

### 3 Os problemas da demolição da proposta cartesiana

As menções de Heidegger sobre a importância da análise da cotidianidade na ontologia exposta em *Ser e tempo* são recorrentes e incisivas, o que faz com que o risco de supervalorizá-la seja iminente; principalmente quando em jogo está uma tentativa apressada de contrapor Heidegger à Descartes. Não é sequer preciso recorrer a trechos da segunda parte de *Ser e tempo* para mostrar os problemas desta supervalorização da cotidianidade. Ao definir um dos momentos do ser-no-mundo como ocupação [*Besorge*], Heidegger faz a seguinte consideração sobre sua escolha do termo:

Esta escolha não foi feita porque a presença [*Dasein*] é, em primeiro lugar e em larga escala, 'prática' e econômica, mas porque o ser da presença deve tornar-se visível em si mesmo como cura [*Sorge*]<sup>1</sup>.

Mesmo considerando pura e simplesmente a posição do termo cura [*Sorge*] na estrutura arquitetônica do tratado<sup>2</sup>, sem entrar nos detalhes de sua definição, é possível indicar a falta de sustentação do primado que se costuma conceder ao modo de ser prático-cotidiano em *Ser e tempo*. Cura significa a unidade dos momentos estruturais do ser-no-mundo, explicitados nos capítulos que precederam o sexto ("A cura como o ser da presença [*Dasein*]"). Até aqui explicitarei um destes momentos estruturais do ser-no-mundo, detalhado no terceiro capítulo de *Ser e tempo*: o ser junto aos entes intramundanos, a lida cotidiana com as coisas. Neste, há uma investigação sobre os entes como instrumentos, sua totalidade instrumental articulada pela referência que um instrumento faz a outro, compondo o contexto de referências que orientam minha lida cotidiana com as coisas: a ocupação [*Besorge*]. No quarto capítulo da primeira seção, Heidegger analisa o modo como se convive com os outros (as outras pessoas) na lida

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 103, [57]. Em seu *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, Heidegger é ainda mais direto: "Quando nós analisamos a presença [*Dasein*] em sua cotidianidade e seu ser na cotidianidade, isto não deve ser visto como se afirmássemos também que queremos derivar as possibilidades restantes da presença [*Dasein*] da cotidianidade, que nós queremos realizar uma consideração genérica assumindo que toda outra possibilidade da presença [*Dasein*] pudesse ser derivada da cotidianidade" (HEIDEGGER, M. *History of concept of time: prolegomena*, p. 156, [208]).

<sup>2</sup> Quando apresenta essa expressão pela primeira vez em *Ser e tempo*, Heidegger ressalta a importância de se abordá-la como um conceito ontológico de estrutura, justamente para ressaltar a sua precedência frente à ocupação cotidiana com as coisas (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 103, [57]).

cotidiana, a preocupação [*Fürsorge*]. E no quinto, estuda o ser-em [*In- Sein*] como tal. No sexto capítulo, ele pretende elucidar que a noção de cura [*Sorge*] "... se acha, do ponto de vista existencial-*a priori*, 'antes' de toda atitude e situação da presença [*Dasein*], o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática"<sup>3</sup>. É possível dizer que a cura antecede e orienta todos estes momentos do ser-no-mundo, ocupação [*Besorge*], preocupação [*Fürsorge*], e ser-em [*In- Sein*]. Isto diz que tanto a lida prático-cotidiana quanto a atitude teórica, ocupações do «ente que eu sou» com as coisas, são orientadas previamente pela estrutura da cura. Hubert Dreyfus cita o parágrafo no qual se encontra o trecho que mencionei acima, que me parece de grande importância para se evitar uma possível supervalorização da lida prático-cotidiana em detrimento da atitude teórica, chamada por Heidegger de "determinação contemplativa de algo simplesmente dado":

Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial-*a priori*, "antes" de toda "atitude" e "situação" da presença [*Dasein*], o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática. Em consequência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude "prática" frente à teórica. A determinação contemplativa de algo simplesmente dado [*Vorhandenen*] não tem menos o caráter de cura que uma "ação política" ou a satisfação do entretenimento. "Teoria" e "prática" são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura<sup>4</sup>.

Uma vez que tanto a atitude teórica quanto a atitude prática com as coisas se fundam na cura, e que a contemplação de algo dado não tem menos o caráter de cura que os entretenimentos ou sofrimentos, sucessos e fracassos da lida cotidiana, é bem plausível se desconfiar da posição que coloca em primeiro plano a lida cotidiana e a atitude teórica num plano secundário. Sobretudo quando isso é feito com o intuito de demolir a proposta cartesiana, como o faz Dreyfus e Habermas.

É verdade que Dreyfus diz que Heidegger não é contra a teoria, que ela é importante –, sendo a atitude teórica apenas limitada<sup>5</sup>. Mas este limite é para ele, assim como para Habermas, justamente a desconsideração do pano de fundo

<sup>3</sup>HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 260, [193].

<sup>4</sup>HEIDEGGER, M. Apud DREYFUS, R. *Being-in-the-world*, p. 238 (utilizei a tradução da edição brasileira, Vozes, 2007).

<sup>5</sup>DREYFUS, H. *Being-in-the-world*, p. 1.

composto pelo contexto de remissões que interliga sujeito e objeto quando estou envolvido com as coisas no meu dia a dia. A atitude teórica, que propõe uma interrupção em meio a essa ocupação, instaurando uma dicotomia entre sujeito e objeto, conhecedor e conhecido, ignora a base a partir da qual ela se originou, sendo por isso limitada<sup>6</sup>. A proposta de Descartes, baseando-se na atitude teórica, termina por mostrar-se limitada também, diz Dreyfus. Trancado em seu quarto aquecido, ele perde de vista o solo sob o qual apoia seu ponto arquimediano, a *res cogitans*, ignorando o caráter instrumental e primário de relação com os entes, presentes inclusive ali naquela situação isolada em que ele se colocou. Ainda que Dreyfus faça uma espécie de ressalva ao dizer que Heidegger não é contra a teoria, que ela é importante, ele destaca sobretudo este seu caráter limitado, pois uma vez desfeita (ou apaziguada) a prioridade da atitude "prática" frente à teórica, toda uma maneira de enxergar a proposta de Heidegger, de distinguir manualidade e ser simplesmente dado e, portanto, de entender a crítica ao sistema cartesiano, é posta em xeque.

