



PERCURSOS FENOMENOLÓGICOS DA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA *

Phenomenological Explorations in Contemporary Ontology

Carlos Roberto Drawin **

Resumo: O presente texto tem como propósito oferecer alguns subsídios histórico-filosóficos que possam contribuir para a demarcação do problema ontológico tal como foi abordado pela fenomenologia que acredito ser uma das vertentes mais proeminentes da filosofia contemporânea. A ontologia pode ser caracterizada, de modo sumário, como a sendo a pretensão de investigar a realidade em si mesma, isto é, não em alguma de suas partes ou aspectos, mas em sua máxima abrangência e visando explicitar a sua estrutura inteligível. Ou seja, conforme se estabeleceu desde Aristóteles consiste na ciência do “ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”. O aqui designado “problema ontológico” seria, então o do estatuto de tal ciência, após o advento das ciências com os seus objetos específicos e da consciência do caráter histórico e heterogêneo das culturas. Ora, a fenomenologia definida como uma fundamentação rigorosa de todo conhecimento, visando escapar tanto do reducionismo metódico das ciências positivas, quanto do relativismo das crenças individuais e coletivas, não seria uma adequada porta de entrada no domínio ontológico? Mas a fenomenologia não seria apenas uma vertente da moderna filosofia da subjetividade e, portanto, inadequada como uma introdução à ontologia? A questão é complexa, por isso, o texto aborda, sem maior penetração analítica e exegética, alguns elementos das filosofias de Husserl, Heidegger e Sartre, nos tópicos intitulados respectivamente:

* Artigo recebido em 08.05.2025 e aprovado para publicação em 24.07.2025.

** Doutor em Filosofia pela Universidade federal de Minas Gerais (UFMG). Professor aposentado do Departamento de Filosofia da UFMG e Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: carlos.drawin@yahoo.com.br.

“a ontologia adiada” (1), “a ontologia instaurada” (2) e “a ontologia fraturada” (3). Na conclusão, nomeada “ontologia e niilismo”, proponho um breve esboço do pano de fundo de minha abordagem.

Palavras-chave: **Ontologia, Metafísica, Fenomenologia, Intencionalidade, Ser, Niilismo.**

Abstract: The purpose of this text is to offer some historical and philosophical insights that may contribute to the demarcation of the ontological problem as it has been approached by phenomenology, which I believe to be one of the most prominent branches of contemporary philosophy. Ontology can be characterized, in summary, as the claim to investigate reality in itself, that is, not in any of its parts or aspects, but in its maximum scope and aiming to explain its intelligible structure. In other words, as established since Aristotle, it consists of the science of “being as being and the properties that belong to it as such”. The “ontological problem” here designated would then be that of the status of such science, after the advent of sciences with specific objects and the awareness of the historical and heterogeneous character of cultures. Now, wouldn’t phenomenology defined as a rigorous foundation of all knowledge, escaping both the methodical reductionism of positive sciences and the relativism of individual and collective beliefs, be an adequate gateway into the ontological domain? But isn’t phenomenology just a branch of the modern philosophy of subjectivity and therefore inadequate as an introduction to ontology? The issue is complex, which is why my text addresses, without further analytical and exegetical penetration, some elements of the philosophies of Husserl, Heidegger and Sartre, in the topics entitled respectively: “postponed ontology” (1), “established ontology” (2) and “fractured ontology” (3). In the conclusion, entitled “ontology and nihilism”, I propose a brief outline of the background of my approach.

Keywords: **Ontology, Metaphysics, Phenomenology, Intentionality, Being, Nihilism.**

1. A ontologia adiada

A fenomenologia, escreveu Ricoeur num texto sobre Husserl, “é um vasto projeto que não se encerra em uma obra ou em grupo de obras precisas. Ela é, com efeito, menos uma doutrina que um método capaz de encarnações múltiplas, e do qual Husserl explorou apenas um pequeno número de possibilidades”.¹ Essa ênfase no caráter radicalmente metódico e descritivo da fenomenologia, avesso à rápida adesão a uma doutrina metafísica imediata, seja ela realista ou idealista, fascinou um grande número de filósofos e estimulou investigações frutíferas não somente na filosofia, mas em diversas outras áreas do saber como, por exemplo, as ciências da

¹ RICOEUR, Paul. “Husserl (1859-1938)”. In: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987, p. 8. Nas referências incluí para alguns autores como Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre e Ricoeur, a data original da publicação entre parênteses logo após o nome do autor.

religião, a psicologia e a psicopatologia. A descrição rigorosa, segundo Husserl, deve se ater aos fenômenos, isto é, “à maneira de aparição das coisas, das ideias, dos valores, das pessoas”.²

Não adotando uma opção ontológica prévia e restrita, o método fenomenológico abre um extenso campo de experiências que não se restringe às entidades físicas, aquelas que são determinadas em sua exterioridade espaço-temporal, porque em suas múltiplas visadas a intencionalidade engloba o conjunto diferencial das nossas vivências. Uma flor, por exemplo, pode ser objeto para um botânico, um modelo para um pintor e um gesto de amor para o amante. A fenomenologia acolhe a rica diversidade desses fenômenos nas diferentes visadas intencionais com que se dão. Mas uma das dificuldades do método fenomenológico consistiria em evitar a sua confusão com a descrição empírica vulgar que não levaria senão ao ceticismo das percepções subjetivas ou ao relativismo das opiniões. Esse risco, inerente a uma psicologia descritiva empiricamente orientada, foi justamente o que Husserl pretendeu afastar em suas *Investigações lógicas* (1900-1901), pois tal tipo de descritivismo seria antagônico ao seu propósito de rigorosa fundamentação das ciências. E foi a busca de tal objetivo e os riscos céticos que ainda subjaziam ao seu empreendimento filosófico que o levaram, após a publicação das *Investigações*, à explicitação e desenvolvimento da noção de redução. A redução eidética enquanto “visão da essência” (*Wesensschau*) barraria a dispersão inerente à descrição empírica. No entanto, caberia ainda perguntar, qual seria o alcance da redução, aquela fronteira conceitual capaz de atender simultaneamente ao conhecido princípio do “retornar às coisas mesmas” (*auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*) e, ao mesmo tempo, conter a tendência espontânea de permanecermos apegados à “atitude natural” (*natürliche Einstellung*)? Não residiria aí, nos diferentes níveis operacionais das reduções, a fonte de todas as dificuldades da análise fenomenológica?³

Assim, como a dúvida metódica cartesiana já havia antecipado, a fundamentação da ciência exigiria a radicalização da redução como processo de “aniquilação do mundo” motivado pelo esforço de combater o naturalismo e certa inclinação ao realismo ingênuo. Com tal empenho, com as dúvidas suscitadas pela publicação das *Investigações lógicas* abriu-se o caminho do idealismo transcendental que conduziu Husserl desde *A ideia da fenomenologia* (1907) até as *Meditações cartesianas* (1929-1931). Não nos surpreende, portanto, que as *Meditações* sejam inauguradas sob o emblema de “um novo cartesianismo, um cartesianismo do século XX”, por seu intuito de “uma reforma completa da filosofia” que a posicionaria na direção “de um fundamento racional absoluto” necessário e suficiente para uma “ciência

² RICOEUR, Paul. “Sur la phénoménologie”. In: RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, p. 142

³ Cf. HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie*. Paris: PUF, 1969. Ver especificamente p. 6 e 10.

universal e unitária”.⁴ Com tal ambição, em contraposição ao objetivismo das ciências positivas e ao naturalismo da psicologia descritiva, a fenomenologia husserliana adotou uma atitude filosófica radical ao “não deixar valer nenhum dado” (*keine Gegebenheit*) e “nada pressupor previamente” (*nichts als vorgegeben voraussetzen*).⁵ Mas tal procedimento visado pela redução transcendental, quando tudo anteriormente dado torna-se duvidoso, não nos levaria também e inevitavelmente a uma espécie de “desespero cético” (*eine skeptische Verzweiflung*)?⁶ Não haveria sempre algum resíduo ou dado originário irreduzível? Tal “dado originário” não seria o ineliminável “ser do fenômeno”? O “ser do fenômeno” seria relativo aos diversos tipos de fenômeno e neles se diluiria ou permaneceria como um resíduo não fenomênico? Nesse caso como evitar precipitarmo-nos no abismo incognoscível da “coisa em si”? Radicalizar a redução não implicaria em referir todo dado à subjetividade constituinte?

Aqui nos deparamos com uma encruzilhada ontológica. Para Husserl a solução hegeliana da fenomenologia como processo ascensional da consciência ao saber absoluto, compreendido como identidade de sujeito e substância, não seria aceitável. A passagem dialética da certeza à verdade, proposta por Hegel, atentaria contra a “intuição doadora originária”, a qual deve ser tomada “tal como se dá”, conforme tinha sido estabelecido sob a denominação de “princípio dos princípios”:

toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso), deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá.⁷

Ou seja, a consciência estabelece o “tal como se dá” de toda doação (*Gebung*) e, portanto, esta permanece como horizonte intransponível da fenomenologia em seu remetimento da intencionalidade para o Eu transcendental puro como fonte de toda intuição, pois sendo “inseparável de suas vivências” ele se coloca com elas e para elas como seu “polo idêntico”.⁸ Esse rigoroso apego à intuição não barraria ou, antes, não postergaria indefinidamente a entrada do filósofo na ontologia? Essa postergação indefinida, tendo em vista sobretudo o contexto do confronto com Heidegger, não acabaria por fixar o filósofo definitivamente na “plena certeza de ter o direito ao nome de um verdadeiro iniciante (*wirklichen Anfänger*)”?⁹ Essa obsessiva

⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. In: HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. I. Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 3.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 29.

