

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Carla Caminata Carminholi

Reflexões sobre a Psicologia como Ciência a partir da fenomenologia de Martin
Heidegger

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Carla Caminata Carminholi

Reflexões sobre a Psicologia como Ciência a partir da fenomenologia de Martin
Heidegger

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do título
de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, sob
orientação da Profa. Dra. Dulce Mara Critelli.

SÃO PAULO
2015

Banca Examinadora

*À minha família: pai, mãe, irmã e marido,
como se dissesse água.*

(Para relembrar as sempre doces dedicatórias de José a Pilar).

Agradecimentos

Agradeço ao meu pai, Carlos, por tornar-se meu maior exemplo. Agradeço por sua paciência em esperar o meu tempo de crescer, por sua determinação em oferecer tudo o que podia para satisfazer meus desejos profissionais e mais ainda por ser o maior parceiro de minhas empreitadas.

Agradeço à minha mãe, Sandra, a quem devo metade inteira de mim. Minha grande inspiração para que um dia eu me torne metade da mãe que ela é. Devo a ela todo o conforto de poder ir longe com minhas escolhas e, mais ainda, de poder voltar para o aconchego sempre que tive vontade.

Agradeço à minha irmã, Carol, maior preciosidade que tenho nessa vida. Companhia incansável de conversas, filmes, porcarias, segredos, filosofia... Orgulho e direção da minha vida.

Agradeço especialmente ao meu marido, João Paulo, que acompanha minha trajetória há tempos com todo carinho, paciência e amor. Agradeço pela cuidadosa e serena revisão que fez desse trabalho. Agradeço mais ainda por me fazer acordar, todos os dias, certa de que escolhi o melhor parceiro para transbordar minha vida.

Agradeço ao presentinho mais lindo que a filosofia me deu, Isadora. Companheira de jornada, de anseios e de angústias. Agradeço ao Fábio, seu companheiro, pelo cuidado e gentileza.

Agradeço aos professores que me ensinaram filosofia, especialmente à professora Jeanne Marie Gagnebin, por suas aulas encantadoras e ao professor Mario Ariel Gonzalez Porta, pelas aulas didáticas.

Agradeço à Dulce Critelli, orientadora deste trabalho, pela ajuda disponibilizada ao longo desses anos.

Agradeço, por fim, à CAPES pela bolsa concedida.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo discutir o contexto metafísico sobre o qual a Psicologia edificou-se como Ciência a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger, apresentado principalmente em sua obra *Ser e tempo*, e como esse método suspende do ser humano a definição de sujeito que lhe foi imposta ao longo da História da Filosofia. A Filosofia, desde Platão e Aristóteles, encobre a pergunta pelo sentido do ser. Desde então, Filosofia e Metafísica confundem-se na tentativa de representar domínios demarcados dos entes. Mais adiante, o filósofo francês René Descartes, na tentativa de erguer caminhos seguros para a Ciência, distancia-se ainda mais do fundamento originário explicitado posteriormente por Heidegger. Nesse contexto científico é atribuída ao homem a determinação de sujeito, aquele que tem a capacidade de conhecer, em diferenciação ao objeto, os outros entes que não possuem a razão como característica peculiar. A Psicologia ergue-se como Ciência admitindo esse pressuposto e concebendo a consciência como “objeto” de estudo. Ao descrever o modo-de-ser do homem como *ser-aí* Heidegger permite que ele não seja mais definido como sujeito, mas como um ente que *existe* e desperta largo interesse no campo da Psicologia. Essa apresentação é feita em três capítulos: o primeiro pretende mostrar o contexto metafísico e científico sobre o qual a Psicologia se estabelece; o segundo apresenta o método fenomenológico de Heidegger e sua descrição do modo-de-ser do *ser-aí*; o terceiro, por fim, aponta para as possíveis contribuições do pensamento heideggeriano para a esfera da Psicologia.

Palavras-chave: Martin Heidegger, Fenomenologia, Psicologia, Consciência, Sujeito.

Abstract

This dissertation aims to discuss the metaphysical context upon which Psychology established itself as Science departing from the phenomenological method of Martin Heidegger such as laid down, mainly, in *Being and Time*. The dissertation also aims at presenting how this method suspends, from the human being, the definition of subject imposed onto it all along the History of Philosophy. Ever since Plato and Aristotle, Philosophy veils the question concerning the ‘sense of being’. Ever since, Philosophy and Metaphysics are mingled in the attempt to represent determinate regions of entities. Further on, French philosopher René Descartes, while attempting to set down safe paths for Science, drives even farther away the originary foundation later unfolded by Heidegger. In such a scientific context one attributes to the human being the determination of subject, as that which is capable of knowing, in opposition to the object, that is, to all the other entities which do not possess reason as a peculiar characteristic. Psychology raises itself as Science departing from such a presupposition, conceiving consciousness as its “object” of study. But when Heidegger describes the mode-of-being of the human being as *Dasein*, he allows that it no longer be defined as subject, but rather as an entity which *exists* and that arouses a large array of interests in the psychological field. This dissertation, therefore, is divided in three chapters: the first intends to show the metaphysical and scientific contexts upon which Psychology comes to be established; the second presents Heidegger’s phenomenological method and his description of the mode-of-being of *Dasein*; the third, in conclusion, points out to possible contributions of Heidegger’s thinking to the sphere of Psychology.