Habermas, por sua vez, aponta para o fato de que a certa altura da investigação em *Ser e tempo* o primado concedido à vida prático-cotidiana com as coisas sofre um abalo considerável; e afirma que esta mudança tem consequências decisivas para a crítica empreendida à Descartes (ou à filosofia do sujeito) nesta obra:

Embora Heidegger destrua, em um primeiro passo, a filosofia do sujeito em favor de um contexto de remissões que possibilita as relações sujeito-objeto, em um segundo, recai na pressão conceitual da filosofia do sujeito, quando se trata de tornar concebível, a partir de si mesmo, o mundo como um processo de um acontecer universal. O ser-aí (ente que eu sou) concebido em termos solipsistas ocupa, por sua vez, o lugar da subjetividade transcendental.<sup>7</sup>

Assim como Habermas, pretendo mostrar que a análise do fenômeno da angústia, que apresenta um caráter de "solus ipse" (solipsista) do «ente que eu sou»<sup>8</sup>, provoca um abalo na empreitada de demolir a proposta cartesiana; sobretudo porque ela enfraquece a definição deficiente da atitude teórica, que se

<sup>6</sup> É assim também que Joseph Rouse entende a atitude teórica em *Ser e tempo*: "A descoberta teórica do ente simplesmente dado não é autossuficiente. Pressupõe ontologicamente a descoberta implícita do mundo pela ocupação prática e circunspectiva" (ROUSE, J. "Science and the Theoretical "Discovery" of the Present-at-Hand", p. 202).

<sup>7</sup> HABERMAS, J. "A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger", p. 212, parêntesis meu.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 255, [188].

baseia no primado da cotidianidade mediana do «ente que eu sou». Mas, ao contrário de Habermas, não pretendo defender que com a exposição deste caráter de "solus ipse" (solipsista) a proposta de Heidegger torna-se uma mera repetição da filosofia da subjetividade. O que a análise do fenômeno da angústia mostra não é uma derrocada do primado concedido à vida cotidiana com as coisas, ao menos não é esse seu objetivo principal. Com ela, Heidegger pretende expor que a essência do «ente que eu sou» é um “ter que ser” [*Zu-sein*], desenvolvido mais explicitamente no que Heidegger chama de cura [*Sorge*], a partir da qual tanto a vida prático-cotidiana quanto a atitude teórica se tornam possíveis. A abordagem do fenômeno da angústia tem aqui a específica função de evidenciar a precariedade da primeira definição da atitude teórica, que a entende como fundada na (dependente da) ocupação [*Besorge*], não na cura [*Sorge*]. Deste modo abre-se espaço e indica-se a necessidade de uma segunda definição da atitude teórica, cujo desenvolvimento prepara o terreno para se adentrar na segunda forma de entender o posicionamento de Heidegger a respeito de Descartes. Esta posição não é nem a de demolir a proposta cartesiana através de um privilégio da maneira prático-cotidiana de lidar com as coisas, nem a de ocupar o lugar da subjetividade com outra noção (mais rebuscada) solipsista de sujeito. Meu objetivo aqui é expor uma forma de entender a relação de Heidegger com a tradição filosófica (perspectiva macro/molar) que se caracteriza como exposição dos fundamentos, que só pode ser feita por meio de uma exposição dos fundamentos da própria atitude teórica (perspectiva micro/molecular).

Antes de entrar no esclarecimento dos problemas da destruição da proposta cartesiana feita através de uma definição deficiente da atitude teórica, apresento uma forma de tratar *Ser e tempo* que se distingue daquela exposta no início do primeiro capítulo. Para Reiner Schürmman, não se trata da maior obra anti-cartesiana do século XX; ela não tem por objetivo decretar a morte do sujeito, tampouco "levá-lo à guilhotina". A relação de Heidegger com a tradição filosófica pretendida nesta obra, segundo a leitura de Schürmann, é de uma retomada [*Widerholung*]: trata-se de recuperar a força-motriz de uma questão que permaneceu “emudecida” desde o seu surgimento, inclusive em Descartes.

### 3.1.

#### **Ser e tempo como retomada**

No primeiro tópico de seu trabalho "Heidegger's *Being and time*", Schürmman expõe uma visão comum a respeito de *Ser e tempo* que emergiu na década de cinquenta. Trata-se de uma leitura que coloca como intenção principal da obra renovar nossa compreensão do homem através de uma rearticulação da relação entre homem e mundo: em *Ser e tempo* encontrar-se-ia uma nova resposta para o problema do acesso do sujeito às coisas<sup>9</sup>.

Não me parece descabido relacionar essa visão comum com a leitura da posição de Heidegger frente a Descartes que foi exposta há pouco. No seguinte sentido: ao tentar explicar que a ontologia desenvolvida por Heidegger não deve ser vista sob o formato da resposta cartesiana sobre a relação entre homem e mundo, baseada no primado da atitude teórica, interpreta-se o «ente que eu sou» dando ênfase à vida prático-cotidiana com as coisas. Assim, o homem não pode ser entendido sem o seu mundo cotidiano, de saída operante em toda e qualquer relação com as coisas; o homem não deve ser entendido, sob hipótese alguma, como um sujeito isolado, mas como ser-no-mundo. Essa seria a nova resposta para o problema elevado à máxima potência pela filosofia moderna.

A proposta de Schürmann para escapar dessa visão comum passa por uma interpretação de *Ser e tempo* como retomada [*Widerholung*]. É preciso olhar para o verdadeiro começo da obra, diz ele. Numa atitude distinta daquela de Theodore Kisiel, que desenvolveu um amplo e meticuloso trabalho de elucidação das origens de *Sein und Zeit*<sup>10</sup>, Schürmman aponta para um começo que a princípio soa exageradamente literal: a epígrafe do livro. *Ser e tempo* tem como epígrafe um trecho do diálogo *Sofista*, de Platão. Cito-a e menciono também parte do comentário que segue, feito por Heidegger.

... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão '*ente*'. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia". Será que hoje temos uma resposta para a

<sup>9</sup> SCHÜRMMAN, R. "Heidegger's *Being and time*", p. 57.

<sup>10</sup> Refiro-me à obra *The Genesis of Heidegger's Being and time*. Kisiel resume assim seu esforço empreendido na sua obra: "Este livro tem como propósito uma história completa e confiável do desenvolvimento de Heidegger entre 1915 e 1927, com base na mais completa documentação que pode ser reunida, incluindo transcrições de estudantes, correspondências e documentos universitários (KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and time*, p. 2).

pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra "ente"? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido de *ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão "ser"? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido de "ser" é a intenção do presente tratado.<sup>11</sup>

No início do livro, na página 1 da edição alemã, Heidegger retorna a Platão. Para Schürmann, a influência mais gritante não provém dos contemporâneos Dilthey e Husserl, mas de Platão, pois trata-se de perceber a necessidade de colocar novamente a questão sobre o sentido de ser. Colocar novamente não quer dizer colocar uma nova questão. Menos ainda fornecer uma nova resposta para um antigo problema.

A ideia de que Heidegger fornece uma nova resposta para um problema levantado (ou ao menos reiterado) por Descartes, portanto, é colocada sob suspeita pela leitura de Schürmann. Toda e qualquer leitura de *Ser e tempo* que exalte a escolha de seu ponto de partida da investigação, no caso, a cotidianidade mediana do «ente que eu sou», como a arma principal de Heidegger no combate ao solipismo moderno, deve ser questionada. Se o objetivo de *Ser e tempo* é recolocar a questão do sentido de ser ou elaborá-la concretamente, ver nesta obra apenas uma resposta para o problema da relação entre homem e mundo é derivar de seu propósito principal. Outra vez deixa-se de recuperar o interesse pela questão do ser em prol de mais uma tentativa de resolver o problema da relação entre o «ente que eu sou» e as coisas. A analítica deste ente precisa ser vista, portanto, a partir do problema do ser<sup>12</sup>. No contexto deste trabalho, trata-se de olhar para o verdadeiro princípio da atitude teórica, uma determinação do sentido de ser: que ela se funda numa resposta (ainda que não explícita) à pergunta sobre o ser, na forma de uma decisão do «ente que eu sou» pelo poder-ser na "verdade"<sup>13</sup>. Assim destrinchando a atitude teórica, explica-se em que sentido a “destruição” da filosofia de Descartes proposta por Heidegger é mais uma exposição de seu caráter ontológico que uma pura e simples demolição de um sistema mal sustentado.

