



Artigo de Revisão

SOBRE QUESTÃO DO MÉTODO DE REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA EM HEIDEGGER

Marcelo Rosa Vieira^{1*}

¹Universidade Federal de Uberlândia. Departamento de Filosofia

* Autor para correspondência: marcelroust@hotmail.com

INFO ARTIGO

Histórico do artigo

Recebido: 24/03/2016

Aceito: 27/03/2017

Palavras chaves:

Fenomenologia. Ontologia. Redução. Heidegger. Husserl.

Keywords:

Phenomenology. Ontology. Reduction. Heidegger. Husserl.

RESUMO

O presente artigo propõe examinar a questão do método fenomenológico adotado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Nesta acepção, irá tentar-se explicitar o modo como a investigação de Heidegger se articula em torno da pergunta sobre o sentido do ser em estreita conexão com a ideia de fenomenologia legada por Husserl. Começamos, portanto, de uma leitura que visa abranger a hermenêutica e a analítica existencial para entender como Heidegger repete e reelabora a interrogação ontológica a partir do conceito de método husserliano. Heidegger assume que a ontologia só é possível como fenomenologia. Em que medida, porém, ele se apoia nas aquisições teóricas de Husserl ao admitir tal? É possível dizer que ele faz recurso à *epochè* e à redução fenomenológica no seu esforço de retomar a investigação sobre o ser? É verdade que Heidegger rejeita o viés teórico e intelectualista que Husserl concede à redução? Na tentativa de responder tais questões, a opção deste trabalho é consultar as seções sobre método delineadas ao longo de *Ser e Tempo*, analisando as mudanças que Heidegger efetua na fenomenologia transcendental a fim de conciliá-la com o seu projeto de constituição de uma ontologia fenomenológica. , no entanto, a necessidade de secagem para que este seja utilizado na alimentação animal.

ABSTRACT

This article proposes to examine the question of phenomenological method adopted by Heidegger in *Being and Time*. In this sense, it will attempt to explain how Heidegger's research is articulated around the question of meaning of being in close connection with the idea of phenomenology bequeathed by Husserl. We begin, therefore, a reading that aims to cover hermeneutics and existential analytics to understand how Heidegger repeats and reworks the ontological question as from the concept of Husserl's method. Heidegger assumes that the ontology is only possible as phenomenology. To what extent, however, he's based on Husserl's theoretical acquisitions to admit that? It's possible to say that he makes appeal to *epoche* and phenomenological reduction in his efforts to retake the research into being? It is true that Heidegger rejects the theoretical and intellectualist bias that Husserl grants to the reduction? In attempting to answer such questions, the choice of this work is to consult the sections on method outlined over *Being and Time*, analyzing the changes that Heidegger makes on transcendental phenomenology in order to reconcile it to his project of constitution of a phenomenological ontology.

1. Introdução Geral

No parágrafo 59 das Meditações Cartesianas: "A explicitação ontológica e seu lugar no conjunto da

fenomenologia constitutiva transcendental"¹, Husserl deixa claro que a determinação da ontologia pela fenomenologia está subordinada à aplicação do método de redução, na medida em que este permite realizar "uma modificação

eidética de nós mesmos”² de modo a aceder ao Ego Transcendental enquanto origem imanente de todo sentido.

Husserl declara, portanto, que o “mundo objetivo finca suas raízes na subjetividade transcendental”³, daí, a necessidade de recorrer à redução para voltar a esta região ontológica primeira e elucidar as “estruturas essenciais do ser humano e as camadas do mundo que se revelam a ele como seus correlatos”⁴. Nas *Ideias*, Husserl destaca, a respeito:

A redução fenomenológica abriu para nós o império da consciência transcendental, enquanto o império do ser “absoluto” num determinado sentido. Ela é a protocategoria (Urkategorie) do ser em geral (ou, na nossa linguagem, a proto-região); todas as outras regiões do ser aí radicam, elas estão referidas a ela em virtude de sua *essência*; por conseguinte, todas são por essência dependentes dela⁵.

Em que medida Heidegger admite estas posições? Ao propor o estabelecimento de uma ontologia a partir do método fenomenológico, ele se apropria do conceito de redução nos mesmos termos em que ela foi concebida por Husserl como suspensão da atitude natural e retorno à região da consciência pura? A leitura integral de *Ser e Tempo* parece desmentir esta suposição, já que o texto não faz em absoluto nenhuma menção à prática da recondução fenomenológica. O que significa, pois, este silêncio? Heidegger teria abandonado definitivamente o método insistentemente prescrito por Husserl? Para sanar estas dúvidas, propomo-nos analisar o sentido que Heidegger encontra no termo “fenomenologia” e o modo como ele obtém relacionar esta última com a pergunta pelo sentido do ser, a analítica e a hermenêutica da factualidade do *Dasein*.

2. A pergunta pelo sentido do ser

Heidegger se propõe, logo de saída, um retorno radical à pergunta sobre o sentido do ser. O objetivo de seu tratado *Ser e Tempo* é permitir a elaboração concreta dessa pergunta. A necessidade de repetição explícita da ontologia se justifica pelo fato de que, há muito, o pensamento filosófico acredita estar familiarizado e entender o significado

da expressão “ente”, mas termina dando-se conta de que se trata da noção mais ambígua e obscura. E que, desde a antiguidade até hoje, a questão sobre *o sentido do ser* não foi sequer apropriadamente colocada.

Para Heidegger, a referida pergunta, além disso, foi *esquecida* com o estabelecimento da metafísica na história ocidental. Embora os gregos já houvessem feito a interrogação ontológica fundamental, a filosofia que se seguiu empenhou-se em encobri-la, em vulgarizá-la. Por isso, nossa época julga-se dispensada de efetuar quaisquer esforços para repetir a pergunta pelo sentido do ser e tem “na conta de um progresso a reafirmação da ‘metafísica’” (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Necessário lembrar, pois, que essa tendência constitui uma espécie de dogma que considera vazio e supérfluo o problema ontológico, permitindo sua omissão.

Sob que circunstâncias, porém, esse dogma foi instaurado? Heidegger (2012, ps. 35-37-39) alega haver três preconceitos principais que atuaram em tal encobrimento:

- 1) “O ‘ser’ é o conceito mais universal”;
- 2) “Ser’ é um conceito indefinível”;
- 3) “O ‘ser’ é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”;

O primeiro desses motivos refere-se à absoluta universalidade do conceito “ser”, o qual ultrapassa toda definição genérica e parece prescindir de explicação, pois já é entendido em qualquer proposição sobre o ente. Heidegger (2012, p. 37), contudo, adverte que tal entendimento não esclarece de forma alguma o que seja o conceito de ser, “de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito do ‘ser’ é o mais obscuro”.

O segundo dos motivos, o de ser indefinível, resulta da própria universalidade do conceito. Onde não é permitido à filosofia determinar o conceito de ser, pois para isso seria necessário recorrer a algo mais universal do que ele, o que, por princípio, é impossível. O modelo lógico de definição por gênero e espécie não se aplica no caso desse conceito. Mas de acordo com Heidegger (2012, p. 39), “a indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige”.

² “(...) une modification eidétique de nous-même” (IBIDEM, p. 116).

³ “(...) monde objectif plonge ses racines dans la subjectivité transcendente” (IBIDEM, p. 117).

⁴ “(...) les structures essentielles de l'être humain et les couches du monde qui se révèlent à lui comme ses corrélatifs” (IBIDEM, p. 117).

⁵ “La réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendente: c'était en un sens déterminé l'empire de l'être 'absolu'. C'est la proto-catégorie (Urkategorie) de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région); les autres régions viennent s'y enraciner; elles s'y rapportent en vertu de leur essence; par conséquent elles en dépendent toutes” (HUSSERL, 1950, p. 242).

O último dos motivos refere-se ao preconceito de que um *entendimento a priori do ser* já está incluído em todo comportamento que se assume junto ao ente. Ser é um conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo (*Selbsverständlichkeit*), quer dizer, todo mundo sabe o que significa com a expressão “ser”: S é P, e isso parece eliminar a necessidade de demais explicações. Heidegger (2012, p. 39), entretanto, busca mostrar que tal entendimento prévio implica ao mesmo tempo o fato de que o sentido do ser está “encoberto na obscuridade” e pede elucidação. O termo *Selbsverständlichkeit*, segundo Waelhens (1954, p. 5 *apud* ZUBEN, 2011, ps. 87-88), tem para Heidegger “um sentido pejorativo, pois designa não o que é evidente, mas aquilo que se faz passar por evidente na ausência de meios de prova”.

Com o conjunto dessas razões levantadas pela tradição metafísica, somos tentados a pensar que a pergunta pelo sentido do ser não apenas carece de resposta, mas parece lhe faltar até mesmo um caminho possível. Heidegger esforça-se em mostrar que a tradição está errada. A pergunta ganha adequada transparência caso tenhamos em conta o *sentido* da atitude *perguntar*. Deve-se determinar a estrutura formal da pergunta pelo ser antes de tentar respondê-la.

