

2 Demolição da proposta cartesiana via definição deficiente da atitude teórica

A maneira mais comum de se interpretar a atitude teórica em *Ser e tempo* é definindo-a como uma atitude perante as coisas, na qual o ente aparece desprovido de seus aspectos mais habituais (cotidianos): surge como algo simplesmente dado [Vorhandene]. Essa atitude teria sua gênese em uma espécie de quebra ou deficiência que acontece em meio à lida prático-cotidiana com as coisas. A atitude teórica seria, por isso, um modo de se relacionar com os entes privado de algo antes presente. Meu propósito neste capítulo é explicar como essa definição deficiente de atitude teórica pode ser extraída de *Ser e tempo*, de que maneira ela é defendida por alguns intérpretes de Heidegger, e como ela está associada à intenção de demolir a proposta cartesiana. Grosso modo, supõe-se que a crítica a Descartes presente em *Ser e tempo* está ancorada na (1) caracterização da atitude teórica perante as coisas como secundária ou derivada e (2) na constatação de que a proposta cartesiana toma esta atitude como seu ponto de partida decisivo (cogito cartesiano). Estando o sistema de Descartes erguido sobre um modo de ser secundário do «ente que eu sou», tratar-se-ia de um sistema mal fundamentado e que precisaria, portanto, ser demolido; abrindo espaço, assim, para a construção de uma proposta filosófica bem fundamentada, ancorada num modo de ser primário do «ente que eu sou», a lida prático-cotidiana com as coisas. Antes, porém, de adentrar nas minúcias desta definição da atitude teórica e a demolição do pensamento de Descartes nela envolvida, apresento um possível motivo para que essa leitura tenha sido hegemônica na literatura secundária.

A predominância dessa leitura pode ser associada a certo rumor ou "clima de novidade" em torno desta obra publicada em 1927. Esse rumor já acompanhava o nome de Heidegger alguns anos antes da publicação de sua obra capital. Quando as obras completas do filósofo vieram à tona, na qual os cursos dados em Marburgo ganharam forma de livro¹, ficou ainda mais claro que os temas centrais de *Ser e tempo* (1927) haviam sido tratados por ele durante quase uma década, em

¹ Segundo Bedito Nunes, esses cursos começaram a ser editados e publicados a partir de 1978 (NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*, p. 7).

seus cursos na universidade². Essas obras foram sendo editadas e publicadas a partir de 1978³, o que explicitou de modo mais agudo as influências diretas e indiretas na confecção de *Ser e tempo*. Mas o rumor em torno do nome de Heidegger, que se exacerbou com a publicação de *Sein und Zeit*, não era por conta de todas essas vozes que "falavam" nele, e sim pela originalidade com que desenvolvia suas investigações. Gadamer, por exemplo, diz que apenas depois de muito tempo deu-se conta que era bem provável que Heidegger tivesse sido influenciado indiretamente pelo pragmatismo americano. No entanto, conclui: "Mas também neste caso os estímulos frutificadores 'pairam em verdade no ar' e o essencial está naquilo que alguém faz com eles"⁴. E o que Heidegger fazia com eles chamava a atenção. Nos anos que antecederam a publicação de *Ser e tempo*, o nome de Heidegger já circulava além das fronteiras de seu ambiente universitário. Ainda Gadamer:

Eu mesmo só cheguei a ter um contato pessoal com Heidegger em Freiburg no ano de 1923, depois de ter superado o pesado adoecimento com a pólio. Mas o burburinho, o "rumor" em torno do jovem filósofo revolucionário que estava desempenhando o papel de assistente junto a Husserl já tinha chegado até nós em Marburgo de múltiplas formas. A primeira vez que ouvi falar o nome de Heidegger foi com certeza no meu semestre de verão de 1921 em Munique. Em um seminário dado por Moritz Geiger, um estudante mais velho começou a falar coisas estranhas e eu perguntei depois a Geiger o que tinha sido aquilo, afinal. Ele respondeu com a cara mais óbvia do mundo: "Ah, esse rapaz está heideggerianizado"⁵.

"Jovem filósofo revolucionário" é como Gadamer chama Heidegger. Não obstante a extravagância de suas teses que chegavam através de terceiros, o que impressiona é que já naquela época, diz Gadamer, havia algo como estar "heideggerianizado". Com a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, encerraram-se os rumores e o nome de Heidegger ganhou proporções inimagináveis. Zeljko Loparic conta:

Toda a elite intelectual jovem da Alemanha, da França, do Japão e de vários outros países procurou estudar com Heidegger. Os judeus também, entre eles - além de Arendt - Hans Jonas, Karl Löwith, Herbert Marcuse e vários outros membros da

² O próprio Heidegger fornece essa informação em uma nota de rodapé, ao fim do parágrafo 15 de *Ser e tempo*: "O autor deve observar que, desde o semestre de inverno de 1919/1920, vem retomando em suas preleções as análises do mundo circundante e, sobretudo, a 'hermenêutica da facticidade' da presença [*Dasein*]" (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 120).

³ ELLIOT, B. *Phenomenology and imagination in Husserl and Heidegger*, p. 2.

⁴ GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 12.

⁵ GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 10.

futura escola de Frankfurt. Jürgen Habermas, aluno de Hans-Georg Gadamer que, por sua vez, foi aluno de Heidegger, destacou um ponto central do efeito-Heidegger: *Ser e tempo*, pela sua crítica ao sujeito cartesiano, oferece um novo ponto de partida, constituindo a “cesura mais profunda na filosofia alemã desde Hegel”⁶.

