

A FENOMENOLOGIA COMO ÚNICA CIÊNCIA DO SER: O PROJETO DE HUSSERL SOB A PERSPECTIVA DE HEIDEGGER

Henrique Breviglieri¹

RESUMO: fundada como uma epistemologia de rigor para as ciências pelo matemático e filósofo Edmund Husserl, a Fenomenologia pauta-se pela apreensão do fenômeno tal como se desvela ao sujeito que o apreende. Uma das principais características do fenômeno é a sua inexauribilidade, o que indica a existência de formas infinitas de estabelecimento de sentidos na relação dos sujeitos cognoscentes com o objeto cognoscível que lhes é dado ao nível da realidade fenomênica. Aluno e discípulo de Husserl, Martin Heidegger propôs a construção de uma reformulação da metafísica através de uma “Ontologia Fundamental”. Esta proposta direcionava-se à interrogação fundamental ontológica sobre a questão “o que é o Ser?”, que se desdobra em possibilidades infinitas de respostas, uma vez que o Ser é in-definível, o que revela que os sentidos para a existência são construídos de forma ilimitada, tal como é ilimitada a abertura para a desconstrução e a reconstrução destes sentidos. O Ser é um “*ser-ai*” (*Dasein*), existindo como mera presença no mundo, que precisa ser construído em dimensão ontológica. Em todas as ciências, o sentido dos seres é extraído como se já estivesse implicado em suas estruturas ou definições. Somente a Fenomenologia é apta a construir ontologicamente os sentidos do Ser quando este se apresenta a um sujeito de faculdade semiótica – de estabelecimento de relações de sentido. Este trabalho tem como objetivo geral atestar a Fenomenologia como a única ciência do Ser (em acepção de Martin Heidegger) surgida até então. Como objetivos específicos, propõe-se o reconhecimento dos problemas da metafísica tradicional em relação à questão do Ser; a apresentação da filosofia kantiana como o sustentáculo da fenomenologia de Edmund Husserl e, por efeito, da filosofia heideggereana; a apresentação do processo de desvelamento do ser como *Dasein* e *Ek-sistensia* na Ontologia Fundamental de Heidegger; e o apontamento das restrições ao universo ôntico dos entes das ciências em geral. Para o alcance do que foi proposto, utilizou-se como percurso metodológico um levantamento bibliográfico de fontes primárias e comentadores de elevado conceito no universo das questões aqui estudadas, fazendo uma leitura crítica e compreensiva dos textos referendados ao longo do trabalho. Neste percurso de pesquisa, foi possível concluir que somente uma “ciência dos fenômenos”, a Fenomenologia que coloca o Homem no status de desvelador de modos de apresentação do Ser, é legítima para a ontologia proposta por Heidegger.

¹ Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano – Polo Batatais, SP e concluinte de graduação em Psicologia pelo Centro Universitário Municipal de Franca, SP.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Martin Heidegger. Edmund Husserl. Ser.

Introdução



artin Heidegger é um dos maiores expoentes da filosofia contemporânea, sendo contemplado e reverenciado em enorme prestígio e em elevada estima nos meios acadêmicos formais e nos campos de especulação, indagação e apreciação literária filosófica informais. O grande propósito da “Analítica Existencial” e de todo o seu corpo filosófico é a retomada do “Ser”, que para Heidegger, havia se perdido na metafísica tradicional, que antecedeu à sua vida e à sua obra e, por efeito, com a qual teve contato em sua formação. Dentro deste escopo, Heidegger propôs, em contraponto à metafísica tradicional, uma “Ontologia Fundamental”, que se orientasse pela interrogação do sentido do *Ser* a partir do único *Ente* que tem a capacidade de fazer essa indagação: o Homem (ROSIM, CRESPO & KRASTANOV, 2013).

Para compreender a Analítica Existencial e a Ontologia Fundamental de Heidegger, deve-se empreender uma visita ao seu quadro conceitual, especialmente as distinções dos conceitos de “Ser” e “Ente” e das dimensões “ônticas” e “ontológicas” de existência. A característica fundamental do *Ente* é que ele é determinado, o que nos remete a entendê-lo como algo que se encerra, define-se e delimita-se por fatores e causas anteriores à sua própria existência. O *Ente* está na dimensão ôntica da existência, em que não há uma construção daquilo que ele é e pode tornar-se, mas que as determinações heteroimpostas e antecedentes encerram qualquer possibilidade de atividade na sua formação. Todos aqueles, com a exceção do Homem, que estão no nosso Universo conhecido são *entes* determinados em dimensão ôntica. O *Ser*, pelo contrário, não se determina por qualquer causa ou fator anterior à sua existência, sendo ilimitado, indefinível e nunca encerrado. Devido ao constante processo de construção, desconstrução e reconstrução através de um *número infinito de possibilidades de ser/estar no mundo*, o *Ser* existe em dimensão ontológica, expressando uma absoluta liberdade ao Homem (o único ente que se configura como um ser), clássica do existencialismo – movimento filosófico ao qual Heidegger esteve ligado.