É claro que colocar a questão sobre o sentido de ser, de acordo com Heidegger, implica numa investigação de um ente específico, o «ente que eu sou».

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 34, [1].

<sup>12</sup> Cf. SHOCKEY, M. "What's formal about formal indication?", p. 528.

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 452, [363].

Trata-se, afinal, do único ente que compreende o ser. Por isso que ele é, neste caso, melhor nomeado de *Da-sein* (**ser**-aí, **pre-sença**) – o «ente que eu **sou**». Na escolha deste termo para designar o que comumente se chama de homem transparece um aspecto importantíssimo da arquitetônica do projeto, que a investigação deste ente está subordinada à questão do ser.

A indicação da necessidade de uma analítica do «ente que eu sou» como caminho para se colocar explicitamente a questão do ser acontece já no primeiro capítulo de *Ser e tempo*, de duas maneiras semelhantes. Primeiro, esclarecendo a estrutura da questão do ser. Heidegger diz que esta questão envolve (1) uma visualização prévia daquilo que se busca, (2) uma escolha do ente adequado a se investigar e (3) uma compreensão de seu sentido, mesmo que vaga e mediana. Visualizar, escolher, compreender, diz Heidegger, são modos ou atitudes de um ente específico, o «ente que eu sou». A partir disso pode-se sugerir, ainda que provisoriamente, que um dentre todos os entes merece uma atenção especial.

Em seguida, a justificativa sobre a escolha deste ente aparece com o propósito de defender o primado não mais de um ente específico na investigação da questão do ser, mas o primado desta investigação específica - a investigação ontológica - frente às outras. Ou seja, pretende mostrar, ainda que de modo provisório, que ela é a questão de todas as questões<sup>14</sup>. Depois de esboçar rapidamente a situação de investigações das ciências particulares, como a matemática, a física, a biologia, a teologia e suas respectivas crises de fundamento, Heidegger diz que a ciência é um modo de ser de um ente específico. E investigar é um dentre os modos de ser deste ente. Ou seja, mesmo na comprovação do primado da questão do ser frente a outras questões, da ontologia frente às ciências, esbarra-se neste ente específico, o «ente que eu sou», o que reforça a sugestão de sua prioridade frente aos outros entes quando o intuito é recolocar a questão do sentido do ser.

O perigo deste processo de escolha do ente adequado é solapar a questão do sentido de ser com uma analítica deste ente específico, invertendo a ordem de prioridades<sup>15</sup>. Assim, imagina-se ter resolvido o problema tradicional da relação

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 44, [9].

<sup>15</sup> Neste sentido, é bem significativo o "freio" que Heidegger se coloca no início do § 28 de *Ser e tempo*: "O que se explicitou até aqui ainda carece de complementos no tocante a uma elaboração completa do *a priori* existencial de uma antropologia filosófica. Mas esse não é o propósito da presente investigação. *O seu escopo é um ontologia fundamental*" (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 190, [132]).

entre homem e mundo sem ter sequer esbarrado no problema da questão do ser. Imagina-se ter demolido o sistema cartesiano, erguido sobre a atitude teórica, através da construção de uma suposta ontologia fundamental, arraigada na compreensão vaga e mediana que se tem do ser e do que quer que seja, das coisas e dos outros.

Ter em vista essa prioridade da questão do ser é extremamente importante para o que será exposto a seguir. A partir dela não se pode afirmar pura e simplesmente que a atitude teórica é causada por uma quebra que ocorre em meio ao afazer cotidiano, um dano do instrumento. Se o objetivo maior imediato desta obra de Heidegger é recolocar a questão do sentido de ser, que para ele antecede o problema da relação entre homem e mundo, definir a atitude teórica como secundária nada acrescenta se não se esclarecer com precisão em que esta atitude se funda ou o que a mobiliza. O trecho seguinte, por exemplo, poderia ser facilmente usado para se defender uma prioridade da “prática” frente à teoria:

Conhecer não é outra coisa que um modo de ser-no-mundo; especificamente, não é *sequer um modo primário do ser-no-mundo, mas fundado*, um modo que é sempre possível com base num comportamento não-cognitivo [*nicht erkennenden Verhaltung*]<sup>16</sup>.

A tendência é que se interprete esse comportamento não-cognitivo como a lida prático-cotidiana com as coisas, principalmente quando se entende o ser-no-mundo como ser junto às coisas na lida cotidiana com estas. Mas não é exatamente isso que está sendo dito. Heidegger apenas indica que o conhecer (a atitude teórica) é um modo de ser fundado, sem definir, ao menos nesse trecho, em que ele está fundado. Diz apenas que se trata de um comportamento não-cognitivo. O que pretendo mostrar é que tal comportamento não é a lida prático-cotidiana com as coisas, a ocupação [*Besorge*], mas o que Heidegger chama de cura [*Sorge*]. Por isso Schürmann diz que é necessária uma interpretação adequada do ser deste ente como cura para que se possa entender *Ser e tempo* como uma retomada da questão do ser, deixando de reduzi-lo a uma espécie de antropologia filosófica<sup>17</sup>, que responderia o problema da relação entre o «ente que eu sou» e as coisas. A cura é introduzida por meio da análise de um fenômeno específico: a angústia, que pode ser definida como um não-sentir-se-em-casa; um

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M. *History of concept of time: prolegomena*, p. 164, [222].

<sup>17</sup> SCHÜRMMAN, R. "Heidegger's Being and time", p. 61.

sentimento de estranheza, muitas vezes confundido com o medo, mas dele distinto. Para introduzir o tema da angústia faz-se necessária uma interpretação distinta sobre a quebra do utensílio, que outrora foi tida como a gênese da atitude teórica. Assim, ficará mais claro por que o primeiro olhar sobre a atitude teórica, como uma deficiência que ocorre em meio à lida prático-cotidiana, não pode ser levado adiante sem maiores esclarecimentos.

### 3.2.

#### Um "objeto" estranho

No empenho de caracterizar o modo como as coisas me aparecem na lida prático-cotidiana, Heidegger destaca o caráter instrumental destas. Não é difícil concordar que as coisas, tal como as compreendo no dia a dia, servem para algo: ônibus para me levar à universidade, poste para iluminar a rua, caneta para escrever um recado, computador para editar uma música ou para comunicar-me com um amigo. Mas as coisas, na lida cotidiana, não só tem o seu “para quê” [*Wozu*]. Descrevendo-as, Heidegger diz que também possuem o seu ser-para [*Um-zu*]: referem-se umas às outras numa dada situação do dia a dia: porta refere-se à parede, parede à habitação; lápis ao caderno, caderno a um determinado curso, curso à universidade. No cumprimento de inúmeras tarefas, cada qual reunindo instrumentos distintos e relacionando-os de formas distintas, move-se o «ente que eu sou» nas ocupações do dia a dia.