Heidegger define a pergunta como busca, e como tal, ela se orienta em direção a um *buscado*, tornando-se uma investigação. A busca atinge sua meta quando conhece acerca do *buscado* aquilo que lhe caracteriza, “o que é”, “de que modo é”, e assim consegue fixá-lo numa determinação conceitual. Queremos tornar acessível *aquilo a que se pergunta por* na questão ontológica. O buscado é o sentido do ser dos entes. Mas acontece de vermo-nos diante de um grande número de entes sem saber ao certo por onde começar.

Damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no “dá-se”. Em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? Qual é esse ente exemplar e em que sentido ele tem uma precedência? (HEIDEGGER, 2012, p. 45)

Pela citação acima, percebemos de início que há vários *candidatos* aptos a ser o ponto de partida da investigação. Não devemos esquecer um detalhe, todavia, que no caso da pergunta ontológica, quando o *buscado* é o sentido do ser, estamos diante de algo peculiar: aquele que busca, o *perguntante*, participa ele próprio do objeto que é buscado. Perguntar pelo ser dos entes é um comportamento que um ente em particular assume, e o fato de ser o *perguntante* da pergunta já lhe coloca ao mesmo tempo em posição privilegiada dentre os demais entes. “Enquanto comportamento de um ente, do *perguntante*, o *perguntar* tem um caráter próprio do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 41). E aquele que adota a atitude da pergunta não pode ser outro senão o ente que nós mesmos somos.

Heidegger (2012, p. 47) reserva o termo *Dasein* para a designação desse ente “que nós, os *perguntantes*, somos cada vez nós mesmos”. Ele, o que faz a pergunta, é um ente privilegiado porque nele o ser está sempre em questão para si mesmo. Isso constitui motivo, portanto, para que ele exerça a função de ente *perguntável* em primeiro lugar? A argumentação que se segue deixa claro que sim. Heidegger irá justificar a precedência do *Dasein* na pesquisa porque ele possui justamente um entendimento mediano do ser que torna possível a própria ontologia.

Essa precedência, aliás, se diz de maneira múltipla: tanto sob o aspecto ôntico quanto o ontológico. No plano ôntico porque o *Dasein*, aberto na existência, traz consigo a possibilidade de entender o ente e pode fundar a partir desse comportamento as ciências positivas. Heidegger (2012, p. 59) chama tal entendimento de “*uma determinidade-do-ser do Dasein*”, e com isso assinala que é próprio dele “estar aberto para si mesmo”, “comportar-se desta ou daquela maneira”, ou seja, ele é um ente que está em jogo para si mesmo. Nessa condição, porém, cabe ao *Dasein* apenas a designação de pré-ontológico, porque ele ainda não desenvolveu uma interrogação teórica sobre o ser dos entes.

Sob o aspecto ontológico, por sua vez, o *Dasein* passa a discutir a questão-do-ser de modo mais originário, ele é capaz de fazer a pergunta fundamental que é “a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam” (HEIDEGGER, 2012, p. 57). E a referida precedência recebe ainda ampla confirmação do fato de que o *Dasein* se revela como ôntico-ontológico, isto é, pertence-lhe “de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-de-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme-ao-Dasein. Por isso, ele tem uma terceira

precedência como condição ôntico-ontológica de todas as ontologias” (HEIDEGGER, 2012, p. 63).

Alcançamos, então, discernir o ponto de onde iniciar a investigação proposta. O *Dasein* assume o papel dominante no interior da pergunta que se fez pelo sentido do ser. O fato dele poder realizar a pergunta já lhe concede a posição principal dentre os entes interrogados, como viemos salientando:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 67).

Falta, no entanto, determinar qual o modo correto de acesso a esse perguntante. E em relação a tal *correção no modo de acesso*, Heidegger aponta para a necessidade de tomar de saída duas precauções: 1 – o fato do *Dasein* ser o ente que nos é mais próximo onticamente não implica que seu sentido já esteja disponível de antemão, uma vez que, do ponto de vista ontológico, ele é justamente o ente mais distante; 2 – o fato do *Dasein* manter-se desde sempre num mediano entendimento do ente não significa que aí, precisamente, resida o fio condutor adequado para levar a cabo a interpretação de seu *ser-próprio*, já que esse entendimento é pré-ontológico e nele o *Dasein* tende a se entender a partir das estruturas categoriais do mundo, encobrindo as que lhe pertencem propriamente.

Apesar de ser onticamente o mais próximo e familiar, ou justo em razão disso, o *Dasein* é ontologicamente o mais longínquo. O que impõe algumas exigências em relação ao modo de acesso e de interpretação referidos a ele. Heidegger reclama pela necessidade de pôr esses modos em relevo com suficiente clareza de maneira que, a partir daí, o *Dasein* possa se mostrar nele mesmo tal como é. Heidegger (2012, p. 73) denomina tal estudo de “analítica do *Dasein*”, a qual deve ser persistentemente orientada para a factualidade deste, prestando-se a examinar as estruturas essenciais que

lhe pertencem “de pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade”.

Resulta claro, por conseguinte, que tais estruturas serão submetidas a uma *interpretação* do ponto de vista da analítica existencial. A descrição das estruturas requer uma exegese daquilo que é descrito, e tudo remete à ideia de que a analítica proposta é, sobretudo, uma *hermenêutica*. Heidegger (2012, p. 127) assinala, de fato, que a “fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ερμηνεύειν (...) A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação”.

Aí se anuncia, portanto, o fato da descrição ontológica adquirir em Heidegger o caráter de “fenomenologia hermenêutica” cujo objeto temático é o sentido do ser. O primeiro ente a ser interrogado nela é aquele ao qual compete, por essência, um entendimento pré-ontológico – o *Dasein* – que já entende desde sempre o que significa com a expressão *ser* e é capaz de indagar sobre seu sentido. O entendimento dele desponta então como a estrutura capital de onde a análise deve partir. Sua precedência ôntico-ontológica na pesquisa vem acompanhada de idêntica precedência na ordem dos entes dados à interpretação. Mostra-se necessária, pois, a aquisição de um método hermenêutico voltado para a interpretação dessa factualidade em que o *Dasein* move-se, e isto na medida em que ele já é dotado aí de um entendimento prévio do que se passa com ele e com os entes de que se ocupa.

Sempre já imerso na compreensão do ser pelo seu próprio existir fáctico, o homem somente poderá realizar a obra de tirar o ser do esquecimento, interpretando o que ele próprio já compreende de alguma forma. (...) A ontologia fundamental será, portanto, uma fenomenologia hermenêutica, no sentido de interpretação e decifragem da compreensão contida na existência fáctica do homem (ZUBEN, 2011, p. 97).

Uma fenomenologia, conforme dito, cuja tarefa preliminar é “(...) abrir o acesso ao ente que é interrogado ‘em primeiro lugar’, além de “(...) se assegurar fenomenologicamente do ente exemplar como ponto de partida para a analítica propriamente dita”⁶. A questão do ser se encaminha daqui, desse “ente interrogável em primeiro lugar”, mas cabe acrescentar que a interpretação hermenêutica evocada acima tem sempre um sentido

⁶ “(...) frayer accès à l'étant qui est interrogé 'en premier lieu (...) s'assurer phénoménologiquement de l'étant exemplaire comme point de départ pour l'analytique proprement dite” (COURTINE, 1990, ps. 179-180).

ampliado, observa Greisch: Heidegger se refere a ela como *explicitação* onto-hermenêutica das maneiras de ser do ente que é o primeiro intimado na interrogação.

Nós podemos então precisar o caráter da descrição fenomenológica. Heidegger a qualifica de *hermenêutica*, na medida em que se trata da *explicitação* (*Auslegung*) das maneiras de ser do *Dasein*. Aqui nós reencontramos a ligação entre *hermenêutica* e busca *ontológica* já entrevista no curso de ontologia de 1923: “A fenomenologia do *Dasein* é *hermenêutica* no sentido original da palavra, segundo a qual ela designa o trabalho de *explicitação*”⁷.

Percebe-se já pelo conceito de *explicitação*, portanto, que a dimensão hermenêutica que o estudo adquire vai além da simples interpretação. Heidegger alarga a concepção de hermenêutica, e se “[...] aceita-se a ampliação do conceito que ele propõe, então é preciso concluir que *Sein und Zeit* é um trabalho de parte em parte hermenêutico”⁸. Esta hermenêutica é a *explicitação* dos modos de ser do *Dasein*. Ela está a serviço da ontologia fundamental na medida em que *explicita* os modos de ser que lhe pertencem originariamente. Mas tal ampliação deve-se também, afinal de contas, ao fato de Heidegger (2012, p. 127) apontar mais outros dois sentidos que entram na definição geral da metodologia hermenêutica: além de dirigir-se primariamente ao *Dasein*, ela abre a possibilidade de interpretação de todo ente não-conforme-ao-*Dasein* e converte-se assim numa “análise da *existencialidade* da existência”.