⁶ HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 30.

⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006, p. 69.

⁸ HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. 99-100.

⁹ HUSSERL, Edmund. Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure, in *Revue de métaphysique et de morale*, No. 4, 1957, p. 397.

fixação no começo, a disposição em manter-se fiel ao “axioma da certeza absoluta de si do ego” (*das Axiom der absoluten Selbstgewissheit des ego*)¹⁰ não desvelaria o impasse inerente a todo projeto de fundamentação da moderna filosofia da subjetividade e não levaria a um beco sem saída? Tal impasse do idealismo transcendental não seria a contraparte reativa à pretensão reducionista do cientificismo? Um projeto filosófico animado por tal radicalidade não estaria sempre ameaçado pelo solipsismo?

Essas dificuldades e indagações eram bem conhecidas de Husserl e ele não deixou de enfrentá-las. Na 5ª Meditação ele procurou superar a objeção do solipsismo, segundo a qual não pode haver reconhecimento do Outro quando partimos do Ego puro. Ricoeur mostrou com clareza que a pretensão de Husserl não foi a de deduzir ou de propor a gênese empírica do Outro a partir do Ego, mas de estabelecer uma ordem lógica capaz de mostrar como a “experiência do alheio” (*Fremderfahrung*), não sendo cronologicamente posterior ou secundária, somente ganha sentido através “apercepção analógica” (*analogische Apperzeption*) dos outros como “outros eus”.¹¹ No epílogo das *Meditações Cartesianas* o filósofo enfatiza que a limitação solipsista da egologia não é a palavra final da “ontologia universal concreta (ou também doutrina da ciência universal e concreta, esta lógica concreta do ser)”, uma vez que “depois viria a fenomenologia intersubjetiva nela fundada” (*dann erst käme die in ihr fundierte intersubjektive Phänomenologie*).¹² Portanto, “a fenomenologia transcendental sistemática plenamente desenvolvida seria eo ipso a verdadeira e autêntica ontologia universal”, não apenas num sentido formal, mas contendo “todas as possibilidades regionais do ser”.¹³

Husserl, numa carta de 26 de maio de 1929 a Roman Ingarden, manifestava sua insatisfação com relação à sua preleção parisiense de introdução à fenomenologia (*die Pariser Vorträge*), sobretudo no que diz respeito “às lacunas na demonstração da teoria da intersubjetividade”.¹⁴ Essa não era uma preocupação tardia, pois desde 1905 ele já havia abordado o problema da intersubjetividade e o havia feito em sucessivas elaborações nos períodos de 1905-1920, 1921-1928 e 1929-1935. Ora, no último período de sua obra a questão torna-se candente porque a passagem da subjetividade para a intersubjetividade torna-se essencial com a introdução da concepção

¹⁰ HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. 49.

¹¹ HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. 137-143. Ver os lúcidos comentários de Ricoeur sobre a clareza e honestidade de Husserl acerca do risco de solipsismo da fenomenologia. Cf.: RICOEUR, Paul. “Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl”, in RICOEUR, *A l'école de la Phénoménologie*, p. 186-195 e também: IDEM. “Edmund Husserl – La cinquième méditation cartésienne”, in *A l'école de la Phénoménologie*, p. 197-225.

¹² HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. 181.

¹³ HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. 181.

¹⁴ HUSSERL, apud, PETIT, Jean-Luc. *Solipsisme et intersubjectivité*. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, p. 19-20.

de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) como irreduzível à “esfera do próprio” (*Einheitssphäre*). Pois, afinal, a vida não é pensada simplesmente como natureza, mas, sobretudo, como cultura ou espírito. A crise na qual está mergulhada a modernidade consiste justamente na cisão entre a imediatez do vivido e sua descontinuidade com o conhecimento, o seu aprisionamento pela abstração própria das ciências da natureza. Esse dilema exigiria demonstrar “a raiz originária da subjetividade transcendental na vida” e que “a experiência do vínculo ontológico com a abertura da vida foi o que se perdeu na crise do mundo moderno”.¹⁵

O impasse poderia ser sumariamente caracterizado do seguinte modo: desde a crítica ao naturalismo nas *Investigações lógicas* até a introdução da concepção de mundo da vida, a fenomenologia busca se manter no plano transcendental da fundamentação absoluta sem poder, no entanto, prescindir da ontologia, ou seja, “almejando um sistema ideal de todas as ontologias, a fenomenologia inclui o terreno original no qual florescem todas as evidências de uma ordem ontológica”.¹⁶

A pesquisa acadêmica, debruçando-se sobre o imenso patrimônio dos manuscritos inéditos de Husserl, pode mostrar muitos veios inexplorados de seu pensamento e expor o risco das interpretações apressadas acerca do insuperável idealismo da fenomenologia transcendental. No entanto, levando em consideração os seus efeitos históricos, a fenomenologia de Husserl foi vista como padecendo de um déficit ontológico insanável a exigir um salto para fora do domínio transcendental.

2. A ontologia instaurada

Como entender esse suposto déficit ontológico? A resposta mais simples seria a seguinte: a abertura intencional para a multiplicidade da experiência humana em toda sua riqueza parece estar hipotecada pelo poder constituinte do Eu e, portanto, não consegue afastar a suspeita de solipsismo. Desse modo, a vida mesma, como manifestação do Ser, por excelência, é sacrificada em nome da certeza absoluta do sujeito cognoscente. Apesar de programaticamente anunciada, a ontologia é indefinidamente adiada. A redução, nos seus sucessivos desdobramentos, deve pôr em questão a ontologia enquanto ela compartilha com as ciências particulares a mesma visão ingênua acerca da realidade independente ou externa dos objetos. Ao colocar as crenças naturais entre parênteses, a redução exclui toda

¹⁵ TROTIGNON, Pierre. *Le coeur de la raison*. Husserl et la crise du monde moderne. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986, p. 230-231.

¹⁶ Ver COSTA, Vincenzo. *Husserl*. Roma: Carocci Editore, 2014, p. 93.

transcendência, pois em nome dos dados apodícticos não há e nem pode haver objeto transcendente.¹⁷

A filosofia primeira para Husserl tem por objetivo o acesso à evidência apodítica ou, em suas palavras:

Pode-se, de fato, demonstrar que toda a argumentação que visa atestar a indubitabilidade da existência do mundo, isto é, a legitimidade da experiência do mundo, não passa no teste da apoditicidade autêntica e que, portanto, se quisermos construir uma filosofia absolutamente fundada, a validade do universo, considerado em sua totalidade, deve permanecer em suspenso, isto é, deve permanecer em questão até nova ordem, justamente porque carece de um fundamento absoluto. O mesmo se aplica às afirmações de todas as ciências relativas ao mundo e às ciências em geral.¹⁸

Na introdução de um volume dedicado à “aventura filosófica da fenomenologia no século XX”, um de seus organizadores, ao justificar a escolha do tema da relação da fenomenologia com a vida, o fez da seguinte maneira: “...o conceito de vida é ao mesmo tempo intimamente ligado à ‘démarche’ fenomenológica desde seu início e representa aquilo que lhe é exterior, que excede à fenomenalidade. A vida é para a fenomenologia o mais íntimo e o mais estranho. O mesmo e o outro.”¹⁹

Ora, se a vida, no seu sentido mais amplo, é manifestação por excelência do Ser, então pode-se dizer que a ontologia também é “o mesmo e o outro” da fenomenologia. Certamente a grandeza de um pensador reside nos problemas e contradições por ele legados. No final de sua vida, Husserl, quando a sua crença no ideal da filosofia como ciência rigorosa e apodíctica declinou, fez uma melancólica anotação no verão de 1935: “o sonho acabou”.²⁰ De qualquer forma, na lógica interna de seu pensamento e apesar de consciente de todas as dificuldades de seu empreendimento, ele jamais renunciou à via transcendental de fundamentação da filosofia. Por isso, o que se reteve na história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*) do movimento fenomenológico, para além dos comentários estritamente

¹⁷ Algumas histórias da filosofia e verbetes de dicionários filosóficos nos aludem como o impasse ontológico da fenomenologia é apreendido na história de seus efeitos. Ver: RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia. Dos primórdios até o século XX. Vol. 2: Do século XVII ao século XX*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 612-616. Também: STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. Vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977, p. 77-81; STEFFEN, Frank. “Ontologie”. In: GANDER, Hans-Helmuth (Hrg). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 217-220; ENGLISH, Jacques. “Husserl”. In: ZARADER, Jean-Pierre. *Le vocabulaire des philosophes. IV. Philosophie contemporaine (XXe. siècle)*. Paris: Ellipses Éditions, 2002, p. 83-85; GREISCH, Jean. “Gegebenheit”. In: GANDER, *Husserl-Lexikon*, p. 111-112.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Introduzione e cura de Vincenzo Costa. Catanzaro: Rubbettino Editore, 2007, p. 52.

