

SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL E TRANSCENDENTALIDADE DO DASEIN: APROXIMAÇÕES ENTRE HUSSERL E HEIDEGGER

Jesús Vázquez Torres*

Introdução

A idéia de aproximação implica, em primeiro lugar, a diferença entre dois termos, no caso, o modo de pensar de Husserl e o modo de pensar de Heidegger. Contudo, não sendo possível aproximar heterogeneidades puras, tentarei estabelecer, num primeiro momento, as diferenças aparentemente imediatas entre os dois pensadores, para, num segundo momento, mostrar suas possíveis convergências, em torno da idéia do transcendental. É claro que tal convergência não pode ser afirmada através de conceitos perfeitamente claros e de significação unívoca que constituiriam na sua articulação o núcleo dessas duas filosofias. Ao contrário, sobretudo em Heidegger, é na ambigüidade essencial da constituição ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo, na sua facticidade e temporalidade, que se enraíza o caráter “transcendental” da analítica existencial, em conexão indissociável com a questão do “conhecimento” e do “sujeito”.

Mas também em Husserl, mesmo mantendo a perspectiva de um idealismo transcendental, fundado na afirmação de um sujeito absoluto, radicalizando assim a

* Coordenador do Mestrado em Filosofia da UFPE.

subjetividade moderna e levando às últimas conseqüências o cogito cartesiano, o caráter necessariamente transcendental da filosofia, enquanto fenomenologia, não aparece sem uma forte carga de ambigüidade. Com efeito, a idéia da *Lebenswelt*, de situação e de historicidade, vai aparecendo, cada vez mais fortemente, no pensamento do filósofo, como estofa irreduzível de toda atividade e de toda compreensão filosófica.

Pode-se afirmar que o modo de pensar de Heidegger, enquanto realização do “passo de volta”, de “repetição” e “desconstrução” da tradição metafísica é dado a partir da forte influência recebida da fenomenologia husserliana, incluindo-a nessa tarefa desconstrutiva, e de sua peculiar leitura de Kant. Neste sentido, parece legítimo interpretar globalmente o pensamento de Heidegger como uma radicalização fenomenológica da fenomenologia de Husserl e da transcendentalidade kantiana.

Semelhante tarefa perpassa, como pano de fundo, a quase totalidade da obra de Heidegger. No momento, por uma questão de limites, restringimo-nos a uma análise sucinta de três questões fundamentais, que podem servir de fio condutor para confrontar a subjetividade transcendental em Husserl e a transcendentalidade do *Dasein* em Heidegger: a questão do conhecimento; a concepção da “consciência”, e a possibilidade da redução fenomenológica em geral.

1. O conhecimento fenomenológico

Sabe-se que, das *Investigações* às *Idéias*, a concepção husserliana do conhecimento evolui na direção da *Wesensschau*, ou visão da essência. Nesse sentido, afirma Husserl, “assim como o dado na intuição empírica ou individual é um objeto individual, o dado na intuição essencial é rigorosamente intuição, como o objeto eidético é

rigorosamente objeto”.. A *Wesensschau* é, pois, o olhar direto para a essência, a partir da simples presença da mesma na consciência, o que, radicalizando ontologicamente a afirmação, poderia indicar a *Erschlossenheit* heideggeriana, como abertura originária do *Dasein*. Nesse sentido, assim como a intuição empírica apresenta o objeto como dado, “da mesma forma, a intuição da essência (*Wesensschau*) é consciência de algo, de um *quid* para o qual dirige seu olhar e que lhe é dado em si mesmo..., o representa para si, o intui, o apreende, *antes de todo pensar predicativo*”¹. Segundo Husserl, apesar das aparências, não se trata de nenhum tipo de platonismo, pois a descoberta da essência se dá por observação fenomenológica; só se prova pela sua presença na consciência. As essências são apreendidas com evidência intelectual, mediante o ato espontâneo da consciência intuitiva (ideação), no qual se dá *originariamente* a essência, analogamente e paralelamente ao ato da percepção².

Por esse caminho, Husserl chega às ciências eidéticas, materiais ou formais. Por um lado, elas se fundamentam na existência empírica ou na experiência dos fatos. Por outro lado, enquanto não investigam realidades, mas possibilidades ideais, constituem as diversas “ontologias eidéticas”. São elas que fornecem fundamentos teóricos para toda ciência de fatos.

