

# **A crítica de Heidegger ao conceito de substância e à metafísica do *subjectum*: um embate com a teoria do conhecimento**

*Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden*<sup>1</sup>

## **RESUMO**

No presente artigo, pretendemos esclarecer o sentido da crítica de Heidegger às noções de substância e sujeito, legadas pela tradição metafísica e pela teoria do conhecimento. Para que essa tarefa seja possível, será necessário elucidar o modo de ser do homem como ser-no-mundo, como é argumentado pelo filósofo em *Ser e tempo*.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Ser e tempo, ser-no-mundo, sujeito, substância.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bacharel em Psicologia pela mesma universidade. E-mail: [rpegden@hmail.com](mailto:rpegden@hmail.com).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4357384730274881>.

# Heidegger's critique of the concept of substance and the metaphysics of *subjectum*: a confrontation with the theory of knowledge

## ABSTRACT

In the present paper we intend to clarify the meaning of Heidegger's critique of the notion of substance and subject bequeathed by metaphysical tradition and by theory of knowledge. Therefore, in order to accomplish this task, it will be necessary to explain man's way of being as being-in-the-world, as is argued by the philosopher in *Being and time*.

## PALAVRAS-CHAVE

Being and time, being-in-the-world, subject, substance.

## Introdução

No presente artigo, pretendemos considerar as críticas tecidas pelo filósofo Martin Heidegger à teoria do conhecimento da filosofia moderna e contemporânea, especificamente naquilo que diz respeito aos conceitos de *substantia* (substância) e *subjectum* (sujeito) legadas pela metafísica. Ao longo do texto, indicaremos em que sentido, na perspectiva heideggeriana, a filosofia ocidental teria se cristalizado em torno de uma metafísica da *substantia* cuja expressão possibilitou a formação de uma metafísica do *subjectum* no pensamento moderno. Por “metafísica da *substantia*” entendemos toda orientação filosófica que concebe a realidade como uma existência fundamentada na noção de substância – o real da existência é pensado, segundo esses termos: como uma substância. E por “metafísica do *subjectum*” nos referimos a todo pensamento filosófico que afirma que a existência humana, tal como uma substância inscrita no real, deve ser concebida como sujeito, uma *ipseidade* distinta do mundo externo.

A partir de algumas considerações acerca da filosofia de Heidegger, queremos compreender o modo como o filósofo se pôs a criticar tais concepções, insistindo numa nova maneira de vislumbrar a existência em termos de *ser*. Para isso, abordaremos a questão por meio do seguinte caminho: num primeiro momento, elucidaremos a crítica de Heidegger à metafísica da substância e à metafísica do sujeito a partir da proposta de *Ser e tempo*, publicado em 1927. Dentro disso, relacionaremos sua crítica ao projeto da *ontologia fundamental* articulando-a com a proposta da *destruição fenomenológica da história da ontologia*, tal como enunciada no livro. No âmbito desta reflexão pretendemos igualmente indicar o modo como suas críticas estão destinadas às teorias do conhecimento de Descartes, Kant e Husserl.

## **Destruição fenomenológica da ontologia e a crítica à metafísica em *Ser e tempo***

No plano original de uma *ontologia fundamental* prevista em *Ser e Tempo*, Heidegger remete as intenções da sua obra à proposta de uma *destruição da história da ontologia*. Por *ontologia fundamental* devemos compreender a determinação de um âmbito de intelecção do ser, mediante a qual seria possível derivar as demais ontologias históricas do Ocidente, cujas expressões assumiram diversas formas (ontologia romana, teologia cristã medieval, teoria do conhecimento moderna, etc.) que obscureceram a pergunta originária sobre o ser. Já por *destruição fenomenológica da história da ontologia*, devemos considerar a crítica radical em relação aos conceitos metafísicos que nos vedam a possibilidade de acesso a esse solo originário compreendido como ontologia fundamental.

A ontologia fundamental não é meramente o geral em relação às ontologias regionais, uma esfera mais elevada pairando acima delas (ou no porão que se encontra abaixo) contra a qual as ontologias regionais podem projetar-se. Ontologia fundamental é aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia. (HEIDEGGER, 2009a, p. 228).

Ao considerar tal questão, no §6 da *Introdução* de *Ser e tempo* o autor buscou se referir à destruição da história da ontologia como um fenômeno positivo. Pois, para que a proposta sobre o sentido do ser pudesse vir à superfície em plena transparência, seria necessário abalar “a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada” (HEIDEGGER, 2011, p. 60) cuja expressão histórica deu-se sob o título de metafísica, compreendida como do “esquecimento do ser”. Nesse aspecto, muito do que se realiza na obra orienta-se segundo uma crítica crucial em relação à linguagem e aos conceitos da tradição metafísica. Tal crítica, enquanto *destruição*, visava principalmente limpar o terreno para então “chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2011, p. 61). Isto é, “a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 63). Na busca pela realização dessa tarefa, uma crítica às noções de substância e sujeito acabou desenhando-se como que por si mesma ao longo de *Ser e Tempo*.