¹⁹ Cf. ZARKA, Yves Charles. “Introduction: la phénoménologie et son autre”. In: ZARKA, Yves Ch. et ZAFRANI, Avishag (Dir.). *La phénoménologie et l'avenir*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019, p. 8

²⁰ HUSSERL, apud RÖD, *O caminho da filosofia. Vol. 2: Do século XVII ao século XX*, p. 612.

acadêmicos da obra de Husserl, não foi tanto uma doutrina, mas um estilo, um fermento, aquele modo heurístico de filosofar impulsionando na exploração do grande “canteiro de obras” aberto pelo filósofo.²¹ Assim, a maioria daqueles que inicialmente se incluíram na esfera da fenomenologia abandonou os labirintos quase inescrutáveis do esforço husserliano de escapar da prisão idealista e procuraram permanecer fiéis ao que seria o maior ganho da fenomenologia: o método de investigação da rica diversidade dos dados da experiência. Não obstante, apesar de sua fecundidade a ontologia poderia ser indefinidamente adiada sem prejuízo do método? Ao conceder primazia ao aparecer sobre o Ser, como questiona Ricoeur, a fenomenologia de Husserl não acabaria por se tornar “um fantástico esforço de quarenta anos para eliminar a ontologia, tanto no sentido clássico herdado de Platão e Aristóteles e conservado por Descartes e Kant, como também no sentido hegeliano e heideggeriano? Não estaria ela a caminho para uma filosofia sem absoluto?”²²

Quais seriam as consequências teóricas e práticas ao aceitarmos que “o anseio por uma filosofia sem ontologia seja o páthos do próprio método de Husserl”? A filosofia de uma consciência intencional lançada para fora de si mesma e instalada no mundo, em meio à pluralidade dos entes, poderia evitar a pergunta pelo Ser dos entes que lhe são dados?²³

A resposta a essa questão não se fez esperar. Não se trata simplesmente de uma consciência lançada no mundo, porque esta seria apenas um correlato do mundo, definida negativamente e sem a elucidação de seu próprio Ser. Heidegger não aceita o caráter de não ente da consciência, o que é lançado é existente concreto presente desde sempre no mundo, por isso capaz de interrogar o Ser dos entes e o Ser do próprio sujeito transcendental. Essa mudança de perspectiva estava bem estabelecida no curso do semestre de verão de 1925, ministrado em Marbourg na época de redação de *Ser e tempo*. Nele Heidegger propôs uma espécie de balanço da fenomenologia de Husserl, de modo a mostrar tanto a novidade que nela irrompeu, quanto a sua limitação. Baseando-se nas duas últimas investigações das *Investigações lógicas* ele imprimiu uma torção nas três descobertas fenomenológicas que seriam, em sua opinião, as mais importantes: a intencionalidade, a intuição categorial e o novo significado do *a priori*.²⁴ Ele

²¹ TILLETTE, Xavier. *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*. Paris: Médiasèvres, 2005, p. 91-94.

²² RICOEUR, A *l'école de la Phénoménologie*, p. 144.

²³ Cf. RICOEUR, A *l'école de la Phénoménologie*. Ver: THÉVENAZ, Pierre. Qu'est-ce que la phénoménologie?, in *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1952, I, p. 9-30.

²⁴ O sujeito transcendental não é um mero “X”, um não ente. Esse problema é abordado na interpretação de filosofia crítica proposta no *Kantbuch*. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953. Para um elucidativo comentário: RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas*. Paris: Bernard Grasset, 1992, p. 331-341.

o faz destituindo a primazia da representação, consagrada pela filosofia crítica, ao considerar todos os atos intencionais, mesmo as percepções e os juízos, como “estruturas do vivido” (*Struktur der Erlebnisse*), como um “ver” não contemplativo, cognoscitivo, mas orientado pela “lida concreta com as coisas”.²⁵ Além disso o “ver” cotidiano, ingênuo, considerado não crítico e insuficientemente objetivo, é ampliado da intuição sensível para a intuição categorial, isto é, as categorias não são “funções do pensar ou do sujeito”, mas elas residem nas próprias coisas ou, mais precisamente, a sua anterioridade não diz respeito à ordem do conhecimento, mas à estrutura de Ser dos entes.²⁶ Em síntese: “desse modo, a irrupção da investigação fenomenológica conquista o tipo de investigação que a antiga ontologia buscava. Não há ontologia ao lado e para além de uma fenomenologia, mas a ontologia científica não é outra coisa senão a fenomenologia”.²⁷ Embora sendo o desbravador de tal investigação, Husserl, insuficientemente liberado da tradição crítica, não viu, segundo Heidegger, o alcance ontológico de sua descoberta.²⁸

Por isso, em *Ser e tempo* ele não se furta à abordagem direta da ontologia, sem condicioná-la às exigências da crítica do conhecimento e ao ideal de uma ciência apodíctica. Pode fazê-lo porque a pergunta pelo sentido do Ser e pelo Ser daquele ente que pergunta pelo Ser não mais se assentava num ato do sujeito cognoscente, como se fosse o resultado de uma cadeia argumentativa. Na tradição cartesiana, herdada por Husserl, a certeza tinha a prioridade lógica, pois embora não sendo “primeira em si” (*prius quoad se*) era a “primeira para nós” (*prius quoad nos*). Ora, com a inversão heideggeriana a ontologia ocupa o lugar primeiro, porque é instaurada pela compreensão pré-ontológica do Aí-Ser (*Dasein*), daquele ente que em sua quotidianidade não pode evitar o encontro com o Ser em todos os entes e em si próprio no necessário entrelaçamento do “que” se pergunta, do “a quem” e do “para que” se pergunta.²⁹

A instauração da ontologia somente pode ser feita, para usar a expressão celebrizada por Paul Ricoeur, por meio da “via curta”. Talvez se possa dizer simplesmente que a proveniência da pergunta pelo sentido do Ser não depende daquele que pergunta, mas a ele se impõe. Toda dificuldade na compreensão dessa opção ontológica consistiu no esforço de explicitar essa proveniência por meio da analítica do *Dasein*, de uma laboriosa elucidação que acabou por obscurecer o caráter originário da pergunta pelo

²⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 37-38.

²⁶ Cf. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, p. 102.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, p. 98.

²⁸ Ver, GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994. p. 44-64.

²⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 33-67. Esp. p. 41.

sentido do Ser e, portanto, deslocando a prioridade do Ser para aquele que formula a pergunta.

A proposta da ontologia fundamental não foi recebida de acordo com a intenção que a presidia, porque foi amplamente lida sob o viés de uma antropologia existencial. Essa leitura equivocada foi um dos componentes a impulsionar Heidegger no sentido da conhecida “viravolta” (*Kehre*), visando resistir à tendência de neutralização da diferença ontológica, um risco de interpretação que já poderia estar contido, em princípio, na primeira seção de seu tratado. Esse deslocamento do seu pensar, pois não se trata de uma ruptura, evitaria “o risco de uma objetivação do Ser, que deve ser pensado a partir de seu retraimento essencial. A questão do sentido do ser tende a ser substituída, então, por aquela da verdade do Ser”.³⁰

No renovado caminho desse “pensar outro” de Heidegger, a verdade do Ser expressa uma total inversão de posição acerca da relação entre o Ser e aquele ente que pergunta pelo seu sentido (*Dasein*), inversão que leva o interrogante a tornar-se o interrogado e, enquanto tal, abrir-se como espaço de acolhimento da manifestação do Ser em seu jogo de ocultação e desvelamento. Por conseguinte, a viravolta (*Kehre*) não é uma nova forma de argumentação, mas é o recolhimento (*Einkehr*) na simplicidade da escuta.³¹

Como se vê, a ontologia heideggeriana não poderia se coadunar com o humanismo militante e deveria se distanciar decididamente de toda filosofia de orientação antropocêntrica. A *Carta sobre o humanismo*, redigida em 1946 e na qual se dá o primeiro anúncio público da viravolta, se inicia através do compromisso com uma forma de pensar que não está atrelada à ação, à produção de efeitos e sim com o trazer o Ser à claridade da linguagem uma vez que “a linguagem é a casa do Ser”, “em sua habitação mora o homem” e “o pensar age, na medida em que pensa”. O entrecruzamento dessas quatro dimensões – o Ser e a linguagem, o Homem e o Pensar – define a verdade não como resultado operacional do pensamento logicamente orientado, mas como o “deixar-se reivindicar” pelo Ser: “o pensar consuma esse deixar. Pensar é l’engagement par l’être pour l’être”, ou, reunindo as duas formas do genitivo, “penser c’est l’engagement de l’ Être”.³²

Essas passagens escritas em francês encontram-se no texto alemão da *Carta sobre o humanismo* e indicam o propósito heideggeriano de se distanciar da interpretação existencial de seu pensamento, como se vê no claro

³⁰ VAYSSE, Jean-Marie. “Tournant” (*Kehre*). In: IDEM. *Dictionnaire Heidegger*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2007, p. 175.

³¹ FÉDIER, François. “Kehre”. In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.]. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 719-721.