Uma aura ou expectativa de rompimento com a tradição filosófica – em grande parte direcionado a Descartes – foi criado em torno do nome de Heidegger, bem como em torno de sua obra capital. Matthew Shockey chama essa aura de falação [*Gerede*], fazendo referência a uma expressão analisada em *Ser e tempo* que, em poucas palavras, significa falar algo sem a mínima intenção de justificar ou explicar o que está sendo dito⁷; é aquilo que “se diz por aí”. Para Shockey, muitos são os que consideram *Sein und Zeit* como uma das maiores obras da filosofia anti-cartesiana do século vinte, desde os

... que encontram em Heidegger um aliado contra as teorias dualistas, mentais e racionalistas da filosofia da mente e ciências cognitivas, até os diversos filósofos “pós-modernos” e teóricos críticos que veem nele, se não quem trouxe a morte do sujeito, ao menos quem o levou para a guilhotina.⁸

Essa impressão contribuiu para que um dos temas tratados em *Ser e tempo* – a atitude teórica ou conhecimento do mundo – ganhasse uma interpretação predominante. A relação cognitiva com as coisas, consagrada por Descartes, aparece em Heidegger como derivada ou fundada, como secundária, uma vez que se toma o modo de ser prático-cotidiano de lidar com as coisas como o parâmetro para definir tanto as coisas do mundo (ente intramundano – instrumento [*Zeug*]) quanto o «ente que eu sou», o jeito predominante e primeiro de ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]. Esta forma de entender a atitude teórica pode ser justificada, grande parte, no segundo e terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*. Ou pelo menos tentarei mostrar como algumas passagens desses capítulos, se interpretadas de uma determinada forma, encaminham uma definição deficiente da atitude teórica. Essa definição termina por decretar a necessidade de uma demolição da proposta cartesiana, que estaria erguida sobre um modo de ser secundário (ou fundado) do «ente que eu sou». Para tanto, julguei ser necessário passar pelos seguintes passos: (1) mostrar o primado da cotidianidade no projeto

⁶ LOPARIC, Z. *Heidegger*, p. 9.

⁷ Ortega y Gasset chama esse tipo de pensamento leviano de pensar em oco e a crédito (ORTEGA Y GASSET, *Em torno a Galileu*, p. 32).

⁸ SHOCKEY, M. *Heidegger's Descartes and Heidegger's cartesianism*, p. 287.

de *Ser e tempo*, tal como entendido por Hubert Dreyfus e Stephen Mulhal; (2) expor uma provável gênese da atitude teórica que confirmaria esse primado da vida prático-cotidiana, tal como a descrevem Michel Haar, Françoise Dastur e Joseph Rouse; (3) expor a necessidade da demolição da proposta cartesiana, tal como a enxergam, por exemplo, Dreyfus e Habermas.

2.1. O primado do cotidiano

Para Hubert Dreyfus, aquilo que distingue fundamentalmente o projeto de Heidegger da tradição filosófica é o ponto de partida da investigação. Enquanto a filosofia tradicional pautou-se em uma situação específica, incomum, rara, para dizer o que é o homem e assim definir sua relação fundamental com as coisas, a investigação de Heidegger pauta-se na situação comum e cotidiana. Dreyfus ilustra essa distinção assim:

Desde a dialética teórica de Platão, que retira a mente do mundo cotidiano das "sombras", passando pela preparação de Descartes para a filosofia trancando-se em um quarto aquecido, no qual ele está livre de envolvimento e paixão, até as estranhas descobertas analíticas de Hume, das quais ele se esquece quando sai para jogar bilhar, os filósofos supuseram que somente através de uma retirada das ocupações práticas cotidianas, antes de descrever coisas e pessoas, eles podem descobrir como as coisas realmente são.⁹

O objetivo de Heidegger é, para Dreyfus, descrever coisas e pessoas tal como elas se apresentam numa situação cotidiana, descobrindo-as como elas realmente são. Enquanto Descartes, na sua descoberta do *cogito* (eu penso), parte de um “repouso assegurado, numa apazível solidão”¹⁰, Heidegger pretende investigar o «ente que eu sou» e descrevê-lo tendo como ponto de partida o modo de ser cotidiano e familiar de se relacionar com as coisas: tal como elas se apresentam no “decorrer do dia a dia”¹¹, antes de qualquer isolamento, repouso ou atitude artificial (secundária, derivada) para conhecê-las.

Essa distinção, tal como delineada por Dreyfus, pode ser confirmada tendo em vista o seguinte trecho de *Ser e tempo*, que é algumas vezes reelaborado por

⁹DREYFUS, H. *Being-in-the-world*, p. 6.

¹⁰DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 30.

¹¹ Em *Ser e tempo* Heidegger usa, com alguma frequência, a expressão “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” [*zunächst und zumeist*] para se referir a este modo cotidiano de lidar com as coisas.

intérpretes, que mantém a ideia e mudam apenas os exemplos fornecidos por Heidegger¹²:

Em primeiro lugar [*zunächst*], nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Somente numa atitude artificial e complexa que se pode “escutar” um “ruído puro”. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que a presença [*Dasein*], enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém junto ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de primeiro ser formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o “mundo”.¹³

Heidegger chama de testemunho fenomenal a constatação de que, em primeiro lugar, minha relação com as coisas é constituída por um envolvimento espontâneo com o mundo, cujo cerne é uma proximidade, familiaridade e afinidade; e não uma atitude teórica perante as coisas (a serem conhecidas). Este envolvimento seria quebrado quando uma tal atitude artificial (de conhecimento das coisas) é instaurada, transformando minha relação com o mundo, que se torna possível somente por meio de um salto do sujeito (isolado em si) em direção às coisas. Enquanto Descartes, trancado em seu quarto, descrevia a si mesmo como aquele que vê a luz, ouve o ruído e sente o calor¹⁴, Heidegger descreveria o «ente que eu sou» como aquele que, de saída, é permeado pelo mundo com o qual se relaciona, tanto que escuto o pica-pau batendo, o fogo crepitando, a motocicleta. Dreyfus ressalta este testemunho fenomenal para distinguir o projeto de *Ser e tempo* da tradição filosófica, em especial, de Descartes. Uma vez que a proposta cartesiana enxerga na atitude teórica a melhor via de entrada para descrever o «ente que eu sou» Heidegger estabeleceria como melhor via de entrada aquilo que chama de cotidianidade mediana [*durchschnittlichen Alltäglichkeit*] do «ente que eu sou», o modo de estar junto às coisas mais predominante e primeiro.