Contudo, ao nos dedicarmos à leitura da obra, não podemos deixar de notar a importante afirmação: *a substância do homem é a existência*. Ora, levando-se em consideração a proposta da *destruição fenomenológica*, devemos esclarecer que o sentido de “substância” assumido por Heidegger nessa declaração se projeta para um campo semântico distinto daquele delimitado pelo pensamento moderno. Substância, no pensamento de *Ser e Tempo*, refere-se à *ousia*, termo primitivo do grego “que nomeia a presença do que se apresenta e o qual na maioria das vezes, através de uma enigmática ambiguidade, visa à própria coisa que se apresenta” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

Segundo Heidegger, para os gregos, não havia nada equivalente aos conceitos de sujeito e objeto. Tais termos, tal como compreendemos hoje em dia, seriam tributários da filosofia de Descartes. Os gregos compreendiam “aquilo que estava presente” como *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*). Durante a dominação romana, com a apropriação da cultura helênica pelos latinos, traduziu-se *hypokeimenon* por *subjectum*. O termo *subjectum* foi usado durante a Idade Média para se referir àquilo que existe *aí* no mundo. Já o termo *objectum*, para o pensamento medieval, indicava tudo aquilo que está jogando para a representação, a *representatio*<sup>2</sup>. Tal

---

2 São muitos os críticos que censuram Heidegger na forma como ele analisa e interpreta o sentido e as traduções de determinados conceitos do grego antigo e do latim; contudo, levando-se em consideração o contexto do seu

como complementa o filósofo, ao atentarmos para essas palavras e para o modo pelo qual elas jogam umas com as outras na indicação da posição de algo no mundo, a modernidade teria invertido a posição dos termos a partir de uma modificação radical da posição do homem diante do ente. Segundo Heidegger, deve-se a Descartes essa mudança. Descartes, prosseguindo com a análise da leitura heideggeriana, teria feito do homem um *subjectum*, e das coisas aí no mundo, um *objectum*. A filosofia moderna teria apenas aprofundado a fixação desse conceito enraizando-os cada vez mais. Heidegger nota que também faz parte dessa mudança radical a tradução do termo οὐσία (*ousia*) por *substância*. Essa transformação radical faz parte de um pensamento ocidental que, ao longo de sua história, deixou de interrogar-se sobre o ser para se interrogar sobre o ente, pensado como *subjectum*. Descartes fez desse *subjectum* (desse *estar presente* ou o *simplesmente dado*) o fundamento da certeza no *ego cogito*. Daí a concordância entre sujeito e substância na forma do *cogito*. Contudo, aponta Heidegger, é justamente no âmbito dessa concordância que se deixa de pensar o ser e se encobre o sentido primeiro de *ousia* e do verbo *einai* pensado originariamente pelos gregos. Mas uma compreensão clara desse termo *ousia*, assim como uma compreensão clara do pensamento de Heidegger, depende, por sua vez, de uma elucidação da crítica à noção moderna de substância, assim como que um entendimento lúcido sobre a proposta de uma compreensão do ser também depende de uma destruição fenomenológica da história da ontologia. Trataremos dessas questões nas próximas linhas. Para isso, buscaremos aprofundar no tema refletindo o modo pelo qual o filósofo identifica na obra de Descartes e de Kant as marcas dessa metafísica do *subjectum*.

### **Crítica à metafísica do *subjectum***

Heidegger reconhece que fora Kant o primeiro filósofo a direcionar suas investigações em direção à questão da temporalidade e isso se faz presente, sobretudo, na articulação do sujeito transcendental com a intuição interna do tempo como autodeterminação do pensamento sobre si na sua experiência com o real. Contudo, aponta Heidegger, Kant teria fracassado por não ter adentrado propriamente na temporalidade como horizonte para a compreensão do ser, e isso pelo motivo de ter se atido à posição ontológica de Descartes e à concepção vulgar de tempo, notoriamente influenciada pela física de Newton.