3. Articulação entre ontologia e fenomenologia

Na caracterização feita atrás, Heidegger parece já ter delineado o método a ser empregado na investigação. A *explicitação* caminha lado a lado com a *descrição* das estruturas essenciais do *Dasein*, por conseguinte, o método fenomenológico aquiesce com a proposta e revela-se ser o mais apropriado na medida em que é um método

descritivo por excelência. Ele permite descrever com fidelidade o fenômeno, e como o que está em jogo é uma ontologia, o “objeto da descrição fenomenológica será (...) o que os fenômenos têm de mais fundamental: o seu ser” (WAELENS, 1954, p. 13 *apud* ZUBEN, 2011, p. 92). Heidegger (2012, p. 101) decide assim que: “Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é o *fenomenológico*”.

A fenomenologia designa um conceito de método, sua incumbência é a descrição dos conteúdos pertencentes à coisa. Waelhens se refere a ela como uma leitura descritiva dos fenômenos. Descrição que se refere, aliás, ao “modo como” alguma coisa é. Daí, não se trata de um conceito de método formal e vazio, como bem sublinha Courtine:

[...] A forma com a qual Heidegger introduz a determinação “metódica” da fenomenologia basta para tolher toda tentativa de interpretar o *Methodenbegriff* como um conceito *formal* e *vazio*, um simples conceito de método. A fenomenologia, nos diz Heidegger, não caracteriza o *Was*, a quiddidade “real” dos objetos de pesquisa, mas o *Wie*, o como desta pesquisa⁹.

Logo, Heidegger se orienta pela máxima fenomenológica “às coisas elas-mesmas!”¹⁰ de modo a evitar as obscuridades, pressupostos e preconceitos transmitidos pela tradição e que são falsamente apresentados como “problemas”. Ir em direção às coisas mesmas implica interrogá-las rigorosamente de acordo com “o *Wie* ou o *Weise*, o modo ou o feitio dos objetos da pesquisa, seu *Gegebenheitsweise*, seu *Begegnisart*, a modalidade de seu ser-dado, a maneira da qual eles vêm ao encontro”¹¹. A leitura de Courtine nos recorda que a indagação de Heidegger recai sobre o *sentido do ser*, e não sobre alguma questão semelhante a “o que é o ser?” que, assim formulada, incidiria em mera redundância.

⁷ “Nous pouvons alors préciser l’allure de la description phénoménologique. Heidegger la qualifie d’*herméneutique*, pour autant qu’il s’agit de l’*explicitation* (*Auslegung*) des manières d’être du *Dasein*. Ici nous retrouvons le lien entre *herméneutique* et recherche *ontologique* déjà entrevu dans le cours d’ontologie de 1923: ‘La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d’après lequel il designe le travail de l’*explicitation*’ (GREISCH, 1994, p. 108).

⁸ “[...] on accepte l’élargissement du concept qu’il propose, alors il faut conclure que *Sein und Zeit* est un ouvrage de part en part herméneutique” (GREISCH, 1994, p. 110).

⁹ “[...] la façon dont Heidegger introduit la détermination ‘méthodique’ de la phénoménologie suffit à couper court à toute tentative d’interpréter le

Methodenbegriff comme un concept *formel* e *vide*, un simple concept de method. La phénoménologie, nous dit Heidegger, ne caractérise pas le *Was*, la quiddité ‘réale’ des objets de la recherche, mais le *Wie*, le comment de cette recherche” (COURTINE, 1990, p. 172).

¹⁰ “[...] la reprise de la question du sens de l’être est associée à la maxime phénoménologique: Aux choses mêmes” (GREISCH, 1994, p. 101).

¹¹ “[...] le *Wie* ou la *Weise*, le mode ou la guise des objets de la recherche, leur *Gegebenheitsweise*, leur *Begegnisart*, la modalité de leur être-donné, la manière dont ils viennent à l’encontre” (COURTINE, 1990, p. 172).

Heidegger não pergunta jamais: *Was ist das Sein?* Ele se coloca de guarda ao contrário contra a absurdidade de uma questão assim formulada. Ele pergunta de preferência: *Was heisst Sein?* *Was besagt das Sein?* Isto é: como se entende o ser? Como ele é significado? Qual é seu sentido? Certos se espantam porém – bem ingenuamente no caso – que Heidegger, que põe incansavelmente a questão do ser, não nos diga nunca isto *que* ele é¹².

É possível vislumbrar de passagem, nos trechos que acabamos de destacar, algo a respeito da distinção entre *Was* e *Wie* que é decisivo para se detectar o ponto onde reside a discordância fundamental de Heidegger em relação a Husserl. Voltaremos a nos ocupar disso adiante no texto. Por ora, importa mais salientar o sentido em que Heidegger compartilha com Husserl a ideia da fenomenologia como “ciência dos fenômenos”. Heidegger entende ser preciso analisar a origem dos conceitos que entram na composição do termo “fenomenologia” para corroborá-la como tal ciência e justificar sua escolha como método.

Fenomenologia remonta à junção dos étimos φαίνόμενον e λόγος que são mais comumente traduzidos do grego para o português como *fenômeno* e *discurso*. Heidegger busca com a análise etimológica dessas palavras, enfim, reiterar o papel metodológico que convém à fenomenologia desempenhar na questão do ser, além de lançar luz sobre todos os procedimentos requeridos, uma vez iniciada a pesquisa. Assim sendo, *fenômeno* e *discurso* parecem-lhe suficientemente elucidativos para cumprir tal desígnio? Heidegger intenta mostrar a amplitude de significação em que esses termos se enraizam de modo a esclarecer o que o conceito de método “fenomenologia” quer exprimir. Para ele,

A expressão grega φαίνόμενον, à qual remonta o termo fenômeno, deriva do verbo φαίνεσθαι que significa mostrar-se; φαίνόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. Φαίνεσθαι é, ele mesmo, uma formação *media* de φαίνω, trazer à luz do dia, pôr em claro; φαίνω pertence à raiz φα – como φῶς, a luz, o claro, isto é, aquilo em que algo pode

se tornar manifesto, pode ficar visível em si mesmo. Como significação da expressão “fenômeno” deve-se portanto *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto (HEIDEGGER, 2012, p. 103).

Fica transparente agora que o fenômeno designa aquilo que se mostra a partir de si mesmo. Essa possibilidade do fenômeno se mostrar, contudo, comporta igualmente a possibilidade de ele se dissimular por trás de uma simples *aparência*. Nesse caso, estamos diante de algo que apenas aparenta ser e que limita-se a anunciar algo que permanece oculto. Heidegger refere-se, com isto, a dois significados da expressão fenômeno:

- 1) O fenômeno que se mostra como é.
- 2) O fenômeno que apenas parece ser.

Heidegger deixa esclarecido, porém, que os dois tipos de fenômeno são estruturalmente conexos entre si, e que o primeiro funda a possibilidade do segundo, este sendo apenas, ao aparecer, uma “modificação privativa” do primeiro. “Na significação de φαίνόμενον como *aparência* já está incluída a significação original (fenômeno: o manifesto) como fundamento da *aparência*” (HEIDEGGER, 2012, p. 105).

Acontece na maior parte das vezes de o fenômeno original ficar *velado* por trás da *aparência*, não obstante haver indícios que sinalizam para ele. Nessas ocasiões, o aparecimento do segundo fenômeno significa o *não-mostrar-se* do primeiro. Heidegger (2012, p. 107) exemplifica tal recorrendo às noções gerais de “indicações, apresentações, sintomas e símbolos” que são aquilo que no mais das vezes aparece, mas cujo aparecer não faz senão anunciar outra coisa – tal como a febre constitui um sinal distintivo da doença. Entretanto, com a introdução do conceito de *aparecimento*, Heidegger refere-se ao fato do fenômeno dar lugar a uma dupla derivação: o aparecimento na determinação do *anunciar algo* ou no sentido do *anunciante ele mesmo*. Deste modo, como “a melhor ilustração disso é o sintoma clínico”¹³, no caso mencionado da doença, há ainda o rubor no rosto que indica a febre, e esta, por sua vez, constitui um índice do distúrbio no organismo. O aparecimento é a produção (a febre), o produto (rubor), mas não o *produtor ele mesmo*.

¹² “Heidegger ne demande jamais: *Was ist das Sein?* Il met en garde au contraire contre l’absurdité d’une question ainsi formulée. Il demande plutôt: *Was heisst Sein?* *Was besagt das Sein?* C’est-à-dire: comment s’entend l’être? Comment est-il signifié? Quel est son sens? Certains s’étonnent pourtant – bien naïvement pour le coup – que Heidegger qui

pose inlassablement la question de l’être ne nous dise jamais ce *qu’il est*” (COURTINE, 1990, p. 172).

¹³ “(...) le meilleure illustration en est le symptôme clinique” (GREISCH, 1994, p. 102).