2. A consciência e o Dasein

Mas o conhecimento fenomenológico está ligado essencialmente, em Husserl, a um sujeito cognoscente. De tal

¹ . HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Trad. por José Gaos. México, 1962. n.3, pp. 20-22.

² . Cfr. *Ibidem*, n.23, pp. 57-58.

modo que toda a *epoché*, alma do método da fenomenologia husserliana, tem como objetivo fundamental não o de chegar a uma esfera indubitável, como a dúvida cartesiana, mas iluminar com evidência certos aspectos que acompanham a consciência.

O resultado final dos diversos momentos da redução é a consciência pura, na sua essência, como consciência transcendental. É o que Husserl chama o “resíduo fenomenológico”, uma vez percorridos todos os momentos da redução. Nesse sentido, afirma, “a consciência tem de por si um ser próprio que, no que tem de absolutamente próprio, não resulta afetado pela redução fenomenológica”³. Como afirma mais adiante, todo o resto fica reduzido ou posto entre parêntese, pois, “ao desconectar o mundo natural físico ou psicofísico, ficam também desconectadas todas as objetividades individuais constituídas pelas funções valorativas e práticas da consciência: toda classe de produtos de cultura..., as ciências..., os valores estéticos e práticos de toda ordem. Igualmente.... Estado, o costume, o direito e a religião,.... todas as ciências da natureza e do espírito”⁴.

Essa consciência que resiste à redução é entendida como ato, no sentido do Cogito. Mas, aqui, o cogito vai unido às *cogitationes*, às vivências intencionais: eu percebo, julgo, quero, sinto... Tais vivências são constitutivas da unidade concreta de uma vivência intencional. Por isso, a percepção imanente da consciência é adequada, com evidência absoluta quanto ao seu ser. De forma que “se a *percepção reflexa* se dirige sobre a minha vivência, meu eu mesmo absoluto é percebido, sua existência não se presta em princípio à negação, isto é, a suposição de que não esteja aí é por princípio impossível. Seria um contra-senso considerar

possível que uma vivência *dada assim* não existisse”⁵. Isto significa dizer que a fenomenologia husserliana assume decididamente uma perspectiva reflexiva, o que, por definição, pressupõe o âmbito pré-reflexivo e originário das vivências constituídas pelo estar no mundo. De modo que não parece forçado afirmar que Husserl não teria maiores problemas em admitir, com Heidegger, que o *Dasein* apresenta, *para uma consciência reflexa* (analítica existencial?), uma anterioridade ontológico-existencial, em relação ao cogito teorizante, que, aliás, é também uma vivência, mesmo se de segunda ordem ou derivada.

Deste modo, Husserl pretende chegar metodicamente a uma evidência apodíctica, obtida por intuição originária. A existência do mundo, entendido no sentido natural, não é apodicticamente evidente. O que é evidente é uma consciência à qual aparece o mundo.

Husserl parece caminhar da *epoché* ao primado e até à imanência da consciência como posição absoluta. Admite até que a consciência é possível mesmo sem mundo, mesmo se, na hipótese da aniquilação do mundo, fosse profundamente modificada. Trata-se de um dualismo ontológico cartesiano radical?. Certamente não, haja vista as fortes críticas que ele faz a Descartes, precisamente enquanto pai do realismo dogmático transcendental. Portanto, parece mais sensato entender que Husserl está falando aqui de possibilidade simplesmente lógica, no sentido leibniziano e a partir da sua perspectiva cognitivo-reflexiva. Caso contrário, a importância e o caráter irreduzível, que vai assumindo o conceito de *Lebenswelt* no seu pensamento, não se justifica. Portanto, o mundo da vida é o único efetivamente possível,

³ Ibidem, n. 33.

⁴ Ibidem, n.60-61.

⁵ Ibidem, n. 46, pp.104-105.

real e originário, reapresentando também ao seu modo o conceito dos *compossíveis* de Leibniz.

Em todo caso, o mundo, ao contrário da consciência, está integralmente referido a ela, pois a natureza só existe enquanto constituída em ordens reguladas de consciência⁶. Por isso, diz Husserl, “o verdadeiramente absoluto é a consciência pura enquanto tal e é absurdo fazer um absoluto da natureza física, este correlato intencional do pensar determinante”⁷. Um pouco além, continua, ‘realidade’ e ‘mundo’ são “rótulos para certas unidades de sentido referidas a certos complexos da consciência pura ou absoluta”, que lhes dá sentido. Dar realidade autônoma ao mundo é tão absurdo quanto um “quadrado redondo”⁸.