A omissão na filosofia de Descartes em relação a uma compreensão do ser do homem

---

pensamento e a proposta posta em causa pela sua filosofia, aceitamos a interpretação destes termos a partir das reflexões que elas despertam filosoficamente. Para ver mais sobre a análise heideggeriana dos termos *hypokeimenon*, *subjectum*, *objectum* e *representatio*, ver *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2009a, pp. 155-158).

se revela de forma explícita na medida em que este, ao apontar o *cogito ergo sum* como fundamento para sua teoria do conhecimento, não soube se interrogar sobre o modo de ser da *res cogitans* naquilo que a determina existencialmente. Descartes deixou assim indeterminada a possibilidade de uma ontologia fundamental e recorreu, em suas *Meditações*, à ontologia medieval e ao argumento do Deus bom como *ens increatum* para daí inferir a origem metafísica do homem como *ens creatum*. Apesar de ser conhecida a referência do pensamento de Descartes à filosofia de Santo Anselmo, devemos considerar que o argumento ontológico empregado por ambos não implica de forma alguma uma tematização existencial. Afinal, observa Heidegger, o recurso à existência de Deus aparece no pensamento de Descartes de tal forma que o impossibilita de pensar o homem no seu ser, como existencial. O homem, enquanto *ens creatum*, assim como a certeza do *ego cogito*, aparecem como um *simplesmente dado*, ou como aquilo que subsiste de forma evidente enquanto sujeito.

A indubitabilidade desse estado de coisas é o *certum*, e a primeira *veritas*. O que significa o *ego sum*, ele próprio, como se deve delimitar o ser do *sum* e até ser problematizado, não é questão problemática para Descartes. É suficiente o simplesmente dar-se em conjunto indubitável do *ego* no *cogitare*. Com isso o ser do *ego* foi determinado? Não! Nem sequer se questionou a existência do homem! (HEIDEGGER, 2009b, p. 152)

A noção de *ser simplesmente dado* emerge não só como termo que encobre o ser do homem numa indeterminação qualquer, mas ela se faz presente em toda a filosofia moderna configurando o sentido mesmo da metafísica que, como etapa da história do esquecimento do ser, relega a pergunta do ser à simples noção de substância. Segundo Heidegger, essa noção surge na filosofia de Descartes como uma barreira tanto para a compreensão do ser que somos (que é concebida pelo filósofo francês como o simplesmente dado do *ego cogito*), quanto para a compreensão do fenômeno de *mundo* para o qual o nosso ser está existencialmente implicado e cujo esclarecimento diz respeito a uma das etapas fundamentais para a compreensão existencial do sentido de ser em *Ser e tempo*. O mundo, para Descartes, também seria uma substância que, em oposição à substância pensante, fora concebida como substância extensa: “A extensão em comprimento, altura e largura constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que chamamos “mundo”” (HEIDEGGER, 2011, p. 141). Como toda filosofia moderna (de Descartes a Kant) se viu de alguma forma presa ao dualismo cartesiano, uma crítica à noção de substância em Descartes deveria possibilitar a abertura para um campo de investigação apropriada para a busca de uma ontologia fundamental. Afinal, em *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece que a concepção de mundo cartesiana só se torna possível pois ela parte de uma

experiência mundana própria do modo de ser da existência humana (aquilo que o filósofo alemão chama de *ser-no-mundo*), mas que, justamente por se manter presa a uma concepção substancializada, deixa de tematizar tal experiência de mundo, mantendo assim vedada a condição de ser-no-mundo do homem. Isto é, a teoria cartesiana se move sobre uma condição existencial, mas que, para atingir o solo desta condição mesma, seria preciso desconstruir a teoria que lhe encobre a luz. Logo, na busca pelo desencobrimento da experiência originária do ser-no-mundo, Heidegger se lança à tarefa de desconstruir o pensamento cartesiano atacando suas bases metafísico-substancialistas.

Os argumentos de Heidegger seguem o seguinte caminho: A substância extensa é aquilo que Descartes reconhece como o modo de ser do mundo. Substância é também tudo aquilo que é, que existe. Mas sendo substância aquilo que subsiste por si mesma — implicando assim a ideia de permanência e necessidade — o sentido próprio de substância estaria vinculado à ideia de Deus, pensado como aquilo que *necessariamente* existe e subsiste simultaneamente e perpetuamente. Todavia, entre a ideia de “Deus”, *ens increarum*, e as outras coisas que *são* no mundo, *ens crearum*, haveria uma diferença *infinita* de ser que, apesar disso, não aparece de forma alguma refletida corretamente por Descartes, que se refere a ambas pela mera noção de substância. Logo, haveria então uma incomensurabilidade ontológica entre *Deus*, *extensão* e *pensamento* que o próprio conceito de substância, além de originar, não se vê capaz de dar conta<sup>3</sup>. Assim, Heidegger nota que Descartes esbarra aqui num problema próprio da ontologia medieval: a “palavra “é” não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (*univoce*)... se a significação do “é” fosse unívoca, então criado teria o mesmo sentido que o não criado...” (HEIDEGGER, 2011, p. 145).

A escolástica buscou contornar essa problemática distinguindo aquilo que seria uma significação analógica do “ser” daquilo que seria mera sinonímia. No entanto, diante deste problema, ao invés de retomar as reflexões medievais, Descartes simplesmente recua e afirma então a impossibilidade de um conhecimento sobre a substancialidade da substância: “não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas” afirma Descartes (HEIDEGGER, 2011, p. 145). Com isso, nota Heidegger, o ser da substancialidade permanece indeterminado para Descartes, pois este não reconhece as condições para esclarecer o *sentido* de ser “comum” das três substâncias *Deus*, *extensão* e *pensamento*.