Heidegger (2012, p. 109) quer expressar com isto que aparecimento designa uma “relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo”, mas está prescrito sempre que aparência e aparecimento, ambos, dependem de um fenômeno constitutivo, “aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno”. E conforme Courtine enfatiza:

A Multiplicidade enganadora dos “fenômenos” que designamos pelas palavras fenômeno, aparência, aparição, simples aparição (*blosse Erscheinung*), não se deixa esclarecer a não ser se de início o conceito de fenômeno for compreendido como: o-que-se-mostra-nele-mesmo¹⁴.

Greisch presta-nos auxílio no entendimento disso através do esquema seguinte:

Fenômeno (*Phanömen*):

1º sentido fundamental: Φαίνεσθαι = *Sichzeigen* auto-manifestação, mostraçã, revelaçã da coisa mesmo.

2º sentido derivado: *Scheinen* = parecer, aparecer, aparênci, ilusã.

3º sentido ainda mais derivado: *Erscheinung*, apariçã = a não-manifestaçã (ex. o sintoma, o índice, etc.)¹⁵

De acordo com Zuben, todo ente possui assim uma estrutura bipolar entre fenômeno-original e fenômeno-aparência. Greisch, por sua vez, refere-se ao fenômeno original como acessível na mostraçã, na revelaçã, na manifestaçã, ao passo que o fenômeno derivado permanece no nível do mero aparecer e é cada vez o aparente, a aparênci, a ilusã. “Aos olhos de Heidegger, a primeira significaçã *funda* a segunda, e não o inverso”¹⁶.

Resta examinar agora o modo como o conceito de λόγος se enquadra no contexto dessa abordagem etimológica. Heidegger julga necessário prevenir, logo de início, para a polissemia da palavra já em Platão e Aristóteles. *Logos* tem na palavra discurso seu significado basilar, mas o termo costuma ser convertido também para a nossa língua ora como enunciado ora como razão, ora juízo, conceito, definiçã, fundamento ou até mesmo relaçã. Como atentar, portanto, para o significado fundamental dele? A opçã de Heidegger (2012, p. 115) é encontrar conexões semânticas capazes de

fornecer algumas indicações precisas quanto à sua significaçã verdadeira:

Λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δέλουν, tornar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa funçã do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” απο... a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso (αποφάνσεις), na medida em que é autêntico, o dito no discurso deve ser extraído daquilo sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicaçã por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre. Essa é a estrutura do λόγος como αποφάνσεις.

Vê-se, em suma, que Heidegger submete o conceito de λόγος a uma revisã de modo a extrair dele o significado essencial que consiste num *mostrar e fazer ver*. O *logos* seria, portanto, um discurso que *faz ver mostrando*, tendo-se em conta que a funçã fundamental de todo discurso é “tornar manifesto (*offenbar machen*) isto de que se fala”¹⁷, e tornar manifesto significa conduzir o olhar à verdade, tornar visível, fazer ver algo do modo como ele é. Daí a significaçã apofântica presente na estrutura do discurso.

Λόγος colabora, enfim, na formulaçã do conceito prévio de fenomenologia, ao desempenhar em relaçã ao fenômeno a tarefa de descrevê-lo numa mostraçã direta, fazendo ver o modo de ser que lhe é essencial. Isto equivale, em grego, a λέγειν τα φαίνόμενα ou αποφαίνεσθαι τα φαίνόμενα que exprimem, ambas, a ideia que Heidegger (2012, 119) traduz como “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”. De onde se segue que a fenomenologia, como ciência dos fenômenos, deve fazer vê-los apropriadamente na medida em que *fenômeno* designa sempre aquilo que se mostra a partir de si mesmo. A fenomenologia tem como tarefa a mostraçã disso que tende a se encobrir na aparênci.

¹⁴ “La Multiplicité égarante des ‘phénomènes’ que l’on désigne par les mots de phénomène, d’apparence, d’apparition, de simple apparition (*blosse Erscheinung*), ne se laisse débrouiller que si d’emblée le concept de phénomène est compris comme: ce-qui-se-montre-en-lui-même” (COURTINE, 1990, p. 175).

¹⁵ “1º sens fondamental: Φαίνεσθαι = *Sichzeigen* automanifestation, monstration, révélation de la chose même.

^{2º} sens dérivé: *Scheinen* = parâitre, apparâitre, semblance, illusion.

^{3º} sens encore plus dérivé: *Erscheinung*, apparition = la non-manifestation (ex. *le symptôme, l’indice*, etc. (GREISCH, 1994, p. 103).

¹⁶ “Aux yeux de Heidegger, la première signification *fonde* la seconde, et non l’inverse” (1994, p. 102).

¹⁷ “(...) rendre manifeste (*offenbar machen*) ce dont on parle” (GREISCH, 1994, p. 104).

Mas o que a fenomenologia deve *fazer ver* especificamente nessa mostraçãõ? Heidegger (2012, p. 121) responde que o conjunto dessas considerações tem por finalidade assentar que o objeto de que ela trata nãõ é outro senãõ o *ser* que no mais das vezes permanece encoberto no ente. E quando dizemos *ser*,

É manifesto que se trata do que precisamente *nãõ se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento.

E Heidegger acrescenta em nota de rodapê que se trata exatamente *da verdade do ser* isto o que permanece oculto no aparecimento do ente. “A fenomenologia é o modo de acesso (*Zugangsart*) a isto que deve tornar-se o tema da ontologia”¹⁸. A fenomenologia deve combater¹⁹ a ocorrênciã daquela “modificaçãõ privativa” da verdade ontolõgica para impedir a ocultaçãõ do ser no ente e permitir que o *ser* se mostre a partir dele mesmo tal como é. Em outras palavras: apreender a fenomenalidade do fenômeno, permitir a manifestaçãõ do fenômeno original, já que Heidegger distingue

(...) um sentido vulgar e secundário de fenômeno – o ente enquanto se manifesta desta ou daquela forma – do sentido fenomenolõgico de fenômeno – o que está velado na manifestaçãõ dos entes, o que nãõ é tematizado na experiênciã õtica do existente e que, por isso mesmo, necessita ser explicitado pelo operar explicitador da fenomenologia (ZUBEN, 2011, p. 94).

A fenomenologia, portanto, assume esse papel de *desocultaçãõ daquilo que tende a se esconder*, por isso mesmo, é que lhe é possível tratar do problema ontolõgico, só a ela compete a tarefa de “tirar o ente *de que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como nãõ-encoberto, *descoberto*” (HEIDEGGER, 2012, p. 115). Até aí, fica entãõ resolvido para Heidegger (2012, p. 123) que a ontologia só é possível a partir da fenomenologia. “A fenomenologia é o

modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinaçãõ demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*”.

Fizemos referênciã logo atrás às ideias de “conduzir o olhar à verdade” e “tirar a verdade do ser do esquecimento”. O ser está numa estreita conexãõ com a verdade, por isso, importa incluir esta no horizonte da investigaçãõ efetuada em *Ser e Tempo*. “Porque *ser* caminha de fato ‘junto’ com verdade, o fenômeno da verdade já entrou também no tema das análises anteriores” (HEIDEGGER, 2012, p. 593). Entretanto, a concepçãõ tradicional de verdade fica comprometida com o conjunto dessas análises. Para Heidegger, a ideia de verdade como *concordânciã* nãõ traduz adequadamente o sentido inerente ao conceito de ἀλήθεια.

Heidegger (2012, p. 595) nãõ admite as teses tradicionais: 1º - de que o âmbito em que a verdade se encontra é o da enunciaçãõ; 2º - de que a “essênciã da verdade consiste na ‘concordânciã’ do juízo com o seu objeto”; 3º - de que as afirmações anteriores seriam corroboradas pela *Lõgica* de Aristóteles. Com isto, Heidegger nota que foi precisamente aquele dito de Aristóteles: *παθήματα της ψυχής πραγματῶν ομοιωμάτά* que contribuiu para que se estabelecessem as teses acima e se sustentasse a opiniãõ de que a essênciã da verdade, supostamente, consistiria na *adaequatio intellectus et rei* – a partir de que se julga verdade como equivalente a correspondênciã (*Entsprechung*) e convenientiã (*Übereinkunft*).

Para a obtençãõ do significado correto de ἀλήθεια, é preciso ter em consideraçãõ o λόγος como ἀληθεύειν que remete, por seu turno, ao λέγειν como ἀποφαίνεσθαι. Assim, ἀλήθεις apresenta o sentido de “descoberto”, daquilo que foi tirado do encobrimento e trazido à superfície. “O ser-verdadeiro do λόγος como ἀποφάνσεις é o ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι: um fazer-ver o ente em sua nãõ-ocultaçãõ (*ser-descoberto*), tirando-o da ocultaçãõ” (HEIDEGGER, 2012, p. 607). O alfa privativo da ἀλήθεια, em relaçãõ à verdade ontolõgica, suprime justamente o *esquecimento* do ser no ente, refere-se a um *desesquecer* fundamental. Tal é o modo de ser da verdade, a qual nãõ pode ser identificada como simples concordânciã sem conflitar com o significado original que lhe foi prescrito pelo pensamento grego. Importa considerar a questãõ sob esse ponto de vista

¹⁸ “La phénoménologie est le mode d'accès (*Zugangsart*) à ce qui doit devenir le thème de l'ontologie” (COURTINE, 1990, p. 181).