Em *Ser e tempo*, o tema da cotidianidade é abordado de maneira detida pela primeira vez apenas no §9, localizado na primeira seção da obra, intitulada “Análise preparatória dos fundamentos da presença [*Dasein*]”. Mas esta noção pode ser antevista já no §2, quando Heidegger ainda está descrevendo a proposta

¹² Ver, por exemplo, HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*, p. 116.

¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 226, [163].

¹⁴ “Enfim, sou o mesmo que sente, ou seja, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, porquanto vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor” (DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 30).

geral de seu trabalho. Explicando a estrutura formal da questão do ser, pergunta central da obra, Heidegger diz que toda questão tem um questionado (assunto), um perguntado (o que se almeja, afinal, neste assunto) e um interrogado (aquilo mesmo que se interroga para obter a resposta). No caso específico, o ser é o questionado e seu sentido aquilo que se almeja esclarecer. Interrogado é o «ente que eu sou»: o único capaz de questionar, perguntar e interrogar o que quer que *seja*. Capaz de escolher, inclusive, o ente adequado para se interrogar em cada caso, graças a essa vaga e mediana compreensão de ser [*durchschnittliche und vage Seinsverständnis*]. O que, neste momento, é uma compreensão vaga e mediana de ser, mais adiante aparece como a compreensão vaga e mediana que tenho de mim mesmo, do mundo e dos outros, quando se apresenta a definição do «ente que eu sou» como de ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]¹⁵. Stephen Mulhall, por exemplo, justifica o primado concedido à vida prático-cotidiana com as coisas a partir dessa noção vaga e mediana orientadora da resposta central da obra de Heidegger. Do mesmo modo que eu uso o verbo ser compreendendo-o de algum modo – “o céu é azul”, “eu sou cruzeirense”, “ela era bonita”, e até mesmo na pergunta “o que é o ser?” – antes mesmo de questionar explicitamente o seu sentido – faço uso das coisas ao meu redor na vida cotidiana antes de obter qualquer conhecimento teórico sobre estas¹⁶. Segundo Mulhal, a justificativa de Heidegger para investigar um ente específico (o único que possui uma compreensão vaga e mediana de ser) é a mesma que ele usa para eleger o modo cotidiano de relacionar-se com os entes quando em questão está uma analítica do «ente que eu sou». Nas palavras de Heidegger:

Uma analítica da presença [*ente que eu sou*] constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso à presença. Negativamente: a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma ideia de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se devem impor à presença “categorias” delineadas por tal ideia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar a presença tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua *cotidianidade* mediana. Da cotidianidade não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo o modo de ser da presença fática. Do ponto de vista da constituição fundamental da

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, § 12.

¹⁶ MULHAL, S. *Heidegger and Being and time*, p. 3.

cotidianidade da presença, poder-se-á, então, colocar em relevo o ser desse ente.¹⁷

Neste trecho a cotidianidade mediana do «ente que eu sou» é considerada a porta de entrada para a análise deste ente. E mais: não se deverá perdê-la de vista durante toda a investigação.

A primeira definição de atitude teórica – como abstenção de manuseio, certa interrupção ou deficiência da lida cotidiana com as coisas – traz consigo uma determinada forma de enxergar o método fenomenológico adotado em *Ser e tempo*. Tal leitura da fenomenologia pode ser afirmada a partir do trecho citado acima. Ao tornar premente o problema de encontrar a melhor via de acesso ao «ente que eu sou» e se perguntar por esta via, Heidegger responde: “negativamente”. Em sua empreitada de investigar o único ente que compreende o ser não se deve impor-lhe um conceito que seja estranho ao seu modo de ser. O sentido de fenomenologia mais enfatizado no § 7 de *Ser e tempo* é que está em voga. Este sentido é destacado por Dreyfus e Mulhal para reforçar a escolha pela lida prático-cotidiana como ponto de partida. Antes de impor qualquer teoria sobre o que este ente é, faz-se necessário analisá-lo tal como ele se mostra no dia a dia, antes de tudo e na maioria das vezes.

Essa posição, que privilegia a cotidianidade mediana, também pode encontrar apoio na primeira definição que Heidegger fornece para uma estrutura fundamental do «ente que eu sou»: o ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]. Como frisou Mulhal, a compreensão vaga e mediana que tenho do ser, explícita no fato de que conjugo esse verbo de diversas maneiras na minha lida cotidiana, abrange também a compreensão vaga e mediana que tenho dos entes intramundanos (as coisas), uma vez que deles faço uso no dia a dia, antes de qualquer esclarecimento teórico sobre os mesmos. Na lida prático-cotidiana as coisas me são familiares, estou acostumado e envolvido por elas, diferentemente da situação da atitude teórica, na qual as coisas apresentam-se de maneira distante, a serem alcançadas e esclarecidas. Eis a definição que Heidegger dá para o ser-em [*In-sein*], que diz respeito à constituição ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*] do «ente que eu sou»:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, "dentro" de outra porque, em sua origem, o "em" não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; "em" deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 54, [18].

se; "an" significa: estou acostumado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. A expressão "sou" conecta-se a "junto"; "eu sou" diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar.¹⁸

Nesta caracterização, o ser-no-mundo é basicamente um estar junto das coisas, estar acostumado, num sentido muito próximo da familiaridade com que escuto a motocicleta, o vento do Norte, o pica-pau batendo, nunca um ruído puro. Eu só escutaria este ruído puro numa atitude artificial, em que fosse imputado ao meu ser junto às coisas uma distância ou desligamento, que retirasse do ente seus aspectos que me são mais familiares.