Keywords: Martin Heidegger, Phenomenology, Psychology, Consciousness, Subject.

Sumário

Introdução	9
Capítulo I – Filosofia e Psicologia	13
1.1 Filosofia, Metafísica e Ciência	13
1.1.1 O sujeito científico	26
1.2 Psicologia.....	28
Capítulo II – A fenomenologia de Martin Heidegger.....	35
2.1 Filosofia como pensamento	35
2.2 Método fenomenológico: fenômeno, logos e alétheia	43
2.3 Modo-de-ser do ser-aí.....	68
Capítulo III – Psicologia à luz do pensamento heideggeriano.....	86
Considerações Finais	93
ANEXO A	97
ANEXO B	98
ANEXO C	99
ANEXO D	100
Referências Bibliográficas	101

Introdução

Martin Heidegger, ao assumir em sua fenomenologia a tarefa de refletir sobre a pergunta pelo sentido do ser, empreende ao mesmo tempo uma destruição da Metafísica. Na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927, o filósofo desenvolve uma fenomenologia ontológica da existência que se distancia da fenomenologia como método investigativo proposta por seu mestre Edmund Husserl, e se torna “um modo de chegar às estruturas elementares originárias que suportam a existência humana” (GIACOIA JR, 2013, p.16). O primeiro passo para retomar a pergunta pelo sentido do ser¹, que há muito tempo havia sido esquecida, é descrever os modos-de-ser daquele que pergunta, chamado por Heidegger de *ser-ai*.

Para tanto, Heidegger se reapropria da antiga filosofia² pré-socrática, determinando novos rumos para o pensamento da filosofia contemporânea. Sua ontologia fundamental, na medida em que retoma esse pensamento antigo e quebra com os paradigmas da Metafísica, é ponto de partida para a reflexão sobre a questão do ser. A elaboração dessa questão acaba por oferecer condição de possibilidade para as ciências. Essas, que se estabelecem sobre os pressupostos metafísicos, encobrem essa condição de possibilidade ao se dedicarem à pesquisa do ente enquanto ente.

A Psicologia é uma dessas ciências que surgem sobre raízes metafísicas, admitindo a dicotomia sujeito-objeto estabelecida a partir da distinção entre *res extensa* e *res cogitans* elaborada pelo filósofo francês René Descartes, no século XVII. Nesse contexto o significado da palavra Psicologia é determinado como o conhecimento da consciência, uma vez que psique define o elemento próprio de um sujeito que possui uma consciência e *logos* é “sempre interpretado como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação”³. Já a fenomenologia heideggeriana não considera primários esses significados atribuídos ao termo *logos*, utilizando-o em sua acepção mais fundamental como discurso. Há também uma ruptura

¹ Perguntar pelo ser é fundamental para retomar o que toda a história do pensamento esquece: “ser” não é algo assim como um ente. De onde resulta que o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites – a “definição” da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga -, não se pode aplicar ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.” *Ser e tempo*, §1, p.37.

² A palavra filosofia é grafada com letra minúscula quando retrata a volta ao pensamento requerido por Heidegger e com letra maiúscula quando conceitua a Filosofia que deixou de ser pensamento e passou a ser disciplina.

³ ST, §7, p.113.

com a ideia de psique que, a rigor, nem poderia ser concebida no pensamento de Heidegger, já que este parte da concepção husseriana de consciência intencional, na qual, afirma Giacoia Jr. (2013), consciência não existe a não ser na duplicidade e na abertura para um objeto. Desse modo, é incompatível conceber um sujeito portador de uma consciência enclausurada que conhece objetos externos. A ontologia fundamental de Heidegger nos atenta, assim, para o solo sobre o qual essa cisão entre sujeito e objeto estabeleceu-se, e nos oferece um modo singular de descrever as estruturas da existência humana.

A radicalidade do filósofo pode, dessa maneira, redirecionar nosso modo de pensar a respeito daquilo sobre o que a Psicologia se debruça. É importante salientar, como considera Casanova (2013), que a relação entre o pensamento de Heidegger e a Psicologia deve ser observada no âmbito mais amplo da relação entre o pensamento filosófico e as ciências em geral. Por isso, a pretensão aqui é localizar a Psicologia no contexto científico e metafísico, e apresentar a fenomenologia como um novo ponto de partida para pensar aquilo que nós mesmos já somos enquanto seres humanos. Essa discussão é imprescindível para atentar o nosso olhar para o fundamento esquecido e para suspender a restrita definição de sujeito que impuseram ao modo-de-ser do homem⁴. O próprio filósofo considera que “Esta questão é de especial interesse para os senhores, como psicoterapeutas, pois a questão do que, quem e como é o homem, e isto significa ao mesmo tempo o homem de hoje, é de importância fundamental”⁵. Ao retomar o fundamento elucidado por Heidegger já não podemos mais ignorá-lo, e devemos manter-nos num permanente esforço para que este seja sempre considerado. Somente assim lembraremos que anterior a toda pressuposição metafísica e a toda enunciação científica há a *existência* do *ser-aí*, único ente que pode aferir qualquer pressuposição e qualquer enunciação.