Na acepção de Heidegger (2015), o *Ser* é dado ao homem como um “*Dasein*”. Não há dúvidas de que este é um dos conceitos de mais difícil tradução da história da filosofia (tão difícil como dizer o que é o *Ser*), mas, em perspectivas aproximadas, pode-se considerar o *Dasein* como um “*ser-aí*” ou um “*ser-no-mundo*”. Em princípio, o *Dasein* está associado à “*Facticidade*” ou ao “Fato da Existência” (COTRIM, 2006) – a existência é de um “ser lançado no mundo” de modo imotivado, indesejado e em uma conjuntura que não fora criada por ele. Todavia, apesar da crueldade da *Facticidade* inicial do *Dasein*, esta também é uma condição privilegiada, como afirma Jack Reynolds (2013), uma vez que sendo um “nada” inicialmente, ele torna-se uma *possibilidade infinita de construções de sentido e de desenvolvimento do Eu através da “Transcendência”* da condição sempre conjuntural da existência em uma determinada condição temporal.

Para Heidegger, a distinção entre *Ser* (dimensão ontológica) e *Ente* (dimensão ôntica) era condição *sine qua non* de toda metafísica, o que o levou a propor uma “destruição” (desconstrução) da metafísica tradicional (Heidegger, ano), que, para ele, havia sempre se encerrado na imersão no universo dos entes, deixando a sua questão fundamental do “ser como ser” (ARISTÓTELES, 2012, p.105) em esquecimento ou em desvirtuação (ROSIM, CRESPO, KRASTANOV, 2013; HEIDEGGER, 2015). A questão da Ontologia Fundamental “o que é o *Ser*?” ou, em nível pessoal, “quem *Sou* eu?”, é irrespondível, portanto, está sempre retornando à vida humana, sempre carente de sentidos e respostas para tal questão. O “*Ser*”, como foi tratado na metafísica tradicional, esteve identificado indistintamente com o *Ente*, de acordo com a filosofia heideggeriana, sendo sempre determinado por causas anteriores, como será tratado adiante.

Professor de Heidegger, o fundador da fenomenologia, Edmund Husserl propôs “voltas às coisas mesmas” (CARMO, 1974; GOTO, 2008). A “ciência dos fenômenos” inaugurada por Husserl não buscou a realidade do objeto tal como é em sua essência primeva, reconhecendo, pelo criticismo de Kant, que a “*coisa em si*” é ininteligível, inapreensível e inacessível aos sentidos e ao entendimento do sujeito; o único conhecimento possível é do objeto ou da coisa tal como aparece, mostra-se ou desvela-se ao sujeito: o “*fenômeno*”. Almejando conhecer o *fenômeno*, compreende-se, através do conceito de “*consciência intencional*” que a consciência é sempre “consciência de” um objeto

que é sempre “objeto para” a consciência em uma relação denominada “*a priori* da correlação” (GOTO, 2008). Sendo consciência de estados, qualidades e objetos, a *consciência intencional* é uma estrutura vazia e aberta à criação de sentidos na relação com o fenômeno que garante a sua existência (CHAUÍ, 2012).

Divergindo de todas as outras ciências, a epistemologia fenomenologista não extrai o sentido que, supostamente, já está implícito no objeto, mas *constrói os sentidos* na relação com os fenômenos, sendo um processo de criação de sentidos. Deste modo, a única ciência que pode ser considerada ontológica, construindo o que é o Ser em relações de construção e desconstrução de sentidos, é a fenomenologia, uma vez que a extração das qualidades e comportamentos dos objetos estudados, tal como operam as outras ciências, é uma condução que restringe ao conhecimento do Ente.

Feitas essas considerações iniciais, este trabalho tem como objetivo geral atestar a fenomenologia como a única ciência do *Ser* (em acepção de Martin Heidegger) surgida até então. Como objetivos específicos, propõe-se o reconhecimento dos problemas da metafísica tradicional em relação à questão do *Ser*; a apresentação da filosofia kantiana como o sustentáculo da fenomenologia de Edmund Husserl e, por efeito, da filosofia heideggereana; a apresentação do processo de desvelamento do ser como *Dasein* e *Ek-sistensia* na Ontologia Fundamental de Heidegger; e o apontamento das restrições ao universo ôntico dos entes das ciências em geral. Para o alcance do que foi proposto, utilizou-se como percurso metodológico um levantamento bibliográfico de fontes primárias e comentadores de elevado conceito no universo das questões aqui estudadas, fazendo uma leitura crítica e compreensiva dos textos referendados ao longo do trabalho.