A consciência pura como Ego transcendental será, pois, o princípio universal da fenomenologia transcendental, em filiação clara com a descoberta cartesiana da subjetividade. Mas, segundo Husserl, Descartes não se apercebeu do sentido transcendental do ego que ele mesmo descobriu, por tê-lo estabelecido como um pequeno fragmento do mundo: *mens sive animus, substantia cogitans*. Confundiu o Ego com a realidade do eu enquanto alma humana, formando parte do mundo natural. Por isso, não viu que toda exterioridade tem seu lugar prévio na anterioridade pura do Ego, enquanto polo intencional da experiência. Nesse sentido, na *Lógica formal y Lógica Transcendental*, afirma Husserl que “não se pode conceber nenhum lugar pelo qual atravessemos ou possamos atravessar a vida da consciência, pelo qual cheguemos a uma transcendência que tenha um sentido distinto ao de uma unidade intencional presente na

subjetividade da consciência”⁹. É esse o tema que desenvolverá nas *Meditações cartesianas*.

É claro que este Ego transcendental não se obtém por experiência empírica, mas apenas pela redução universal da epoché, na qual “reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica... ao meu eu fenomenológico-transcendental... O mundo objetivo que para mim existe... tira todo o seu sentido e seu valor de realidade... de mim mesmo... eu que surge apenas com a epoché fenomenológico-transcendental”¹⁰.

Trata-se, então, de analisar o campo da experiência transcendental, procurando estabelecer suas estruturas universais, sob a forma imanente do tempo que o fluxo das vivências apresenta. Nós não perdemos o mundo nesta fenomenologia. O conservamos “*qua cogitatum*”, com toda a variedade de tipos essenciais de objetos, que formam a estrutura do eu transcendental e se realizam numa síntese constitutiva universal.

Neste contexto, *verdade e realidade do ser se identificam* e são dadas na simples *evidência intencional*, com seus diferentes modos de “consciência de posicionalidade”. É claro que na perspectiva pré-reflexiva da analítica heideggeriana do *Dasein*, não cabe falar em posicionalidade. Tal conceito será substituído pelo modo de ser da ocupação (*Besorgen*)¹¹. Assim, para Husserl, só na vida da consciência e através da evidência verificadora os objetos recebem a verdade e a realidade. Ao passo que, em Heidegger, é na e

⁹ HUSSERL. *Lógica formal y lógica transcendental*. Trad. por L. Villoro, México, 1962. n. 94, p.247.

¹⁰ _____. *Meditaciones cartesianas*. Trad. por José Gaos. México, 1942. n.11, pp44-46.

¹¹ HEIDEGGER. *Ser e tempo*. Trad. por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1995. § 12.

⁶ Cfr. n.51.

⁷ Ibidem, n.52.

⁸ Ibidem, n.55.

pela estrutura ontológica da “mundanidade” do *Dasein*, como horizonte total de significação que permite aos entes vir ao encontro, sempre a partir da ocupação prática, que se dá (e não que se constitui) todo sentido¹².

Deste modo, na perspectiva teórico-cognitiva de Husserl, “a verdade ou a verdadeira realidade dos objetos só pode ser extraída da evidência..., só ela faz com que tenha sentido para nós um objeto realmente existente. Toda razão de ser brota daqui; brota, pois, da nossa subjetividade transcendental..., tem em nós seu último fundamento transcendental”¹³. O ser verdadeiro das coisas consiste no aparecer dos objetos à consciência como existentes. Sua evidência se manifesta em certas sínteses que nos dão a aparência de um ser estável e permanente.

Mas junto ao Ego transcendental, substrato idêntico e permanente de todas as determinações mutáveis, Husserl distingue o eu fáctico ou mônada, análogo da facticidade do *Dasein*, que é o eu tomado na sua plena concreção. Aqui, os objetos da percepção sensível são dados através do fluxo incessante de matizes ou siluetas e a coisa que então verificamos é a unidade captada através da multiplicidade dos modos de aparição. Como o tempo imanente é a forma universal das vivências concretas no seu transcurso, ele é também a “lei formal de uma gênese universal, de acordo com a qual se constituem continuamente numa unidade um passado, um presente e um futuro”¹⁴.