Sabemos que o pensamento heideggeriano debate, primordialmente, com a filosofia. O que nos permite, então, trazer a Psicologia para o horizonte fenomenológico? A estrutura reflexiva da própria filosofia, porque, como diz Critelli (2012, p.22) “toda reflexão é um exercício de entendimento dos eventos da vida e das coisas do mundo que os retira de seu ocultamento (que vai do desconhecido às interpretações corriqueiras) e os lança à luz”. Quando refletimos sobre um modo de pensar que pretende justamente retomar esse traço

⁴ Falamos homem em referência ao “objeto” de estudo da Psicologia. Mais adiante retrataremos o homem como *ser-aí*, mas nunca na intenção de substituir um pelo outro e somente para ressaltar que antes das atribuições impostas ao homem há nele a estrutura de *ser* para fora como condição de existência. Aprofundaremos esse tema no capítulo II.

⁵ Seminários de Zollikon, p.93.

primordial da filosofia já estamos, de algum modo, agindo sobre os acontecimentos que tomam conta de nossa vida. Giacoia Jr. (2013) salienta que para Heidegger o pensar e o agir não podem ser separados e Critelli (2012, p.17) esclarece: “Quando pensamos, transformamos nossas crenças e, consequentemente, transformamos nosso jeito de viver”.

Esse trabalho tem como objetivo, portanto, contextualizar a Psicologia dentro desse cenário metafísico e científico que soterrou a questão do sentido ser, para em seguida apresentar como Heidegger elucidou esse fundamento esquecido com seu método fenomenológico e como este descreve de modo mais originário e menos determinista o modo-de-ser do homem, para por fim, esclarecer como nosso olhar pode se tornar mais atento ao tema de estudo da Psicologia levando em consideração o pensamento heideggeriano.

Para tanto, foi utilizado, predominantemente a obra *Ser e tempo*⁶, escrita em 1927. A preleção *Introdução à Filosofia*, que reúne as aulas realizadas entre 1928 e 1929 na Universidade de Freiburg, foi usada em grande parte para aprofundar a discussão sobre o tema do primeiro capítulo e para o terceiro capítulo utilizamos ainda o apoio de alguns trechos dos *Seminários de Zollikon*, que apresentam os seminários acontecidos na casa de Medard Boss entre 1959 e 1969⁷. Além de outras obras complementares.

É relevante indicar que embora o tema da Metafísica tenha sido aperfeiçoado no que costumeiramente conhecemos como o segundo Heidegger, já há um pespontar sobre o assunto em sua primeira fase. Giacoia Jr. (2013, p.43) defende que em ambas as fases o percurso é o mesmo:

o esforço para retornar às primeiras intuições, ao início primevo do filosofar, fazendo-o, porém, de modo ainda mais radical e originário do que o fizeram os próprios gregos. Trata-se de uma monumental tentativa de retomar, em toda sua plenitude e gravidade, a pergunta eterna pelo sentido do Ser: por que existem os entes em seu ser, e não antes o Nada?

O intuito inicial deste trabalho, dessa maneira, é apresentar no capítulo I o contexto metafísico sobre o qual a Psicologia se estabelece como Ciência. Nesse capítulo mostraremos como a Metafísica fundiu-se com a Filosofia consolidando-se como a história do esquecimento do ser, e como a Ciência enraizou-se sobre seus pressupostos para erguer-se como um método exato, sistemático e universalmente válido. Apontaremos também para a

⁶ Utilizamos a edição bilíngue traduzida para o português por Fausto Castilho. Adotamos os traduções dos termos tal como o tradutor propõe.

⁷ Além das cartas de Heidegger a Boss reproduzidas no final, que datam até 1972.

estruturação da Psicologia nesse cenário como uma ciência que admite a existência de um aparato interior no sujeito.

No capítulo II aprofundaremos o debate sobre a fenomenologia de Heidegger com a intenção de apresentar primeiramente o apelo do filósofo ao retorno para a questão do pensamento, para em seguida desvelar a radicalização fundamental de seu pensamento a partir dos significados originários dos termos fenômeno, *logos* e *alétheia*. Por fim, concluiremos esse capítulo com a descrição fenomenológica do modo-de-ser do homem como *ser-ai*.

No último capítulo articularemos concisamente como essa conversão oferecida pelo pensamento de Heidegger, no que diz respeito à Filosofia e principalmente ao modo-de-ser do *ser-ai*, pode conceder também um entendimento singular sobre a maneira como a Psicologia habituou-se a tratar seu “objeto” de estudo.

Capítulo I – Filosofia e Psicologia

A Filosofia confunde-se desde Platão e Aristóteles com a Metafísica, cuja estrutura permaneceu, ao longo da história, sem um questionamento essencial. A Metafísica estabeleceu-se como o fundamento não somente da própria Filosofia, mas da Ciência em geral, e tornou-se o fundamento da definição do modo de ser do homem.

A Psicologia nasce como Ciência nesse contexto, aceitando plenamente as considerações Metafísicas como pressupostos. Assim, a proposta heideggeriana de retorno aos primórdios do pensar filosófico, lá onde a Metafísica ainda não havia encoberto o mais fundamental, pode ser caminho para olharmos também a Psicologia nesse solo originário resgatado pelo autor.