---

<sup>3</sup> Em relação a essa questão que é demasiado complexa, por falta de espaço e por brevidade didática, não pudemos nos deter devidamente e reproduzir com devida profundidade as reflexões apresentadas por Heidegger. Para isso, contudo, indicamos a leitura do §20 de *Ser e Tempo, Os fundamentos da determinação ontológica de “mundo”*.

Descartes não apenas recua inteiramente diante da questão ontológica da substancialidade, como acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma. (HEIDEGGER, p. 146).

Se o ser da substância não pode ser conhecido, deveríamos então ao menos ter acesso àquilo em que nela afeta nossos sentidos, como seus atributos e acidentes: o calor, a dureza, o odor, etc. Disso, porém, resulta uma confusão entre os termos desde a qual se busca entender o sentido ontológico da coisa pelas suas modalidades ônticas. É a partir dessa confusão que surgem, por exemplo, as doutrinas das qualidades primárias e qualidades secundárias em Locke ou a das ideias simples e compostas em Hume. E mesmo com o ser da substancialidade vedada ao conhecimento, tal conceito se manteve na doutrina cartesiana (e na filosofia moderna), pois foi tomado como algo simplesmente dado, como algo “evidente”. Todavia, o mais importante, faz notar Heidegger, é que a pergunta pelo *ser* se vê abandonada e a filosofia converte-se então em teoria do conhecimento orientada pela seguinte questão: como posso eu (*res cogitans*) conhecer algo cuja estrutura ontológica (o ser da substancialidade) é distinta de mim (*res extensa*)?

A crítica de Heidegger consiste em mostrar que o dualismo cartesiano não só não se vê capaz de sustentar uma pergunta coerente sobre o sentido do ser como, pervertendo uma problemática da ontologia medieval em questão epistemológica, mantém encoberto o modo de ser do fenômeno do mundo no encontro com a existência própria do modo de ser do homem. Nesse ponto da argumentação heideggeriana podemos avançar em ao menos duas direções importantes de *Ser e tempo*: por um lado há uma progressão na análise hermenêutica da *extensão* cartesiana indicando o modo pelo qual a teoria de Descartes só oferece uma compreensão incompleta dos objetos no mundo (que na linguagem de Heidegger é indicado por *ente intramundano*); mas, por outro, indicamos também como o dualismo cartesiano, derivado de uma teoria problemática da substância, conduziu a filosofia a uma interpretação também problemática da realidade compreendida como existência exterior. Consideraremos os dois pontos, pois eles estão mutuamente implicados naquilo que se refere à possibilidade de compreensão da crítica heideggeriana.

### **Crítica à metafísica da *substantia***

A concepção de Descartes sobre as coisas físicas, em termos de extensão, deriva de uma compreensão geométrica da realidade. Descartes afirmava que as coisas eram extensas, pois, por meio de sua extensionalidade, seria possível determinar sua posição no espaço, descrever

seu movimento e indicar, mediante ambos, uma estrutura que fosse inteligível à mensuração matemática. Mas sendo a substancialidade da substância extensa incognoscível, o homem, segundo Descartes, poderia apenas apreender cada coisa na experiência mediante seus atributos (dureza, resistência, etc.). Essas duas noções, a objetivação matemática e a determinação sensível, permitiram ao filósofo francês pensar o mundo como um objeto *postum* no espaço: o mundo atende às determinações dimensionais (da profundidade, do comprimento, da largura) e se presta a experiência como um dado sensível passível de representação pelo sujeito. Diante disso, Heidegger, em *Ser e Tempo*, buscou notar como a compreensão cartesiana de mundo possibilitou pela primeira vez “uma construção segura e gradual da [noção de] manualidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 151). Contudo, ela, por se limitar a essa visão geométrico-sensível, não foi capaz de atingir “o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da presença e dos entes intramundanos” (HEIDEGGER, 2011). Se Descartes pensa o mundo como um objeto extenso, ele o faz pois situa-o num espaço puro. A crítica de Heidegger consiste então em mostrar que o espaço não é um lugar e que o mundo não é um objeto, mas que espaço e mundo estão mutuamente implicados numa autodeterminação que se refere à estrutura mesma por meio da qual o fenômeno do mundo se articula com a existência humana: todos nós existimos de tal forma que *somos num mundo*, afirma Heidegger.