Em todo caso, o ego transcendental se funde com seu conteúdo fáctico de mônada concreta, num ego único e absoluto na imanência da consciência.. Portanto, o problema da constituição do mundo coincide com o da constituição do

eu. Diz Husserl: “O ego se constitui para si mesmo na unidade da sua história. Dissemos que na constituição do ego estão encerradas todas as constituições de todos os objetos existentes para ele: imanentes e transcendentais, ideais e reais; agora é preciso acrescentar que os sistemas constituintes, em virtude dos quais existem para o ego estes e aqueles objetos e categorias de objetos, só são por sua vez possíveis dentro de uma gênese regida por leis”¹⁵.

Surge aqui um problema fundamental, o problema da alteridade, que Husserl trata de resolver na V Meditação, através da abertura do próprio eu transcendental para a intersubjetividade, que dará como resultado “um mundo objetivo comum a todos”. Infelizmente, a questão ultrapassa os limites deste trabalho.

Face a esta concepção do Ego transcendental, o *Dasein* heideggeriano não se refere nem a um sujeito transcendental, nem a um sujeito empírico. Parece situar-se entre ambos. É uma espécie de constructo transcendental, que integra simultaneamente transcendentalidade e temporalidade. Neste sentido, afirma Stein, “os existenciais são puras formas de, através de um método, seguir regras de descrição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, onde a antinomia do universal e do singular resolve-se sem cair no subjetivismo transcendental nem no historicismo empiricista”¹⁶. Deste modo, não haveria em Heidegger nem um transcendentalismo egóico nem um empirismo psicologista. Passa-se, assim, a uma transcendentalidade do mundo prático.

Sendo assim, cabe aceitar a interpretação de Stein, segundo a qual a explicação transcendental da relação entre dois termos de uma proposição não está centrada, para

¹² Ibidem, § 18.

¹³ *Meditaciones cartesianas*, n. 26.

¹⁴ Ibidem, n. 37, p. 134.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis, Vozes, 1993, p 35.

Heidegger, na relação a um sujeito. Tal relação já está dada *praticamente*. Operamos sempre com esta relação já *compreendida*. Portanto, nesta perspectiva, não há necessidade de pôr, na origem da compreensão, nenhuma *operação* sintético-transcendental de um sujeito qualquer.

Portanto, na perspectiva analítica heideggeriana, os existenciais, embora apresentem um caráter *a priori*, não são esquemas operativos da atividade especulativa de um sujeito cognoscente, senão esquemas existenciais ou modos de comportar-se do *Dasein* com os entes-no-mundo. Assim, o “objeto” não precisa ser construído, como em Kant, nem constituído pela atividade do Ego husserliano. Ele está já sempre dado na pré-compreensão, determinação ontológica fundamental do *Dasein*. Desse modo, Heidegger rompe a originariedade da estrutura epistemológico-metafísica da relação sujeito-objeto.

Heidegger substitui, pois, a originariedade da subjetividade pela situação compreensiva e prático-concreta do *estar-no-mundo*, que não é originariamente cognitiva.

Neste ponto, não parece haver razões mais profundas que tornem esta tese radicalmente incompatível com o pensamento de Husserl, desde que o conceito de subjetividade não seja reduzido a um simples polo de atividades cognitivas, o que não acontece em Husserl, embora se proponha como tarefa fundamental a elaboração de uma Egologia pura. O Ego transcendental é já e sempre *Lebenswelt*, assim como este já é sempre Ego transcendental vivo, mesmo originariamente não tematizado e pré-reflexivo.

A compreensão do ser, como primeira determinação ontológica do *Dasein*, pretende, pois, superar tanto a perspectiva da ontologia clássica quanto a da subjetividade moderna, enquanto lugar da certeza e da verdade. De fato, se a compreensão do ser é condição transcendental, só há verdade quando há *Dasein*.

A questão fenomenológica é, então, estabelecer *como* algo se dá. Mas, em Heidegger, não é preciso recorrer para tanto a uma *epoché* da existência por uma consciência ou subjetividade. Como afirma Stein¹⁷, este *como* dá-se no *Da do Dasein*, que é o seu aí no estar-no-mundo *prático*.

Por outro lado, a subjetividade resultante da redução fenomenológica não seria originária, pois é já uma ruptura que a remete ao mundo histórico concreto do *Dasein*. O lugar do ser não seria, portanto, a subjetividade, mas o estar-no-mundo.