É este aspecto cotidiano do «ente que eu sou» que interessa a Dreyfus, pois é através de sua consideração e análise que se pode sobrepor o primado que a tradição filosófica (no caso, Descartes) concedeu à atitude teórica. Trata-se de uma investigação das coisas tais como elas são "fora do quarto aquecido", cujos resultados podem mostrar, inclusive, que a atitude teórica nada mais é que uma interrupção que ocorre em meio à lida prático-cotidiana com os entes. No tópico seguinte discuto essa provável gênese da atitude teórica, que reforçaria a ideia de que a lida prático-cotidiana é primeira e fundamental.

2.2. Uma provável gênese da atitude teórica

Dentre os intérpretes de *Ser e tempo* que entendem a atitude teórica como uma interrupção ou deficiência que acontece no decorrer da ocupação cotidiana, alguns só mencionam esse caráter deficiente de tal modo de ser, outros arriscam uma descrição do momento exato em que a lida prática passa para uma teorização das coisas. De maneira geral, os comentadores apenas destacam o primado que Heidegger concede à lida prático-cotidiana e dizem que a atitude teórica é secundária e fundada, por ser uma espécie de parada ou deficiência daquela, mas não explicitam que tipo de parada ou deficiência se trata. É o que faz, por exemplo, Michel Haar:

No contexto de *Sein und Zeit*, com efeito, a simples percepção resultaria de uma suspensão dum comportamento utilitário e de um olhar redutor, restrito, que

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 100, [54].

conduz o “existente-utensílio” (*zuhanden*) a um ente subsistente “existente-coisa” (*vorhanden*). Não há nenhuma originalidade nem autonomia no ato de perceber. A percepção não tem uma relação original com o ser. Ela é sempre derivada. Nós só percebemos por meio de uma paragem da ação, ou da relação pragmática com o ente, que determina a nossa relação primeira com as coisas.¹⁹

O que Haar está chamando de percepção é o que venho chamando de atitude teórica ou conhecimento do mundo. Para ele, o mais importante de se frisar é que nesta atitude não há espaço para uma relação original com o ser. Só se tem uma relação teórica com o ente "por meio de uma paragem da ação, ou da relação pragmática com o ente, que determina nossa relação primeira com as coisas". Haar não explica²⁰, contudo, que tipo de paragem é essa ou como ela ocorre. Contenta-se em informar que para Heidegger a atitude teórica (cujo cerne é uma restrição do olhar que considera apenas o aspecto de ser simplesmente dado do ente) é fundada na lida prático cotidiana com as coisas (cujo cerne é a ampla consideração de um contexto que me circunda quando manuseio um instrumento qualquer); e que essa restrição acontece por meio de uma paragem da ação.

Françoise Dastur, por sua vez, ressalta o caráter secundário e fundado (derivado) da atitude teórica explicando que a possibilidade do surgimento dessa atitude encontra-se numa disfunção que acontece durante a lida prático-cotidiana:

Há, entretanto, modos da ocupação cotidiana nos quais o ente à mão chama a atenção quando, por exemplo, o instrumento se mostra inutilizável, como o que está faltando ou incomodando. Estes modos deficientes da ocupação cotidiana colocam em evidência as condições de possibilidade de uma olhar teórico, a saber, a desmundanização do ente manuseável pela qual este pode aparecer como uma coisa simplesmente dada, no *Nur-Vorhandenes*.²¹

Uma possível gênese da atitude teórica é descrita por Dastur. A passagem da lida prático-cotidiana com as coisas para a postura investigativa é despertada por um tipo de deficiência que ocorre no curso de meu empenho prático: a danificação do instrumento que manuseio; ou a ausência de um instrumento necessário para cumprir minha tarefa; ou ainda a impertinência de algum objeto que atrapalha o cumprimento de meu objetivo específico. Nesses modos deficientes da ocupação, diz Dastur, encontra-se a condição de possibilidade do conhecimento ou olhar

¹⁹ HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*, p. 141.

²⁰ Vale ressaltar que o objetivo de Haar neste trabalho (*Heidegger e a essência do homem*) não é descrever a atitude teórica detidamente.

²¹ DASTUR, F. *Heidegger*, p. 104.

teórico. Como se nessa interrupção da lida prático-cotidiana, seja por qual motivo for, uma análise teórica sobre a situação emergisse.

Joseph Rouse também indica a possibilidade de entender a gênese da atitude teórica em *Ser e tempo* desse modo. Sua descrição é ainda mais detalhada que a de Dastur:

Heidegger argumenta que a origem existencial e ontológica do conhecimento teórico repousa no verdadeiro momento em que as coisas não cumprem a função esperada em nossas atividades cotidianas e ordinárias. Tal disfunção nos força a recuar e trazer explicitamente para nossa preocupação o contexto instrumental que vinha funcionando de modo transparente. Mas tal reflexão termina rapidamente, pois a tendência é sermos reabsorvidos numa nova tarefa circunspectiva: inspecionando para ver o que deu errado, consertando, substituindo ou removendo a fonte do problema, e assim por diante. Tal atividade é ontologicamente equivalente a qualquer tipo de absorção circunspectiva numa tarefa prática. Entretanto, Heidegger parece pensar que a prática de inspecionar o conserto pode gradualmente desemaranhar-se de seu contexto referencial e capturar as coisas antes disso como ser simplesmente dado.²²

A atitude teórica possui sua origem existencial e ontológica na disfunção ou deficiência de minha lida prático-cotidiana com as coisas. O que Joseph Rouse descreve no trecho citado é a possível mudança de atitude perante as coisas, um momento breve em que se deixa de estar totalmente ocupado com a tarefa prática, por conta de algum defeito, e inicia-se uma espécie de análise teórica sobre este defeito. Assim, a atitude teórica é associada por ele a uma espécie de inspeção sobre algo que deu errado ou que não funciona bem no "curso natural" das coisas. Essa inspeção pode se desprender cada vez mais do contexto referencial das situações práticas do dia a dia, fazendo com que o ente visado seja desmundanizado, nos termos de Dastur; isso por conta de uma redução do olhar, nos termos de Michel Haar, que retira os aspectos das coisas tal como se apresentam na minha lida prático-cotidiana com elas.