¹⁹ Fizemos opçãõ aqui pelo termo *combater*, consideraçãõ feita de que entra em questãõ sempre um caráter de violênciã no processo de tirar o ser do encobrimento. Ver quanto a isso Courtine (1990, p. 180): “(...) le mode

d'être du Dasein requiert d'une interprétation ontologique, qui s'est assigné comme but l'originalité de la mostration (*aufweisung*) phénoménal, qu'elle enlève de force (*erobem*) l'être de cet étant contre sa propre tendance au recouvrement ... L'analytique existentielle a par conséquent ... constamment un caractère de violence (*Gewaltsamkeit*)”.

para não confundir verdade com uma mera correspondência entre conhecimento e objeto conhecido.

O problema epistemológico clássico: como o conhecimento pode concordar com seu objeto, era até bem recentemente o quadro em que se costumava pensar a ideia de “verdade”. Daí a assimilação dela aos conceitos de discurso ou enunciação: a adequação entre o que se fala e aquilo de que se fala. Heidegger (2012, p. 605), porém, defende que a natureza da verdade está antes no descobrimento, no desvelamento. Verdade implica relação, mas o estatuto ontológico dessa relação não está na concordância entre conhecimento e objeto, antes, é preciso dizer que a essência do conhecimento reside no “ser que-descobre voltado para o ente real ele mesmo”.

Heidegger (2012, p. 603) recorda que a proposição verdadeira: “O quadro pendurado na parede está torto”, proferida por alguém que não vê diretamente o quadro, que está de costas para ele, mesmo assim, possui o caráter de referência, de remissão ao quadro. O enunciado visa o quadro real desde o início, está voltado para o quadro, e isso exclui que se possa pensar que esse alguém tem simples *representações psíquicas* dele. O enunciado obtém comprovação no momento em que aquele vira seus olhos na direção da parede. Mas a comprovação em causa, agora que se trata da percepção, vale como ser-descobridor da mesma maneira que o enunciado: ambos fazem sua respectiva referência ao quadro. “Confirma-se que o ser enunciante para o enunciado é um mostrar o ente, que ele *descobre* o ente para o qual se volta”.

Ser-verdadeiro equivale a ser no modo do descobrir. A verdade do enunciado refere-se à descoberta do ente, pois a enunciação é um comportamento que mostra, indica, faz ver. Descobrir a verdade, portanto, é uma possibilidade já inscrita nos comportamentos do *Dasein* como um modo-de-ser que lhe é essencial. *Dasein* é o ser presente *aí*, aberto à sua situação no mundo. Daí ser lícito afirmar que ele já está na verdade antes mesmo de se dar conta disso. “Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’. *O Dasein é na ‘verdade’* (HEIDEGGER, 2012, p. 611).

3. A oposição à fenomenologia husserliana

A retomada da pergunta pelo sentido do ser, que se desdobra numa *analítica do Dasein* e que é baseada no

método fenomenológico – tudo isso, uma vez proposto, desemboca numa atitude contrária à de Husserl e implica uma ruptura definitiva com sua concepção de fenomenologia? Se isso é certo, como explicar então a deferência de Heidegger (ps. 129-131) para com Husserl, no interior do parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, em que ele reconhece que toda a investigação desenvolvida no Tratado não foi possível senão “sobre a base estabelecida” pelo autor das *Investigações Lógicas*, de onde se segue expressa gratidão pela “direção pessoal” deste, a qual tornou possível sua “familiarização” com os “mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica”?

Heidegger, porém, em cursos e conferências posteriores, manifesta um espírito diferente em relação ao pensamento husserliano. Ele adota uma atitude crítica no que concerne à tendência de Husserl de colocar a fenomenologia a serviço das ciências. Certamente, soa razoável aceitar esse ponto de vista a partir da compilação que Courtine faz das palestras e cartas em que Heidegger levanta sérias objeções ao fundador da fenomenologia. Na Lição de 1929, por exemplo, ele parece se opor firmemente ao projeto fenomenológico de Husserl com o postulado: “Nunca se pode tomar medida da filosofia a partir do padrão da ideia de ciência”²⁰.

Na *Conferência da Unesco*, por sua vez, Heidegger nota com pesar que

(...) é ainda a ideia de uma ciência absoluta orientada para uma última fundação em razão – que constituirá (...) o motivo o mais profundo, mas também a limitação interna e contrangedora da determinação husserliana da fenomenologia e de sua tarefa a mais própria²¹.

Persiste *aí*, portanto, a mesma aversão ao fato da determinação husserliana da fenomenologia manter-se numa “posição filosófica” estabelecida desde Descartes e cujo desígnio já foi pressuposto sempre como “elucidar a subjetividade da consciência em sua absolutidade e sua inabalável certeza a título de presença-a-si”²².

Nova crítica aparece também em sua correspondência, onde Heidegger insiste que “a ideia de ‘ciência rigorosa’ permanece diretriz de uma ponta à outra da

²⁰ “Jamais on ne peut prendre mesure de la philosophie à l’étalon de l’idée de science” (*Was ist Metaphysik?*, Ga., 9, p. 122 *apud* COURTINE, 1990, p. 188).

²¹ “(...) c’est encore l’idée d’une science absolue orientée sur une ultime fondation en raison – qui constituera (...) le motif le plus profond, mais aussi la limitation interne et contraignante de la détermination husserlienne

de la phénoménologie et de son affaire le plus propre” (COURTINE, 1990, p. 189).

²² “(...) mette en lumière la subjectivité de la conscience dans son absoluité et son inébranlable certitude à titre de présence-à-soi” (IBIDEM, 1990, p. 189).

obra de Husserl”²³. A Lição dada na Universidade de Marburgo, em 1925, foi outra ocasião para o filósofo reprovar tal subordinação da fenomenologia às ciências e a meta que Husserl se propunha de constituí-la como *ciência absoluta*: Husserl reclamava para a fenomenologia a assimilação desse caráter de cientificidade, sua determinação como “ciência *fundamental*, primeira ou preliminar (...) destinada a garantir a estabilidade do conjunto das ciências filosóficas, em lhe assegurando uma base última e propriamente fundadora”²⁴.

Nesse mesmo curso de verão, Heidegger posiciona-se ainda contra a ideia de que a fenomenologia deva ser considerada uma *Vorwissenschaft*, ou seja, de que ela representa apenas uma etapa preparatória ao desenvolvimento das disciplinas científicas tradicionais. Se a busca fenomenológica alcança o seu mais elevado estágio, ela deve se tornar, de fato, uma ciência filosófica destinada a cuidar do problema fundamental sobre o sentido do ser – uma ciência ontológica. Heidegger admite tal nas Lições do semestre de 1927. Isso não significa, contudo, que a fenomenologia constitua uma ciência propriamente dita. A alegação anterior se restringe a designá-la para a tarefa de possibilitar uma “compreensão mais explícita e mais radical da filosofia científica”, o que a determina como um “sinônimo da exposição do conceito de filosofia científica”²⁵.

Heidegger, pois, reivindica para a filosofia a liberdade de ela ser o que é e a plena autonomia para cumprir a tarefa que lhe é designada como *a mais própria*. Em seu *Discurso de Reitorado*, Heidegger justifica sua posição ao acentuar o caráter ôntico das ciências e sua *insuficiência* com relação à necessidade de um retorno à investigação ontológica fundamental. Ele reluta em ser conivente com o projeto de estudo científico na medida em que este tende a excluir a pergunta pelo ser:

(...) a ciência se caracteriza por uma “submissão” (*Unterwerfung*) inteiramente específica ao ente (...) de tal sorte que, em sua relação ao ente, é a este último que a ciência dá a palavra (...) Mas esta (...) determinação, que implica a cada vez referência ao ente, permanece no entanto

fundamentalmente insuficiente, na medida em que ela já envolve sempre uma exclusão decisiva, essencial à delimitação do ente *ele-mesmo*. A ciência toma em vista o ente ele-mesmo e “nada de outro”, “nada de mais”, “nada além” dele²⁶.