Acontece que o “para quê” [*Wozu*] do instrumento, diz Heidegger, não prossegue indefinidamente. No fim desta “cadeia” utilitária está um ente que não possui o mesmo modo de ser de um instrumento: um ente que não se refere a um ente intramundano tal como a porta se refere à parede [*Um-zu*]. Tampouco um ente que serve para algo específico [*Wozu*]. É que ao utilizar o ônibus para ir à universidade não pretendo apenas chegar à universidade, que está localizada em determinado lugar da cidade. O “para quê” do ônibus [*Wozu*] está atrelado a inúmeros outros. E mesmo que se possa prosseguir, quase que indefinidamente, descrevendo os objetivos seguintes (universidade – emprego – dinheiro – viagens – aposentadoria – descanso – etc.), Heidegger diz que, desde o princípio, é o meu ser que “está em jogo”, é ele que é visado: ocupo-me de mim mesmo ao ocupar-me de mil e uma coisas no meu dia a dia. Por mais que os objetivos sempre

pareçam referir-se a algo outro que não eu mesmo, ou à conquista de algo que eu ainda não tenho, a ocupação [*Besorge*] com as coisas é, no fim e desde o princípio, uma “ocupação comigo mesmo”. A esta “ocupação” que é em vista do que eu sou, Heidegger chama de cura [*Sorge*]<sup>18</sup>.

O maior mal-entendido que pode vir dessa explicação é a ideia de um egocentrismo, como se todas as minhas ocupações tivessem em vista pura e simplesmente eu, como uma esfera para a qual convergem todos os meus direcionamentos no mundo. Ainda que essa convergência esteja operando na descrição que Heidegger faz a respeito do «ente que eu sou», este ente não pode ser entendido como um ponto fixo e estabelecido ao qual tudo se direciona; não se trata de uma espécie de “instrumento especial primordial” para o qual todos os outros convergem. O que há de ser destacado e analisado é que, ainda que nas ocupações cotidianas eu me relacione predominantemente com as coisas e esteja circundado por elas, tenho vista sempre o “meu ser”, minha existência, que é completamente distinta da existência das coisas com as quais me relaciono (instrumentos ou entes simplesmente dados). Eu não sou um ponto fixo no mundo, para o qual todos os meus empenhos convergem, justo porque minha existência (meu ser) não está determinada do mesmo modo que as coisas do mundo estão. Minha incessante ocupação [*Besorge*] com as coisas nada mais é que uma tentativa de cuidar ou curar [*Sorge*] isso que de saída não está garantido, assegurado, determinado ou simplesmente dado: a minha própria existência.

Na descrição do ser das coisas do mundo (dos entes intramundanos), de sua manualidade [*Zuhandenheit*], seu caráter de ser-para [*Wozu*], seu “para quê”, suas referências entrelaçadas que compõem a totalidade instrumental de uma determinada situação, Heidegger chega à noção de “em virtude de” [*worumwillen*]<sup>19</sup>. É este termo que, àquela altura da investigação (capítulo 3 da primeira seção), indica o “cuidado comigo mesmo”. A totalidade instrumental de uma determinada situação, a forma como os instrumentos me aparecem, a função que ganham, estão orientadas por este “em virtude de”, que diz respeito não a um instrumento no mundo, mas ao «ente que eu sou». No capítulo 6, §41, cujo título é

<sup>18</sup> Heidegger diz que a expressão “cura de si mesmo” [*Selbstsorge*] seria uma tautologia, se tomada no sentido que ele pretende dar (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 260); seria também o caso da expressão “cuidado comigo mesmo”, caso se entenda cuidado no sentido que Heidegger quer dar de cura [*Sorge*].

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 134, [84].

“O ser da presença como cura”, Heidegger refere-se à suas análises feitas no capítulo 3:

Lá se obteve que a totalidade referencial da significância que, como tal, constitui a mundanidade, ancora-se num em-virtude-de (*Worum-willen*). O acoplamento da totalidade referencial, das múltiplas remissões do “para quê” ao que está em jogo na presença [*Dasein*] não significa uma fusão de um “mundo” simplesmente dado de objetos com um sujeito.<sup>20</sup>

Não se trata de uma fusão entre o sujeito e os objetos do mundo justo porque o sujeito, tal como Heidegger o compreende, não é um ente como os outros, que está simplesmente alojado num mundo de coisas. Por mais que se possa falar que um instrumento refere-se a outro numa determinada situação cotidiana, não se pode dizer que o «ente que eu sou» é mais um ente, dentre outros, referido neste contexto referencial.

Uma das formas de se evidenciar essa peculiaridade do «ente que eu sou» é investigando com mais precisão aquilo que Heidegger quer mostrar quando fala da quebra de um instrumento na lida cotidiana. O motivo da análise desse caso específico da lida cotidiana em *Ser e tempo* não é explicitar a gênese da atitude teórica, como sugerem alguns intérpretes<sup>21</sup>. A análise sobre uma possível quebra do instrumento pretende iniciar a elucidação deste “em virtude de” que rege a ocupação cotidiana com as coisas.

Quando um instrumento quebra, deixa de funcionar, o que se destaca não é tanto um objeto isolado à frente, sem uso, algo simplesmente dado sobre o qual teorizamos, mas o “canteiro da obra” [*Werkstatt*] que ampara a lida com um instrumento qualquer. Ou seja, com a quebra de um instrumento, o que se evidencia não é o isolamento de um objeto puro, mas a referência que este faz à rede instrumental que sustenta a lida cotidiana: é o seu entrelaçamento com outros objetos que se destaca. O que Heidegger diz é que quando o “para que” [*Wozu*] de um instrumento é interrompido, a rede estruturada pelo ser-para [*Um-zu*] vem à tona. Françoise Dastur, que numa obra anterior localiza a origem da atitude teórica nessa quebra ou deficiência do utensílio, é bem precisa em seu outro texto *Heidegger e a questão do tempo*: ela não mais classifica a quebra do instrumento

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 259, [192].

<sup>21</sup> Cf. HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*, p. 141; ROUSE, J. *Science and the Theoretical ‘Discovery’ of the Present-at-Hand*, p. 202; DASTUR, F. *Heidegger*, p. 104.

como gênese da atitude teórica, mas com um prenúncio daquilo que vai ser ainda mais elucidado pelo fenômeno da angústia<sup>22</sup>. Nessa quebra do utensílio, o que sustenta a lida cotidiana apenas reluz num súbito brilho. O comentário de Ligia Saramago descreve bem esta situação, discriminando inclusive os tipos de interrupção da lida cotidiana que Heidegger destaca:

A impossibilidade de utilização de determinado instrumento - quer porque esteja deteriorado ou danificado, quer pelo fato de que este não se encontre disponível num dado momento em que se precisava dele, ou até mesmo quando este se apresenta como uma obstrução ao curso normal das tarefas - provoca uma quebra na cadeia de referências que norteia a circunvisão. Essa "perturbação da referência" - resultante do fato de que aquilo que antes estava à mão, pronto para o uso de uma forma excessivamente próxima e, por isso mesmo, não percebida, se tornou subitamente não utilizável - faz com que essas mesmas referências, que antes se encontravam como que "mudas" em meio ao ruído das ocupações, tornem-se explícitas e "visíveis" por si mesmas<sup>23</sup>.