³² HEIDEGGER, Martin (1947). “Brief über den ‘Humanismus’”. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. Ga. Bd. 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 313. Ver a tradução brasileira: IDEM. “Sobre o ‘humanismo’”. *Carta a Jean Beufret*, in HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 149.

endereço crítico ao humanismo de Sartre da palavra engajamento enfaticamente escrita em francês (*engagement*). O contexto da controvérsia é bem conhecido. Na época do pós-guerra, Heidegger havia sido impedido pelas forças francesas de ocupação de ensinar na universidade, enquanto Sartre atingia o zênite de seu prestígio com a conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946). Em seu retiro, o filósofo alemão foi instigado pelo jovem Jean Beaufret a responder à pergunta: “como restituir sentido à palavra humanismo?”. Desenvolvendo a tese de que todo humanismo é metafísico, Heidegger afirma que a simples inversão da prioridade da existência em relação à essência continua sendo metafísica e nada tem a ver com o “existencial” (*Existenzial*) do tratado *Ser e tempo* e, portanto, permanece no impensado da essência do Homem. O esquecimento da verdade do Ser (*das Vergessen der Wahrheit des Seins*) é o equívoco do humanismo em sua pretensão de domínio do Ser e não de seu cuidado.³³ E Heidegger, respondendo diretamente a Sartre por meio da pergunta de Beaufret acerca do humanismo, afirma que

é problemático se um tal pensar (...) ainda se deixa denominar humanismo. Certamente não, enquanto o humanismo é metafísico. Certamente não, se for Existencialismo a priorizar a frase expressada por Sartre: “*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*” (*L’existencialisme est un humanisme*, p. 36). Ao invés disso, pensando a partir de *Ser e tempo*, dever-se-ia dizer: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*.³⁴

Por isso, ao invés de apenas dizer “o Ser é” – usado para designar que as coisas são como ente (*das Seiende*), é mais adequado dizer “Il y a l’être” ou, antes, “dá-se o Ser” (*es gibt das Sein*), “pois o ‘que (es) que aqui se dá” (*gibt*) é o próprio Ser.³⁵

A resposta de Heidegger nada tem a ver com um ataque à dignidade do ser humano, pois é, ao contrário, uma advertência ao grave perigo de desfigurar o humano retirando-lhe a sua excentricidade, a sua abertura constitutiva para o Outro e reduzi-lo a “uma modalidade da subjetividade moderna”. O humanismo associado ao domínio do mundo “priva o homem de sua humanidade” ao retirá-lo do Ser ao qual originariamente pertence.³⁶ Em sua *Carta a Richardson*, Heidegger esclarece que a viravolta (*Kehre*) não é uma correção de curso no desenvolvimento de um argumento, mas é um outro modo do *Dasein* se posicionar em relação ao Ser como tal (*das Sein als solches*), de se posicionar como lugar de acolhimento do Ser enquanto dom, clarificando não apenas o dar-se de sua manifestação,

³³ HEIDEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 329. Na tradução brasileira: p. 159.

³⁴ HEIDEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 331. Na tradução brasileira: p. 159-160.

³⁵ HEIDEGGER, “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 331. Na tradução brasileira: p. 159-160.

³⁶ FRANCE-LANORD, Hadrien “Humanisme”. In ARJAKOVSKY, *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, p. 633-668.

mas também no “aberto de seu auto-encobrimento no tempo” (*Lichtung des Sichverbergens*).³⁷

Heidegger insiste reiterada e firmemente contra as interpretações antropológicas e existenciais de seu pensamento, na necessidade de instauração da ontologia como antídoto contra os perigos de uma humanidade embevecida por seu poder de dominação técnica do mundo. No entanto, o caráter abrupto da instauração heideggeriana da ontologia acabou por minimizar o pensar filosófico como atividade judicativa, como o incansável empenho humano na busca de sentido e que foi tradicionalmente nomeado como metafísica. Desse modo, não se enfraqueceria a resistência racional a outras formas de dominação nos fixando na posição de um acolhimento passivo? Descarta-se, então, a questão do acesso ao Ser que Aristóteles havia precisamente resolvido por meio da identidade proposicional assegurada pela predicação “S é p”. E, por conseguinte, “O Ser, em Heidegger, estará, por isso mesmo, além do discurso. Os humanos não poderão mais se reportar ao Ser senão pela ‘escuta silenciosa’”.³⁸

3. A ontologia fraturada

Podemos datar o início do movimento fenomenológico francês pelas conferências pronunciadas por Husserl em Paris em 1929 e publicadas em 1931 antes de sua versão alemã.³⁹ Na mesma época, em 1930, apareceu o livro pioneiro de Emmanuel Lévinas intitulado *Teoria fenomenológica da intuição*. Em seu prólogo o autor enfatizou o quão pouco se conhecia na França acerca do pensamento de Husserl, embora ele já tivesse obtido grande notoriedade na Alemanha desde a publicação de suas *Investigações lógicas*

³⁷ HEIDEGGER, Martin. “Preface/Vorwort”. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, p. XXI. Ver também GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987, p. 11-28.

³⁸ Cf. MEYER, Michel. *Pour une histoire de l’ontologie*. Paris: PUF, 1999, p. 43. Sobre a contraposição entre a “via curta” de Heidegger e a “via longa” de Ricoeur, ver DRAWIN, Carlos R. e ALMEIDA, Frederico S. Ontologia e antropologia: possíveis diálogos entre as hermenêuticas de Heidegger e Ricoeur, in *Trans/formação. Revista de Filosofia*, V. 47, n.1 (2024), p. 1-17.

³⁹ A tradução francesa das cinco Meditações foi feita por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Lévinas, com revisão de Alexandre Koyré, e saiu pela Armand Collin em 1931 e pela J. Vrin em 1947 com o subtítulo “Introdução à fenomenologia”. Ela não se confunde com os manuscritos das conferências de Paris e Strasbourg. Husserl, como já foi observado, apesar de reconhecer o mérito dos tradutores, não ficou satisfeito com o texto publicado e ansiava pela publicação do original alemão, o que somente ocorreu em 1949 a partir dos trabalhos feitos pela equipe dos Archives Husserl de Louvain sob direção de van Breda. Husserl considerava as Meditações, como escreveu em carta a Roman Ingarden, como “a obra maior de minha vida, um resumo da filosofia que eu desenvolvi, uma obra fundamental de método e de temática filosófica”. Cf. VAN BREDa, H. Préface, in HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, p. V-XII e LAUNAY, Marc de. Présentation, in HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Paris: PUF, 1994, p. V-IX.

e da formação, a partir de sua docência na Universidade de Göttingen, de um profícuo grupo de investigações fenomenológicas.⁴⁰

Apesar de sua penetração tardia, o clima intelectual francês do primeiro pós-guerra, tomado pelo desencanto em relação ao otimismo espiritualista representado pelas filosofias de Henri Bergson e Léon Brunschvick, mostrou-se propício para a recepção do filósofo alemão.⁴¹ No contexto francês a fenomenologia de Husserl descortinava uma perspectiva fascinante ao endossar o rigor intelectual da tradição cartesiana sem sucumbir no atoleiro do dualismo metafísico proveniente do *cogito* e nem se contentar com a aridez especulativa do positivismo. A crítica ao psicologismo oferecia um poderoso argumento contra todas as formas de naturalismo reducionista, mas, e não menos importante, a ideia de intencionalidade exorcizava a tentação idealista que sempre rondou a fundamentação racionalista do conhecimento. A descrição dos vividos da consciência na rica multiplicidade de suas manifestações contrastava com a inclinação ascética das filosofias reflexiva e espiritualista.

No entanto, a defasagem na recepção de Husserl e o conhecimento ainda precário de seu itinerário contribuíram para a decepção desencadeada por seu enveredamento no que seriam consideradas como as tortuosidades da egologia transcendental. Na mesma ocasião, por ironia, a difusão da fenomenologia sofreu o impacto da crescente notoriedade do tratado de Heidegger. A entrada da fenomenologia foi tardia, enquanto a sua reinterpretação heideggeriana como ontologia existencial encontrou rápida acolhida. Essa interpenetração das duas filosofias forjou um viés antropológico que não foi uma exclusividade francesa. Na Alemanha, por exemplo, mesmo alguém que conhecia bem a trajetória intelectual de Heidegger como Georg Misch, que o havia recomendado para o cargo de professor associado em Göttingen, considerando-o como um “talento filosófico excepcionalmente poderoso”, não havia apreendido a intenção retora de *Ser e tempo* e a assimilava a uma proposta de antropologia filosófica.⁴² Incompreensão agravada pela censura à ontologia fundamental tida erroneamente por uma espécie de distorção especulativa da filosofia da vida, pois teria substituído a noção concreta de vida pela noção abstrata de Ser, ou seja, abandonava a indagação acerca das conexões históricas da vida e privilegiava a questão lógica acerca do significado do Ser. Esse tipo de leitura desconhecia inteiramente a opção decididamente ontológica do projeto heideggeriano em sua firme rejeição tanto da primazia conce-

⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *La teoria fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme; México DF: Epidermis Editorial, 2004, p. 17-20.

⁴¹ WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Éditions Gallimard, 2009, p. 9-64.

⁴² KISIEL, Theodore and SHEEHAN, Thomas (Ed.). *Becoming Heidegger. On the trail of his early occasional writings, 1919-1927*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007, p. 340-341.

dida à epistemologia pelos neokantianos, quanto da primazia concedida à antropologia pelas filosofias de cunho vitalista.⁴³

Se assim foi na Alemanha, nada há de surpreendente na recepção francesa da filosofia alemã. Ela resultou de uma espécie de dupla determinação na interrelação entre a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger: a fenomenologia sendo apreendida como dissolução da substancialidade do *cogito* cartesiano por meio da descoberta do caráter intencional da consciência, e a ontologia sendo apreendida como minimização da pergunta originária pelo sentido do Ser em nome da analítica preparatória do *Dasein*. Essa dupla determinação converge num modo de pensar existencial que encontrou a sua expressão exemplar na ontologia fenomenológica de Sartre.