Ainda que em graus diferentes de explicação, as três abordagens sobre a atitude teórica e sua gênese levam em conta uma distinção que Heidegger faz no terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*. Neste, as coisas são investigadas a partir de seu caráter instrumental. Não perdendo de vista a proposta de investigar o «ente que eu sou» em seu modo de ser cotidiano, Heidegger diz que diariamente encontro coisas para o uso, mesmo aquelas que não foram

²² ROUSE, J. Science and the Theoretical "Discovery" of the Present-at-Hand, p. 202.

“feitas” para tanto. A mata, neste sentido, é reserva florestal, o rio é represa e o vento é vento nas velas²³. Segundo Dreyfus, o objetivo de Heidegger é esclarecer que as coisas do mundo estruturam-se primariamente a partir da constituição fundamental ser-no-mundo, leia-se, da familiaridade cara à lida prático-cotidiana com os entes à mão [*Zuhandene*] e que só num segundo momento elas podem ser analisadas como um objeto puro a ser conhecido, como ente simplesmente dado [*Vorhandene*]. A possibilidade de se investigar a mata, nela mesma, enquanto objeto de estudo, seria posterior e derivada em relação à lida prático-cotidiana com as coisas.

A distinção que as descrições da gênese da atitude teórica (feitas por Haar, Dastur, Rouse) levam em conta diz respeito a dois modos de compreender as coisas com as quais me relaciono: manualidade [*zuhandenheit*] e ser simplesmente dado [*vorhandenheit*]. A importância dessa distinção é frisada pelo próprio Heidegger:

No âmbito do presente campo de investigação, as diferenças repetidas vezes marcadas entre as estruturas e dimensões da problemática ontológica devem-se manter fundamentalmente separadas: 1) o ser dos entes intramundanos, que primeiro vem ao encontro (manualidade); 2) o ser dos entes (ser simplesmente dado) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo de descoberta [*eigenständig entdeckenden Durchgang*] através dos entes que primeiro vem ao encontro; 3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo²⁴.

Através deste trecho fica claro que manualidade [*zuhandenheit*] e ser simplesmente dado [*vorhandenheit*] referem-se ao ente intramundano (às coisas no mundo). Nos termos de Heidegger, são dois conceitos de ser [*Begriff von Sein*] que abrangem os entes que não possuem o modo de ser do «ente que eu sou». Como é esclarecido mais à frente, mundanidade diz respeito a mim mesmo e é somente a partir dela que manualidade e ser simplesmente dado podem dar-se enquanto tais. Assim, há no trecho citado duas distinções: (1) entre mundanidade e entes intramundanos; (2) entre manualidade e ser simplesmente dado. As estruturas que Heidegger pretende manter fundamentalmente separadas são as da primeira distinção, leia-se, a diferença entre uma determinação existencial (que diz respeito ao «ente que eu sou») e as categorias (que dizem respeito aos entes

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 119, [70].

²⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 138, [88].

intramundanos em geral). Mas a diferença entre os conceitos de ser destes entes intramundanos, a que mais interessa no momento, não pode ser negligenciada. Mesmo porque no percurso que Heidegger estabelece para chegar ao conceito de mundanidade é indispensável que se considere o ente intramundano em sua manualidade e não no seu caráter simplesmente dado.

Tendo em vista o trecho citado, ser simplesmente dado (atitude teórica) parece derivar-se da manualidade (lida cotidiana), que é definida como o ser dos entes que primeiro vêm ao encontro. Mas ser simplesmente dado também é o ser dos entes que se acham e podem surgir num percurso autônomo de descoberta dos entes. O trecho é, na verdade, ambíguo. A observação do ente ser simplesmente dado (a atitude teórica) é um percurso autônomo de pensamento ou depende da lida cotidiana, caracterizada pela manualidade do instrumento à mão? A leitura que estou apresentando neste primeiro capítulo resolve essa ambiguidade definindo o ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] como possível apenas através dos entes que primeiro vem ao encontro, através da manualidade. Ou seja, a atitude teórica depende da lida cotidiana com as coisas, uma vez que possui seu fundamento de determinação numa certa deficiência que ocorre ao longo da lida prático-cotidiana com as coisas, na qual prevalece o caráter útil e manuseável dos entes.

Para entender melhor a descrição de Dastur e Rouse sobre essa gênese da atitude teórica é indispensável adentrar nas definições que Heidegger fornece sobre estes conceitos de ser (manualidade e ser simplesmente dado). Dentre as definições de manualidade apresentadas em *Ser e tempo*, a seguinte me parece a mais clara:

O próprio martelar é que “descobre” o manuseio específico do martelo. Denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo instrumento possui *esse* “ser-em-si”, não sendo o que simplesmente ocorre.²⁵

Vê-se que a manualidade é um modo de ser do ente intramundano, tal como ele se mostra “em si mesmo”, enquanto instrumento. As aspas colocadas no “ser-em-si” não são fortuitas. O instrumento, em sua manualidade, não se encerra num

²⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 117, [69].

único objeto que simplesmente ocorre, como um martelo. Sendo o próprio martelar que descobre o manuseio desse ente, é preciso alargar a ênfase que geralmente recai sobre um objeto específico e considerar, na análise da situação, todo o contexto de referências que ampara essa lida com o martelo. Ou melhor, que seu "em si" é referir-se a outros. O instrumento "é para" não só no sentido de servir para alguma coisa, diz Heidegger: ele não só tem o seu "para quê" [*Wozu*]. Também se refere a outros instrumentos ligados pelo contexto em voga, possui o seu "ser-para" [*Um-zu*]. Um quarto, diz ele, como instrumento de habitação, precede e reúne instrumentos como caneta, móvel, janela, porta, mesa, etc. O quarto, por sua vez, relaciona-se com sala, cozinha, escritório, no instrumento de habitação que é uma casa. Por conta deste constante referir-se a outros instrumentos [*Um-zu*], Heidegger descreve a visão que seria cara à lida prático-cotidiana com as coisas, a circunvisão [*Umsicht*]. É, no caso, um ver radial que, ao contrário de focar especificamente em um objeto isolado, é capaz de visualizar sobretudo as referências que um ente faz ao outro dentro de um mesmo contexto instrumental. Manualidade [*Zuhandenheit*] é o conceito de ser deste ente à mão, caracterizado tanto pelo seu para quê [*Wozu*] quanto pelo seu ser-para [*Um-zu*].