Se há algum empecilho no cumprimento de uma tarefa qualquer, isto é, se o "para que" de algo sofre algum abalo, as referências às coisas daquela ocupação específica vem à tona, o "canteiro da obra" sobressai. Entretanto, o que costura essas referências não aparece nesse abalo. A quebra de um utensílio como que dá um passo, mesmo que pequeno, na explicitação disto que reúne as referências e os fins específicos de cada situação. O que Heidegger chama de mundanidade do mundo [*Weltlichkeit der Welt*], apenas reluz ao se perceber de maneira mais destacada o "canteiro da obra" necessário para uma lida específica com algo. Nessa quebra ao menos se tem alguma noção que algo mais está em jogo no simples manuseio de um instrumento, embora não se perceba claramente que algo é este.

Apesar de dar margem à interpretação da quebra do instrumento como origem da atitude teórica e exposição daquilo que ampara a atitude teórica (o entrelaçamento prévio das coisas umas com as outras e comigo mesmo), Heidegger é taxativo ao dizer que nessa quebra a ocupação cotidiana não é interrompida<sup>24</sup>. A necessidade de se consertar o instrumento, ou livrar-se dele só atesta que o curso da lida cotidiana continua a todo vapor. Por mais que esse entrelaçamento seja exposto na quebra de um utensílio, o que sustenta essa teia de

<sup>22</sup> DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p. 71.

<sup>23</sup> SARAMAGO, L. *A topologia do ser*, p. 75.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 73, [122].

relações em última instância é apenas insinuado, pois é sempre iminente a necessidade de lidar com os entes (e não com sua condição de possibilidade) imposta pela ocupação cotidiana já em curso. Tanto que o outro acontecimento que explicita esse entrelaçamento dos entes na ocupação cotidiana é o uso de um instrumento específico, o sinal<sup>25</sup>, que, cumprindo plenamente sua função, também faz reluzir este contexto instrumental presente em qualquer lida cotidiana com as coisas.

É outro tipo de quebra que expõe, de modo mais agudo, o que concatena as relações tecidas ao longo da ocupação cotidiana com as coisas, que expõe aquilo que é visado em toda e qualquer ocupação cotidiana. A quebra que faz com que a mundanidade do mundo (no sentido do em-virtude-de que a constitui) seja insinuada de modo mais agudo é nomeada por Heidegger de angústia [*Angst*]. Já não é mais um instrumento que perde sua função: o contexto instrumental da lida cotidiana é que deixa de funcionar: "rompe-se a familiaridade cotidiana"<sup>26</sup>. Cai o tal pano de fundo, para usar uma expressão de Habermas e Taylor, que sustentava minha lida, prática ou teórica, com as coisas. E é justo na análise do fenômeno da angústia que a "estranheza", enquanto "não sentir-se em casa", ganha destaque na investigação de Heidegger, lugar que até então parecia pertencer ao caráter familiar da lida prático-cotidiana com as coisas. Ou seja, é a esta altura da investigação que o suposto primado da situação prático-cotidiana do «ente que eu sou», basilar para a primeira definição da atitude teórica, é colocado sob suspeita de maneira mais contundente.

Angústia é uma disposição [*Befindlichkeit*]. Disposição é um dos três existenciais que constituem o ser-em, que é um dos três momentos constitutivos do ser-no-mundo, descritos no § 12 de *Ser e tempo*. Disposição [*Befindlichkeit*] é um termo escolhido por Heidegger na sua empreitada de descrever as estruturas do que costumeiramente chama-se de humor, ou estado de espírito. Tanto que a outra disposição analisada por ele é o medo, que serve para melhor delimitar a angústia, pois elas são facilmente confundidas. Antes, porém, de entrar nas análises de humores específicos, Heidegger esclarece o que entende por

<sup>25</sup> "O sinal está onticamente à mão e, enquanto é esse instrumento determinado, desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade. Aí se enraíza o privilégio desse manual em meio ao mundo circundante, ocupado pela circunvisão" (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 132, [82]).

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 255, [189].

disposição, e porque este tema é importante para se caracterizar melhor o «ente que eu sou».

É na análise do humor que Heidegger enfoca o caráter determinado (“que é” [*Dass*]) deste «ente que eu sou», bem como seu caráter indeterminado (“ter que ser” [*Zu-sein*]). Ele atenta para o fato de que se está sempre envolvido por um humor, embora ele não encerre completamente minhas possibilidades de relacionar-me com as coisas e com os outros, desta ou daquela forma. Que se está sempre num humor – mesmo que pareça uma ausência de humor, uma indiferença, um estado enfadonho, uma espécie de tédio – constitui o que Heidegger chama de “que é” [*Dass*], uma espécie de situação incontornável própria a toda relação que o «ente que eu sou» tem com as coisas e com os outros. Outro nome dado a este “que é” [*Dass*] (ao fato de estar situado numa relação específica com os entes) é estar-lançado [*Geworfenheit*]. Que eu possa não seguir as orientações de um determinado humor, que eu possa “controlar” ou contornar essa determinação do “que é” [*Dass*], ao qual estou submetido, não constitui uma prova contra o caráter incontornável do humor. Pelo contrário, diz Heidegger, não ceder aos humores indica sobretudo que é contra um estado de espírito já presente que eu me posiciono<sup>27</sup>. A disposição é um fenômeno propício para se destacar esta característica do «ente que eu sou», pois é do humor que eu me desvio, indicando tanto uma determinação quanto uma indeterminação, uma vez que meu ser não está decidido tal como o ser de algo dado – de um ente intramundano, pois meu ser está sempre em jogo – embora eu esteja sempre circunstanciado por este “que é” [*Dass*]. Heidegger chama esta característica de *facticidade da responsabilidade* [*Faktizität der Überantwortung*]. Por responsabilidade deve-se entender o “ter que ser” [*Zu-sein*] incontornável de toda e qualquer relação que tenho com os entes; tão incontornável quanto o “que é” [*Dass*]<sup>28</sup>.

Mas um humor em especial termina por indicar mais o caráter indeterminado (“ter que ser”) do «ente que eu sou» que seu caráter determinado. A angústia é especialmente reveladora porque aquilo mesmo a que este humor específico se refere é a indeterminação disto que eu sou. É com e por esta indeterminação que se angustia. Não é à toa, diz Heidegger, que na angústia se está estranho. O objeto frente ao qual se angustia não é exatamente um objeto: sou

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 194, [135].

<sup>28</sup> Cf. KOCKELMANS, J. *Heidegger's Being and time*, p. 14.

eu mesmo, que não tenho o mesmo modo de ser dos objetos no mundo. Neste humor ou estado de espírito fica mais claro, diz ele, que é meu ser que está em jogo, evidencia-se o “ter que ser” intrínseco à mais simples lida com um instrumento qualquer.