A metafísica tradicional e o primado do *Ente*

Aristóteles fundou a metafísica como “Filosofia Primeira”, definindo-a como conhecimento dos “primeiros princípios” e das “causas supremas”, entendendo “princípios” como “a parte de uma coisa a partir de qual se pode empreender o movimento” (ARISTÓTELES, 2012, p.131) e “causas” como “aquilo em função de cuja presença alguma coisa vem a ser” (ARISTÓTELES, 2012, p.107). Ademais, também pode-se caracterizar a Metafísica enquanto

“ciência que investiga o ser como ser” (ARISTÓTELES, 2012, p.105). Contudo, na sua concepção *teleologista* de que o ser se torna aquilo que ele está predeterminado a ser, ocupando o seu lugar e atingindo a sua função no *Cosmos*, cumprindo o seu *telos* (causa final ou finalidade), ele determina o ser a um processo de tornar-se algo que já está encerrado por causas anteriores, o que remete a uma concepção de existência ôntica das coisas, do universo dos entes.

Esta cosmovisão não é apenas aristotélica. A mentalidade grega pautava-se pela perspectiva de que tudo possuía um lugar correto no *Cosmos*, não podendo existir em desconformidade a este lugar. No Estado Ideal da “República” da filosofia socrático-platônica, anterior à aristotélica, cada indivíduo deveria cumprir a função social e ocupar a posição para as quais estava naturalmente/essencialmente dotado (PLATÃO, 2008). Portanto, a possibilidade de construir-se em infinitas possibilidades, como deveria ser em uma perspectiva ontológica do *Ser*, era vetada ao sujeito.

Nas filosofia medieval, o teocentrismo católico impunha às metafísicas construídas uma necessidade de localizar todos os seres em uma situação de existência terrena que fosse consonante às relações com a existência celestial sucessora ou predecessora (MADEIRA, 2013; RUSSELL, 2015a). Além do mais, pelas doutrinas da “Predestinação” ou da “Graça” e da “Providência Divina”, fundadas pela filosofia agostiniana, o destino de todos os indivíduos já estava desenhado pela Suma Inteligência Divina, ainda que Agostinho assegurasse ao Homem o “livre-arbítrio” (RUSSELL, 2013). Deste modo, também não se reconhece na filosofia medieval qualquer possibilidade de dimensão ontológica de existência, o que fez com que as filosofias e teologias medievais inibissem o *Ser* e primassem pelo *Ente*.

Nas metafísicas da Idade Moderna, o dualismo de René Descartes, o monismo de Spinoza e o pluralismo infinitesimal de Gottfried Leibniz não foram suficientes para derrubar o *primado do Ente*.

Nas “*Meditações metafísicas*”, Descartes (2016), após um longo trajeto de adoção da “dúvida metódica”, chega a primeira ideia com *clareza* e *distinção* suficientes para que se possa considerar *evidente*: “penso, logo existo/sou” (*cogito ergo sum*). A conclusão à qual chega Descartes é de que eu posso estar sonhando, sendo enganado pelas ilusões dos sentidos ou

manipulado por um gênio maligno, mas se tenho a capacidade de duvidar da minha própria existência, eu tenho a capacidade de pensar sobre ela, e somente pensa um ser que existe como ser que pensa. Deste modo, Descartes identifica o Homem como “substância ou coisa pensante” (*res cogitans*). Não obstante, o Homem apreende dados materiais externos a si próprio através de seus sentidos, que não são parte da sua existência como ser pensante, então deve haver algo que existe fora de si, uma “substância ou coisa extensa” (*res extensa*). Deste modo, o ser seria dividido de forma dual em *res cogitans* e *res extensa*, que interagiriam, para Descartes, na glândula pineal.

Como “ser pensante”, o Homem já teria o seu dado de existência determinado pelo atributo do pensamento. Descartes não foi adiante para dizer da construção de um ser que pensa e, sobremaneira, pensa sobre os sentidos de ser/existir; o que limita a “coisa pensante” cartesiana ao âmbito do Ente.

Discordando de Descartes, Baruch Spinoza (2016) considerou que, por definição, poderia haver apenas uma única substância, que ele considerou como “Deus ou Natureza” (*Deus sive Natura*). “Pensamento” e “Extensão” seriam atributos da Substância Primeira (as únicas que se pode conhecer, apesar de haver infinitos atributos desta Substância). Todas as outras coisas seriam afecções, transformações (mudanças de forma) de Deus ou da Natureza, chamados de “modos” - “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (SPINOZA, 2016, p.13). A Deus ou Substância primeira, ser existente em si mesmo, não contingente e não determinado, Spinoza deu o nome de “Natureza Naturante” (*Naturam Naturantem*) e aos seus modos, os seres de existência dependente de Deus, contingentes e determinados por ele, o filósofo batizou como “Natureza Naturada” (*Naturatam Autuem*).

Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas (SPINOZA, 2016, p.53).

Dentro da “dinâmica dos afetos”, o Homem e todos os outros modos da Substância Primeira, modificar-se-iam gerando novas afecções, elevando ou diminuindo o seu “*Conatus*” – força de perseverar na própria existência. A dimensão de servidão humana dar-se-ia por ideias inadequadas sobre as origens, as causas e as naturezas dos seus afetos, que se transformariam em “paixões”, fazendo com o que o indivíduo se desapropriasse de si próprio pela ação do *pathos*. A dimensão da liberdade humana seria gerada por ideias adequadas a respeito das origens, das causas e das naturezas de seus afetos modificadores, permitindo ao indivíduo agir diante deles.

Proposição 3. As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas. (...) Mas a mente, enquanto (pela prop. 1) tem ideias inadequadas, necessariamente padece. Logo, as ações da mente seguem-se exclusivamente das ideias adequadas e só padece, portanto, porque tem ideias inadequadas (SPINOZA, 2016, p.173)

Ainda que, para Spinoza, fosse possível a liberdade quando do conhecimento adequado dos afetos, o Homem não existiria como o *Ser* de Heidegger, mas como um entre tantos *Entes* que adquiriram formas a partir da Substância Divina (mantendo a consubstancialidade) e que se modifica nos encontros com outros *Entes*.

Na “Teoria das Mônadas” de Gottfried Wilhelm Leibniz, a Substância seria levada a uma quantidade infinita. As “Mônadas” seriam Substâncias Primeiras de caráter espiritual existentes em número infinito que formariam tudo o que existe no Universo. Uma de suas principais características é que elas não se relacionam entre si (“não têm janelas”). O que geraria a impressão de que as coisas estão sempre se relacionando seria, para Leibniz, uma “Harmonia Pré-Estabelecida” pela Onisciência Divina, que faz com que as Mônadas ajam de forma coerente e harmônica sem se contatarem, como vários despertadores programados para despertarem simultânea ou sequencialmente (RUSSELL, 2015b).

No Homem, a “alma” seria a “Mônada Dominante”, respondendo pelas faculdades de *vontade*, *sensibilidade* e *razão*.

Uma tal Harmonia Pré-Estabelecida pelo Intelecto Divino coloca-nos defronte aos parâmetros cristãos da Providência Divina, tal como as metafísicas da Idade Medieval. Do mesmo modo que estas, a Teoria das Mônadas de Leibniz impõe ao Homem uma determinação harmônica existente de forma anterior e independente de sua vontade, retornando ao primado do *Ente*.

O criticismo transcendental de Kant: o conhecimento como fenômeno

Costuma-se distinguir duas fases do pensamento kantiano: “pré-crítica” e “crítica”. Na primeira, insuflado pelo espírito cultural da *Aufklärung* alemã e pelas filosofias de Leibniz e Wolf, Kant considerava-se um “racionalista dogmático”. Somente após ter contato com a obra cética de David Hume, que ele considera ter acordado do seu “sono dogmático” e aderido à atitude crítica da Razão (CRESPO, BOTELHO & KRASTANOV, 2013).

Como crítica à Razão, deve-se entender em quais condições é possível o conhecimento humano, e é exatamente neste ponto que se inaugura a discussão em torno do principal ponto da filosofia kantiana que tange aos objetivos deste trabalho. Para Kant, a realidade tal como ela é, a “*coisa em si*” (*Númeno*), possui status ontológico mais elevado, sendo a essência da natureza, contudo, é ininteligível, ou seja, impossível de ser conhecido através da *sensibilidade interna* ou *externa* e, por conseguinte, de ser pensado pelo *entendimento*. No mundo da racionalidade humana, o único objeto passível de conhecimento é a realidade da coisa como se mostra ou como se apresenta à consciência humana, o “*fenômeno*”.

Não levaram em conta, todavia, que ambas as espécies de objetos, sem que se necessite contestar sua realidade como representações, pertencem somente ao fenômeno. Este possui dois aspectos: um em que o objeto é considerado em si mesmo (desconsiderando o modo de intuí-lo, mas cuja natureza permanece justamente por isso problemática), o outro se vê a forma da intuição desse mesmo objeto. Tal forma precisa ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual aquele parece, não obstante diga efetiva e necessariamente respeito ao *fenômeno* desse objeto (KANT, 2005, p.81, grifos nossos).