Para que alcancemos o propósito de descrever como o método fenomenológico de Heidegger liberou o ser humano das definições postuladas pela Metafísica e pela Ciência nela fundamentada, precisamos inicialmente compreender o que o filósofo entende por Metafísica, e como esta se tornou o fundamento da Ciência (1.1) e do próprio homem (1.1.1). Em seguida, discutiremos como a Psicologia formou-se nesse contexto metafísico, admitindo um determinado modo de entender o homem (1.2).

1.1 Filosofia, Metafísica e Ciência

A palavra Metafísica, esclarece Heidegger⁸, vem do grego: *tà metà physiká*⁹, que literalmente quer dizer ‘além das coisas físicas’, e recebeu posteriormente a caracterização da interrogação daquilo que vai além do ente enquanto tal. Dastur (2007)¹⁰ menciona que o pensamento metafísico foi assim nomeado a partir da Idade Média para se referir ao conhecimento daquilo que está além do físico e não acessível aos sentidos. A Metafísica marca, desse modo, o início de uma descontinuidade da *phýsis* - entendida em seu sentido pré-socrático de *origem*- ao abandonar a pergunta pelo ser dos entes, limitando-se a investigar um

⁸ Cf. *Que é Metafísica?*

⁹ O filósofo recorre, por todo seu pensamento, aos termos gregos resgatados principalmente dos pré-socráticos. Isso deve-se ao rigor buscado por Heidegger ao retomar o significado das palavras antes das determinações Metafísicas atribuírem outras significações para as expressões.

¹⁰ Citação original: [o pensamento metafísico] “ainsi nommée à partir du Moyen Age parce qu’elle prétend à la connaissance de ce qui est au-delà du physique et non accessible aux sens” (DASTUR, 2007, p.4).

setor determinado do ser. Ou seja, explica Heidegger¹¹, mesmo quando pretende questionar as determinações gerais do ser, a Metafísica representa um domínio demarcado do ser do ente. Devemos a Platão e Aristóteles a constituição dessa estrutura de interpretação dos entes, “porque temos neles a origem de boa parte dos horizontes investigativos posteriormente sedimentados” (CASANOVA, 2010, p.59).

“A Metafísica é platonismo”, explicita Heidegger no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Segundo o filósofo, a Metafísica fala a linguagem de Platão, pois *eidos* ou *idea*, que é a palavra fundamental de seu pensamento, quer dizer a “aparência na qual se mostra o ente como tal”¹². Heidegger¹³ indica ainda que o destino da filosofia ocidental é decidido quando a pergunta originária pelo sentido do ser dá lugar às perguntas pelo ente em sua totalidade e pelo ente como tal. Desse ponto em diante a filosofia estabelece-se como Metafísica. Casanova (2010) considera que o pensamento platônico-aristotélico instituiu, dessa maneira, pela primeira vez o primado da teoria em relação à prática, o que deu base a todo o pensamento científico posterior. Ademais, a teoria platônica da distinção de dois mundos – mundo sensível e mundo inteligível – servirá, de modo geral, a todo pensamento metafísico, como indicado por Dastur (2007).

A questão do ser, retoma Giacoia Jr. (2013), desde o princípio foi preocupação da filosofia, de tal modo que o termo nos parece suficientemente familiar. Esse conceito aparece na Filosofia como o mais claro e evidente, de modo que é silenciado pela Metafísica. Por esta razão, a Metafísica “sempre se manteve em um patamar meramente ôntico, ignorando a diferença *ontológica*, mais originária, entre ente e Ser” (Ibid., 2013, p.56).

Por toda a extensão de sua obra, Heidegger¹⁴ sustenta que na Metafísica reside um estreitamento em relação ao problema do ser. Em *Que é Metafísica?*, o filósofo afirma que essa ontologia debruça-se sobre o ente enquanto tal e em sua totalidade. Em *Cartas sobre o humanismo*, ele reafirma que, ao representar o ente em seu ser, e a partir disso pensar o ser do ente, a Metafísica desconsidera a diferença entre ambos. No escrito *O retorno ao fundamento da Metafísica*, Heidegger indica que a metafísica pensa apenas a “parte iluminada” do ente, e não a luz que o ilumina: “o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma

¹¹ Cf. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*.

¹² *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p.104.

¹³ Cf. *Introdução à filosofia*.

¹⁴ Cf. Ibid.

causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente”¹⁵.

Embora tenhamos a impressão de estarmos familiarizados com o termo ser, no fundo continuamos sem entender propriamente o que ele quer dizer, sugere Giacoia Jr. (2013). Essa tendência de encobrimento marca todo o período que se estende dos gregos até nossos dias. Heidegger expressa isso no parágrafo 20 de *Ser e tempo*:

Não há dúvida de que a ontologia medieval do mesmo modo que a antiga não se perguntou que significa ser ele mesmo. Não é de admirar que não se pergunte pelos modos do significar ser, enquanto se queira discutir sobre o fundamento de um sentido de ser não elucidado, que a significação ‘expressaria’. O sentido permanece não elucidado, porque é tomado como ‘algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo’”¹⁶.