O ponto de partida da apropriação sartreana da fenomenologia de Husserl é bem conhecido por meio do relato, anedótico mas bastante significativo, contido nas memórias de Simone de Beauvoir. Em suas memórias ela descreveu o momento no qual Sartre “empalideceu de emoção” ao escutar Raymond Aron falar de um novo tipo de filosofia capaz de apreender as coisas como elas se manifestam em nossas vivências concretas. Segundo Beauvoir, logo após ouvir Aron ele apressou-se a comprar no Boulevard Saint-Michel o já citado livro de Lévinas, e pouco tempo depois providenciou a sua estadia no Instituto Francês de Berlim, onde se pôs a estudar com afinco as obras de Husserl.⁴⁴

Sartre era, porém, avesso ao idealismo de Brunschvicg, o seu antigo mestre, e já possuía a sua ideia filosófica fundamental acerca da facticidade da existência, isto é, a intuição da contingência bruta e injustificável do mundo no qual nós estamos inexoravelmente inseridos. As extenuantes jornadas de estudo em Berlim, dedicadas a “esgotar Husserl”, incluíram também um primeiro contato com a obra de Heidegger. Após alguma resistência àquela “filosofia bárbara”, tão distinta da sobriedade intelectual da fenomenologia, nela ele acabou encontrando o desaguadouro daquela sua intuição original da contingência.⁴⁵

Em Berlim a leitura de *Ser e tempo* não avançou muito; porém, naquela mesma época de sua estadia berlinense, ainda em 1934, ele redigiu um contundente artigo no qual criticava a manutenção na fenomenologia de Husserl do Ego puro como uma espécie de núcleo substancial a toldar a leveza e translucidez da consciência de modo tal que “todos os resultados

⁴³ JARAN, François. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010, p. 3-44.

⁴⁴ BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018, p. 133.

⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul (1939-1940). *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 416-420. Ver também COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre, 1986, p. 138 e LASOWSKI, Aliocha Wald. *Jean-Paul Sartre, une introduction*. Paris: Pocket, 2011.

da fenomenologia ameaçam ruir se o Eu não for, tanto quanto o mundo, um existente relativo, significa dizer, um objeto para a consciência”.⁴⁶ É importante ressaltar que não se trata da crítica feita por Heidegger à fenomenologia, à indeterminação do estatuto ontológico do sujeito transcendental, mas da objetivação do Eu e de sua retirada do campo da consciência. No final da década, após ter lido a aula inaugural de Heidegger em Freiburg intitulada “O que é a metafísica?” e traduzida por Henri Corbin em 1938, ele retomou a leitura de *Ser e tempo* e encontrou o enquadre ontológico para a sua intuição da contingência da vida humana. A leveza e translucidez da consciência, liberada de qualquer resquício substancial, se revelava como o nada (*néant*), tomado não como nada absoluto, mas relativo ao Ser e reinterpretado enquanto poder de nadificação (*néantisation*). Como indica o título de sua obra magna, somente em relação ao Ser o nada poderia ser concebido e, portanto, o Ser-aí, o *Dasein* heideggeriano, traduzido equivocadamente por Corbin como “realidade-humana”, seria incorporado como atividade de nadificação, dando concretude antropológica à intencionalidade, e proporcionando o seu sentido existencial e mundano.⁴⁷ A intencionalidade, incorporada mediante a leitura de Heidegger, como no “ser-no-mundo”, “ser-lançado”, ganhava forte coloração existencial e psicológica como ele já havia exposto retoricamente num pequeno ensaio, também escrito em Berlim, mas publicado somente em 1939. A intencionalidade, ele afirmava nesse texto, é um “explodir em direção a”, “um deslizar-se para fora de si”, no perder-se e encontrar-se do Eu no mundo, “na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”.⁴⁸

Assim, sob o impulso da analítica existencial, o ser-no-mundo da consciência implicava, para Sartre, em tomar posição acerca da questão do nada, como escreveu em 1940 em carta enviada a Simone de Beauvoir, ou seja, significava romper com a egologia de Husserl e com a ascese da redução transcendental e assumir de modo decisivo e sem diferimento uma opção ontológica inequívoca como Heidegger antes o fizera.⁴⁹ Mas para onde levaria a tomada de posição sartreana acerca da questão do nada? A resposta já estava claramente indicada no ensaio de 1934 e consistia na adoção de uma dupla operação conceptual. A primeira visaria purificar o

⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul (1936). *A transcendência do ego. Esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 24-25.

⁴⁷ GIOVANNANGELI, Daniel. “Heidegger”. In NOUDELMANN, François et PHILIPPE, Gilles (Dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 217-218.

⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, in SARTRE: Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 56-57. Embora nas referências a data indicada entre parênteses seja a da publicação dos textos, eu procurei em alguns casos, como nos anteriormente citados, enfatizar a época em que foram efetivamente escritos; para essa cronologia ver CONTAT, Michel e RYBALK, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Éditions Gallimard, 1970, p. 56 e 71.

⁴⁹ Cf. LASOWSKI, Jean-Paul Sartre, *une introduction*, p. 36.

campo transcendental, esvaziando-o de toda substancialidade ao expulsar o ego para o mundo transcendente: “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal”, nada anterior a funda, “cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação ex-nihilo”.⁵⁰ A segunda, consistiria, após esvaziar o ser da consciência em seu contínuo deslizamento para fora de si, em conceber a realidade restante como completa opacidade, como pura imanência desprovida por definição de sentido. Afinal de contas nada pode ser interposto entre a consciência e as coisas. Uma vez que a criação está restrita ao fluxo de nadificação da consciência, o ser em si é incriado e por sua completa imanência não pode sequer “cria(r)-se a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. O ser não pode ser causa sui à maneira da consciência”.⁵¹

Não é o caso de examinar mais detidamente o esforço sartreano em dissolver as aporias de uma tradição metafísica aprisionada nas interrelações entre sujeito e objeto, modo de pensar oscilante entre o idealismo e o realismo. A ontologia sartreana procurou escapar desse modelo próprio da moderna metafísica do sujeito, procurou esvaziar a consciência de toda substancialidade e introjetar a realidade transcendente na clausura da mais completa imanência. Com isso o problema do conhecimento poderia ser afastado, dando lugar à opção ontológica, mas a cisão estrutural dessa ontologia levou a um viés antropocêntrico e a colocou numa perspectiva diametralmente oposta à concepção programática de Heidegger.

O ateísmo de Sartre decorre rigorosamente da lógica interna de seu argumento: o Ser, em si mesmo, é impensável e não nos interpela. Ao contrário, se há um “sentido do Ser” ele provém do homem que o interroga e o recria. Para Sartre, a pedra angular de sua ontologia fenomenológica é a rejeição de um pensamento colocado na posição impossível do “Ser total” e não cindido, e essa seria, aliás, a pretensão de um pensamento do Absoluto cuja expressão típica encontraríamos naquele “*ens causa sui*” assumido como “síntese unitária do Em-si e da consciência”.⁵²

Para ele, esse “preconceito criacionista” deve ser descartado. Se todo pensar é posto pela consciência, a adoção de uma unidade capaz de remediar a cisão entre a consciência em sua translucidez e as coisas em sua opacidade implicaria na ilusão de pensar *sub specie totalitatis*, o que seria não somente logicamente inconsistente, mas também um “perpétuo fracasso” existencial ao impedir a resoluta assunção do drama humano da liberdade. Aliás, a inclinação teológica da metafísica não diz respeito propriamente à

⁵⁰ SARTRE, *A transcendência do ego. Esboço de uma descrição fenomenológica*, p. 64.

⁵¹ SARTRE, Jean-Paul (1943). *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p. 37.

⁵² SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 759.

ontologia, uma vez que “não faz diferença para a ontologia considerar o Para-si articulado com o Em-si como uma dualidade seccionada ou como um ser desintegrado”.⁵³ Ao contrário, em contraposição à vocação teológica da metafísica, cabe à ontologia, direcionada fenomenologicamente, limitar-se à descrição do Para-si (*Pour-soi*), isto é, da consciência humana como presença e ação no mundo. Paga-se por tal opção, a única compatível com a liberdade humana, o preço da aceitação da contingência pura, do fato bruto, carente de necessidade, sentido intrínseco ou fundamento cuja fórmula lapidar pode ser enunciada do seguinte modo: “o ser é, o ser é em si e é o que é”.⁵⁴

Os desafios e problemas postos pela ontologia sartreana não podem ser minimizados, porque expressam com grande lucidez as imensas dificuldades decorrentes da dissolução da tradição metafísica ocidental e as suas consequências nos destinos da modernidade.⁵⁵ Afinal, se a dualidade do Ser, compreendida como ruptura entre o Em-si (*En-soi*) da matéria bruta e o Para-si (*Pour-soi*) da consciência, é realmente inultrapassável, se para ela não há saída dialética e nem interpelação de uma verdade transcendente, então a condição humana há de ser a sua irremediável solidão cósmica.⁵⁶

Uma vez abandonado o recurso a uma essência humana comum, incompatível com o puro nada da consciência, o desafio do solipsismo, que já rondava a fenomenologia de Husserl, parece tornar-se insuperável. Na terceira parte do tratado *O ser e o nada* o problema da existência dos outros foi extensamente examinado por meio de diversas retorsões argumentativas e brilhantes análises psicológicas. Mas sempre se conclui pela reiteração do fato bruto da contingência em relação ao qual cabe à ontologia apenas concluir “é isto”.⁵⁷ Não havendo uma justificativa filosófica para a questão da existência de uma pluralidade de consciências, diante da facticidade dessa pluralidade irreduzível somente resta a taxativa afirmação do “é assim”.⁵⁸ Sartre bem sabia o quão difícil seria justificar a ação moral a partir de tais pressupostos, e o projeto de escrever uma obra a respeito, como prometeu no final de *O ser e o nada*, não foi efetivado, e os seus manuscritos publicados postumamente ficaram inconclusos. O esteticismo moral do início de sua trajetória intelectual

⁵³ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 761.