Admitindo a incapacidade de conhecer a *coisa em si*, o Homem deveria contentar-se com o conhecimento do objeto tal como ele se desvela como *fenômeno* à sua intuição, revelando-se na Razão sempre como uma ideia

que cumpre a função de uma representação do objeto e nunca uma ideia que corresponda diretamente e indistintamente a este objeto.

Quisemos, portanto, dizer que *toda a nossa intuição não é senão a representação de fenômeno*: que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal qual as que intuímos nem que as suas relações são em si mesmo constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. *Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim a todo homem.* Temos a ver unicamente com esse modo de percepção (KANT, 2005, p.83, grifos nossos).

Outro aspecto necessário da filosofia kantiana para a discussão que está sendo empreendida é a “transcendentalidade”, que implicará na fundação da Fenomenologia como “Fenomenologia Transcendental” por Edmund Husserl.

Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*” (KANT, 2005, p.65, grifos do autor).

Ao referir como transcendental o que se pode conhecer “*a priori*”, emerge, imediatamente, a necessidade de distinguir conhecimentos *a priori* e “*a posteriori*”. São denominados *a priori* todas as noções e representações que estão implicadas na própria estrutura racional intelectual do sujeito, antecedendo e sendo independente de toda a experiência. Aquilo que está totalmente isento de qualquer influência da experiência é também um conhecimento “puro”, como as representações fundamentais de *Tempo* e *Espaço* da *Estética Transcendental*. Os conhecimentos *a posteriori*, por sua vez, sucedem e são formados a partir da experiência, guardando relação necessária com ela.

(...) a saber se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência (...) No que se segue, portanto conhecimentos *a priori* entenderemos não os que ocorrem de modo independente desta ou daquela experiência, mas absolutamente independente de toda a experiência. A eles são contrapostos ou aqueles que são possíveis apenas *a posteriori*, isto é, por experiência. Dos

conhecimentos *a priori* denominam-se puros aqueles aos quais nada de empírico está mesclado” (KANT, 2005, p.53-54, grifos do autor).

Todos as vertentes do sistema filosófico kantiano buscaram a formação de conhecimentos de validade universal, ou seja, transcendentais, e, para isso, deveriam ser construídos totalmente embasados em formulações puras/*a priori*. Influenciado pela proposta Kantiana, Edmund Husserl esboça o trajeto para a realização do projeto Kantiano.

A Fenomenologia Transcendental: a “consciência intencional” e a construção de sentidos

Concordando com o Dr. Tommy Akira Goto (2008), a Fenomenologia tem várias definições, como “ciência dos fenômenos”, “ciência das coisas mesmas”, “ciência de rigor”, “ciência *a priori*” etc. Nenhuma delas está equivocada, mas, para o que está em relevo neste trabalho, as definições de ciência dos fenômenos e ciência *a priori* são as mais pertinentes.

O projeto de Edmund Husserl era criar uma epistemologia que ultrapasse as limitações epistemológicas impostas às ciências, que sempre estiveram e ainda estão presentes, como a falibilidade e a variabilidade intra e intersubjetiva da experiência, por fatores intrínsecos e extrínsecos a ela, e a transitividade dos objetos no mundo sensível. Estes empecilhos epistemológicos evitaram e ainda evitam que as ciências construam conhecimentos de validade universal, como queriam racionalistas e empiristas na Idade Moderna e como desejava Kant com a *filosofia transcendental*. Dos primeiros Husserl viu os problemas em suas formulações metodológicas, mas em Kant Husserl vislumbrou a possibilidade de um projeto epistemológico: a “Fenomenologia Transcendental”.

Acatando a proposição de Kant de que era impossível conhecer a “coisa em si”, Husserl fundou uma ciência que se orientava inteiramente para o conhecimento daquilo que se mostra e do modo como se mostra: os *fenômenos*.

No estudo dos *fenômenos* de Husserl, um conceito fundamental se desenvolveu: a “consciência intencional”. Divergindo do que se pensava, até então, Husserl considerou a consciência como uma estrutura vazia (CHAUÍ, 2012), que se preenchia com o que se dava ao seu conhecimento e esvaziava-

se para a apreciação de novos conteúdos da realidade que se davam como fenômenos, passando pelo processo de recriação e reprodução psíquicas das representações, tal como demonstraram Kant (2005) e Schopenhauer (2001). Deste modo, estabelece-se o que Husserl denominou de “*a priori da correlação*” (GOTO, 2008), em que a consciência é sempre “consciência de” um objeto e este é, dentro da correlação, um “objeto para” uma consciência. Na relação com o objeto, a *consciência intencional* não o apreende de forma vazia, como dados sensoriais brutos, mas como *fenômeno*, o que implica em uma capacidade semiótica, própria dos seres humanos, de atribuição de sentidos ou significados ao que se dá ao seu conhecimento (GOTO, 2008; AMATUZZI, 2009). Sendo assim, a *consciência intencional* constrói os sentidos na experiência fenomênica, e estes sentidos são sempre únicos para uma experiência totalmente singular e irrepetível – não se repetindo entre sujeitos distintos na relação com um mesmo objeto ou mesmo para um mesmo sujeito na relação com este objeto em circunstâncias diferentes da sua vida.