Mundo não seria um objeto, mas o fundamento mesmo sobre o qual se funda o nexo estrutural que articula a existência humana com o ser daquilo que lhe vem ao encontro nas experiências cotidianas. Ao pensar o espaço como um conceito puro e um “lugar abstrato” no qual as coisas poderiam ser “postas”, Descartes teria fechado os olhos para esse caráter existencial da experiência de mundo que acontece a cada instante do ser do homem: na medida em que somos, *somos sempre num mundo*. Assim ser-no-mundo seria, segundo Heidegger, uma das estruturas fundamentais do modo de ser do homem. E esse “no” do ser-no-mundo não implica de forma alguma uma posição geográfica; mas, sim, o caráter fundamental que relaciona o ser do homem ao mundo numa estrutura originária. Nas palavras do filósofo alemão:

Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser projetado de sua essência. O ‘ser-no-mundo’ nomeia a essência da existência, com vista à dimensão iluminada, desde a qual desdobra o seu ser o ‘ex’ da ex-sistência. Pensada a partir da ex-sistência, ‘mundo’ é, justamente, de certa maneira, o outro lado no seio da e para a ex-sistência. O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um ‘sujeito’, pense-se este como ‘eu’ ou como ‘nós’. Nunca é também primeiramente apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objetos, de tal maneira que a sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem

primeiro é, em sua essência, ex-sistência na abertura do ser, cuja abertura ilumina o ‘entre’ em cujo seio pode ‘ser’ uma relação de sujeito e objeto. (HEIDEGGER, 2005, p. 64).

Dessa forma, Heidegger reconhece o mundo como a abertura do modo de ser do homem para tudo aquilo que lhe vem ao encontro. Todos os entes que não possuem esse caráter existencial de ser-no-mundo (algo que Heidegger compreende como sendo próprio apenas da existência humana) nos vêm ao encontro no modo próprio da manualidade e o encontro com o ente no seu modo instrumental se vê, por sua vez, estruturado num nexos relacional que se revela no modo de ser do homem no mundo: ele se ocupa com... , se refere à..., se apropria de... , ele significa..., ele *cuida*. Trata-se de relações que desvelam o modo de ser do ente *intramundano* quando este vai em direção ao ser-no-mundo. E é apenas porque as coisas se revelam ao homem primeiramente nessa estrutura originária, que se pode, posteriormente, determinar “matematicamente” ou “objetivamente” sua descrição no espaço. No entanto, afirma Heidegger, originariamente as coisas não estão aí como pontos no espaço, mas se revelam a nós em *ocupações* cotidianas. Descartes, pelo seu fascínio com os avanços científicos de sua época (a saber, o modelo geométrico-matemático de Galileu), compreendeu o fenômeno mundo *ocupando-se* dele matematicamente; contudo, por isso mesmo, deixou de ver tal fenômeno nas suas determinações existenciais<sup>4</sup>. Já na vida cotidiana, insiste Heidegger, o mundo não se revela tal como pontos situados no espaço, mas como um nexos relacional no qual nos orientamos sempre a partir de afinidades. Dessa forma, suas objeções são claras em *Ser e Tempo*:

A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada os comportamentos da presença. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como uma possibilidade do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2011, p. 150).

Heidegger expõe que a concepção de mundo argumentada por Descartes impede uma apreciação apropriada do modo pelo qual o fenômeno mundo se constitui como existência do

---

4 Em relação a esse ponto, vale indicar a seguinte citação de *Ser e Tempo*: “Essas “relações” e “relatas” do ser-para, do ser em virtude de, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas remissões em que a circunvisão da ocupação sempre se detém como tal. Esse “sistema de relações” constitutivo da mundanidade dissolve tão pouco o ser do manual intramundano que, na verdade, é só com base na mundanidade do mundo que ele pode descobrir-se em seu “em-si substancial”. E somente quando o ente intramundano em geral puder vir ao encontro é que subsiste a possibilidade de se tornar acessível o que, no âmbito deste ente, é simplesmente dado. Com base neste ser simplesmente dado é que se podem determinar matematicamente “propriedades” desses entes em “conceitos e funções”(HEIDEGGER, 2011, p. 139).

ser-no-mundo. A posição cartesiana não só impede a possibilidade de formulação de uma problemática ontológica propriamente, como perverte a questão e remete ao mundo o sentido de algo simplesmente dado, uma objetividade qualquer posta num lugar no espaço. O desdobramento desta questão na história da filosofia constituiu o palco para alguns dos maiores debates entre racionalista e empiristas, entre idealistas e materialistas: a saber, a questão da realidade na sua compleição como objeto passível de conhecimento. Contudo, irá notar Heidegger, a noção de *realidade* só aparece como um “problema filosófico” na medida em que se parte de uma interpretação perversa de mundo e fundada em certa noção de substância. Trata-se do segundo ponto comentado anteriormente (a saber, que o dualismo sujeito-objeto conduz a filosofia a uma interpretação problemática do fenômeno “realidade”) e que pode ser definido nos seguintes termos:

Com isso, salta-se por cima do ser do que, imediatamente, está a mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*. De acordo com este deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica da presença volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A *presença*, assim como qualquer outro ente, é um *real simplesmente dado*. Assim, o ser em geral adquire o sentido de *realidade*. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica. Tal primazia obstrui o campo para uma analítica da presença genuinamente existencial, turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática de ser a tomar uma direção desviante. (HEIDEGGER, 2011, p. 269).