⁵⁴ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 40. Ver CAWS, Peter. “Sartre, Jean Paul (1905-1980)”, in KIN, Jaegwon and SOSA, Ernest (Ed.). *A companion to metaphysics*. Oxford/Cambridge (Mass.): Basil Blackwell Ltd., 1995, p. 453-455.

⁵⁵ Sobre o destino da metafísica na modernidade, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. “A metafísica na modernidade”, in Vaz, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 343-367.

⁵⁶ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 750.

⁵⁷ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 379.

⁵⁸ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 383.

foi substituído, nos tempos da guerra, pelo projeto de uma moral capaz de enfrentar as contradições sociais e as alternativas históricas, mas ele acabou retornando de diversas maneiras. Afinal, como submeter a nossa contingência radical às prescrições da moralidade? No final da quarta parte de *O ser e o nada* há uma passagem célebre na qual a realidade humana é definida como uma paixão, a de “perder-se para fundamentar o ser” e, assim, escapar à contingência tornando-se “fundamento de si mesmo”. Projeto vão, conclui o filósofo. Uma vez que a paixão do homem “é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”.⁵⁹

Toda pretensão de fundar uma ética dotada de caráter normativo sucumbe a essa perdição, ao inexorável fracasso de querer fundir a liberdade com o Ser. Mas a única alternativa a tal desejo desesperador é “revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem” e que a consciência de si mesmo enquanto liberdade é a descoberta “na angústia, como única fonte do valor, e como o nada pelo qual o mundo existe”.⁶⁰ O esteticismo inicial reaparece no dilaceramento de um humanismo exacerbado, pois cada ser humano criador de si mesmo e de seus valores seria também inteiramente responsável por seus atos. As copiosas notas escritas em 1947 e 1948 e publicadas apenas postumamente não foram suficientes para resolver essa aporia, e sua intenção de publicar uma Moral jamais se efetiva. Aliás, como assinalou em seu extenso ensaio sobre Jean Genet, “a ação deve se dar suas normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade”, uma vez que “toda Moral que não se dá explicitamente como impossível contribui atualmente à mistificação e alienação dos homens. O ‘problema’ moral nasce de que a Moral é para nós, ao mesmo tempo, inevitável e impossível”.⁶¹

Embora não seja possível explorar com mais detalhe as elaborações de Sartre acerca da situação aporética do problema moral, a minha hipótese é que a junção enviesada da fenomenologia de Husserl com a ontologia de Heidegger produziu uma ontologia fraturada que levou ao paroxismo o humanismo moderno e bloqueou a fundamentação metafísica da ética.

⁵⁹ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 750.

⁶⁰ SARTRE, *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 764.

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet. Ator e mártir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 185. Ver WORMSER, Gérard. “Morale”, in NOUDELMANN et PHILIPPE, *Dictionnaire Sartre*, p. 325-327. Aqui apenas aludimos à relação entre ontologia e ética, sem a explorar com mais detalhe, mas há instigantes abordagens do problema; ver PRESSEAUULT, Jacques. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Bruxelles/Paris: Desclée de Brouwer; Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1970. Também: NORBERTO, Marcelo S. *O drama da ambiguidade. A questão moral em “O ser e o nada”*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.; CASTRO, Fabio Caprio Leite. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

4. Conclusão: ontologia e niilismo

Apresentar uma conclusão com mais equilíbrio e discernimento implicaria em propor uma avaliação substancial de todo percurso aqui descrito. Para tanto, teríamos de retomar de modo mais extenso e aprofundado o emaranhado conceptual de todos os três filósofos aqui tratados e fazê-lo à luz de alguma concepção explícita e sistemática da ontologia e de sua relação com a metafísica. Tarefa obviamente impossível. Não obstante, invertendo o percurso da minha exposição e indo de Sartre a Husserl, posso fazer algumas breves considerações acerca da problemática subjacente às minhas reflexões

Na conclusão de seu livro *O homem falível*, Paul Ricoeur, após ter elaborado diversos aspectos da falibilidade humana, reconhece que “a afirmação originária não se torna homem senão atravessando a negação existencial”. Isso, diz ele, já tinha sido aprendido com os ensinamentos da filosofia de Hegel a Sartre. “Porém”, questiona Ricoeur,

o que se perdeu no transcurso dessa marcha triunfal da negação, é sua verdadeira relação com a capacidade de afirmação que nos constitui; o “para si” (*pour soi*) do homem não se resolve de modo algum em sua oposição ao “em-si” (*en-soi*) das coisas; uma tal oposição entre um “para si” ‘nadificante’ (*néantissant*) e um “em-si” reificado mantém ainda os dois termos exteriores um em relação ao outro e tende menos a uma dialética do que à dicotomia entre um “ser” consistente e um “nada” que se separa e se isola....⁶²

Essa lúcida compreensão do caráter fraturado da ontologia de Sartre indica a razão da grande dificuldade do filósofo em erigir uma ética a partir de seus pressupostos ontológicos. Isso parece se confirmar quando Sartre, endossando a leitura de Hegel feita por Kojève, hipertrofia na dialética a pura negatividade em detrimento da suprassunção especulativa (*Aufhebung*) e, assim, o caráter isolado e separado do poder humano de nadificação impossibilita o seu enraizamento num solo inteligível.⁶³ Ora, essa “marcha triunfal da negação”, para usar a expressão de Ricoeur, não seria a sinalização filosófica da crescente sombra do niilismo que ameaça tragar nossa civilização?⁶⁴

Mas, como entender o niilismo não apenas como um fenômeno civilizacional, diagnosticado de diferentes formas por diferentes pensadores? Ele se confinaria à pura negação da herança metafísica? Deixando de lado as suas múltiplas manifestações, qual seria a sua razão de ser ou sua essência?

⁶² RICOEUR, Paul. *L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1988, p. 153.

⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983, p. 68-71.

⁶⁴ DRAWIN, Carlos R. O sentido trágico do humanismo moderno, in *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.49, n. 155, (set./dez., 2022), p. 441-470.

Nietzsche em seus fragmentos póstumos o caracteriza da seguinte maneira:

falta a meta, falta resposta ao ‘por quê?’ [...]o fato de que os valores se desvalorizaram [...] o fato de não haver nenhuma verdade: o fato de não haver nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’ [...] ele [o niilismo] coloca o valor das coisas precisamente no fato de que não corresponde, nem correspondia a esse valor nenhuma realidade.⁶⁵

Para Nietzsche o niilismo como desvalorização dos valores supremos mostra que, desde Platão, o Ser não é outra coisa senão valor. Assim, a pretensa inteligibilidade do Ser desaparece, por isso, não há nenhuma verdade, nenhuma correspondência do valor com a realidade, aquele solo inteligível não passaria de uma quimera, um sonho da razão. Essa caracterização do niilismo não anteciparia a cisão sartreana “Em-si” e do “Para-si”? Não mostraria a impossibilidade de fundamentação da moral a partir dessa ontologia fraturada? E haveria fundamento para além da vontade de poder? O que restaria para orientar a ação humana além da criação subjetiva dos valores?

Após a fratura do Ser, o que ainda subsistiria de ontológico na ontologia fenomenológica sartreana? Lorenz Puntel, em sua acerba crítica a *O ser e o nada*, comenta o remetimento do Ser ao “para-si”: “Essa formulação um tanto críptica talvez possa ser entendida assim: a assunção de um ser-em-si resulta de haver consciência, dado que a consciência não é senão a nadificação de um ser-em-si cujo pressuposto é que haja um ser-em-si”. E conclui: “A ontologia de Sartre é o exemplo característico de uma filosofia ‘esquecida do Ser’. Ele não deu nem rudimentarmente o passo que Heidegger efetuou ao superar radicalmente o pensamento da fenomenologia da subjetividade de seu mestre Husserl”.⁶⁶

Todavia, Nietzsche, antecipando o esteticismo moral de Sartre, concebeu o niilismo não apenas como negação e passividade, mas como fenômeno de um estágio ativo e afirmativo da humanidade, porque a desvalorização dos valores supremos abre as portas da “transvaloração ou reviravolta (*Umwertung*) de todos os valores” de onde há de nascer o “homem do futuro”, aquele saído do niilismo e vencedor do niilismo.⁶⁷ Heidegger

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Vol. VI (1885-1887)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 289-290. Ver também NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 29-92. Para um comentário sobre o tema me permito remeter a DRAWIN, Carlos R. A modernidade trágica, in MOL GUIMARÃES, Dom Joaquim Giovani [et al.]. *O novo humanismo. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 135-162.

⁶⁶ PUNTEL, Lorenz B. *Ser e nada. O tema primordial da filosofia*. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2023. Respectivamente p. 137 e 140.

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Prólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 7. Também NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. III, § 24. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 84-85. Ver RUBIRA, Luis. “Transvaloração de todos os valores”. In: Grupo de Estudos Nietzsche (Ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 399-401.

num ensaio magistral, endossa e reinterpreta a concepção nietzscheana do niilismo, procurando, contudo, mostrar que ao equacionar ser e valor Nietzsche permanece no domínio da metafísica, e por isso é incapaz de superar a metafísica:

[Porque] a metafísica, é, enquanto metafísica, o próprio niilismo. A história do niilismo é historicamente como metafísica, a metafísica de Platão não é menos niilista do que a metafísica de Nietzsche. Somente que naquela a essência do niilismo permanece oculta, enquanto nesta se manifesta completamente. De todo modo, a partir da metafísica e dentro dela nunca se dá a conhecer.⁶⁸

Assim, “como na metafísica o Ser mesmo permanece essencial e necessariamente impensado”, também na metafísica de Nietzsche, “pensada a partir da essência do niilismo, a superação de Nietzsche é apenas a consumação do niilismo”.⁶⁹ Portanto, a superação (*Überwindung*) do niilismo converge com a superação da metafísica, mas na época de sua consumação (*Vollendung*) o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) convertido em mera vontade de poder, em dominação técnica planetária, exige a sustentação ou recuperação (*Verwindung*) da metafísica no horizonte de um pensar pós-metafísico.

