

MORTE, SIGNIFICAÇÃO E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO EM
HUSSERL

Ricardo Avalone Athanásio Dantas

Universidade Estadual da Região Tocantins do Maranhão

Resumo

Dado que na atitude fenomenológica deve haver simultaneidade entre o processo subjetivo, a constituição do objeto e o próprio objeto que se constitui na imanência, pretende-se investigar por que Husserl não a concretiza plenamente: 1) ao considerar que o objeto só é possível se uma intenção animar uma sensação; 2) ao buscar fundamentar o conhecimento na consciência ideal/transcendental que constitui a idealidade capaz de salvar o domínio da presença na repetição. Husserl manteve-se preso ao esquema empirista? Operou um recorte do *a priori* lógico no interior do *a priori* geral da linguagem, repetindo a intenção original da metafísica? Ou um descuido originário com relação ao campo temático da fenomenologia e a tarefa de ver e explicitar a existência em seu ser o impediu de perceber que o que está em jogo naquilo que abre quando se assegura o movimento da idealização é uma relação do existente com sua morte?

Palavras-chave: Fenomenologia. Metafísica. Morte. Significação. Representação. Husserl.

Abstract

Since in the phenomenological attitude there must be simultaneity between the subjective process, the constitution of the object and the very object that is constituted in the immanence, we intend to investigate why Husserl does not fully realize it: 1) when considering that the object is only possible if an intention animates a sensation; 2) in seeking to ground knowledge in the ideal/transcendental consciousness that constitutes the ideality capable of saving the domain of presence in repetition. Has Husserl remained attached to the empiricist scheme? Did he operated a clipping from the logical *a priori* within the general *a priori* of language, repeating the original intent of metaphysics? Or an original neglect of the thematic field of phenomenology, and the task of seeing and making explicit the existence in his being prevented him from perceiving that what is at stake in what is opened when the movement of idealization is secured is a relation of the existing with its death?

Keywords: Phenomenology. Metaphysics. Death. Significance. Representation. Husserl.

Husserl, os signos e o problema do conhecimento

Nas *Investigações lógicas*, Husserl propôs-se a realizar uma investigação epistemológica rigorosa, isto é, com pretensão de cientificidade. Segundo suas próprias palavras, um tal tipo de pesquisa deve satisfazer o princípio da ausência de pressupostos¹. O objetivo dessa teoria consiste precisamente na “tomada de consciência do sentido do conhecimento” do qual resulte não “qualquer opinião, mas antes um saber evidente” (HUSSERL, 2014, p. 18).

Ora, tal tomada de conhecimento deve realizar-se necessariamente, para Husserl, “enquanto pura intuição de essência, sobre a base exemplar de vivências de conhecimento e de pensamento dadas” (HUSSERL, 2014, p. 18). Nesse sentido, “[a] ausência científico-natural, psicológica de pressupostos” é o que Husserl pretende satisfazer com suas pesquisas, considerando que

As verdadeiras premissas dos resultados que se pretendem devem residir em proposições que satisfaçam a exigência de que aquilo que asserem permita uma justificação fenomenológica adequada, portanto, preenchimento através da evidência no sentido mais rigoroso do termo; mais ainda, que as proposições devam ser sempre tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas (HUSSERL, 2014, p. 20).

Com o intuito de realizar seu projeto fenomenológico, a primeira etapa deste trabalho consistiu no estabelecimento de uma distinção essencial entre expressão e signo – e é precisamente esta etapa do percurso husserliano que interessa aqui. O foco da presente atenção nesse ponto, isto é, a pergunta que guia esta pesquisa é derridiana, e se apresenta diante da afirmação husserliana de que “a palavra ‘signo’ (Zeichen) teria um ‘duplo sentido’ (ein Doppelsinn). O signo ‘signo’ pode significar ‘expressão’ (Ausdruck) ou ‘índice’ (Anzeichen)” (DERRIDA, 1994, p. 10)². Eis a questão que se impõe:

[S]erá que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? (DERRIDA, 1994, p. 10).

1 Cf. E. HUSSERL (2014), Introdução, §7, p. 17. Aqui, a satisfação de tal princípio equivale à “rigorosa exclusão de todas as asserções que não possam ser completa e totalmente realizadas fenomenologicamente”.