A crítica de Heidegger consiste em mostrar que a concepção substancializada de mundo, implícita na tradição metafísica moderna (explicitada notoriamente no pensamento cartesiano), conduziu o pensamento ocidental a contradições e ambiguidades, como a indeterminação do modo de ser da substancialidade da substância e a perversão da pergunta do ser em virtude de uma teoria do conhecimento. Por teoria do conhecimento, devemos compreender toda a problemática filosófica com a qual o pensamento moderno se viu às voltas sobre a possibilidade de acesso à realidade. Pois, se a partir de Descartes havia ficado acordado que a realidade é composta de uma substancialidade que em si mesma não poderia ser conhecida, como o homem poderia assegurar-se de um conhecimento real do mundo que ele percebe? Essa forma canhestra de orientar a pesquisa filosófica, acusa Heidegger, não só conduz aos embaraços como também leva todo o esforço da filosofia em direção a um falso problema. Caso a pergunta estivesse orientada pelo sentido do ser, veríamos que todos os empenhos da teoria do conhecimento são, de certa maneira, sem sentido. Assim, uma das propostas de *Ser e Tempo*, na sua crítica à

metafísica da substância, consiste em reconduzir a filosofia à ontologia. Mas para compreendermos melhor essa ontologia que se delineia ao longo de *Ser e Tempo*, devemos nos deter em mais alguns pontos da crítica heideggeriana, como sua interpretação do fenômeno da “verdade” como desvelamento e sua relação com o modo de ser do ser-no-mundo.

### A “realidade transcendente” como um pseudoproblema

Como vimos, Descartes havia partido da concepção de que haveria pelo menos três substâncias na composição da realidade: Deus, *ego cogito* e *res extensa*. Mas na impossibilidade de se afirmar qualquer coisa acerca do modo de ser comum da substancialidade dessas três substâncias, a pergunta pelo ser toma novos rumos na filosofia cartesiana e converte-se numa interrogação sobre os pontos de contato entre o *ego cogito* e a *res extensa* na possibilidade de um conhecimento do real. Trata-se da questão sobre a concordância do pensamento com a realidade como condição de verdade.

Apesar de não se poder declarar certeza alguma acerca do modo de ser da substancialidade de cada uma dessas duas substâncias, Descartes toma o *ego cogito* como *evidente* e por isso faz dessa proposição o fundamento do conhecimento. Se as coisas no mundo não podem ser dadas na mesma evidência que nos é dado o pensamento, como podemos ter certeza de sua existência? – indaga a filosofia cartesiana. A filosofia moderna se viu orientada a ter de provar a existência do mundo como uma verdade secundária exterior ao próprio pensamento. Mas, por sua vez, a versão interiorizada da verdade na forma de um sujeito do pensamento só é possível para aquele que pensa o sujeito como uma substância distinta do mundo. Assim, podemos perceber que as teorias do sujeito de conhecimento orientam-se a partir de uma metafísica da substância que lhe é preliminar. Após Descartes, tanto o empirismo inglês quanto a filosofia iluminista continental se viu às voltas com essa questão e, segundo Heidegger, o ponto alto do debate encontrou sua expressão na filosofia de Kant quando este expôs em sua *Crítica da Razão Pura* aquilo que seria o “escândalo da filosofia e da razão humana em geral”.

Na *Refutação do idealismo*, um texto acrescentado ao segundo capítulo da *Analítica dos Princípios* na segunda edição de *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta que a partir de uma prova empiricamente determinada da existência do sujeito, pode-se provar a existência dos objetos exteriores ao próprio sujeito. A prova consiste em mostrar que há um nexo entre o “em mim” e o “fora de mim”. Esse nexo, segundo Kant, revela-se na demonstração de que o *simplesmente dar-se em conjunto* do sujeito e do objeto é determinado pelo tempo. Mas, sendo

o tempo uma intuição pura do sujeito transcendental, o modo de dar-se conjuntural do sujeito e do objeto se encontra fundamentado no sujeito puro do conhecimento que intui o tempo<sup>5</sup>.