Mas será que não aparece aqui uma certa mania de separar o que é apenas distinguível no plano da linguagem, a saber, mundo prático e mundo teórico?, Aliás, é o próprio Heidegger que considera tal separação proveniente da tecnificação filosófica do pensar, uma vez retirado do seu elemento.

3. Possibilidades e limites da redução: o mundo da vida

Todo este exaustivo e complicado procedimento metodológico da redução, que culmina com a afirmação decidida da filosofia como fenomenologia transcendental, não deve, porém, ser interpretado no sentido de um modo de pensar meramente abstrato, logicista e descolado da vida em toda sua concretude. Em todo esse monumental esforço reflexivo pulsa constantemente o desejo de compreender “o que é”: o mundo, a vida, a cultura e o homem do seu tempo, a ciência. E tudo isso, para assumir e desempenhar ao seu modo a tarefa de ser “funcionário da humanidade”.

¹⁷. Op.cit., p.143.

Não é por acaso, nem por simples questão de coerência lógica que o “mundo da vida”, *Lebenswelt*, acaba por ocupar um lugar fundamental e irrenunciável no seu pensamento. De fato, o mundo da vida funciona sempre como pano de fundo, e suas diversas validações pré-lógicas são fundadoras para as verdades lógicas e teóricas. No conhecimento pré-científico, embora não se trate ainda da pré-compreensão heideggeriana, o que é efetivamente primeiro é a intuição da vida pré-científica do mundo. O conhecimento pré-científico forma aqui um reino de boa confirmação, de verdades e conhecimentos predicativos bem confirmados, exatamente tão assegurados quanto o exige aquilo que determina seu sentido: o projeto prático da vida.

Mas, de acordo com a perspectiva epistemológica de Husserl, deve tornar-se perfeitamente claro que e como toda evidência das operações objetivo-lógicas (matemáticas, físicas, etc.) encontra-se fundada, quanto à forma e ao conteúdo, e possui as fontes ocultas do seu fundamento na operação última que é a da vida. Nela, o dado evidente do mundo da vida possui e adquiriu constantemente de novo seu sentido de ser pré-científico.

Abandona-se aqui a evidência objetivo-lógica da ciência da natureza para voltar à evidência original, onde o mundo da vida é constantemente dado de antemão. Por isso, em certo sentido, as ciências objetivas são tudo menos “experimentais”. Só o são na medida em que a experiência é uma evidência, que se dá apenas no mundo da vida e que como tal constitui a fonte da evidência das constatações objetivas das ciências. Estas nunca são elas mesmas experiência do objetivo, pois, enquanto tal, o objetivo nunca é experienciável.

Assim, afirma Husserl¹⁸, os cientistas pertencem ao mundo da vida, mundo de seus interesses humanos. Eles têm, enquanto cientistas, uma espécie de questões e de projetos práticos orientados para as coisas do mundo da vida. Suas “teorias” são resultados práticos. Como qualquer projeto, os interesses práticos e sua realização requerem e expressam o mundo da vida, enriquecida pelo seu trabalho. Tudo isso vale para a ciência enquanto projeto e *praxis* humana e disso faz parte todo *a priori* objetivo na sua referência necessária a um *a priori* correspondente no mundo da vida. Esta referência é a de uma fundação de validade. É um empréstimo ou doação idealizante que realiza a formação de sentido e a validade de ser de grau superior, que são as do *a priori* matemático e de todo *a priori* objetivo. Tudo isso sobre o fundamento do *a priori* do mundo da vida.

Por isso, a tarefa que Husserl propõe para uma ciência do mundo da vida é a de saber como o *a priori* objetivo se realiza, enquanto doação teórica *mediata*. Para tanto, seria preciso distinguir o *a priori* universal do mundo da vida e o *a priori* universal “objetivo”, para depois distinguir as problemáticas universais, que interrogam a maneira pela qual o *a priori* objetivo se funda no *a priori* subjetivo-relativo do mundo da vida ou, por exemplo, a maneira pela qual a evidência matemática possui a fonte do seu sentido e de seu direito na evidência do mundo da vida.

Só apelando para este universal, em si mesmo anterior, o do mundo da vida, é que poderia desenvolver-se uma ciência apriórica universal, encontrando, assim, um fundamento verdadeiramente radical e *cientificamente* sério para nossas ciências aprióricas objetivo-lógicas.