Tomando o ser como “algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”, a Metafísica assume que este não precisa ser elucidado, sendo por isso caracterizada por Heidegger como a “história do esquecimento do ser” (STEIN, 1983, p.124). Heidegger ainda menciona que, tendo a Metafísica como fundamento da filosofia ocidental, “a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente”¹⁷. O filósofo conclui, assim, que a Metafísica não responde à questão do ser porque nem chega a suscitá-la, o que faz com que seus enunciados sejam desenvolvidos “numa geral troca do ente pelo ser”¹⁸.

A questão do ser não é a única encoberta pela Metafísica. Ao priorizar o ente, responde à sua pergunta fundamental, “Por que é afinal ente e não muito antes Nada?”¹⁹, de modo superficial, com a expressão em latim utilizada desde a Antiguidade: “*ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem”²⁰. Assim, tanto a questão do ser como a questão do nada ficam sem lugar nesse pensamento. O nada é tratado, dessa forma, meramente como o não ente, já que o ente reivindica para si todo ‘é’, sobrando para o nada apenas a negação do ‘é’ do ente, aponta Heidegger²¹.

¹⁵ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.77

¹⁶ *Ser e tempo*, §20, p.277

¹⁷ *Cartas sobre o humanismo*, p. 67

¹⁸ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.80.

¹⁹ Ibid., 2005, p.86. Heidegger faz referência à obra de Leibniz *Principes de la Nature e de La Grace*, na qual é colocada a questão fundamental da Metafísica: “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?”

²⁰ *Que é Metafísica?* p. 61

²¹ Cf. *O retorno ao fundamento da metafísica*.

Esse cenário, que considera ser o conceito mais evidente, e nada o mais simples e fácil²², ditou os princípios que fundamentam as investigações científicas posteriormente sedimentadas. Não podemos apresentar, no entanto, como as Ciências soergueram-se sobre esse fundamento sem apresentar como o filósofo francês do século XVII René Descartes (anexo A), na pretensão de buscar um novo ponto de partida e um caminho preciso para as certezas científicas, encobriu de uma vez por todas a pergunta pelo sentido do ser, e deixou cada vez mais distante a possibilidade de descrever originariamente a existência humana.

Fundamentar de maneira segura a Ciência é objetivo continuamente presente no horizonte cartesiano. À época de suas reflexões a matemática era o método mais exato e rigoroso para tanto, cujas definições poderiam assegurar a validade científica. Dentre essas definições, algumas – chamadas axiomas - não precisam ser esclarecidas, já que são compreensíveis em si mesmas. Trata-se de ideias simples e claras que não podem ser definidas, ou se capta a ideia ou não se capta. Eu e pensar são algumas dessas ideias simples: “a única certeza contida no *Cogito* é a da existência do eu enquanto ser pensante” (PESSANHA, 2004, p.22). Esse pensamento significa o rechaço da ontologia fundamental, pois se esses conceitos são estabelecidos como simples a ponto de não precisarem de investigação, torna-se inútil dar um passo atrás à pergunta pelo ser.

Para o desenvolvimento de seu pensamento, Descartes afirma que existem apenas duas substâncias irredutíveis e estabelece uma rigorosa distinção: corpo e alma ou *res extensa* e *res cogitans*, respectivamente. Sobre o conceito de substância, Heidegger esclarece que “é o termo que designa o ser de um ente que é em si mesmo”²³, e completa afirmando que as substâncias são acessadas por seus atributos e cada uma tem uma propriedade essencial.

Com a expressão *res extensa* entende-se que os corpos não são nada além do que extensão. Essa definição elimina toda a multiplicidade qualitativa ainda restante na física aristotélica²⁴, e dá ao corpo aspecto mecanicista. Sendo meramente extensão, toda ação entre corpos deve ser produzida pelo toque de outro corpo. Assim, a partir de uma lei universal, que seria a soma de todas as velocidades e todos os tamanhos, resultando em uma constante, seria

²² Heidegger faz nova referência à Leibniz afirmando que se a Metafísica não concebesse o nada de tal modo o matemático jamais poderia dizer ‘Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose’ (LEIBNIZ apud HEIDEGGER, 2005, p.87)

²³ *Ser e tempo*, §19, p.267.

²⁴ A física aristotélica é considerada ainda qualitativa na medida em que pretende descrever o comportamento específico de cada corpo como potência e ato, isto é, todo ser é potência e ato, mas a potência de cada um dependerá de sua natureza. Assim, o objetivo desse modelo físico ainda não é apreender uma lei geral para todos os corpos.

possível, para Descartes, erguer a Ciência com exatidão. Entretanto, o filósofo recorre a Deus como único meio de fundamentação dessa constante, o que afasta suas teorias do plano físico e as aproxima do metafísico.

Além disso, a *res extensa* só pode ser definida a partir de uma simples e evidente certeza, expressa pela célebre cartesiana: “penso, logo existo” (*Cogito ergo sum*)²⁵, que diz que o intelecto – de um sujeito pensante – é a única forma de conhecer, o que dá ao filósofo o título de racionalista. Pessanha (2004, p.22) afirma que o *Cogito* tem dupla importância no pensamento cartesiano: tudo deve ser afirmado a partir da evidência plena do “penso, logo existo” e “significa o encontro, pelo pensamento, de algo que subsiste, de uma substância”. Ou seja, esse recorte cartesiano, que separa coisa pensante e coisa extensa, atesta a consciência individual como única forma de conhecer o mundo, o qual por sua vez é entendido meramente como totalidade das coisas existentes, concepção que servirá de grande inspiração para a consolidação da Metafísica moderna.