2 Cf. “§ 1. Um duplo sentido do termo signo” (Id., p. 30).

Parece ser suficiente para justificar o presente questionamento a suspeita de que a distinção husserliana acima referida não é isenta de problemas e quiçá esconda “uma aderência dogmática ou especulativa que (...) não reteria a crítica fenomenológica fora de si mesma (...), mas constituiria a fenomenologia em seu íntimo” (DERRIDA, 1994, p. 10). Essa distinção é extremamente importante para a consecução de uma filosofia científica isenta de pressupostos – e é por essa mesma razão que questionar tal procedimento torna-se necessário. Antes, porém, de precipitar conclusões, de volta a Husserl.

O que fez Husserl encontrar uma duplicidade de sentido no termo “signo”? Com efeito, o filósofo observou que “expressão” e “signo” são corriqueiramente tratados como termos unívocos, quando “na linguagem comum, eles de modo algum coincidem em tudo” (HUSSERL, 2014, p. 21). Além disso,

Todo e qualquer signo é signo de qualquer coisa, mas nem todo signo tem uma “significação”, um “sentido” que seja “expresso” com o signo. Em muitos casos, não se pode sequer dizer que o signo “designa” aquilo de que é chamado signo. (...) Nomeadamente, signos no sentido de índices (signos caracterizadores, signos distintivos e outros do gênero) não expressam, a não ser que, ao lado da função de indicar, preencham ainda uma função de significação (HUSSERL, 2014, p. 21).

Por tal razão, Husserl observou que “na conversação viva (...) o conceito de indicação aparecerá (...), em comparação com o conceito de expressão, como o conceito mais lato segundo a extensão”. Isso não faz dele “gênero em relação ao conteúdo” – pois “[o] significar não é uma espécie do ser-signo no sentido do indicar”. Com efeito, a “sua extensão é mais estreita apenas porque o significar – no discurso comunicativo – está sempre entrelaçado com o ser-índice, e este, por sua vez, fundamenta um conceito mais lato, porque pode aparecer precisamente sem um tal entrelaçamento” (HUSSERL, 2014, p. 21).

Ademais, o autor das *Investigações lógicas* asseverou que

As expressões, porém, desempenham a sua função significativa também na vida solitária da alma, onde elas não mais funcionam como índices. Na verdade, os dois conceitos de signo não estão, portanto, de modo algum, na relação entre um conceito mais lato e um conceito mais estreito (HUSSERL, 2014, p. 21).

Essa distinção foi estabelecida com o intuito de superar os impasses da metafísica através da crítica de seus pressupostos e assim criar as condições adequadas para uma epistemologia capaz de “levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento,

por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente” (HUSSERL, 2014, p. 19), esclarecimento ou elucidação esta que deve realizar-se “no quadro de uma fenomenologia do conhecimento, (...) dirigida para as estruturas essenciais das vivências ‘puras’ e para os elementos de sentido que lhe pertencem” (HUSSERL, 2014, p. 19-20). Husserl partiu, portanto, de uma desconfiança radical “em relação à pressuposição metafísica [que nesse sentido] já se apresentava como a condição para uma ‘autêntica teoria do conhecimento’” (DERRIDA, 1994, p. 11).

Mas, diria Derrida, tal “projeto de uma teoria do conhecimento – mesmo quando este se livrou, através da ‘crítica’, desse ou daquele sistema especulativo – (...) pertence logo de saída à história da metafísica”. E se assim é, é preciso perguntar: “A idéia (sic) do conhecimento e da teoria do conhecimento não é em si metafísica?” (DERRIDA, 1994, p. 11).