A definição do termo ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] é mais complexa. Destaco aqui pelo menos dois sentidos possíveis ou situações em que o *Vorhandenheit* aparece: (1) a expressão *ser simplesmente dado* aparece pela primeira vez como o contraponto à definição do modo de ser do «ente que eu sou». Definindo o modo deste ente como "ter que ser" [*Zu-sein*], Heidegger define o modo de ser dos outros entes como ser simplesmente dado [*Vorhandensein*], aqueles que não "têm que ser" para existir²⁶; (2) ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente intramundano que surge com a deficiência do afazer cotidiano. Nesse caso, em voga está um modo cognitivo de relacionar-se com os entes²⁷. As duas definições correspondem às duas distinções feitas anteriormente, (1) entre «ente que eu sou» (mundanidade) / entes intramundanos (manualidade e ser simplesmente dado), e (2) entre estes os conceitos de ser manualidade / ser simplesmente dado. O foco, agora, é nesta segunda distinção, que enfatiza uma primazia de um conceito de ser sobre o outro. Esta noção é abordada por Heidegger no § 13 de *Ser e tempo*, principalmente no trecho que segue:

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 85, [42].

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 108, [61].

Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é *tomado* [*benommen*] pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* [*Defizientz*] do afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado, se torne possível. Abstendo-se de todo produzir, manusear, etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples demorar-se junto a... *Com base* nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com ente intramundano em sua pura *configuração* e *como* um modo dessa maneira de ser, é que se torna possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro. Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encarar o ente simplesmente dado. Retira antecipadamente do ente que vem ao encontro um “ponto de vista”. Essa visualização se dá em si mesma, demorando-se, de modo autônomo, junto ao ente intramundano. Nessa “demora” – enquanto abstenção [*Sichenthalten*] de todo manuseio e utilização – cumpre-se a percepção de um ente simplesmente dado.²⁸

Neste trecho, Heidegger fala da percepção do ente simplesmente dado, ou a atitude teórica sobre as coisas, em termos de uma deficiência ou abstenção de manuseio. Fala também de uma demora [*Aufenthalt*], no sentido de uma parada para observação, em contraste ao constante "movimento" (produção/manuseio) que caracteriza a lida cotidiana com as coisas. Assim, é bem possível definir a atitude teórica, pura e simplesmente, como certa interrupção que ocorre em meio à lida prático-cotidiana com as coisas. Sobretudo se outro trecho de *Ser e tempo* for destacado com o intuito de comprovar essa gênese da atitude teórica. No §16, Heidegger fala de uma perturbação da referência, um dano no utensílio, responsável por fazer com que o instrumento perca sua utilidade, ganhando certo caráter de algo dado, uma coisa diante de nós, que não se refere à nada além de si mesma: torna-se uma coisa-instrumento [*Zeugding*]. É neste trecho que as abordagens sobre a gênese da atitude teórica, feitas por Dastur e Rouse, ancoram-se. Para Dastur, são os modos deficientes da ocupação cotidiana que evidenciam as condições de possibilidade de um olhar teórico. Segundo Rouse, o conhecimento teórico tem sua origem existencial no momento mesmo em que o instrumento não cumpre sua função esperada.

Assim definindo a atitude teórica, isto é, como uma deficiência que ocorre durante a lida prático-cotidiana, na qual o ente aparece como desprovido de suas características mais comuns, envereda-se por um dos caminhos sugeridos na ambígua descrição feita por Heidegger, mencionada anteriormente. Distingue-se os entes que primeiro vem ao encontro, o manual [*Zuhandene*], dos entes

²⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 108, [62].

simplesmente dados [*Vorhandene*], através da definição da atitude teórica como um modo de ser não-autônomo, realizado através dos entes que primeiro vem ao encontro. Uma vez que a atitude teórica carece de algo presente na lida prático-cotidiana com as coisas, primeira e originária, o ato de teorizar seria uma atitude derivada (fundada) e secundária. Assim, os intérpretes mencionados parecem defender que a lida prático-cotidiana é mais originária que a atitude teórica, no seguinte sentido: é a noção vaga e mediana que tenho das coisas, abundante em minha ocupação prático-cotidiana, que orienta tanto o manuseio de um instrumento qualquer quanto todo tipo de investigação teórica, embora nessa última a noção vaga e mediana esteja, digamos, desbotada. Michel Haar diz que na atitude teórica não se tem uma relação originária com o ser. Para Dastur, trata-se de uma desmundanização dos entes. Para Joseph Rouse, trata-se de um desemaranhar-se do contexto referencial, que constitui primariamente minha relação com as coisas; fazendo da atitude teórica um modo de ser carente de contexto referencial. Assim se justifica a preferência de Heidegger pela cotidianidade mediana do «ente que eu sou», em sua análise, sua recusa da atitude teórica como ponto de partida orientador. Motivo também para se demolir a proposta cartesiana que, ao que tudo indica, baseia sua análise na atitude teórica do sujeito pensante.