Heidegger critica o pensamento cartesiano, principalmente, por essa ênfase dada ao *Cogito* e pelo esquecimento da evidência do *sum* (existir, na expressão *Cogito ergo sum*): “deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*”²⁶. Com Descartes, constitui-se a dualidade sujeito-objeto, na qual o sujeito que conhece é concebido separadamente do objeto a ser conhecido, explica Pompéia (2005). A palavra objeto (*Gegenstand*) surgiu apenas no século XVIII, com a Idade Moderna, mas seu aparecimento se deve justamente a esse novo ‘fundamento’ que Descartes propôs à Ciência. Stein (1983) indica que no uso da palavra objeto para se referir ao que subsiste (*Vorhandenen*)²⁷ em si e por si, só se pode pensar no aparecer desse subsistente (*Vorhandenen*) a partir de um sujeito.

Descartes chega à Filosofia, desse modo, para consolidar aquilo que desde Platão fora inaugurado. Se, neste último a questão do ser deu lugar à investigação sobre o ente, no primeiro o ser estabeleceu-se definitivamente como a ideia mais simples e clara. Kant ainda tentou romper com o ideal matemático do conhecimento cartesiano, mas acabou assumindo

²⁵ Cf. PESSANHA, J. Vida e Obra: Descartes. In: DESCARTES, R. Discurso do método; As paixões da alma; Meditações. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004. P. 21.

²⁶ *Ser e tempo*, §10, p.149.

²⁷ Na tradução de *Ser e tempo* utilizada neste trabalho o termo *Vorhandenen* é traduzido como subsistente. Mantivemos essa tradução para destacar a oposição do modo-de-ser dos entes que são no modo da subsistência e dos entes que são no modo da *existência*.

dogmaticamente algumas posições do filósofo francês, esclarece Heidegger²⁸. Kant impulsiona, apesar de seus aperfeiçoamentos, a objetividade da consciência iniciada em Descartes. A partir daí todo o problema da filosofia concentra-se em como o sujeito, fundamentado na ideia do *Cogito*, é capaz de conhecer objetos externos. Sobre isso Stein (1983, p.138) explica que

aos poucos todas as discussões voltam-se para a questão da possibilidade de conhecimento do mundo que transcende o sujeito. A ontologia deixa de ser propriamente uma preocupação primeira. Ela [filosofia moderna] se volta para a subjetividade e para o problema do conhecimento.

Heidegger²⁹ reitera que essa configuração da filosofia a converte em teoria do conhecimento, deixando sem solução os mais fundamentais problemas. Assim, a teoria do conhecimento “afia continuamente a faca, mas nunca efetua o corte”, lembra Inwood (2004) a respeito de um comentário de Heidegger.

O novo ponto de partida que Descartes propôs para a Ciência, portanto, não apenas rubrica o esquecimento da pergunta pelo ser, como vai além, objetificando em sua tentativa de matematização do universo o sujeito como consciência pensante capaz de conhecer o mundo externo. Assim, Descartes estabelece o intelecto como único e autêntico modo de acesso ao ente. Heidegger critica as reflexões cartesianas não para apontar erros, mas para alertar que soterram ainda mais a pergunta originária pelo sentido do ser quando o filósofo racionalista tenta equiparar a Filosofia à Ciência.

Heidegger³⁰ afirma que o pensamento grego desde Platão recebe o nome de Filosofia e reconhece que a Ciência moderna ainda possui ecos do platonismo, mas é Descartes o autor da interpretação do conceito aristotélico de “filosofia primeira” como Ciência primeira³¹. O filósofo francês requisita esse conceito aristotélico de filosofia primeira para fundamentar a Filosofia como Ciência, segundo seu ideal matemático. Assim, Metafísica e Filosofia, que já se confundem desde o princípio, terão ainda mais um desvio: a equiparação com a Ciência.

Tal equiparação afasta, de uma vez por todas, a filosofia do solo originário que a fundamenta, e faz com que opere, tanto quanto as ciências, “com uma ideia de Ciência que

²⁸ Cf. *Ser e tempo*, §6.

²⁹ Cf. *A superação da metafísica*.

³⁰ Cf. *Ciência e pensamento do sentido*.

³¹ Cf. *Introdução à Filosofia*.

não é suficiente para compreender o problema”³², adverte Heidegger. A Filosofia interessa para a Ciência, de acordo com Stein (1983), enquanto método que presta um serviço que a torna útil. Assim se forma o discurso científico, no qual só se fala daquilo que claramente se pode falar. Dessa maneira, a Filosofia transforma-se em Ciência do homem e de tudo que pode ser objeto experimentável.