Distinções fenomenológicas, certeza apodítica e a crítica heideggeriana

Husserl definiu as expressões como “signos significativos” – ou, em outros termos, distinguiu dos signos indicativos aqueles significativos – as expressões. Com isso, pretendeu excluir diversos usos comuns do termo: não subsumiu, por exemplo, os usos ordinários do conceito que incluem gestos e demais atos que não digam respeito diretamente à intencionalidade, bem como qualquer outro tipo de atitude em que outros discursos tenderiam a reportar-se ao inconsciente a fim de explicar ou fundamentar seus campos de pesquisa. Derrida encontrou aí razões para afirmar que

Poderíamos perceber o motivo único e permanente de todos os erros e de todas as perversões que Husserl denuncia na metafísica “degenerada” através de uma multiplicidade de campos, temas e argumentos: há sempre uma espécie de cegueira diante do modo autêntico da idealidade, aquela que é, que pode ser repetida indefinidamente na identidade de sua presença pelo próprio fato de que ela não existe, não é real, é irreal, não no sentido da ficção, mas em outro sentido que poderá receber vários nomes, cuja possibilidade permitirá falar da não-realidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundanidade geral. Essa não-mundanidade não sendo uma outra mundanidade, essa idealidade não sendo um existente caído do céu, a sua origem será sempre a possibilidade de repetição de um ato produtor. Para que a possibilidade dessa repetição possa abrir-se *idealiter* ao infinito, é preciso que uma forma ideal assegure essa unidade do indefinidamente e do *idealiter*: é o presente, ou antes, a presença do presente vivo (DERRIDA, 1994, p. 12).

Heidegger considerou precisamente nesse sentido (e Derrida deve muito a Heidegger no que diz respeito à elaboração de sua crítica a Husserl) que ao preocupar-se centralmente com o desenvolvimento da ciência, Husserl teorizou (na esteira de Descartes) “de um modo

peculiar, todos os âmbitos da vida e os modos de ser”³.

Ora, Husserl pretendeu estabelecer uma distinção fenomenológica rigorosa entre as expressões, p. ex. nomes, e o que elas, por um lado, manifestam (vivências psíquicas) e aquilo que elas significam. Mas os nomes são distinguidos também entre o que significam – “o sentido ou ‘conteúdo’ da representação nominal” – e o que nomeiam, isto é, o próprio “objeto de representação” (HUSSERL, 2014, p. 28). Por isso, Husserl (2014, p. 29-30) pode afirmar:

Se o caráter essencial da percepção consiste na presunção intuitiva de captar uma coisa ou um processo como presentes eles próprios (...), então a recepção da manifestação é uma simples recepção da manifestação. (...) O ouvinte perceber que o falante exterioriza certas vivências psíquicas e, nessa medida, percebe também essas vivências; mas ele próprio não as vive, não tem delas nenhuma percepção “interna”, mas antes uma percepção “externa”. É a grande diferença entre captar efetivamente um ser na intuição adequada e o captar presuntivo de um ser com base numa representação intuitiva, porém, inadequada. No primeiro caso, é um ser vivido, no último, um ser suposto, a que nenhuma verdade corresponde. A compreensão recíproca exige, precisamente, uma certa correlação dos atos psíquicos, que se desdobram ao longo da manifestação e da recepção da manifestação, mas não exige, de modo algum, a sua completa igualdade.

Não estaria essa distinção comprometida fatalmente com o projeto epistemológico cartesiano, no sentido de que leva “consigo ulteriores determinações fatais e precisamente fatais para aquilo que na investigação fenomenológica Husserl destaca”⁴? Heidegger argumentou que a preocupação com a certeza – herança cartesiana – desfigura a interpretação fenomenológica dos resultados quando subordina esta àquela preocupação supramencionada. Isso tem três consequências muito importantes para Heidegger: “1. Com relação à intencionalidade mesma. 2. Acerca do modo de concepção da evidência. 3. A propósito da determinação da investigação fenomenológica como investigação eidética”⁵. Assim que Heidegger constatou que essas três consequências acima mencionadas constituem três momentos que convergem para um único ponto: “o cogito sum e sua certeza

3 “[D]e un peculiar modo, todos los âmbitos de vida y los mundos del ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 268). A tradução do trecho aqui citado, bem como as demais neste trabalho, são nossas.

4 “[C]onsigo ulteriores determinaciones fatales y precisamente fatales para aquello que em la investigación fenomenológica pone de relieve Husserl” (Id., p. 270).

5 “1. Respecto a la intencionalidade mesma. 2. Respecto de como se concibe la evidencia. 3. Respecto de la determinación de la investigación fenomenológica como investigación eidética” (Ibid., p. 270).

estão vivos em um sentido muito mais fundamental em Husserl, de modo que, neste caso, vem a investigação expressar menos que nunca o caráter de ser da consciência”⁶.