A definição do fenômeno da angústia a seguir é de Cristian Dubois; como inúmeras outras definições deste tópico em Heidegger, apoia-se na distinção entre angústia e medo (temor):

O que é a angústia? Heidegger, no capítulo precedente, havia fornecido uma caracterização fenomenológica do temor, para melhor contrapor à angústia. O temor é "de" alguma coisa, a angústia, ao contrário, é angústia de nada. É necessário interpretar esse nada, esse nada não é nada: nenhum ente intramundano, pois a angústia é precisamente a experiência de ser-no-mundo enquanto tal, do próprio mundo.<sup>29</sup>

Na elucidação dessa diferença, Heidegger destaca a singularidade da angústia frente a outras disposições, através de um contraponto com o medo. Neste, teme-se algo; na angústia, o que se teme (se assim pode-se dizer) é si mesmo, em um sentido muito específico, que aparece aqui nomeado como o "nada". No medo se está em relação com algo. Na angústia se está em relação com algo que escapa às características de um ente intramundano, com o "nada", diz Dubois. Mas para esclarecer melhor essa singularidade da angústia é preciso detalhar mais essa distinção, o que implica detalhar mais o sentir medo de algo, mesmo que de modo resumido.

A estrutura do medo (e também de toda disposição), diz Heidegger, é tríplice. Em questão sempre está o (1) "de que" [*Wovor*] se tem medo, o (2) ter medo [*Fürsten*] ele mesmo e o (3) pelo que [*Worum*] se teme. O "de que" [*Wovor*] se tem medo é sempre algo ou alguém. Quando digo que tenho medo ou que estou com medo, a pergunta que segue será, muito provavelmente, "medo de que?". Mesmo que esse algo não esteja de fato presente ou que seja um tanto fantasioso, trata-se de algo ou alguém que ameaça, que está no entorno, que ronda, algo determinado, capaz de oferecer algum dano. O "ter medo" [*Fürchten*] é sentir-se ameaçado, é o sentimento de medo configurador da situação, que faz com que um determinado objeto, um determinado som apareça deste jeito - i. e., de forma ameaçadora, e não de outro. E o "pelo que" [*Worum*] se tem medo é sempre o

<sup>29</sup> DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 41.

«ente que eu sou». O que está ameaçado, no medo, não pode ser o ente que ameaça. O que está em perigo sou "eu mesmo", diz Heidegger, e o que me coloca em perigo é sempre algo outro que não "eu mesmo". Esta elucidação é decisiva para melhor caracterizar a angústia por um motivo explícito. Na angústia, o "de que" [*Wovor*] coincide com o "pelo que" [*Worum*]<sup>30</sup>. Por isso que na angústia se está estranho, a ponto de não se saber muito bem o que, precisamente, está incomodando. Nela, diz Heidegger, sou "forçado" a deparar-me com aquilo que me constitui essencialmente. Angustia-se com o nada, em um sentido muito específico: eu me angustio com o "fato" de que eu "tenho que ser" para existir, para ser-no-mundo. A angústia é disso e por isso. Nesse estado de humor tem-se alguma noção que as determinações da lida cotidiana com as coisas estão arraigadas em algo que não possui o modo de uma coisa dentro do mundo, de um objeto. E mais: tem-se alguma noção de que a lida cotidiana com as coisas não encerra este «ente que eu sou», não se sustenta em si mesma; que eu estou, sim, circunscrito por uma situação específica, na qual o instrumento está atrelado a outros de um jeito bem específico, mas que minha essência comporta um "ter que ser" [*zu sein hat*] que precede toda e qualquer lida com algo, seja ela prática ou teórica.

O que é fenomenologicamente interessante para Heidegger na análise da angústia é que no angustiar-se sobressai um aspecto do «ente que eu sou» que a lida cotidiana e corriqueira com as coisas apenas insinua algumas vezes, e de modo menos incisivo, como no caso da quebra do instrumento. Quando um instrumento não cumpre a função esperada aparece todo o "canteiro da obra", os instrumentos reunidos numa totalidade instrumental, que é, por sua vez, arranjada em função de um ente que não possui o modo de ser de um instrumento, de um ente que "tem que ser" para existir, o «ente que eu sou». Assim, na angústia tem-se uma noção maior de um aspecto decisivo para toda e qualquer lida cotidiana com os entes. Por isso ela assume uma "... função metodológica de *princípio* [*eine grundsätzliche methodische Funktion*] para a analítica existencial"<sup>31</sup>, uma vez que indica de modo mais incisivo aquilo que promove ou sustenta a lida prático-cotidiana com o instrumento à mão. Quando manuseio um instrumento qualquer, tenho em vista não só a realização de uma tarefa dentre outras que aquele

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 254, [188].

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 257, [190].

instrumento é capaz de cumprir, mas também a realização de minha constituição essencial, o "ter de ser". A estranheza - no sentido de "lidar" com este "objeto estranho (indeterminado)" que eu sou - assume uma função que até então parecia pertencer ao familiar e cotidiano modo de lidar com as coisas, ao "que é" [*Dass*], à situação determinada de cada dia, presente em cada empenho que tenho com isto ou com aquilo.

É exatamente a partir dessa prioridade dada ao indeterminado, ao estranho (àquilo que não se reduz às determinações do dia a dia, embora presente nelas), que se evidencia os limites da leitura que supervaloriza a cotidianidade no escopo de *Ser e tempo*. É também a partir disso que se pode traçar os problemas da definição deficiente da atitude teórica, como uma abstenção que ocorre em meio a lida cotidiana com as coisas. A familiaridade do ser-no-mundo cotidiano, seu caráter fatural, que até então servira como ponto de apoio da investigação (e também como contraponto ao pensamento de Descartes) tem seu privilégio abalado. Um estado de estranheza assume a frente na análise do «ente que eu sou», cuja descrição prepara o esclarecimento da essência deste ente como cura [*Sorge*]. Na angústia tem-se alguma noção de que nosso empenho junto às coisas está subordinado a um "cuidado consigo mesmo", desde que se entenda este si mesmo como um "nada", no sentido de "ter que ser".

Não é por outro motivo que no início de sua análise sobre este ente específico, o homem, Heidegger alerta que a escolha pela análise do modo de ser cotidiano de lida com as coisas [*Besorge*] tem o propósito de esclarecer a constituição fundamental desse ente, a cura [*Sorge*]<sup>32</sup>. Ainda que se enfatize o sentido de estar ocupado com as coisas [*Besorge*] na definição de cura [*Sorge*] feita no § 41 de *Ser e tempo*, é difícil equiparar o estatuto de ambas.

Heidegger não desconsidera a lida prático-cotidiana com as coisas quando fala deste "cuidado consigo mesmo". Melhor, não desconsidera a lida com as coisas, a ocupação [*Besorge*], quando fala da cura [*Sorge*]. Mas nesta altura do percurso, a lida cotidiana com os entes não pode ter a função de um ponto de partida arbitrário do qual se parte, pura e simplesmente: nesta altura fica explícito o que já se prevenia no começo da investigação de *Ser e tempo*: a lida prático-cotidiana com as coisas não se sustenta em si mesma. Daniel Dahlstrom é bem preciso neste ponto ao dizer que a lida ocupada com os instrumentos à mão é uma

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 103, [57].