O projeto de Husserl, no entanto, não para por aí. Como proposta de criar uma epistemologia transcendental, era necessário que se fizesse um projeto que permitisse o conhecimento dos *fenômenos* em sua essência, ou seja, em sua forma pura, *a priori* e transcendental. Para isso, Husserl criou o “Método Fenomenológico”. A explicação deste método pode ser exposta de modo muito sumário e didático em três momentos:

1) “*Epoché*” – fiel ao nome oriundo da língua grega antiga, trata-se de uma “suspensão do juízo”. Esta suspensão implica em “colocar entre parênteses” todas as crenças, aprendizagens, sistemas teóricos, representações pré-existentes, afirmações, negações, conceitos e qualquer resquício de elementos derivados do processo de formação cognitiva do sujeito do conhecimento que pudesse intervir na experiência fenomênica. Esta suspensão geraria, por efeito, uma “purificação” do pensamento para apreender o *fenômeno na sua forma pura*;

2) “Redução Fenomenológica” – trata-se da passagem do “*fato*”, apreendido pela “*Consciência Empírica/Psíquica*”, já muito contaminada pelas experiências precedentes que passaram a integrar a estrutura cognitiva do sujeito, influenciando nos seus juízos e relações de sentido, para o “*fenômeno*”, apreendido pela “*Consciência Transcendental*”;

3) “Redução Eidética” – a apreensão da essência ou do “resíduo fundamental” (*eidos*) do *fenômeno*, conhecendo-o em sua forma pura, em um universo que Husserl chamou de “*Lebenswelt*” (“*Mundo da Vida*”).

Esta divisão de momentos do método é didaticamente correta, mas um equívoco se pensarmos na aplicação do método. Todas estas conduções e reconduções ocorrem em um único momento, sendo desdobramentos imediatos do primeiro passo – a *epoché*. Ao suspender o juízo, a *Consciência Empírica* também é suspensa, *reconduzindo o conhecimento do fato ao fenômeno*; e, por esta recondução, quando se conhece o fenômeno pela *Consciência Transcendental*, atinge-se, de forma imediata, a sua essência.

Neste ponto, já se sabe o que foi o projeto de Husserl, agora vejamos o que se desenvolveu na genialidade de um de seus alunos e discípulos, Martin Heidegger.

Heidegger: no início era o Dasein... E continuou sendo até o fim

Como dito na introdução, o principal alvo da filosofia de Martin Heidegger era o “*Resgate do Ser*” na filosofia (ROSIM, CRESPO & KRASTANOV, 2013). Como foi demonstrado ao longo do trabalho, a metafísica tradicional sempre se restringiu ao universo dos *Entes* – encerrados e determinados em dimensão ôntica de existência. Heidegger buscou resgatar o *Ser* e a sua dimensão ontológica partindo do único *ente* que é capaz de vivenciar esta dimensão: o Homem. Durante toda a vida do Homem, ele está refletindo sobre o sentido de sua vida, colocando, ainda que de maneira não muito clara, a pergunta crucial da Ontologia Fundamental de Heidegger: “o que é o *Ser*”; ou, em nível pessoal e específico, “quem SOU eu?”. Esta pergunta é irrespondível, posto que o *Ser* é indefinível, o que gera duas implicações: a questão é circular e sempre será posta e há possibilidades infinitas de respostas para essa indagação. Responder a essa indagação é estabelecer sentidos para a existência, um ímpeto incontido e inexorável do Homem.

O *Ser* é, ao início de tudo, o *Dasein* – um “*ser-aí*” ou “*ser-no-mundo*” como mera “presença” neste mundo, de modo imotivado, indesejado e dentro de uma conjuntura que este *ser-aí* não criou e não criaria. Esta mera presença no mundo é chamada por Heidegger (2015) de “*Facticidade*”. É o simples fato da existência, que nada indica, que nenhum predicado atribui ao indivíduo existente

e que não permite falar de algo como a sua “essência” ou o que ele é. O *Dasein*, em verdade, *nunca permite dizer o que um indivíduo é, mas sempre o que ele “está sendo” em um determinado recorte no seu tempo de vida*. Neste tempo de vida, não se pode negar que, como *ser-no-mundo*, o Homem também é um “*ser-no-tempo*”, imerso na temporalidade da sua existência. Neste aspecto, Heidegger e Sartre se distinguem. Enquanto a temporalidade/finitude para Sartre faz com o que o absurdo e o nada da morte “absurdifique” e “nadifique” a vida, para Heidegger é somente a temporalidade e a morte que legitimam os projetos de existência do Homem, que, em intensidades diferentes dependendo das circunstâncias, está sempre defronte à sua finitude (ARANHA & MARTINS, 2003).