¹⁸ . HUSSERL. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. por Gérard Granel. Paris, Gallimard, 1999. Cf. pp. 159 ss.

Nesse sentido, para Husserl, a lógica, pretensamente independente, que os logicistas modernos (até a título de filosofia verdadeiramente científica) pensam poder elaborar, enquanto ciência apriórica universal para todas as ciências objetivas, é apenas uma ingenuidade. Ela não tem consciência da tarefa que se impõe a toda lógica objetiva, a toda ciência apriórica: buscar como ela mesma deve ser fundada. Não mais, portanto, “logicamente”, mas pela sua recondução a um *a priori* universal pré-lógico, do qual toda lógica e toda teoria objetiva tira a possibilidade de demonstrar seu sentido legítimo.

Neste contexto, e retomando a questão da redução transcendental e do seu resultado, o Ego transcendental ou a consciência pura, a questão que se coloca Husserl é como pensar “a humanidade enquanto subjetividade constituinte do mundo e, porém, subordinada ela mesma ao mundo?”¹⁹. É necessário entrar na meditação de si mesmo. Tal necessidade mostra-se decisiva na questão que, nesta perspectiva não pode mais ser evitada: “Quem somos nós, sujeitos que realizamos ‘doações’ de sentido e validade da constituição universal, que constituímos em nossa comunidade o mundo, como sistema polar, como formação intencional da vida comunitarizada?”²⁰. Não adianta responder: nós homens, no sentido natural objetivo, como realidades mundanas, pois tais realidades são elas mesmas fenômenos e, portanto, polos objetivos para intencionalidades correlativas. Trata-se, pois, de questões de volta que vão dos homens reais aos seus “modos de dado” aos modos do seu “aparecer”. “Mas os sujeitos transcendentais, pergunta Husserl, que funcionam para a constituição do mundo, são os homens?”²¹. Pela *epoché*, são apenas

“fenômenos”, enquanto polos para questões de volta transcendentais.

(In)conclusão

Eu diria que Husserl incorpora à sua maneira o “ser-no-mundo” de Heidegger, nas suas análises do “mundo da vida”. Em todo caso, nunca abandonou sua convicção de que, no fim das contas, a filosofia não tem como deixar de ser uma tarefa irrenunciável e interminável, para uma “subjetividade transcendental” que, sendo ser-no-mundo (com toda sua facticidade, temporalidade e conjuntura), não pode permanecer num plano “meramente” prático, amputado de uma dimensão que ele considera fundamental: a reflexão transcendental, a atividade teórica, como busca inacabada e inacabável da essência dos fenômenos.

Tudo se passa como se, mesmo admitindo o caráter primariamente e originariamente prático do *Dasein* heideggeriano, com sua determinação ontológica fundamental: *Erschlossenheit* (abertura/revelação), tal *Dasein* já carregasse o Ego transcendental. Embora este Ego só possa aparecer como resultado de uma volta reflexiva da análise fenomenológica do *Lebenswelt*. Não se trataria, portanto de nenhum tipo de hipóstase metafísica, mas de uma exigência lógica da própria análise fenomenológica.

Dito de outro modo, se, por um lado, o existencial compreensão ou pré-compreensão, como modo de ser do *Dasein*, é fenomenologicamente originário em relação ao conhecimento, como atividade de um “sujeito cognoscente”, por outro lado, tal compreensão permaneceria inoperante, inexprimível e até contraditória, sem a sua efetivação das obras de cultura, incluindo o conhecimento científico e

¹⁹. Ibidem, p. 207.

²⁰. Ibidem, p. 208.

²¹. Ibidem.

filosófico. Afinal, qual é o lugar do conhecimento reflexivo em toda a analítica de *Ser e tempo*?