Daí “surge a tarefa fundamental de ir pela primeira vez além desta teorização para alcançar novamente, a partir da existência mesma, a possível posição fundamental”⁷. Heidegger avaliou, por conseguinte, a ligação de Husserl com a filosofia cartesiana como algo prejudicial ao projeto fenomenológico, posto que isso manteve Husserl atrelado à compreensão moderna de *hypokeymenon* “como a auto-certeza do próprio cogito (...), como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas (...) à condição de objeto de sua representação (*Vorstellung*)” (DUQUE-ESTRADA, P. C., 2006, p. 60). Com efeito, Heidegger argumentou que:

Husserl toma o conceito de consciência simplesmente a partir da psicologia cartesiana e da teoria do conhecimento kantiana. Com elas transmitem-se a totalidade das categorias fundamentais com as quais se caracteriza a consciência; categorias que, de sua parte, não devem sua origem a uma análise deste ser no sentido da investigação de seu modo específico de ser⁸. (HEIDEGGER, 2008, p. 270)

Husserl parece estar de fato implicado profundamente nas críticas que lhe são endereçadas por Heidegger, pois, ao afirmar “que todos os objetos e relações objetivas apenas são para nós aquilo que são por meio dos atos de visar, deles essencialmente distintos, nos quais eles se tornam representáveis” (HUSSERL, 2014, p. 35), o “mestre”⁹ de Heidegger não mostra sem ambiguidades que sua perspectiva fenomenológica [Husserl] está

6 “[E]l cogito sum y su certitudo están vivos em um sentido mucho más fundamental em Husserl, de modo que, en este caso, viene a investigación expresa menos que nunca el carácter de ser de la conciencia” (Ibid., p. 270).

7 “[S]urge la tarea fundamental de ir por primera vez más allá de esta teorización para alcanzar nuevamente, a partir de la existencia misma, la posible posición fundamental” (Ibid., p. 268)

8 “Husserl toma el concepto de conciencia simplemente a partir de la psicología cartesiana y la teoría del conocimiento kantiana. Com ellas se transmiten la totalidad de las categorías fundamentales con las que se caracteriza a la conciencia; categorías que, por su parte, no deben su origen a un análisis de este ser en el sentido de la investigación de su carácter de ser específico” (Ibid., p. 270).

9 As aspas justificam-se pelo fato de tanto Husserl quanto Heidegger terem afirmado/reconhecido que o trabalho deste último – quer em termos de âmbito de ocupação temática e seu respectivo campo de objetos, quer no sentido do próprio labor fenomenológico – difere muito da Fenomenologia como fora concebida pelo primeiro [Husserl]. Cf. os §10 e §11 do livro *Facetas heideggerianas* (2009), de Ángel Xocolotzi. Outras informações sobre a relação Husserl-Heidegger em consonância com as questões que o período histórico impôs a estes pensadores podem ser encontradas em *Heidegger e o seu século – Tempo do Ser, tempo da história* (1997), de Jeffrey A. Barash.

vigorosamente implicada na crítica de seu “discípulo”? Na continuação da análise heideggeriana, encontra-se a seguinte observação:

[D]e fato, sabe-se que o nomear teórico proporciona certa complexidade ao fundamento da relação intencional, no sentido de que todo juízo, todo querer, todo amar está fundado em um representar, que proporciona o desejável, o odioso, o amável etc. Esta transformação se encontra no fato de que o estudo predominante da intencionalidade é orientado para o intencional no conhecer mesmo¹⁰ (HEIDEGGER, 2008, p. 271).

Desse modo, Heidegger observa que Husserl deixa de investigar o caráter específico do ser-aí: em sua busca pela certeza apodítica e generalização das investigações científicas para todos os âmbitos da vida e modos de ser, Husserl negligenciou o caráter de ser-para-a-morte do ser-aí, sua finitude radical, a condição concreta de possibilidade de singularização e autodeterminação para além de um formalismo incapaz de ver no fenômeno da morte mais que algo a respeito do qual pode-se apenas ter uma certeza empírica, que “permanece aquém do maior grau de certeza, da certeza apodítica, alcançada em esferas do conhecimento teórico” (HEIDEGGER, 2014, p. 333).