Como um *ser-no-tempo*, o Homem tem a capacidade de “*Transcendência*”. A *Transcendência* é conseguir irromper com a condição de *ser-no-tempo* em um movimento que Heidegger (2015) chamou de “*Ek-sistentia*”. Derivado da palavra grega “êxtase”, que significa sair fora de si, a *Ek-sistentia* é a capacidade que o Homem tem de transcender à sua condição de *ser-no-tempo* para criar projetos que estabeleçam sentidos à sua existência (ROSIM, CRESPO & KRASTANOV, 2013). Deste modo, enquanto *Dasein*, o Homem, em sua dimensão ontológica do *Ser*, tem a capacidade de fazer movimentos infinitos de *Transcendência* para construir projetos de resposta à questão ontológica fundamental e de construção de sentidos para dedicar à sua existência.

De forma que não se pode evitar, os projetos de existência sempre fracassam e, em muitas vezes, o Homem se vê imerso em uma existência de reprodução de modos, hábito e padrões sociais dados às massas, chegando a um nível de existência que Heidegger denominou “*Das-Man*” (literalmente, “*ser-Homem*”, como todos os outros, de modo indistinto). O *Das-Man* é totalmente neutro e impessoal, é existir como “mais um” na massa informe. Neste estado, desponta a “*Angústia*” (*Angst*), que é a sensação própria do *Dasein* em nível de impessoalidade e fracasso. Assim como era no início, o *Dasein* anseia por construção e por sentido, não tolerando a *Facticidade*, o que faz com esta *Angústia* gere novos movimentos de *Ek-sistencia* para a reformulação das respostas à questão ontológica e dos projetos de sentido.

Neste movimento de construção, desconstrução e reconstrução de projetos e respostas de sentido ao *Ser*, o *Dasein* caminha ininterruptamente até o seu desfecho, quando a morte escancara a temporalidade e encerra a trajetória do *Ser*.

A Fenomenologia como única ciência do Ser

A tese defendida pelo autor deste artigo – da Fenomenologia como a única ciência do *Ser* – não é uma concatenação de formulações teóricas ou de ideias que conduziram o autor a elaborar esta tese, mas é o resultado do exame da obra “*Ser e Tempo*”, escrita pelo próprio Martin Heidegger. No *capítulo II* desta obra, Heidegger aborda a Fenomenologia como o “conceito de método” próprio para tratar das questões da Ontologia:

Com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação acha-se dentro da questão fundamental da filosofia em geral. O modo de tratar a questão é *fenomenológico*. Isso, porém, não significa que o tratado prescreva “um ponto de vista” ou uma “corrente”. Pois, enquanto se compreender a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser nem uma coisa nem outra. A expressão “fenomenologia” significa, antes de tudo um *conceito de método*. Não caracteriza a quididade real dos objetos de investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos (Heidegger, 2015, p.66, grifos do autor).

Pelo o que nos diz Heidegger, então, a fenomenologia tem o diferencial essencial em relação às outras propostas epistemológicas e metodológicas das outras ciências para que se possa a considerar como a ciência da Ontologia ou a ciência do *Ser*: ela não se atém às manifestações objetivas dos objetos, aos seus dados apresentados, mas ao modo como eles *são em si mesmos*.

Partindo do conceito de “*consciência intencional*”, o método fenomenológico não se dá a extrair os sentidos pré-existentes do fenômeno, o que seria o seu conhecimento como *Ente* em dimensão ôntica, mas a construir os sentidos do fenômeno na sua relação com o sujeito; destarte, colocando o objeto cognoscível (em sua possibilidade fenomênica de conhecimento) como *Ser* a ser construído ontologicamente “como se mostra” ao sujeito cognoscente.

Com uma pretensão de objetividade, neutralidade e impessoalidade, próprias do “espírito do discurso positivista” (COMTE, 2016), as ciências têm tentado excluir a influência subjetiva no processo de conhecimento, o que é o avesso do que propõe a Ontologia Fundamental de Heidegger. Como afirmou Kant (2005), ao desconsiderar a constituição subjetiva do conhecimento do objeto, elimina-se toda e qualquer constituição cognitiva. A realidade do mundo humano não é a realidade dos objetos isolados dos sujeitos, mas a realidade da indissociabilidade da relação sujeito-objeto – a realidade fenomênica. Os fatos, totalmente impessoais e objetivos, podem e talvez existam como *coisas em si*, independentes de qualquer percepção ou representação de alguém que os conhece, mas não se pode conceber este tipo de realidade no mundo humano. O universo dos homens é o universo dos fenômenos, das representações, dos juízos e das construções de sentido totalmente peculiares a sujeitos que são constitutivamente distintos e que tem sua constituição alterada a todo instante por novas vivências. Com este fulcro, somente o “retorno às coisas mesmas” da fenomenologia possibilitou o conhecimento do *Ser*; não como ele é, mas como ele se constrói e modifica-se, em possibilidades infinitas de formas e sentidos.