Nessa perspectiva o caráter afirmativo do niilismo aparece como condição histórica de possibilidade de pensar em que consiste o “nada de Ser” próprio da tradição filosófica ocidental. Porém, o que restaria de pensamento no pensar pós-metafísico do Ser? Como reter uma ontologia pura interditando a sua derivação metafísica? Ao impor uma chave hermenêutica única na rememoração da história da metafísica como sendo o necessário desdobramento da onto-teo-logia platônica, o impensado do Ser presente no já pensado (*schon Gedachten*) somente pode advir num “ainda por pensar” (*noch zu Denkende*) meramente alusivo, quase oracular. Desse modo a “pertinência recíproca” do homem e do Ser não pode deixar de se abismar no “estranho salto” (*seltsamer Sprung*) no imprevisível de uma época na qual a humanidade ingressou na possibilidade de sua autodestruição.⁷⁰

A homogeneização heideggeriana da história da metafísica é contestável não apenas do ponto de vista estritamente historiográfico – pois nela não se encaixam perfeitamente diversos episódios especulativos, como o neoplatonismo e a metafísica do ato de existir – mas também, e mais importante, também o é do ponto de vista da viabilidade de um pensar pós-metafísico capaz de enfrentar o niilismo contemporâneo.⁷¹ O niilismo,

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Bd. II*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, p. 343.

⁶⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche. Bd. II*. Respectivamente, p. 350 e 360. Para uma excelente exposição crítica da interpretação heideggeriana do niilismo, ver: PUNTEL, *Ser e nada. O tema primordial da filosofia*, p. 91-116.

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Ga. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2006. Respectivamente, p. 50 e 41-42.

⁷¹ VAZ, “A metafísica na modernidade”, p. 343-367.

segundo Heidegger, não pode ser identificado em sua essência, como usualmente se faz, ao “degradante” e “destrutivo”, ao “declinante” e “decadente”, porque ele não decorre das atitudes e ações humanas, não é “questão do homem” (*die Sache des Menschen*), mas do “Ser mesmo” (*des Sein selbst*). Mas, reconhece o filósofo alemão, o niilismo não se confina ao seu caráter essencialmente afirmativo, porque, ao liberar novos valores no sentido da afirmação da vontade como dominação total, produz “a realidade dos fenômenos destrutivos” (*die Wirklichkeit der destruktiven Erscheinung*).⁷² Então, pode-se e deve-se perguntar: de onde provém esses “fenômenos destrutivos”? Em que eles concernem ao homem? Quais recursos possuímos para a eles resistir? Haveria uma ética capaz de se contrapor à destrutividade da dominação planetária?

Com o seu tratado *Ser e tempo* Heidegger deslocou genialmente o foco filosófico da justificação do conhecimento para a pergunta originária do sentido do Ser. Mas em seu esforço de rejeitar, sobretudo após a viravolta (*Kehre*) de 1936, todo resquício de antropocentrismo, ele introduziu uma cunha na diferença ontológica, e, assim, isolou do ente a verdade do Ser. Distanciou a pureza do ontológico da realidade concreta dos entes, da vida. Ora, o enfrentamento da destrutividade niilista não pode prescindir dessa realidade fenomênica, desse vínculo proposto por Husserl como intencionalidade e reinterpretado pelo próprio Heidegger como *Dasein*, “ser-no-mundo” e “mundo da vida”.

Em seu propósito de refletir criticamente sobre os terríveis acontecimentos sociais e políticos de seu tempo, que ainda é o nosso tempo, e sobre a devastação (*Verwüstung*) de nossa civilização caracterizada pelo “completo desenraizamento de tudo”, Heidegger não se manteve e não poderia se manter apenas no horizonte da história do Ser. Ele não pôde evitar a introjeção, muitas vezes obscura e confusa, do plano ontológico no ôntico, assim como a projeção do ôntico no ontológico.⁷³ Essa oscilação parece mostrar o beco sem saída da concepção unilateral do Ser como acontecimento apropriativo (*Er-eignis*) no sentido de um pensar criativo do Ser (*Er-denken*), não como ideia, substância permanência, mas proveniência de um pensar inventivo não sobre o evento, porque ele mesmo é evento.⁷⁴

⁷² HEIDEGGER, *Nietzsche. Bd. II*, p. 362-363.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 146. Sobre o significado de “devastação”, ver: ARJAKOVSKY, Philippe. “Dévastation”, in ARJAKOVSKY [et al.], *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, p. 337-340. Para uma crítica brilhante e criativa da confusão do ôntico e do ontológico em Heidegger, ver: ZIZEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 17-53.

⁷⁴ O termo *Er-eignis* ganhou diversos sentidos na obra de Heidegger e aparece de diferentes formas em seus escritos posteriores a 1945 como, por exemplo, em “A caminho da linguagem” e nas conferências “A coisa” (1950), “Construir, habitar, pensar” (1951), “A questão da técnica” (1953). No entanto, torna-se uma “palavra condutora de seu pensamento” (*Leitwort*) em “Contribuições à filosofia. Acerca do evento” (1936-1938) e na conferência “Tempo e ser” (1962). A sua interpretação é difícil, mas,

Apesar de todas essas torções acerca da “pertinência recíproca” entre o Ser e a essência humana, a irrupção historial do Ser (*die Wesung des Seyns*), sendo um imprevisível dom, acabaria por deixar no esquecimento aquilo que é dado, o dado de um ente finito não restrito ao acolhimento e à escuta e sim como dinamismo da vida e, sobretudo, a vida como intrínseca expressividade.

Heidegger pensou com Husserl e contra Husserl ao abandonar, em proveito da intencionalidade e da intuição categorial, a pretensão da fundamentação absoluta da ciência a partir da egologia pura. Husserl, porém, na última fase de seu pensamento, ao analisar a “matematização galileana da natureza” apreendeu com perspicácia as ameaças contidas numa ciência que se constituiu a partir do distanciamento abstrato da experiência quotidiana e de sua simplificação (*Substruktion*) em nome da idealidade matemática. Uma ciência que, além disso, substituiu e inverteu o mundo da vida (*Lebenswelt*), considerando a objetividade científica como a verdadeira realidade.⁷⁵ Não obstante, ponderou ele, as questões científicas, “são, desde o começo, e continuam necessariamente a sê-lo, sobre o solo, o conteúdo deste mundo pré-dado”.⁷⁶

Esse é um ponto crucial, porque nele está em jogo a essência da técnica e esta não pode ser pensada apenas como “um modo de desencobrimento” (*Weise des Entbergens*) do Ser, um desencobrimento que não é “apenas um meio” e nem provém do “mero fazer humano”.⁷⁷ A tecnologia certamente, como diz Heidegger, não é simples aplicação da ciência, mas isso não significa que possa ser compreendida sem referência ao “fundamento esquecido” da ciência moderna que nasceu com Galileu, que foi, como o qualifica Husserl, “simultaneamente um gênio descobridor e encobridor”

conforme Heidegger esclarece na primeira seção de “Contribuições à filosofia”, a intenção é passar de um pensar “algo”, de modo substancial e objetivo, para um acontecimento criativo do pensar, para a transição meditativa e transformadora de um novo começo como silêncio. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Editorial Biblos Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006, p. 21-95. Ver também FRANCE-LANORD, Hadrien. “Ereignis”, in ARJAKOVSKY [et al.], *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, p. 401-407. E para um esclarecedor comentário ver POLT, Richard. “The event of enthinking the event”, in SCOTT, Charles E. [et al.] (Ed.). *Companion to Heidegger's Contributions to philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 81-104.

⁷⁵ Ver, HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 15-83.

⁷⁶ Cf. HUSSERL, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, p. 98. O pensar “com Husserl” não se refere apenas à influência da fenomenologia na elaboração da ontologia fundamental, mas também à incorporação crítica das reflexões posteriores de Husserl. Por exemplo, quando Heidegger pondera o caráter de “ser vivo” (*Lebewesen*) do humano como uma representação antropológica decisiva, porém insuficiente para apreender a essência do homem. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961, p. 95.

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die Frage nach der Technik”. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954. Respectivamente, p. 20 e 26.