“presença fundada”, em um sentido semelhante com o caráter fundado atribuído à atitude teórica perante as coisas<sup>33</sup>.

Essa consideração tem a importante consequência para o assunto aqui em questão: uma vez que a lida cotidiana com as coisas [*Besorge*] não se sustenta em si mesma, que ela é em função da cura [*Sorge*], também a ocupação com os entes no curso do dia a dia ganha um estatuto de secundária; estatuto que antes parecia pertencer apenas à atitude teórica, caso definida simplesmente como uma deficiência do afazer cotidiano, como uma espécie de interrupção da lida espontânea com as coisas. Depois de passar pelo tema da angústia, que prepara a definição do «ente que eu sou» como cura, a lida prático-cotidiana com as coisas se mostra secundária, uma vez que ela segue e não precede o caráter de ter de ser do «ente que eu sou». Não me parece redundante retomar agora uma citação feita há pouco:

Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial-*a priori*, "antes" de toda "atitude" e "situação" da presença [*Dasein*], o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática. Em consequência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude "prática" frente à teórica. A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter da cura do que uma "ação política" ou a satisfação do entretenimento. "Teoria" e "prática" são as possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura<sup>34</sup>.

Fica, portanto, mais complicado classificar a atitude teórica como secundária em relação à lida prática com as coisas. Torna-se mais difícil também desautorizar o sistema cartesiano por basear-se na atitude teórica (modo fundado) do sujeito pensante. Se a atitude contemplativa tem tanto caráter de cura quanto a lida prática com o ente, qual seria o problema de uma ontologia cujo ponto de sustento é a atitude teórica do sujeito pensante?

Assim, a crítica ao sistema de Descartes feita por Heidegger tal como interpretada por Dreyfus, e admitida sem mais por Habermas, qual seja, que a ontologia proposta em *Ser e tempo* demole o sistema cartesiano no exato

<sup>33</sup> DAHLSTROM, D. *Heidegger's concept of truth*, p. 262. Parece-me oportuno também mencionar a revisão que Charles Guignon faz sobre sua opinião a respeito da prioridade da lida cotidiana frente à atitude teórica. No prefácio da segunda edição da Cambridge Companion to Heidegger, ele escreve: "Eu não mais diria, como eu disse na nota 10 da Introdução à primeira edição que a manualidade (ready-to-hand) é 'mais real' que o ser simplesmente dado (present-at-hand)" (Cf. GUIGNON, C. "Preface". In: \_\_\_\_\_. *Cambridge companion to Heidegger* APUD BURNS, R. *Readings of Heidegger*, p. 403).

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 260, [193].

momento em que decide partir das coisas tal como se apresentam na lida cotidiana (modo primário de lidar com os entes) ao invés de partir destas tal como se apresentam na atitude teórica (modo secundário de se lidar com entes), mostra-se precipitada.

No capítulo seguinte pretendo expor de que maneira se pode dizer que a cotidianidade mediana é um ponto de partida correto somente na medida em que não se perde de vista sua constituição mesma, que é a cura [*Sorge*]. Antes, porém, pretendo mostrar outra insuficiência desta primeira forma de explicar a atitude teórica. Ela não só interpreta mal a crítica de Heidegger a Descartes ao reduzir a proposta heideggeriana; reduz também o escopo e envergadura da proposta cartesiana.

### 3.3. Uma leitura atrofiada de Descartes

Ao se interpretar a atitude teórica como uma deficiência da lida cotidiana, como secundária, já que foi estabelecido um primado do cotidianidade, não só se desconsidera uma face importante da ontologia exposta em *Ser e tempo*. Também se subestima a envergadura do sistema cartesiano e a leitura que Heidegger faz da mesma. Como se Descartes tivesse desconsiderado completamente o fato de sermos junto ao mundo antes de uma abordagem filosófica, apartada do mundo. Se Dreyfus faz uma caricatura daquele que se trancou num quarto seguro para filosofar ou que se esqueceu das descobertas analíticas ao sair para jogar bilhar, Descartes sugere algo muito parecido na segunda parte de seu *Discurso do método*, referindo-se aos homens de letras:

Pois, parecia-me poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada um elabora com respeito às coisas que lhe interessam - e cujo desfecho, se avaliou mal, deve puni-lo em seguida - do que naqueles que um homem de letras faz, em seu gabinete, sobre especulações que não produzem nenhum resultado e que outra consequência não lhe trazem senão, talvez, a de lhe despertarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas são elas do senso comum, por causa de outro tanto de espírito e artifício que precisou empregar no esforço de torná-las verossímeis.<sup>35</sup>

Não é preciso muito esforço para notar que Descartes levanta a possibilidade de haver muito mais verdade nos raciocínios das atitudes práticas

---

<sup>35</sup> DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 37.

que nos raciocínios da atitude teórica do homem de letras, que elabora artifícios para tornar seu conhecimento distinto do senso comum ao trancar-se em seu gabinete. Poder-se-ia dizer que este homem elabora artifícios para ouvir um ruído puro, para ouvir aquilo que ninguém ouve normalmente, sobretudo com o intuito de se gabar de sua descoberta artificial.

Descartes considera não só o âmbito cotidiano de lida com as coisas, como sabe muito bem que nessa lida cotidiana não há qualquer problema a ser resolvido no que se refere ao conhecimento das coisas, ou das coisas elas mesmas. Não seria demais dizer que para ele, na lida cotidiana, sequer há uma separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Em uma carta a Elizabeth, em que discorre brevemente sobre as ideias de alma, corpo e união entre os dois, Descartes diz claramente que a separação entre alma e corpo só existe para aqueles que se colocam a filosofar. Na correria do dia a dia, os que não filosofam "... consideram um e outro (alma e corpo) como uma só coisa, quer dizer, eles concebem a união, pois conceber a união entre duas coisas é concebê-los como uma só coisa"<sup>36</sup>.

É claro que a partir disso não se pode equiparar completamente as propostas de Heidegger e Descartes, até porque a intenção deste último não é analisar o modo de ser daqueles que não se puseram a filosofar. E mesmo quando diz que parecia haver mais verdade nos raciocínios daqueles imersos nas suas ocupações práticas, é preciso notar que não se trata de sua conclusão a respeito do assunto: "*Parecia-me* poder encontrar muito mais verdade...", diz ele; o que não retira a importância de ressaltar que a proposta cartesiana considera, sim, modo de lidar cotidiano com os entes. Para Mathew Schokey, é bem claro que Descartes leva em conta os aspectos mais cotidianos da sua existência no mundo, tanto nas *Meditações* quanto em seu *Discurso do método*, que começam com o "... autor encontrando si mesmo em meio às coisas e pessoas da vida cotidiana, com um entendimento destes disponibilizado para ele graças à sua educação, cultura e linguagem"<sup>37</sup>.