Considerações finais

A metafísica tradicional e as ciências da modernidade sempre se restringiram ao conhecimento dos *Entes*. Mesmo as “ciências do Homem”, que deveriam ser ciências próprias do *Ser*, foram conduzidas à objetividade dos critérios positivistas, que lhe impuseram a necessidade de se adequarem ao método experimental de levantamento de informações e ao método indutivo para proceder em formulações lógicas de construção de encadeamentos proposicionais para a elaboração de raciocínios de generalização, com a pretensão de enunciar *leis* sobre as características e o comportamento humano, com uma presunção irrazoável de predizer a vida humana.

Todavia, como demonstrou o filósofo da ciência Thomas Kuhn (1987), os “paradigmas científicos” também têm sua temporalidade. Nas décadas que sucederam o apogeu do Positivismo, várias “anomalias” (aspectos desvelados da realidade que contrariam os supostos e as regras do paradigma hegemônico) surgiram, o que fez com o que os métodos qualitativos comesçassem a ganhar espaço no meio científico. Estes métodos, derivados da palavra “*qual*”, aquilo

que é peculiar somente a um indivíduo, são incomparavelmente mais atentos ao conhecimento dos fenômenos, tal como se mostram e são representados e significados pelos sujeitos, do que os métodos tradicionais da ciência. Pode ser que uma sorradeira “Revolução Científica”, que, na terminologia de Kuhn, é uma mudança de paradigmas científicos, esteja por vir ou já está em andamento.

As descobertas recentes da “Mecânica Quântica” acentuaram os problemas epistemológicos do método experimental-indutivo ao anunciarem que as variações não se dão apenas a nível subjetivo, mas que para sujeitos diferentes ou para um único sujeito em circunstâncias distintas, o comportamento do próprio objeto é alterado.

O *Resgate do Ser* (Ontologia Fundamental) de Heidegger em associação ao “conceito de método” da Fenomenologia de Husserl são mais necessários em tempos hodiernos do que jamais foram; retornemos nossa atenção a eles.

REFERÊNCIAS

- AMATUZZI, M.M. Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, 26(1), p.93-100; Campinas, 2009.
- ARANHA, M.; MARTINS, M. *Filosofando*. 3 ed., São Paulo: Moderna, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini -2. ed. São Paulo : Edipro, 2012.
- CARMO, Raymundo E. do. *Fenomenologia existencial : estudos introdutórios*. Belo Horizonte : O Lutador, 1974.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo : Ática, 2012.
- COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo : ordem e progresso*. Tradução de Walter Solon. – São Paulo : Edipro, 2016.
- COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia : história e grandes temas – 16. ed. refor. e ampl. – São Paulo : Saraiva, 2006*.
- CRESPO, L.F. BOTELHO, O.S. KRASTANOV, S.V. *História da filosofia contemporânea I. – Batatais, SP : Claretiano, 2013*.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*.; introdução e notas Homero Santiago ; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão ; tradução dos

textos introdutórios Homero Santiago. – 4ª. ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2016. – (Clássicos WMF).

GOTO, T. A. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. – São Paulo: Paulus, 2008.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante ; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva. 1987.

MADEIRA, J.B. *História da Filosofia Medieval*. – Batatais, SP : Claretiano, 2013.

PLATÃO. *A República*. Tradução Pietro Nasseti. Col. A obra prima de cada autor. 2.ed. 5. reimpressão. São Paulo : Martin Claret, 2008.

REYNOLDS, J. *Existencialismo*. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. – Petrópolis, RJ: 2013.

ROSIM, A.D.; CRESPO, L.F.; KRASTANOV, S.V. *História da filosofia contemporânea II*. – Batatais, SP : Claretiano, 2013.

RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental : a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*.; tradução Laura Alves e Aurélio Rebello. – [Ed. especial]. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2013.

_____. *História da filosofia ocidental – Livro 2: A filosofia católica*.; Tradução Hugo Langone – 1. ed. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2015.

_____. *História da filosofia ocidental – Livro 3: A filosofia moderna*.; Tradução Hugo Langone – 1. ed. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2015.
SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*.; tradução M. F. Sá Correia. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2001.

SPINOZA, B. de. *Ética*. [Tradução e notas de Tomaz Tadeu]. – 3. ed., 2. reimp. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.