Pode-se agora perceber as profundas implicações metafísicas da rigorosa distinção fenomenológica, “essencial”, entre signo significativo (as expressões) e os signos meramente indicativos – aqueles que sem uma intuição preenchedora não podem comunicar nada. Nesse sentido, a crítica heideggero-derridiana a Husserl aqui apresentada e o dito de Agamben em *A linguagem e a morte* se encontram:

A relação essencial entre linguagem e morte tem – para a metafísica – o seu lugar na Voz. Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis. Ter experiência da morte como morte, significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz [da consciência, em Heidegger] que constitui o originário fundamento negativo da palavra humana. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade (AGAMBEN, 2006, p. 118).

10 “[D]e hecho, se es conciente en general de que el mencionar teórico proporciona el fundamento de toda relación intencional de una certa complejidad, de que todo juicio, todo querer, todo (continuação) amar está fundado en un representar, que proporciona lo deseable, lo odioso, lo amable, etc. Esta transformación se encuentra em el hecho de que el estudio predominante de la intencionalid se orienta hacia lo intencional en el conocer mismo” (HEIDEGGER, 2008, p. 271).

Mas em Husserl essa experiência da morte como tal é impossível. Por negligenciar essa relação essencial entre linguagem e morte, Husserl se torna incapaz de perceber a inseparabilidade de Morte e Voz, suas estruturas negativas idênticas.

Poder-se-ia dizer que, por não haver possibilidade de se estabelecer qualquer certeza fundada teoricamente/apoditicamente sobre a morte (que assim não pode ser conquistada pela intuição categorial husserliana), esta escapa à distinção husserliana relativa ao signo. E, dessa forma, o estatuto da morte no pensamento de Husserl apresenta-se como sendo propriamente muito superficial – daí a crueza dos comentários heideggerianos em cartas nas quais discorre sobre a fenomenologia husserliana: numa ocasião chega mesmo a dizer que aquela é “sem sangue”¹¹. De fato, segundo Husserl, não é possível representar a morte, isto é, ter uma vivência psíquica – que dirá pura – da morte¹².

Heidegger, a morte e os limites da representação

Em *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*, Heidegger critica a ontologia tradicional por padecer de grave insuficiência – dupla:

- 1) Desde o princípio seu tema é o ser objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do ser-aí e das possibilidades do ser-aí, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico. (...).
- 2) O que resulta disso: a ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao ser-aí, a partir do qual e para o qual a filosofia é (HEIDEGGER, 2013, p. 9).

Para Heidegger, partindo da faticidade podemos designar o caráter de nosso ser-aí próprio, de um modo que a ontologia tradicional não permite. “Mais especificamente, a expressão [faticidade] significa: esse ser-aí em cada ocasião (...), na medida em que é ‘aí’ em

11 Cf. trecho de carta enviada a Elfride (p. 53-54) no livro *Facetas heideggerianas* (2009).

12 Nesse sentido, Levinas, em uma nota de rodapé de seu livro *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* (1997), afirma: “Vê-se, uma vez mais, como Husserl permanece fiel ao esquema empirista e à posição equívoca da sensação que pertence, simultaneamente, à esfera do vivido e figura o ‘pensado’” (p. 187, Nota 155).

seu caráter ontológico de ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Em uma postura abertamente crítica, sobretudo com relação a Husserl (embora não mencione o seu nome) Heidegger afirma:

Ser-aí no tocante a seu ser, significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio (HEIDEGGER, 2013, p. 13).

A filosofia da existência, tal como concebida por Heidegger, “pressupõe que todos os conteúdos e verdades tradicionais perderam a sua substância; e, assim, tudo o que resta é facticidade [sic] nua, isto é, o puro factio [sic] da existência” (WOLIN, 1998, p. 64). Desse modo, compreende-se que o pensamento heideggeriano tenha se tornado radical: Heidegger teve bastante lucidez “quanto à impossibilidade de modificar (...) um programa filosófico por meio de uma determinação diversa do objeto da investigação filosófica e deixando inalterada a maneira segundo a qual o objeto se torna tema” (FIGAL, 2005, p. 31)¹³.