Desde os gregos formula-se a pergunta acerca do que é a Ciência. Eles mesmos já haviam ditado o ideal geral de Ciência, a saber, “que o conhecimento deveria ser encontrado no conhecimento dos universais e – o que vem a considerar-se o mesmo – num conhecimento universalmente válido”³³. As Ciências naturais exemplificam bem esse ideal, pois, segundo Casanova (2010), desde o seu princípio buscam determinar conexões incondicionalmente universais, o que as torna cegas para toda a pluralidade da realidade efetiva. Heidegger nos responde que, nesse contexto “Ciência é conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido”³⁴.

O filósofo³⁵ alerta, no entanto, que a Ciência é essencialmente particular, o que significa dizer que não pode haver nenhuma Ciência universal, já que esta é conhecimento positivo, isto é, está sempre direcionada a um âmbito particular do ente e não à sua totalidade. Ciência é conhecimento do ente e não do ser, reitera Giacoia Jr. (2013). As Ciências investigam objetos diferentes, que representam domínios ônticos. O objeto investigado pela Sociologia, por exemplo, é a sociedade; pela Psicologia, é a psique; etc. Heidegger³⁶ reforça, dessa maneira, que os domínios das Ciências são muito distantes entre si, e que mais diverso ainda é o método pelo qual cada Ciência trata seus objetos.

Assim, as Ciências ocupam-se apenas dos entes e mais nada. Unicamente dos entes, e nada além deles. A Ciência corrobora o abandono metafísico da questão originária do nada. O nada é rejeitado pela Ciência, é sem importância. Heidegger pronuncia, com um toque de sarcasmo, que a rigorosa concepção científica do nada é: “a Ciência nada quer saber do nada”³⁷. O nada (*Nichts*) é abandonado, pois a Ciência lhe atribui um caráter positivo na negação do ente: o nada ‘é’ o não-ente. Dessa maneira, é absolutamente desnecessário entrar em contato com ele, e é satisfatoriamente suficiente manter-se na investigação do ente.

³² *Introdução à Filosofia*, p.41.

³³ *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, p.79.

³⁴ Ibid., p.45.

³⁵ Op. Cit.

³⁶ Cf. *Que é Metafísica?*

³⁷ *Que é Metafísica?* p.53.

A Ciência é, portanto, um conhecimento metódico e sistemático porque pretende ordenar, através de um método uniforme, a investigação dos entes. É conhecimento exato porque precisa de definições acuradas para alcançar o sucesso. E, por fim, é universalmente válido porque pretende obter resultados eficientes que valham sempre do mesmo modo para o mesmo ente. Essas considerações contribuíram decisivamente para a ‘crise das Ciências’, que discutiremos adiante, especialmente por sua pretensão de exatidão, inspirada pelo método matemático.

Dissemos que nesse contexto a matemática é a mais exata das Ciências e seus resultados são universalmente válidos. Será, no entanto, que seu fundamento é de igual modo rigoroso? E as Ciências humanas, como podem ser Ciências então? A resposta à primeira pergunta remete ao tema do segundo capítulo, no qual apresentaremos como o método fenomenológico, ao resgatar o fundamento originário esquecido pelas Ciências e pela própria Filosofia, acaba por ser o mais rigoroso. À segunda pergunta a epistemologia – mais especificamente Schleiermacher e Dilthey - tratou de tentar resolver distinguindo, segundo Ricoeur (1990), o explicar e o compreender³⁸.

Para alcançar resultados a Ciência se movimenta em determinados enunciados e proposições que asseguram a eficiência de seu método e garantem a utilidade de seus resultados. Esse caráter prático da Ciência, somado aos triunfos da técnica³⁹, endossa a certeza e a verdade científica. Ou seja, por se basear em proposições ‘verdadeiras’ a Ciência consegue garantir um resultado certo, seguro. Com o início da Idade Moderna tal resultado dá à Ciência o status de teoria do real. O real passa a ter o sentido de certo e, como nos alertam as meditações heideggerianas, a evolução semântica das palavras não é um mero acaso ou um capricho. Heidegger quer dizer que real e certo não se tornam conceitos coincidentes por acidente, é preciso que eles sejam vistos de um modo tal que possam, assim, coincidir. O

³⁸ O primeiro seria a metodologia aplicada às Ciências naturais e o segundo o método das Ciências humanas. Não compete ao nosso objetivo detalhar e aprofundar essa distinção metodológica iniciada por Schleiermacher e consolidada por Dilthey, pois entrariamos na relevante discussão sobre a hermenêutica, que de um modo ou de outro está presente em todo trabalho, uma vez que o próprio método heideggeriano é hermenêutico. O que nos importa, por ora, é destacar os meios pelos quais se tenta tapar a história do esquecimento do ser com métodos cada vez mais elaborados, que encobrem o problema originário da Ciência. Tentar atribuir às Ciências humanas um método tão eficiente e válido quanto o das Ciências matemáticas só escancara o esforço colossal em encobrir cada vez mais o problema de fundamento que perturba as Ciências.