Supondo que a proposta cartesiana está erguida sobre este modo de ser específico do «ente que eu sou», como o faz Dreyfus, conclui-se que o sistema de Descartes está erguido sobre um fundamento secundário e derivado. Neste caso, tratar-se-ia de uma construção mal fundamentada que precisa ser demolida. A seguir pretendo expor essa maneira de entender a posição de Heidegger sobre Descartes. Uma vez assegurado que a atitude teórica é secundária, pois está fundada na ocupação cotidiana com as coisas, bastaria comprovar que a proposta cartesiana está erguida sobre esse modo de ser do «ente que eu sou» para legitimar sua demolição. Trata-se da conjunção entre a perspectiva molecular (micro – análise da atitude teórica) e a molar (macro – posicionamento de Heidegger frente o sistema cartesiano).

2.3. A demolição da proposta cartesiana

Não se pode deixar de notar que quando Dreyfus fala do projeto de Descartes ilustrando-o em seu quarto aquecido, isolado do mundo, ele tem em vista uma imagem caricata do filósofo francês. O pensamento cartesiano é frequentemente representado como o ícone do solipsismo, uma vez que Descartes, em suas *Meditações metafísicas*, inicia sua investigação colocando em dúvida a existência de todas as coisas e chega à certeza de que só ele, ao colocar em dúvida a existência de tudo, existe. Ainda que se trate de uma caracterização grosseira²⁹, muitos intérpretes de Heidegger a endossam, principalmente quando o intuito é o de simplesmente contrapor o projeto de uma ontologia fundamental à proposta cartesiana. Joan Stambaugh, por exemplo, diz que a distinção entre Heidegger e Descartes está na separação que o último instaura entre sujeito e objeto:

A separação entre sujeito e objeto significa aqui que há uma separação, uma dicotomia entre o conhecedor e o que ele conhece. Na formulação de Descartes, o sujeito é uma coisa pensante que não é extensa (ou material) e o objeto é uma coisa extensa (ou material) que não pensa. Estas duas coisas não têm nada em comum e o problema da relação entre elas torna-se muito agudo.³⁰

Stambaugh entende o posicionamento de Heidegger frente a Descartes da mesma forma que Dreyfus, porém o descreve aproximando-se do arcabouço conceitual da proposta cartesiana. Descartes precisa enfrentar o problema de como a *res cogitans* (sujeito) se relaciona com a *res extensa* (objeto – o mundo “fora do quarto”) justo porque prioriza um modo de ser do «ente que eu sou», a atitude teórica (o conhecimento do mundo), que separa conhecedor (sujeito) e o que ele conhece (objeto). Heidegger, por sua vez, prioriza o modo de ser «ente que eu sou» no qual estes dois termos estão inter-relacionados, têm algo em comum, familiar: considera-os antes de qualquer separação radical entre sujeito e objeto, focando na vida prático-cotidiana que o «ente que eu sou» tem com as coisas.

Essa é, na verdade, a primeira observação que Heidegger faz nos parágrafos dedicados ao pensamento cartesiano em *Ser e tempo* (§§ 19-21): “Descartes

²⁹ O próprio Heidegger faz, em seu curso *Ser e verdade*, uma crítica a essa leitura que afirma um solipsismo e “egocentrismo” a respeito de Descartes. No capítulo seguinte (item 4.5) exponho um pouco mais essa crítica.

³⁰ STAMBAUGH, J. "Thoughts on Heidegger", p. 4.

distingue o ‘*ego cogito*’ como *res cogitans* da ‘*res corpores*’³¹. Tal observação, contudo, não é exatamente uma denúncia de um equívoco fatal. Trata-se, mais precisamente, de delimitar o âmbito das considerações que seguem a respeito de Descartes. Neste trecho de *Ser e tempo*, Heidegger pretende apresentar a concepção cartesiana de mundo, como contraponto à sua definição de mundanidade. O problema é que muitos intérpretes tomam esse contraponto específico como toda a crítica empreendida a Descartes.

Em geral, frisa-se que a concepção cartesiana de mundo (*res extensa*) está orientada por uma determinada concepção de sujeito (*res cogitans*), cujo fundamento de determinação é um modo de ser específico do «ente que eu sou», a atitude teórica. Com a definição de mundo como *res extensa*, Descartes estaria pressupondo uma definição de homem calcada num modo de ser fundado e secundário do «ente que eu sou». Heidegger, em sua definição da mundanidade estaria levando em conta um modo de ser primário do «ente que eu sou», a lida prático-cotidiana com as coisas.

Mas o autor de *Ser e tempo* faz questão de frisar, antes de entrar nessa investigação sobre a determinação de “mundo” como *res extensa*, que tal contraposição à sua noção de mundanidade não é a destruição que ele pretende dirigir a Descartes; pelo menos não toda ela: “A reflexão a seguir só receberá uma fundamentação ampla pela destruição fenomenológica do ‘cogito sum’ (cf. parte II, seção II)”³². Mas tal ressalva não impediu que diversas análises sobre a crítica dirigida à Descartes considerassem esse contraponto presente no capítulo três da primeira seção de *Ser e tempo* como toda a crítica empreendida à proposta cartesiana.

Jürgen Habermas, por exemplo, ao analisar a crítica à filosofia da subjetividade presente em *Ser e tempo*, enfatiza o papel que o primado da lida prático-cotidiana com as coisas exerce na obra como um todo. Ele chama de mundo da vida ou conceito de mundo esta relação prático-cotidiana que se tem com os entes, inseridos em um certo contexto instrumental, ou contexto de circunstâncias:

³¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 140, [89].

³² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 140, [89].