Nos cursos de Marburgo e Friburgo, Heidegger sustenta ainda, contra a fenomenologia de Husserl, que ela já nasce comprometida pelo dualismo clássico entre “sujeito” e “objeto” fornecido pela tradição. Husserl, com o projeto de “fundamentação eidética das ciências”, veio logo a deparar-se com a oposição entre “ser necessário” e “ser contingente”, “ser imanente” e “ser transcendente”, “ser relativo” e “ser absoluto” – conceitos herdados da metafísica – e foi levado a estabelecer, sob tal influência, seus “modos de doação de sentido ao ser” em conformidade com a acepção meramente *epistemológica* do debate metafísico que vinha se arrastando em torno disso há séculos. Sob tal perspectiva, é inevitável que a consciência passe a ostentar então o caráter de “ser absoluto” em contraste com o mundo, que revela-se como um ser “contingente” ou “relativo”. Seguindo tais intuições, a consciência absoluta, na *epochè*, permanece intacta enquanto resíduo fenomenológico da aniquilação total do mundo. Heidegger censura essa tendência subjetivista inerente à doutrina de Husserl. Para ele, o conceito de método husserliano ressent-se ainda de um subjetivismo idealista que corre o risco de encerrar o sujeito numa pura interioridade, sem contato possível com o “transcendente”.

Heidegger abandona por essa razão o próprio conceito de consciência – para evitar a cisão entre subjetividade e objetividade – e lamenta o fato de que Husserl, obcecado pelo problema do conhecimento, não logrou ultrapassar as questões metafísicas da tradição cartesiana, o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* e as teorias clássicas da sensação e da representação. A proposta de Heidegger é romper radicalmente com a metafísica para elaborar uma fenomenologia dedicada a responder a pergunta pelo sentido do ser, por esse motivo, as teorias de Husserl parecem-lhe ainda confinadas a problemas metafísicos já obsoletos.

²³ “(...) l’idée de ‘science rigoureuse’ est demeurée directrice d’un bout à l’autre de l’oeuvre de Husserl” (*Lettre à Richardson, Qu. IV*, p. 183 *apud* COURTINE, 1990, p. 190).

²⁴ “(...) science *fondamentale*, première ou préliminaire (...) destinés à garantir la stabilité de l’ensemble des sciences philosophiques, en lui assurant une assise ultime et proprement fondative” (COURTINE, 1990, p. 194).

²⁵ “(...) compréhension plus explicite et plus radicale de la philosophie scientifique”, o que a determina como “sinonyme de l’exposition du concept de philosophie scientifique” (Ga., t. 24, p. 3 *apud* COURTINE, 1990, ps. 193-194).

²⁶ “(...) la science se caractérise par une ‘soumission’ (*Unterwerfung*) tout à fait spécifique à l’étant (...) de telle sorte que, dans son rapport à l’étant, c’est à ce dernier que la science donne la parole (...) Mais cette (...) détermination, qui implique à chaque fois référence à l’étant, demeure pourtant *fondamentalement* insuffisante, dans la mesure où elle enveloppe toujours déjà une exclusion décisive, essentielle à la delimitation de l’étant *lui-même*. La science prend en vue l’étant lui-même et ‘rien d’autre’, ‘rien de plus’, ‘au-delà rien’” (COURTINE, 1990, ps. 200-201).

Em que medida, porém, da parte de Husserl, sua fenomenologia merece toda esta crítica que lhe foi dirigida nos cursos supracitados? Vê-se logo que, na orientação da fenomenologia de Husserl, a ideia de cientificidade constitui um dos pontos nevrálgicos que lhe afastam, fundamentalmente, da ontologia concebida por Heidegger. Husserl chega a confidenciá-lo numa carta escrita a Pfänder em 1931: “Eu cheguei à conclusão pungente que nunca tive filosoficamente nenhuma afinidade com a profundidade (*Tiefsinn*) heideggeriana nem com esta genial não-cientificidade (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*)”²⁷. Nota Courtine, a respeito, que o termo *Unwissenschaftlichkeit* adquire no corpo do texto uma conotação evidentemente depreciativa.

Por conseguinte, essa conotação confirma que Husserl não aprova a atitude de querer dissociar a fenomenologia de seu caráter cientificista, e sua decisão de mantê-la como tal é preceptória. Husserl é movido pelo problema da possibilidade do conhecimento: eis a razão que lhe obriga a projetar para a fenomenologia a destinação última de “instaurar o fundamento de todas as outras ciências”²⁸, já que o fenomenólogo ocupa-se exatamente com a επιστήμη que está implícita em todo o trabalho dos homens de ciência. Husserl coloca-se então no ponto de vista de que a fenomenologia, como “a primeira das filosofias, tão rigorosamente fundada e sistematicamente exposta, é a pressuposição fundamental de toda metafísica e de toda outra filosofia que desejar se dar como ciência”²⁹.

O que Husserl almeja levantar é o problema da possibilidade do conhecimento em geral – daí a subordinação ao conceito de ciência – ele está preocupado com a tarefa de uma crítica epistemológica. Ele quer restabelecer filosoficamente a essência do conhecimento, o sentido que lhe é imanente e pelo qual o sujeito pode se relacionar ao objeto. Já nas *5 Lições*, Husserl se questionava: “Ora, como o conhecimento agora pode se assegurar de seu acordo com os objetos conhecidos, como pode ele sair além de si mesmo e atingir com segurança seus objetos?”³⁰

²⁷ “J’en suis arrivé à cette conclusion navrante que je n’ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur (*Tiefsinn*) heideggerienne ni avec cette géniale non-scientificité (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*)” (Cf. aussi la lettre à R. Ingarden du 2 déc. 1929, in Husserl, *Briefe an Ingarden*, La Haye, 1968, p. 56 apud COURTINE, p. 188).

²⁸ “(...) instaurer le fondement de toutes les autres sciences” (COURTINE, 1990, p. 196).

²⁹ “(...) la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la présupposition fondamentale de toute métaphysique et de toute autre philosophie qui voudra se donner comme science” (*Ideen I*, p. 5 apud COURTINE, 1990, p. 195).

Husserl concede ao teórico, portanto, uma primazia fundamental. Os princípios gerais de sua filosofia deixam isto claramente manifesto, e é justamente esse primado que Heidegger acaba por rejeitar. Vale recordar aqui que, ao longo de sua trajetória acadêmica, ocorre ao autor de *Ser e tempo* opor-se desde cedo ao primado do teórico, e talvez, encontre-se aí uma das razões dele dirigir a Husserl posteriormente as mesmas objeções que já costumava levantar contra os neo-kantianos no momento de sua ruptura com a filosofia destes. Confirmam tal os fragmentos de cursos que constam no comentário de Greisch:

(...) o que nós nomeamos “teoria” é capaz de nos fazer ver os fenômenos tais como eles se dão efetivamente? (...) A obsessão profundamente enraizada do teórico é um dos principais obstáculos que nos impedem de ver os fenômenos (...) não é senão em circunstâncias excepcionais que nós adotamos uma “atitude teórica” (...) Nos fenômenos há mais do que a simples razão teórica aí discernir³¹.

Heidegger sustenta que o método ontológico é irreduzível ao método das ciências positivas. Só ele, como tal, permite ultrapassar o ôntico rumo ao ontológico. Só ele pode, legitimamente, interpelar os entes a propósito do sentido geral de seu ser. Tal investigação, contudo, só pode ser estabelecida sob a base ôntica da analítica do *Dasein*, tenha-se na conta de manifesto o fato de que só ao *Dasein* pertence algo assim como um *entendimento do ser*. Por conseguinte, algo como “ser” é dado de maneira indissociável desse entendimento, de onde procede que todas as regiões do ente se baseiam nesse entendimento originário. Ao fazer a pergunta sobre “o que é o sentido do ser”, nós nos mantemos num determinado entendimento do “é”, num mediano entendimento que antecede, pois, qualquer fixação de caráter conceitual. Esse entendimento, consoante a interpretação heideggeriana, é o que constitui originariamente o ser que nós mesmos somos a cada vez. É o acento colocado no “entender”,

³⁰ “Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s’assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d’elle-même et atteindre avec sûreté ses objets?” (HUSSERL, 1970, p. 41).

³¹ “(...) ce que nous nommons ‘théorie’ est-il capable de nous faire voir les phénomènes tels qu’ils se donnent effectivement? (...) ‘L’obsession profondément enracinée du théorique’ est un des principaux obstacles qui nous empêchent de voir les phénomènes (...) ce n’est que dans des circonstances exceptionnelles que nous adoptons une ‘attitude théorique’ (...) Dans les phénomènes, il y a plus que ce que la simple raison théorique y discerne” (GREISCH, 1994, ps. 24-25).

concebido existencialmente, a origem da distância que a filosofia de Heidegger toma em relação à de Husserl.

Para Heidegger, o *Dasein* é o primeiro ente que deve ser interrogado na questão sobre o sentido do ser, e tal decorre de que ele encontra-se já imerso num entendimento prévio do ser antes de qualquer atitude teórica. Para Heidegger, só é possível ao *Dasein* efetuar a revelação do ser sob a égide de um entendimento que lhe possibilite comportar-se onticamente junto aos entes do mundo, e assumir assim a gestão de si mesmo nas ocupações cotidianas. Husserl faz demasiada concessão ao teórico e à reflexão, conferindo-lhe primazia em relação ao “entendimento do ser” que ele refere como “atitude natural”.