(*entdeckender und verdeckender Genius*), pois ele descobriu a natureza física, mas também encobriu ou travestiu (*Verkleidung*) com roupagem matemática o sentido da ciência por ele descoberta. Sem essa escavação do solo epistêmico das ciências da natureza não se pode apreender o logos da técnica e nem propor uma ética para uma civilização tecnológica.⁷⁸

Como entender, contudo, “este mundo da vida previamente dado” (*dieser vorgegebenen Lebenswelt*)? Isso é mais fácil de aceitar na ordem da gênese, ao submetermos a justificação transcendental da ciência a um questionamento retrospectivo (*Rückfrage*) de modo a encontrar em seu chão o mundo da vida dado desde sempre. Na ordem da fundamentação, entretanto, as coisas tornam-se mais complicadas, pois o previamente dado seria tão simplesmente uma percepção pura anterior à cultura e linguagem? Ou ela já estaria cultural, histórica e linguisticamente constituída? Nesse caso não recairíamos no temido ceticismo historicista?⁷⁹

Se a destruição niilista é basicamente a eliminação da vida e da humanidade presente e futura, então não teríamos que retornar filosoficamente ao mundo da vida para nele encontrarmos a fonte de inteligibilidade capaz de resistir ao niilismo? Isso seria retroceder para uma filosofia da subjetividade ou para o antropocentrismo tão combatido por Heidegger? Ou, antes, seria redescobrir certa unidade dinâmica no âmago da diferença ontológica? E essa unidade dinâmica, esse movimento de transcendência na imanência, não poderia ser nomeado como espírito? Não foi essa, justamente, a proposta da metafísica em muitas de suas formulações tradicionais? Essas indagações abrem um amplo e complexo horizonte de pensamento. Seja como for, elas parecem assinalar a necessidade de resistir ao niilismo que tem como um de seus traços constitutivos o “esquecimento do espírito”.⁸⁰

⁷⁸ Cf.: HUSSERL, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, p. 38-42, esp. p. 42. Para o texto em alemão, cf. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente PHänomenologie (Husserliana, Bd. VI)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p. 48-54, esp. p. 53. Aqui estou aludindo ao famoso livro de Hans Jonas; cf. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: E. PUC-Rio, 2006.

⁷⁹ Há um instigante ensaio sobre esse ponto do pensamento de Husserl, ver: ROMANO, Claude. “La tarea inacabada”, in MENA, Patrício [et al.] (Comp.). *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenologia contemporânea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009, p. 91-127.

⁸⁰ Essas reflexões conclusivas estão inspiradas em diversas obras. Mas me refiro, especialmente a: VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 173-242. Também BRUAIRE, Claude. *L'être et l'esprit*. Paris: PUF, 1983 e TOURPE, Emmanuel. *Donation et consentement. Une introduction méthodologique à la métaphysique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2000.

Referências

- ARJAKOVSKY, Philippe. “Dévastation”. In ARJAKOVSKY, Philippe [et al.]. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.
- BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- BRUAIRE, Claude. *L'être et l'esprit*. Paris: PUF, 1983.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre, 1986.
- CONTAT, Michel e RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Éditions Gallimard, 1970.
- COSTA, Vincenzo. *Husserl*. Roma: Carocci Editore, 2014.
- CAWS, Peter. “Sartre, Jean Paul (1905-1980)”. In: KIN, Jaegwon and SOSA, Ernest (Ed.). *A companion to metaphysics*. Oxford/Cambridge (Mass.): Basil Blackwell Ltd., 1995, p. 453-455.
- DRAWIN, Carlos R. A modernidade trágica, in MOL GUIMARÃES, Dom Joaquim Giovani [et al.]. *O novo humanismo. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 135-162.
- DRAWIN, Carlos R. O sentido trágico do humanismo moderno, in *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 49, n. 155, (set./dez., 2022), p. 441-470.
- DRAWIN, Carlos R. e ALMEIDA, Frederico S. de. Ontologia e antropologia: possíveis diálogos entre as hermenêuticas de Heidegger e Ricoeur, in *Transformação. Revista de Filosofia* (Marília, SP), v. 47, n. 1, (2024), p. 1-17.
- ENGLISH, Jacques. “Husserl”. In ZARADER, Jean-Pierre. *Le vocabulaire des philosophes. IV. Philosophie contemporaine (XXe. siècle)*. Paris: Ellipses Éditions, 2002, p. 63-160.
- FÉDIER, François. “Kehre”. In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.]. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 719-721.
- FRANCE-LANORD, Hadrien. “Ereignis”. In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.]. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 401-407.
- FRANCE-LENORD, Hadrien. “Humanisme”. In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.]. *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 663-668.
- GIOVANNANGELI, Daniel. “Heidegger”. In: NOUDELMANN, François et PHILIPPE, Gilles (Dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 217-218.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.
- GREISCH, Jean. “Gegebenheit”. In: GANDER, Hans- Helmuth. *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 111-112.

- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- HEIDEGGER, Martin (1925). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ga, Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin (1929). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.
- HEIDEGGER, Martin (1936-1938). *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Editorial Biblos Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006.
- HEIDEGGER, Martin (1938-39). *Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin (1947). "Sobre o 'humanismo'. Carta a Jean Beaufret, Paris. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 149-175.
- HEIDEGGER, Martin (1947). "Brief über den 'Humanismus'". In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 311-360.
- HEIDEGGER, Martin (1952). *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961
- HEIDEGGER, Martin (1953/54). "Die Frage nach der Technik". In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954.
- HEIDEGGER, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Ga. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2006.
- HEIDEGGER, Martin (1962). "Préface" (Carta a Richardson). In: RICHARDSON, William. *Heidegger. Through Rhenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, p. VIII-XXIII.
- HUSSERL, Edmund (1900-1901). *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie*. Paris: PUF, 1969.
- HUSSERL, Edmund (1907). *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund (1913). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund (1923-24). *Filosofia prima. Teoria dela riduzione fenomenologica*. Introduzione e cura de Vincenzo Costa. Catanzaro: Rubbettino Editore, 2007.
- HUSSERL, Edmund (1931/1949). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrg.: Strasser, S. In: *Edmund Husserl Gesammelte Werke 9 Husserliana. Bd. I*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSEL, Edmund (1930). *Postface a mes idées directrices pour une phénoménologie puré*, in *Revue de métaphysique et de morale*, No. 4, 1957, p. 369-398.
- HUSSERL, Edmund (1935/36/54). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

- HUSSERL, Edmund (1935/36/54). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Bd. VI) . Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- JARAN, François. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique* (1927-1930). Bucarest: Zeta Books, 2010.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/E. PUC-Rio, 2006.
- KISIEL, Theodore and SHEEHAN, Thomas (Ed.). *Becoming Heidegger. On the trail of his early occasional writings, 1919-1927*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- LASOWISKI, Aliocha Wald. *Jean-Paul Sartre, une introduction*. Paris: Pocket, 2011.
- LAUNAY, Marc de. "Présentation". In: HUSSERL, Edmund (1931). *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Paris: PUF, 1994, p. V-IX.
- LÉVINAS, Emmanuel. *La teoria fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme; México DF: Epidermis editorial, 2004.
- MEYER, Michel. *Pour une histoire de l'ontologie*. Paris: PUF, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1885-1887) *Fragmentos póstumos*. Vol. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887). *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich (1887/1901). *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich (1888). *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Prólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NORBERTO, Marcelo S. *O drama da ambiguidade. A questão moral em "O ser e o nada"*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- PETIT, Jean-Luc. *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- POLT, Richard. "The event of enthinking the event". In: SCOTT, Charles E. [et al.] (Ed.). *Companion to Heidegger's Contributions to philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 81-104.
- PRESSEAUULT, Jacques. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Bruxelles/Paris: Desclée de Brouwer; Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1970.
- PUNTEL, Lorenz B. *Ser e nada. O tema primordial da filosofia*. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2023.
- RICHARDSON, William J. Heidegger. *Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- RICOEUR, Paul (1953). "Sur la phénoménologie". In: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987, p. 141-159.
- RICOEUR, Paul (1960). *L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1988.

- RICOEUR, Paul (1967). "Husserl (1859-1938). In: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1987, p. 7-20.
- RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas*. Paris: Bernard Grasset, 1992.
- RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia. Dos primórdios até o século XX. Vol. 2: Do século XVII ao século XX*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- ROMANO, Claude. "La tarea inacabada". In: MENA, Patrício [et al.] (Comp.). *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009, p. 91-127.
- RUBIRA, Luis. "Transvaloração de todos os valores". In: Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 399-401.
- SARTRE, Jean-Paul (1936). *A transcendência do ego. Esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul (1939). "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 55-57.
- SARTRE, Jean-Paul (1939-1940). *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul (1943). *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul (1947-48). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- SARTRE, Jean-Paul (1952). *Saint Genet. Ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- STEFFEN, Frank. "Ontologie". In: GANDER, Hans-Helmuth (Hrg.). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 217-220.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea. Vol. I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- THÉVENAZ, Pierre. Qu'est-ce que le phénoménologie?, in *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1952, I, p. 9-30.
- TILLETTE, Xavier. *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*. Paris: Médiasèvres, 2005.
- TOURPE, Emmanuel. *Donation et consentement. Une introduction méthodologique à la métaphysique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2000.
- TROTIGNON, Pierre. *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986.
- VAN BREDÁ, H.L. "Préface". In: HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrg.: Strasser, S. In: Edmund Husserl *Gesammelte Werke* Bd. 9 (Husserliana). Bd. I. Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. V-XII.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Dictionnaire Heidegger*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2007.
- VAZ, Henrique C. de Lima. "Metafísica na modernidade". In: VAZ, Henrique C. de Lima *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 343-367.

- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- WORMS, Frédéric. *La philosophe em France au XXe siècle. Moments*. Paris: Éditions Gallimard, 2009.
- WORMSER, Gérard. "Morale". In: NOUDELMANN, François et PHILIPPE, Gilles (Dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 325-327.
- ZARKA, Yves Charles . "Introduction: la phénoménologia et son autre". In: ZARKA, Yves Charles et ZAFRANI, Avishag (Dir.). *La phénoménologie et la vie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019, p. 7-8.
- ZIZEK, Slavoj. *El espinhoso sujeto. El centro ausente de la ontologia política*. Buenos Aires: Paidós, 2007.