A análise deste conceito de mundo encontra-se na parte central da primeira seção de *Ser e tempo*. Do ponto de vista do manejo, do relacionamento não objetivante e prático para a vida com os componentes físicos do mundo da vida, Heidegger explicita um conceito de mundo, correlato ao do pragmatismo, enquanto contexto de circunstâncias. Este é generalizado, então, para além do domínio do disponível e interpretado como contexto de remissões. Somente com base em uma atitude de distância a natureza é desligada do horizonte do mundo da vida e objetivada. Somente essa desmundanização de uma região do meramente representado deixa surgir um mundo objetivo de objetos e acontecimentos, com o qual um sujeito, no sentido da filosofia da consciência, pode relacionar-se mediante o conhecimento e a ação.³³

Habermas chama de desligamento do mundo da vida aquilo que até aqui identifiquei como deficiência da vida cotidiana. Com o foco no capítulo 3 da primeira seção de *Ser e tempo*, cujo tema é a mundanidade do mundo e no qual se encontra a primeira contraposição mais detida à filosofia de Descartes, a atitude teórica é tomada somente no sentido de uma desmundanização, indicando que nela se desliga o que antes estava ligado: eu só posso estabelecer uma relação teórica com as coisas, uma relação de distância, através de uma interrupção ou provisória suspensão das remissões constitutivas do mundo da vida que me são caras, sendo que este desligamento permanece dependente de minha ocupação cotidiana, do contexto de referências no qual estou necessariamente inserido. É neste sentido que, para Habermas, a ontologia proposta por Heidegger tem um ganho significativo diante da filosofia da subjetividade, pois pretende incidir justamente sobre essa primeira forma de se relacionar com as coisas: "É obvio o ganho, em termos de estratégia conceitual, diante da filosofia do sujeito: o conhecimento e a ação não precisam mais ser concebidos como uma relação de sujeito e objeto"³⁴.

Ao estabelecer como ponto de partida incontornável da investigação a atitude teórica do sujeito pensante, Descartes não teria se dado conta de que a necessidade de alcançar o mundo é desnecessária, caso a vida manual com as coisas (a proximidade e não o afastamento) seja priorizada. Ele não teria se dado conta de que a atitude teórica é uma simples deficiência ou interrupção que ocorre na vida prático-cotidiana com os entes, que o ponto de partida do sujeito pensante é um modo de ser derivado e secundário. Hubert Dreyfus resume bem essa carência da proposta cartesiana denunciada em *Ser e tempo*: "Heidegger mostra

³³ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 209.

³⁴ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 208.

que este sujeito/objeto epistemológico pressupõe um pano de fundo de práticas cotidianas na qual estamos socializados mas que não as representamos em nossa mente"³⁵.

Quando falo aqui de uma demolição do sistema cartesiano tenho em vista a pretensão de derrubar um sistema mal fundamentado, com o intuito de "limpar o terreno" para a construção de uma ontologia bem fundamentada. A demolição pretende impedir que se conceda um privilégio à atitude teórica na definição do «ente que eu sou», já que tal privilégio causaria danos de uma envergadura tal que inviabilizaria tanto uma determinação adequada do ente intramundano, do «ente que eu sou», bem como a colocação da questão do sentido de ser. Contra a imposição de uma teoria pré-estabelecida na investigação deste ente, seria necessária uma demolição do sistema que decretou o privilégio da atitude teórica na definição de homem, privilégio usualmente atribuído a Descartes. A proposta de Heidegger seria, neste sentido, descrever as coisas como elas realmente são, o que para esses intérpretes (Habermas, Dreyfus) quer dizer: tal como se apresentam no mundo prático-cotidiano. Esse primado seria crucial para bem encaminhar a análise do «ente que eu sou», bem como para a questão do sentido de ser. É uma pretensa mudança radical de paradigma, portanto, que caracteriza a primeira forma de entender o posicionamento de Heidegger frente a Descartes. A demolição envolve a derrocada de um sistema mal fundamentado em prol da construção de uma investigação baseada num ponto de partida correto, a situação na qual me encontro “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes”, para usar a uma expressão recorrente em *Ser e tempo*.

No entanto, essa primeira definição da atitude teórica (certa deficiência que ocorre em meio à vida cotidiana) padece de uma supervalorização de um aspecto da investigação sobre o «ente que eu sou» em *Ser e tempo*: a vida prático-cotidiana com as coisas. Partindo de um primado do modo cotidiano de lidar com os entes, a atitude teórica é inevitavelmente tida como uma deficiência ou disfunção e, por conseguinte, classificada como secundária. Essa supervalorização pode ser indicada de diversas maneiras. Marcia Schuback, por exemplo, no texto em que justifica sua tradução de *Dasein* por presença, explica que a tradução de *Dasein* por estar-aí incita um entendimento do ser-no-mundo como um “situacionismo” ou “circunstancialismo”, que pode ser associado à sobrevalorização do caráter

³⁵ DREYFUS, H. *Being-in-the-world*, p. 3.

cotidiano de lida com os entes: o fato de estar circunstanciado e situado num mundo familiar torna-se a característica principal deste «ente que eu sou»: a situação incontornável da qual deve partir toda e qualquer investigação, inclusive a sobre o «ente que eu sou». Paul Ricouer toca neste ponto quando diz que boa parte dos comentadores de Heidegger passam por cima de uma distinção importantíssima feita na introdução de *Ser e tempo*: a diferença entre uma compreensão existenciária e uma compreensão existencial³⁶. Adaptando para o tema aqui discutido, é possível dizer que se confunde o que é o modo de ser cotidiano de lida com as coisas – que envolve uma compreensão existenciária – com uma descrição fenomenológica deste mesmo modo de ser – que envolve uma compreensão existencial. Mesmo que a atitude teórica possa ser entendida, “existencialmente”, como um tipo de deficiência da lida cotidiana, isso não quer dizer que a análise da contemplação teórica das coisas se esgote nessa caracterização primeira. A seguir procuro expor a insuficiência deste olhar sobre a atitude teórica, por meio da elucidação de alguns pontos de *Ser e tempo*, tais como cura [*Sorge*] e angústia [*Angst*]. Pretendo mostrar que fica claro que tanto a atitude teórica quanto a lida prático-cotidiana ocupam um mesmo patamar ontológico: que, em certo sentido, ambas são secundárias. Assim, a pretensa demolição da proposta cartesiana mostra-se incompatível com as análises tal como desenvolvidas em *Ser e tempo*. O que instaura a necessidade de compreender a posição de Heidegger frente a Descartes de outra maneira, como uma "destruição".

³⁶ RICOUER, P. *Tempo e narrativa*, p. 112.