De toda a argumentação feita até agora podemos, portanto, extrair algumas conclusões: o método ontológico de investigação ocupa-se da questão do sentido do ser dos entes, assim, volta-se prioritariamente para o *Dasein* que, em sua referência ao ser, comporta já um entendimento desse ser na medida em que assume condutas em relação aos entes que lhe vêm ao encontro. O *Dasein* possui, como havemos sempre de ressaltar, um prévio entendimento do ser, um entendimento ainda não-tematizado, daí que seu comportamento no mundo, sob vários aspectos, inscreve-se numa estrutura de entendibilidade geral da qual o teórico é só um caso particular. Husserl recorta do âmbito dessa entendibilidade a dimensão que parece interessar mais ao projeto de fundamentar o conhecimento das ciências: a dimensão teórica. A tendência que prossegue disso é a de relegar ao esquecimento os comportamentos pré-temáticos do *Dasein* que são fundamentais para a interpretação de seu *ser-no-mundo*.

Husserl toma a compreensão, de saída, já no seu nível gnosiológico superior, daí negligencia as determinações de ser que são originárias no *Dasein*. De acordo com Zuben (2011, p. 99), Heidegger visa por isso substituir “a descrição fenomenológica das essências pela ontologia da compreensão”. É essa noção de compreensão/entendimento que parece lhe permitir renunciar ao método de redução no sentido husserliano.

Para Husserl, a *volta às coisas mesmas* somente seria possível de efetuar-se mediante a ascensão purificadora do distanciamento do mundo fáctico operado pela redução fenomenológica. Heidegger não pode aceitar essa

posição, visto que ela lhe aparece como um retorno por vias transversas ao primado do enfoque gnosiológico e teórico no problema da compreensão do vivido. É por essa razão que, em *Ser e Tempo*, não se faz recurso à noção de consciência. O ver fenomenológico não constitui, com efeito, um momento primeiro e fundamental, mas só é possível como possibilidade derivada da compreensão que se exerce originariamente no interior da vida e da facticidade humana. A radicalidade do saber não deve, por conseguinte, ser buscada no nível superior e tardio da redução, mas no nível original da pré-compreensão do ser que constitui a possibilidade radical da existência humana (ZUBEN, 2011, p. 98).

O comportamento temático ou teórico, no qual Husserl se detém para dar ênfase ao processo de *constituição*, é apenas uma das maneiras possíveis de *ser-no-mundo* próprias do *Dasein*, e para Heidegger não justifica privilegiar um comportamento dentre os muitos que se oferecem ao homem como *suas possibilidades*. A busca pelo sentido do ser do *Dasein* humano requer uma interpretação originária da totalidade de seus modos de ser, e não a ênfase num determinado modo em detrimento dos outros. Há que se levar em consideração, pois, que dentre as numerosas condutas possíveis ao homem, as de ordem teórica não possuem privilégio em relação às demais, que, em se tratando da investigação ontológica fundamental, o estabelecimento das ciências não se apresenta senão como uma possibilidade dentre outras.

Até aqui as ciências não foram consideradas senão em seu aspecto epistemológico de discurso teórico se relacionando a tal ou tal domínio do ente. Mas é preciso não esquecer que todas estas teorias estão enraizadas em atitudes e comportamentos. Desse ponto de vista, a ciência não é senão uma atitude e um comportamento dentre outros, os quais têm sua raiz em um ente que escolhe se comportar de tal ou tal maneira³².

³² “Jusqu’ici les sciences n’ont été envisagées que dans leur aspect épistémologique de discours théorique se rapportant à tel ou tel domaine de l’étant. Mais il ne faut pas oublier que toutes ces théories sont enracinées dans des attitudes et des comportements. De ce point de vue, la science

n’est qu’une attitude et un comportement parmi d’autres qui tous ont leur racine dans un étant qui choisit de se comporter de telle ou telle manière” (GREISCH, 1994, p. 85).

Para Heidegger, portanto, a tarefa proposta de um retorno à ontologia não pode prescindir da consideração do conjunto de comportamentos e atitudes pertencentes ao *Dasein*, a analítica existencial abrange a totalidade de condutas derivadas de sua *estrutura-de-ser* originária (a *preocupação* que se funda, por sua vez, na *temporalidade*). Assim sendo, a fenomenologia deve voltar-se para esses modos de ser possíveis ao homem enquanto *ser-no-mundo*, e não, como acontece em Husserl, para a redução deles ao domínio teórico a fim de atender aos requisitos de um projeto preponderantemente epistemológico.

4. A redução fenomenológica em Heidegger

Vimos acima que Heidegger insurge-se contra a tendência intelectualizante na fenomenologia concebida por Husserl. Cumpre analisar agora se tal recusa estende-se também ao método de redução fenomenológica. Heidegger acaba por abandoná-lo completamente? O que explica a ausência do conceito de redução ao longo de todo o percurso empreendido em *Ser e Tempo*? Para levar a cabo uma hermenêutica do entendimento e da factualidade do *Dasein*, Heidegger vê-se inteiramente dispensado de praticar a *epochè*? Vamos tomar de empréstimo a interrogação de Courtine: “(...) que tornam-se a *epochè*, a redução, a constituição na fenomenologia no sentido de Heidegger? (...) que seria uma fenomenologia sem redução?”³³

A partir da analítica do *Dasein* e do papel da fenomenologia que Heidegger confessa ser indispensável no tratamento da *Seinsfrage*, fica ainda por esclarecer se ele faz de maneira implícita um recurso à Redução Fenomenológica para propor o problema do sentido do ser. A princípio, pode parecer que não, sobretudo, se nos limitarmos às referências ao conceito fenomenológico de método expostas em *Ser e Tempo*. Aí, Heidegger faz silêncio sobre a Redução no sentido que Husserl lhe confere de “suspender os juízos naturais e pôr o mundo entre parênteses para reavê-lo na esfera da consciência transcendental”.

O que significa precisamente esse silêncio? Por que Heidegger não trata diretamente da questão da *epochè* em *Ser e Tempo*? Se é verdade que ela está presente ali de maneira implícita, é plausível dizer que o método adquire com a ontologia um novo estatuto? Se a ontologia só é possível como fenomenologia, a Redução não entra de modo algum no

corpo desta declaração? É conveniente fazer-se apenas uma estrita alusão ao suposto “abandono” ou “recusa” da redução fenomenológica? Devemos atenuar o sentido desse “abandono” e considerar que a rejeição de Heidegger atém-se apenas a um aspecto do método, quer dizer, tem em vista somente a acepção “teórica ou idealista” que Husserl lhe empresta, e pela qual sua doutrina é frequentemente acusada de idealismo?

Courtine ressalta que nos próprios comentadores não há consenso quanto a esse ponto: na interpretação de Biemel, por exemplo, “não há absolutamente redução fenomenológica em *Sein und Zeit*”; para Landgrebe, por sua vez, “a análise do *In-der-Welt-Sein* exclui de início, tornando-a impossível, toda demarcação de suspensão, toda *epochè*”, porque na versão deste autor Heidegger se orienta a partir de uma indicação de Husserl nas *Ideen* sobre a necessidade de elucidação da *Lebenswelt*, que implica a descrição da experiência dos vividos puros anteriores “a toda tematização e toda objetivação”³⁴; Merleau-Ponty, entretanto, insinua que o *ser-no-mundo* de Heidegger não aparece senão sobre o pano de fundo existencial propiciado pela redução fenomenológica, que esse método constituiria uma preliminar indispensável ao desenvolvimento geral da analítica do *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger irá, precisamente, prolongar e radicalizar a redução para conferir-lhe uma nuance ontológica adequada.

Temos, portanto, três diferentes alternativas: a) Heidegger não faz recurso ao método de redução; b) Heidegger recorre ao método de maneira não explícita em *Ser e Tempo*; c) Ele recorre à redução em sentido modificado de modo a adaptá-la aos requisitos de seu projeto ontológico. De acordo com Courtine, essa questão só ganha clareza com a publicação dos cursos dados por Heidegger em Marburgo e Friburgo, donde a situação da Redução Fenomenológica em sua obra torna-se menos ambígua pelo fato do filósofo retomar o conceito nessas ocasiões para buscar determiná-lo conforme um caráter ontológico em oposição ao viés transcendental de Husserl.

Com a *epochè*, a preocupação central deste último era estabelecer a região dos vividos puros a partir de uma modificação radical das teses da atitude natural. Essa modificação supunha já a decisão de colocar o mundo fora de circuito. Para Heidegger, porém, a expressão “colocar fora de

³³ “(...) que deviennent l'*epochè*, la réduction, la constitution dans la phénoménologie au sens de Heidegger? (...) que serait une phénoménologie sans réduction?” (COURTINE, 1990, p. 218).

³⁴ “il n'y a absolument pas de réduction phénoménologique dans *Sein und Zeit* (...) l'analyse de l'*In-der-Welt-Sein* exclut d'emblée en la rendant impossible toute démarche de suspension, toute *epochè* (...) à toute thématization et à toute objectivation” (COURTINE, 1990, ps. 218-219).

circuito” é enganosa porque julga necessário perder a relação com o ente intencional quando o que na verdade importa, na Redução Fenomenológica, é “tornar presente o caráter de ser do ente (...) não se trata mais no presente que da determinação do ser do ente”³⁵.