Heidegger, ao analisar tal passagem na obra kantiana, insiste que, apesar de Kant ter orientado sua pesquisa em direção a uma interpretação do fenômeno do tempo, o idealismo transcendental teria pecado em pressupor o sujeito como fundamento epistemológico para a problemática. Mais do que isso, a problemática ela mesma constitui-se como um falso problema que persistiu na filosofia apenas pelo fato de a compreensão do modo de ser do homem diante do fenômeno mundo ter permanecido vedada. Esse problema surge num modelo que se constitui a partir de uma estrutura binária, o sujeito-objeto, na qual cada termo da relação era concebido como independente um do outro. Contra esse pensamento metafísico, Heidegger insiste que se deve retomar a problemática do fenômeno do mundo na sua constituição e no seu co-pertencimento à estrutura do ser do homem, isto é: o ser-no-mundo. Nesse ponto, a argumentação de *Ser e Tempo* é clara: a existência do homem deve abandonar o modelo subjetivista e ser pensada como uma abertura originária. Em *Seminário de Zollikon*, encontramos a seguinte declaração:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje [...] devem ser abandonadas... A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará Da-sein ou ser-no-mundo. Entretanto o Da deste Da-sein não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (HEIDEGGER, 2009a, p. 33).

Ao orientar seu pensamento na perspectiva do ser-no-mundo, argumenta Heidegger, toda a problemática vislumbrada pela teoria do conhecimento cai por terra. Pois a dicotomia sujeito-objeto se vê desarmada por uma condição que lhe é anterior e que lhe é constituinte

---

5 Em relação a esse ponto, cabe indicar a citação de Kant em *Crítica da Razão Pura*: “Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por esse permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma coisa fora de mim e não pela mera representação de uma coisa fora de mim. Por conseguinte, a determinação de minha existência no tempo só é por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição de determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim” (KANT, 1996, p. 193).

enquanto campo originário existencial. Isto é, compreendendo o existir como um fenômeno que é no mundo, tanto o fenômeno mundo quanto o existir humano se revelam intimamente relacionados numa estrutura fundamental: a cada instante que somos, somos sempre no mundo, somos com o mundo. Segundo Heidegger, o mundo não seria um objeto secundário que colocado à parte do sujeito deveria ser provado pelo sujeito como uma entidade real. Ao contrário, mundo é um fenômeno contemporâneo ao homem a cada instante de sua existência.

Não faltam provas epistemológicas da realidade na história da filosofia. Comentamos brevemente (e criticamente) as de Descartes e Kant; mas poderíamos ainda indicar as de Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Schopenhauer, dentre outros. O “escândalo da filosofia” não estaria na necessidade de uma prova, mas no fato de que, durante séculos, independentemente de cada prova apresentada, ter-se esperado sempre a busca da prova. Em relação a isso, segundo Heidegger, seria preciso que

se compreenda fundamentalmente que as diversas direções epistemológicas não são deficientes quanto à epistemologia, mas que, devido ao descaso da analítica existencial da presença, elas não podem absolutamente conquistar o solo para uma problemática segura de suas bases. Esse solo também não pode ser conquistado através de melhorias fenomenológicas posteriores dos conceitos de sujeito e consciência (*Bewusstsein*). Pois, com isso, não se pode ainda garantir que a colocação da questão se faça adequadamente. (HEIDEGGER, 2011, p. 276).

O que se encontra em jogo aqui é o fato de que, segundo o filósofo alemão, independentemente das provas que são conquistadas no âmbito epistemológico, filosofia alguma irá conquistar o terreno seguro da prova da realidade; pois esta só pode ser fornecida na demonstração — e não na provação — do ser-no-mundo. Ou seja, a questão epistemológica se revela carente, não por uma deficiência própria, mas pela recusa de uma ontologia que deveria lhe servir de orientação preliminar.

Podemos notar ainda uma crítica de Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl, que buscou superar a problemática do conhecimento a partir de um intuicionismo ancorado no conceito de intencionalidade. A noção de intencionalidade, herdada da filosofia de Brentano, possibilitou a Husserl pensar a subjetividade e a objetividade num nexos relacional. Afinal, “toda consciência era consciência *de algo...*” afirmava Husserl. Contudo, ao aprofundar suas investigações no âmbito da questão transcendental do conhecimento, Husserl teria retomado a reflexão cartesiana e insistido na busca por um fundamento apodítico do conhecimento. Na busca por esse fundamento, Husserl teria também retomado o dualismo cartesiano atribuindo à realidade exterior um valor relativo em relação ao próprio pensamento. Isto é, à semelhança de

Descartes, para Husserl, o pensamento seria evidente e por isso absoluto no seu modo de doação ao conhecimento enquanto a realidade transcendente seria relativa e contingente. Essa afirmação, que se apresentava na fenomenologia husserliana a partir dos conceitos de imanência e transcendência, reatualizava a problemática epistemológica cartesiana em novos termos. Afinal, para Husserl, a questão fundamental da filosofia deveria ser aquela do conhecimento: como pode o conhecimento ir para além de si mesmo a atingir algo que não está na consciência mesma? Em 1905, Husserl já formulava essa pergunta a partir de uma diferenciação entre aquilo que seria imanente à consciência e aquilo que lhe seria transcendente, atribuindo a cada domínio um grau distinto de certeza.