Certamente, sem o âmbito originário do “pré-“ (pré-lógico, pré-discursivo, pré-temático, pré-compreensivo, numa palavra, “prático”), co-implicado e inseparável da *Erschlossenheit* ((re)velação/abertura), como estrutura ontológica fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, qualquer afirmação ou análise do transcendental é simplesmente impossível. Mas, por outro lado, sem uma análise reflexiva fenomenológico-transcendental do mundo da vida, tem-se a impressão que perderíamos muito em clareza e autocompreensão de nós mesmos, seja como *Dasein* seja como “subjatividade” transcendental e fáctica. Não será esse o motivo profundo e vital do ingente esforço de pensamento de nossos filósofos? De outro modo, para que uma analítica existencial? E como realizá-la, se a reflexividade não estiver já em exercício tanto nos assim chamados comportamentos “práticos”, quanto nas atividades teóricas? Os modos de presença da reflexividade, tanto no saber plantar ou cultivar a terra, quanto no conhecimento de leis lógico-matemáticas, podem aparecer como mais ou menos originários. Mas sempre aparecerá como tal, para alguém que capta o que se dá de tal ou tal modo, em função do seu próprio modo de ser, na conjuntura histórico-culturalmente situada da facticidade do *Dasein* ou da máxima concreção monadológica do Ego.

Finalmente, a afirmação ou a negação do transcendental, com toda sua diversidade de matizes, “repete” e retoma de modos diversos o gesto grego (tal vez, simplesmente do pensar) de desvendar as condições de possibilidade, a um tempo lógicas e ontológicas, “do que é”. Isto supõe, portanto, compreender o ser.

Mas, nas infinitas determinações ou modos de ser possíveis, em princípio acessíveis de alguma maneira à

compreensão, o fenômeno do ser aparece como um sempiterno *sendo*: ora isto, ora aquilo; ora deste modo, ora de outro modo. Neste contexto, a compreensão finita, histórica, do ser, na galeria inesgotável de sua fenomenalidade, não é outra coisa que a compreensão da transcendência do ser como *sendo*, isto é, como potência inexaurível de criação, que implica, ao mesmo tempo, a máxima concreção do ser no ente, no âmago da temporalidade e a linha de fuga do *sendo* na ilimitação do tempo, não quantificável, que se identifica com o processo de criação/mostração. De fato, se ser não fosse criação, não haveria tempo. Por isso, na indefinidade do tempo do *sendo*, e do pensar do *sendo*, tudo é começo absoluto e mobilidade absoluta do mesmo: processo indefinido de criação.

Não se trata de imaginar um subterfúgio intelectual para compatibilizar “filosofias” diferentes e até contrárias. Inversamente, é a leitura apaixonante dos filósofos que leva à compreensão, sempre situada, da presença iterativa do *sendo*, na sua ilimitada riqueza de formas de apresentação. Todas essas filosofias são manifestativas, até nos seus desvios ou erros, da presença do *mesmo* no seu caráter simultaneamente pontual e absoluto. Isso não explica, ao menos parcialmente, a impossibilidade dos filósofos ficarem de acordo a respeito do modo de pensar de um deles?. Nisso, não se afirma nenhum tipo de ceticismo vulgar, senão que aparece aí o caráter inexaurível do *sendo* para o pensamento e no pensamento, que não pode deixar de ser tarefa infinita.

Nesse sentido, é esclarecedor ouvir as disputas dos filósofos como “disputas de amor”, nas palavras de Gadamer. Amor por aquilo que guardam e por aquilo a que respondem. Aliás, é Heidegger que na carta *Sobre o humanismo* diz que os filósofos, enquanto pensadores, o que nem sempre é o caso,

não têm como não dizer “o mesmo”. Não quer dizer que não existam diferenças mais ou menos profundas entre aquilo que dizem. Mas, no seu dizer, o que se diz é “o mesmo”, que no seu apelo solicita respostas necessariamente diferenciadas. Aqui, o critério de adequação e coerência lógica, mostra-se insuficiente e mesmo trivial para apreciar o discurso. O que é decisivo é sua potência de iluminação e de fecundação do pensar, como resposta aos apelos de uma época e como base para um comportar-se “responsável” ou “respostável”, face aos cuidados da existência comum.

Referências bibliográficas

GADAMER, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998. (Von der Wahrheit des Wortes).

———. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998. (Hermeneutik im Rückblick).

HEIDEGGER, Martin. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1984. (Grundprobleme der Phänomenologie).

———. *Ser e tempo*. Trad. por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1995. (Sein und Zeit).

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Trad. por José Gaos. México, 1962. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie).

———. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. por Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1999. (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie).

———. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. por L. Villoro, México, 1962. (Formale und transzendente Phänomenologie).

———. *Meditaciones cartesianas*. Trad. por José Gaos. México, 1942. (Cartesianische Meditationen).

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona: Gedisa, 1998.