A tematização ontológico-existencial do ser-aí realizada por Heidegger o permitiu observar em *O conceito de tempo*, que a “aporia da apreensão do ser-aí não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade do conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido” (HEIDEGGER, 1997, 22-23). Com efeito, Heidegger ressalta que:

Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisto que para o ser-aí prepara esta dificuldade ele se mostra na mais extrema possibilidade. O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência (Gewisheit), e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim (Zu-Ende-seins) (HEIDEGGER, 1997, p. 23).

13 O que não significa assumir que a posição teórica assumida por Heidegger esteja isenta de implicações políticas dignas de atenção. Cf. WOLIN, 1998, p. 64-65 e a menção que o autor faz a Karl Löwith e sua interpretação acerca da “desvalorização total dos significados tradicionais e crenças herdadas” por Heidegger. Embora pertinente tal assunto foge ao escopo da presente discussão.

Por essa razão, Heidegger em *Ser e tempo* afirma que no ser-aí, “enquanto o que está sendo para a sua morte, já está incluído o ainda-não mais extremo de si mesm[o], sobre o qual repousam todos os demais” (HEIDEGGER, 2014, p. 335).

Assim, pode-se dizer que Heidegger introduz, através da analítica existencial, “uma maneira de pensar a relação que tenho com o meu eu como um compreender-me de modo prático no mundo” (STEIN, 2003, p. 102). Portanto, enquanto encontra-se por um lado em Husserl uma concepção de morte reduzida à sua significação empírica e extrínseca de acidente humano (DERRIDA, 1994, p. 16), por outro lado, tem-se em Heidegger uma perspectiva sobre a morte como intrinsecamente ligada ao estado básico do ser-aí, o cuidado (HOFFMAN, 1998, p. 218).

A estrutura tríplice do cuidado – ser-adiante-de-si, já-sempre-no-mundo e junto-dos-entes, é designada por Heidegger “com os termos existência, faticidade e decaída. E, nessa estrutura, o elemento central se constitui pela possibilidade diante do ser-para-a-morte, como impossibilidade de qualquer nova possibilidade” (STEIN, 2000, p. 210).

Assim, também a faticidade se dá como a inelutabilidade do ter-que-ser exatamente referido a essa impossibilidade, sem poder repor nada, sem receber a simetria de um objeto, mas apenas o destino da ausência de objeto, da falta (STEIN, 2000, p. 210).

Portanto, à pergunta derridiana sobre a possibilidade de o movimento husserliano de idealização¹⁴ consistir numa relação entre o existente e sua morte, sendo a “vida transcendental” o palco dessa relação, deve-se responder que não poderia ser de outro modo. Afinal, o “[ser-aí] é no tempo, no cotidiano, no histórico e no extático” (HODGE, 1995, p. 296). A concepção epistemológica de conhecimento, desenraizada existencialmente, bem como a “teoretização” da intencionalidade são insuficientes e derivadas em relação às possibilidades mais fundamentais do ser-aí de que se tratou aqui.

14 Que se constitui quando a não-realidade do objeto ideal ou a não-inclusão do sentido ou do noema na consciência dão a segurança de que a presença na consciência poderá se repetir indefinidamente (Cf. DERRIDA, 1994, p. 16).

Referências

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século – tempo do Ser, tempo da história*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. *Ciência e Pós-representação: Notas sobre Heidegger*. In: Política e Trabalho. Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24 (2006) – João Pessoa: PPGS-UFPB, 2006.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GUIGNON, C (Dir.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Ed. Síntesis, 2008.
- _____. O conceito de tempo/ A questão da técnica. In: *Cadernos de Tradução*, n. 2, DF/USP, 1997.
- HODGE, J. *Heidegger e a Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HOFFMAN, P. A morte, o tempo e a história: II parte de O Ser e o tempo. In: *Poliedro Heidegger*. C. Guignon (Dir.), 1998, p. 213-231.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- LEVINAS, E. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- STEIN, E. *Diferença e Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- WOLIN, R. *A Política do Ser*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- XOCOLOTZI, Á. *Facetas Heideggerianas*. Puebla: BUAP/Los libros de Homero, 2009.