O primeiro grau de certeza é, pois, este: o imanente [...]. O transcendente (o não inclusamente imanente) não me é lícito utilizá-lo, por isso, tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentais. Porquê? Para mim é obscuro como pode o conhecimento atingir o transcendente, o não autotado... (HUSSERL, 2012, p. 22).

Husserl, retomando a problemática cartesiana da “realidade transcendente ao sujeito”, faz uso então da analítica intencional para compreender, na apreensão de cada fenômeno, o modo pelo qual cada objeto vem a dar-se à consciência constituindo-se intencionalmente. Caberia à fenomenologia descrever o modo de dar-se de cada fenômeno da consciência na construção do conhecimento, dissociando os atos da consciência de seus objetos intentados<sup>6</sup> (como o ato de conhecer do objeto do conhecimento, o ato de imaginar do objeto da imaginação, o ato de duvidar do objeto duvidado, etc.). Mesmo que a intencionalidade, enquanto “melhoria fenomenológica posterior ao conceito de sujeito e consciência”, possa ter servido a Husserl para ir além da dicotomia sujeito-objeto, Heidegger insiste que não haveria necessidade em superação do problema posto que, a partir de uma orientação ontológica, o problema mesmo não se colocava como *questão*. Isto é, sendo o ser-no-mundo a constituição originária do modo de ser do homem e do mundo, ele é anterior a qualquer problema epistemológico. Partindo-se dessa colocação, percebe-se então que o “problema da realidade” era um problema artificial. A

---

<sup>6</sup> Em relação a esse ponto cabe destacar a citação de Husserl na qual ele esclarece o sentido da analítica intencional no âmbito de sua fenomenologia: “Importará então realçar os diferentes modos do genuíno dar-se – respectivamente a constituição de diferentes modos de objectalidade e suas relações recíprocas: o dar-se da *cogitatio*, o dar-se da *cogitatio* que sobrevive na recordação fresca, o dar-se da unidade fenomênica que dura no rio fenomenal, o dar-se da sua duração, o dar-se da coisa na percepção ‘externa’, o dar-se das diversas formas de fantasia e rememoração bem como o dar-se das múltiplas percepções e outras representações que se unificam sinteticamente nas conexões correspondentes. Naturalmente, também os dados lógicos, o dar-se da universalidade, do predicado, do estado de coisas, etc., e também o dar-se de um contra-senso, de uma contradição, de um não-ser, etc. O dar-se, quer nele manifeste algo simplesmente representado ou algo de verdadeiramente existente, algo de real ou algo de ideal, algo de possível ou algo de impossível, é sempre um dar-se no fenômeno do conhecimento.” (Husserl, 2012, p. 103).

crítica de Heidegger consistia em mostrar que, na referência teórica de Husserl ao cartesianismo e ao idealismo kantiano<sup>7</sup>, a fenomenologia mantinha-se presa a determinada concepção de eu-sujeito derivada da tradição metafísica.

Assim, contra a metafísica da substância e contra a metafísica do sujeito, *Ser e Tempo* declara que não se pode “conceber o ente, dotado do modo de ser da presença [ser-no-mundo] a partir de realidade e substancialidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 282). E quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger declara que “A substância do homem é a existência”, deve-se entender que a “substância” — nesta acepção, utilizada em *Ser e Tempo* e de acordo com a “destruição fenomenológica” — significa “o modo como o homem se apresenta em sua própria essência [que] é *ex-tática* na *in-sistência* da verdade do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

### Conclusão

Atentando para uma etimologia dos termos *substantia* e *subjectum*, Heidegger não só buscou reinsserir a filosofia numa ontologia comprometida com a indagação pelo sentido do ser (reflexão que remonta ao pensamento grego), como também tratou de atacar (ou “destruir” fenomenologicamente) argumentos filosóficos derivados das metafísicas da substância e do sujeito. Consideramos brevemente o sentido desta crítica em relação às filosofias de Descartes, Kant e Husserl. No âmbito deste trajeto, esperamos ter elucidado o sentido de ser-no-mundo, sustentado em *Ser e tempo*.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2011.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. 2ª edição revisada. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia, de Tomás de Aquino à Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança, SP: Editora Universitária São Francisco, 2009a.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2012.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

---

7 Segundo Heidegger “Kant, submeteu, pela primeira vez, o princípio de Descartes referente à definição de objetividade do objeto a uma analítica sistemática em sua *Crítica da razão pura*. Husserl precisou, desdobrou e fundamentou esta posição de Kant fenomenologicamente” (HEIDEGGER, 2009a, p. 157-158).