Numa das poucas referências "positivas" à ontologia cartesiana, Heidegger diz: "Descartes sabe muito bem que o ente não mostra, numa primeira aproximação [*zunächst*], seu ser próprio"<sup>38</sup>. Dizendo isto, Heidegger valoriza a proposta cartesiana e desestabiliza a primazia da cotidianidade presente na leitura

<sup>36</sup> DESCARTES, "Lettres", p. 1158.

<sup>37</sup> SCHOKEY, M. "Heidegger's Descartes and Heidegger's cartesianism, p. 297.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 148, [96].

explicitada ao longo do primeiro capítulo. Por mais que o modo de ser cotidiano seja o ponto de partida da analítica existencial do «ente que eu sou», Heidegger também sabe muito bem que o ente não mostra seu ser próprio, "numa primeira aproximação e na maior parte das vezes", leia-se, na cotidianidade mediana. Tanto que na segunda parte de *Ser e tempo* chega a dizer que "é apenas aparentemente que o horizonte 'natural', tomado como primeiro ponto de partida da analítica existencial da presença [*Dasein*], é evidente"<sup>39</sup>. Por mais que Heidegger diga que a interpretação do ser das coisas como instrumento contém um ganho significativo para se interpretar de modo adequado o «ente que eu sou» e assim colocar a questão do sentido de ser adequadamente, daí não se pode concluir que a análise das coisas como instrumento decide, de uma vez por todas, o restante da investigação. Da mesma forma, a interpretação que prima pela atitude teórica e define o ser das coisas como ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] não inviabiliza completamente uma interpretação adequada do «ente que eu sou», tampouco a colocação adequada da questão do sentido de ser. Heidegger faz a seguinte ponderação no início do § 21 de *Ser e tempo*:

Contudo, por mais que isso seja correto e por mais equivocada que seja a própria caracterização ontológica *deste* determinado ente intramundano (natureza) – tanto a ideia de substancialidade quanto o sentido de existit e ad existendum assumido em sua definição – subsiste a possibilidade de se colocar e desenvolver de algum modo o problema ontológico do mundo, através de uma ontologia fundada na distinção radical entre Deus, eu e o "mundo". Se, porém, mesmo essa possibilidade não se der, então deve-se apresentar uma comprovação explícita de que Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se saltasse por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão.<sup>40</sup>

Não obstante toda a crítica empreendida à definição cartesiana de mundo, e mesmo à noção de sujeito implicada nessa definição, ainda resta a possibilidade de traçar uma investigação ontológica adequada com base nas estruturas definidas pelo sistema cartesiano: Deus, eu e o "mundo". Para ver se essa possibilidade é levada a cabo por Descartes, carece fazer uma comprovação explícita disto.

A exposição feita anteriormente, atitude teórica como fundada na lida prático-cotidiana não cumpre essa comprovação, uma vez que estabelece o *cogito* como a base última do sistema cartesiano no ímpeto de demoli-la, sem sequer

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 461, [371].

<sup>40</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 147, [95].

discutir quais os critérios que levaram a uma escolha do cogito como ponto arquimediano. A crítica à Descartes que expus pode ser resumida assim: sendo o sujeito pensante ou a atitude teórica o fundamento último do sistema cartesiano e sendo a atitude teórica um modo de ser secundário do «ente que eu sou», trata-se de um sistema frágil, porque mal sustentado e que deveria, portanto, ser demolido. Mas pretendo mostrar no fim do terceiro capítulo que, para Heidegger, o sistema cartesiano não se apoia na atitude teórica (sujeito pensante) e sim numa determinação do ser dos entes, que desemboca na escolha do “penso, logo sou” como ponto arquimediano. Essa determinação está orientada por uma concepção de verdade, garantidora da escolha do ponto de partida correto para a investigação. Para expor esta leitura de Heidegger sobre a proposta cartesiana, será preciso apresentar o segundo olhar a respeito da atitude teórica: levar a cabo uma definição positiva da mesma. Assim tornar-se-á possível mostrar que o posicionamento de Heidegger sobre Descartes não envolve uma demolição da proposta cartesiana, mas uma “destruição”, que significa uma exposição de seu verdadeiro fundamento.

Na segunda definição da atitude teórica, não se trata mais de descrever o seu surgimento no decorrer da ocupação cotidiana. No capítulo seguinte pretendo expor aquilo que Heidegger chama de gênese ontológica [*ontologischen Genesis*] do ato de conhecer. Mais que encontrar a "fagulha" que acende a atitude teórica, carece descrever o que permite que essa fagulha seja acesa, sua “condição de possibilidade”. E sua condição de possibilidade não pode mais ser atribuída à lida prático-cotidiana com as coisas, como pretendia a primeira forma de definir a atitude teórica. Assim como no primeiro capítulo, ela também será entendida como secundária, mas será preciso elucidar que a atitude teórica é secundária em relação à cura [*Sorge*] e a um determinado critério de verdade, de modo algum em relação à lida prático-cotidiana com as coisas. Uma vez esclarecido que o ponto de partida da ontologia de Heidegger não é pura e simplesmente a cotidianidade mediana do «ente que eu sou», o "erro" de Descartes não é tanto desconsiderar o modo de ser cotidiano do homem ao basear sua investigação na atitude teórica do sujeito pensante, trancado em seu quarto. O “erro” ou desvio de percurso da proposta cartesiana é assumir uma concepção de verdade no momento mesmo em que elege seu ponto arquimediano, enrijecendo aquilo que Heidegger chama de

uma admirável e radical descoberta filosófica, o *cogito*<sup>41</sup>. Tomando essa descoberta como algo simplesmente dado, Descartes formaliza-a numa proposição lógico-formal, "Penso, logo existo". Tal proposição corresponderia à sua descoberta primordial e seria, por isso, verdadeira. Uma tal descoberta, contudo, só é possível quando alguém se coloca diante do nada e no nada, diz Heidegger<sup>42</sup>. Tomá-la como algo simplesmente dado vai contra a constituição mesma desse ponto de partida. De modo bem resumido, é esta a segunda maneira de entender o posicionamento de Heidegger sobre a proposta cartesiana, que será exposta no capítulo seguinte. Para alcançá-la é preciso apresentar uma definição positiva da atitude teórica, a fim de expor as etapas constitutivas desse modo de ser, evitando qualquer tipo de qualificação pejorativa apressada, que tende a desviar o foco e diminuir a precisão da análise.

---

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 177, [231-234]. Simone Brantes chega a uma conclusão muito próxima a essa, através de um percurso próprio, em seu artigo "Aqui vemos terra': a autonomia do pensamento", publicado na revista **Sofia**, em 1996. "O pensamento aparece em sua necessidade, onde o ser não pode afirmar-se plenamente como tal; o pensamento surge em sua essencialidade, onde a realidade do ser não está ainda assegurada. O pensamento é essencial, onde a realidade do ser não está ainda decidida" (BRANTES, S. "Aqui vemos terra': a autonomia do pensamento, p. 18).

<sup>42</sup> HEIDEGGER, M. *Introduction to phenomenological research*, p. 182, [236-238].