Em acréscimo a isso, vale afirmar que a ideia de Husserl de uma recondução ao ego transcendental implica, para Heidegger, em fazer essencialmente abstração (ideação) do ser da consciência para determiná-lo positivamente como esfera originária absoluta. Trata-se de uma abstração dirigida à “realidade da consciência tal como ela é dada na atitude natural”³⁶. Mas essa formulação parece insatisfatória pelo fato de não determinar o teor e o sentido de tal realidade nem evidenciar ontologicamente *que* atitude natural é essa da qual a consciência deve abstrair. Na visão de Heidegger, a redução incorreria assim no erro de se desprender “precisamente do solo sobre o qual somente seria possível questionar em direção do ser (*Sein*) do intencional”³⁷.

A redução em Husserl é concebida como ideação, seu convite é fazer uma abstração dos vividos para captá-los como pura essência, como quiddidade. Para Heidegger, tal proposta desconsidera o ente em sua singularidade, em sua facticidade, ela se contenta com a estrutura eidética e, por conseguinte, tende a ignorar a *existência* factual do ente para limitar-se à sua apreensão intelectual (*quid*). Mas, para Heidegger, cabe aqui a pergunta: “a supor que houvesse um ente do qual o *quid* fosse precisamente o ser e nada além do ser, uma tal consideração ideativa que tratasse de um ente desse gênero não seria a mais fundamental descompreensão?”³⁸.

Heidegger entende ser necessário evitar a correlação clássica entre *essentia* e *existentia* para poder determinar o ser de cada vivido da consciência. Em atenção a isto, cumpre não deixar de lado nem a *naturalidade* da *atitude natural* nem a *individuação real* de cada *um* dos vividos que ali se dão. Ele vem insistir aí, justamente, na crítica já feita ao

caráter cientificista da fenomenologia de Husserl, a qual tende a perder de vista o “ser” da consciência ao buscar caracterizá-lo como imanente, absoluto, constituinte, que não são determinações ontológicas originárias.

A questão primordial para Husserl – sublinha Heidegger – não é propriamente aquela do caráter de ser da consciência, isto que o guia, de preferência, é esta reflexão: *como a consciência pode em geral tornar-se o objeto de uma ciência absoluta?* A ideia de que *a consciência deva ser a região de uma ciência absoluta* não foi inventada ao acaso, mas é a ideia da qual se ocupa a filosofia *moderna* desde Descartes. A elaboração e a evidenciação da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia *não são conquistadas fenomenologicamente no retorno às coisas mesmas*, mas retomando uma ideia tradicional da filosofia³⁹.

Courtine chama a atenção ainda para o fato de que Heidegger, na sequência dessas exposições, levanta outra radical hipótese sobre a possibilidade da Redução, em Husserl, refletir no campo teórico a mesma atitude de encobrimento e esquecimento do ser⁴⁰. Heidegger deseja, pois, se desembaraçar do ponto de vista sobre a necessidade de colocar a tese do mundo entre parênteses (*epochè*) para reconquistar o terreno onde é possível interpelar o ente intencional a propósito de seus modos de ser. “Se o intencional – nota Heidegger – deve ser interrogado em sua maneira de ser, é preciso então necessariamente que o ente que é intencional seja dado, isto é, experimentado em sua maneira de ser (*in seiner Weise zu Sein*)”⁴¹.

Resta assinalar, portanto, que Heidegger coloca em jogo a ideia de relação ontológica com o intencional. E tudo converge, portanto, para a determinação da Redução como *recondução ao ser* a partir do ente.

³⁵ “rendre présent le caractère d’être de l’étant (...) il ne s’agit plus à présent que de la détermination de l’être de l’étant” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga., 20, p. 136 *apud* COURTINE, 1990, ps. 221-222).

³⁶ “(...) réalité de la conscience telle qu’elle est donné dans l’attitude naturelle” (COURTINE, 1990, ps. 221-222).

³⁷ “(...) précisément du sol sur lequel seulement il serait possible de questionner en direction de l’être (*Sein*) de l’intentionnel” (Ga., 20, p. 150 *apud* COURTINE, 1990, p. 222).

³⁸ “(...) à supposer qu’il y ait un étant dont le *quid* soit précisément d’être et rien d’autre qu’être, une telle considération idéative s’agissant d’un étant de ce genre ne serait-elle pas la mécompréhension la plus fondamentale?” (COURTINE, 1990, p. 224).

³⁹ “La question primordiale pour Husserl – souligne Heidegger – n’est pas du tout celle du caractère d’être de la conscience, ce qui le guide plutôt, c’est cette réflexion: *comment la conscience peut-elle en général devenir l’objet d’une science absolue?* Cette idée que *la conscience doit être région*

d’une science absolue n’est pas inventée de toutes pièces, mais c’est l’idée dont se préoccupe la philosophie *moderne* depuis Descartes. L’élaboration et la mise en évidence de la conscience pure en tant que champ thématique de la phénoménologie *ne sont pas conquises phénoménologiquement dans le retour aux choses mêmes*, mais en revenant à une idée traditionnelle de la philosophie” (Ga., 20, p. 147 *apud* COURTINE, 1990, p. 224).

⁴⁰ Autrement dit, la critique de la réduction dans les *Prolegomena* est le principal point d’application d’une critique plus générale et plus fondamentale: celle de l’oubli (*Versäumnis*) de la question décisive de l’être et du *mode d’être de l’intentionnel* (COURTINE, 1994, p. 223).

⁴¹ “Si l’intentionnel – note Heidegger – doit être interrogé en sa manière d’être, il faut alors nécessairement que l’étant qui est intentionnel soit donné, c’est-à-dire expérimenté en sa manière d’être (*in seiner Weise zu Sein*)” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga., 20, p. 152 *apud* COURTINE, 1990, p. 223).

Para Husserl – escreve Heidegger – a redução fenomenológica é o método que permite conduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do ser humano, cuja vida encontra-se envolvida no mundo das coisas e pessoas, de volta para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, no interior da qual os objetos são constituídos como correlatos de consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa conduzir o olhar fenomenológico, da apreensão de um ente, qualquer que seja o caráter dessa apreensão, de volta para o entendimento do ser desse ente⁴².

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

É o ser que convém apreender e tematizar. O ser é cada vez o ser do ente e ele não é por conseguinte acessível de início senão a partir de um ente. É preciso então que o olhar, em sua apreensão fenomenológica, se volte com segurança para o ente, mas isto de tal modo que por aí o ser deste ente sobressaia e chegue a uma possível tematização.⁴³

5. Algumas considerações finais

A dívida de gratidão que Heidegger reconhece ter para com Husserl, já mencionada num tópico anterior, não excluiu que aquele pudesse se emancipar da ideia husserliana de fenomenologia para elaborar com plena independência sua própria concepção sobre a Redução Fenomenológica, conferindo-lhe um caráter ontológico estranho ao viés transcendental de Husserl e em expressa oposição a ele. A efetuação da Redução, para Heidegger, não é

mais a recondução de todo o mundo natural, suspenso na *epochè*, de volta para a vida anônima de uma consciência transcendental absoluta cujos atos emprestam-lhe um novo sentido na constituição. Trata-se agora de desvendar o *ser e sua verdade* a partir do ente, de abrir a região ontológica por excelência a partir da análise ôntica dos comportamentos do *Dasein*. Assim, o que importa destacar, a fim de concluir, é que Heidegger, na sua discussão com Husserl, introduz a ideia da constituição de uma *redução ontológica* cujo sentido é substituir adequadamente a *redução fenomenológica transcendental* na retomada e tratamento da pergunta pelo ser.

6. Referências Bibliográficas:

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

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

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *The basic problems of Phenomenology*. Translation by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

_____. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953.

ZUBEN, Newton Aquiles von. *A Fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Trans/Form/Ação [online]. 2011, vol.34, n.2.

⁴² “For Husserl, phenomenological reduction is the method of leading phenomenological vision from the natural attitude of the human being whose life is involved in world of things and persons back to the transcendental life of consciousness and its noetic-noematic experiences, in which objects are constituted as correlates of consciousness. For us phenomenological reduction means leading phenomenological vision back from an apprehension of a being, whatever may be the character of that

apprehension, to the understanding of the being of this being” (HEIDEGGER, 1982, p. 21).

⁴³ “C’est l’être qu’il convient de saisir et de thématiser. L’être est à chaque fois être de l’étant et il n’est par conséquent accessible de prime abord qu’à partir d’un étant. Il faut donc que le regard, dans son appréhension phénoménologique se tourne assurément vers l’étant mais cela de telle sorte que par là l’être de cet étant ressorte et accède à une possible thématisation” (*op. Cit.*, pp. 28-29 apud COURTINE, 1990, p. 226).