³⁹ Stein (1983) anuncia a denominação heideggeriana dessa época na qual a Metafísica dá o fundamento que atravessa suas expressões como Era da técnica. Na conferência *A questão da técnica* o filósofo expõe que as definições correntes de técnica nos dizem que esta é um meio para um fim e que é uma atividade humana. Assim, a técnica passa a ter uma determinação instrumental, que segundo as meditações heideggerianas, não está equivocada, mas devemos ficar atentos com essa tendência de querer cada vez mais dominar a técnica, tanto mais ela ameaça fugir do controle do homem.

ponto do filósofo em todo seu pensamento é justamente a busca pelo fundamento que torna possível essa coincidência. Esse é o questionamento que ficou esquecido pela Metafísica e que a Ciência, na tentativa de ditar o real e o seguro, soterrou.

Heidegger⁴⁰ diz que a verdade científica é identificada através da eficiência dos progressos de sua pesquisa, e ao mesmo tempo questiona se esse conceito corrente de verdade é suficiente para esclarecer a essência da Ciência. Podemos adiantar a resposta a esse questionamento, que será aprofundada adiante: não, esse conceito de verdade não é suficiente para elucidar o fundamento da Ciência, embora essa não seja a resposta utilizada na maioria das vezes. Sobretudo porque a Ciência, como meio de encontrar e determinar a verdade, parece assegurar o que lhe é essencial. Essa ideia permanece inviolada, principalmente porque cria-se a partir dela um consenso quanto à definição da verdade. Nesse entendimento, a verdade é concebida como inerente ao enunciado ou juízo. Como mostra Heidegger no parágrafo 44 de *Ser e tempo* ao afirmar que o lugar da verdade em seu conceito tradicional é a enunciação. É impreterível lembrar, desde já, que a “verdade do juízo é sob muitos aspectos derivada” (STEIN, 1983, p.61).

Qual é, afinal, esse entendimento corrente da verdade? Na preleção de 1943 *Sobre a essência da verdade* Heidegger afirma inicialmente que verdadeiro é o real. Para explicar essa reflexão, o filósofo apresenta um exemplo bastante elucidativo: tanto o ouro autêntico quanto o ouro falso são reais, portanto, não podemos afirmar simplesmente que somente o ouro autêntico é o real, por conseguinte, não podemos afirmar que verdadeiro é o real. O que torna, então, um ouro verdadeiro e o outro falso? O ouro autêntico está de acordo com aquilo pelo que se entende como ouro, já o ouro falso, não. Isto posto, “uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa sobre a qual se pronuncia. Também nesse caso dizemos: está de acordo”⁴¹. A definição tradicional da verdade diz, portanto, que verdade é aquilo que está de acordo.

Há ainda um duplo caráter nesse entendimento do verdadeiro como o que concorda, a saber, a concordância da coisa com o que por ela se entende e a conformidade da enunciação com a coisa. Tomando o exemplo do ouro, isto quer dizer que o ouro precisa concordar com o que se entende por ouro autêntico e a enunciação ‘o ouro é verdadeiro’ precisa ser conforme a coisa, ou seja, o ouro ser verdadeiro. Se ao ouro autêntico enunciamos ‘o ouro não é

⁴⁰ Cf. *Introdução à Filosofia*.

⁴¹ Cf. *Sobre a essência da verdade*.

verdadeiro', então nesse caso a enunciação não é verdadeira. Verdade é, nesse contexto, adequação da coisa com o conhecimento. Essa definição tradicional foi firmada, segundo Nunes (1992), na Escolástica do século XIII com a expressão “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”⁴² (Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento), a qual serve como pressuposto para interpretações que vão de Descartes a Hegel, embora os significados de *intellectus* atribuído por ambos seja diferente. Assim, um conhecimento que tenha por meta a universalidade, por exemplo, pode ser considerado verdadeiro como *veritas* quando inscreve um objeto numa categoria conforme que o contenha⁴³.

Bem, se verdade é verdade do enunciado e enunciado se expressa linguisticamente por proposições⁴⁴, então, não podemos negar, dentro dessa lógica, que verdade é proposicional. Heidegger⁴⁵ assegura que essa concepção de verdade possui sua validade testemunhada desde Platão e Aristóteles, e ainda ousa dizer que esse é um dos poucos conceitos que, por ser aceito unanimemente na história da filosofia, permaneceu inabalado. Aristóteles já observava que a verdade é a conexão dos termos da enunciação. Embora Kant tenha elaborado um pensamento completamente distinto, ainda se atém a essa conexão. Em *Ser e tempo* (§44) Heidegger cita uma passagem da *Crítica da razão pura* na qual o filósofo explicita, literalmente, que a definição de verdade como concordância do conhecimento com seu objeto é aceita e pressuposta. Em síntese, o verdadeiro como proposicional se expressa da seguinte maneira: o que se enuncia no enunciado é uma determinação predicativa, isto é, um enunciado é verdadeiro quando o atributo (predicado) concorda com a coisa (objeto da enunciação).

O mesmo acontece com o contrário: uma proposição considerada falsa significa que o objeto enunciado não concorda com seu predicado. É nessa caracterização que será atribuída a não-verdade, ou seja, aquilo que é não conforme, o objeto que não concorda com seu atributo. Sobre isso Heidegger pondera:

Sob o império da evidência deste conceito de essência da verdade, mal e mal meditada em seus fundamentos essenciais, admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a não-verdade. A não-verdade da proposição (não conformidade) é a não concordância da enunciação com a coisa⁴⁶.

⁴² Ibid., p.156.

⁴³Cf. POMPÉIA, J. A. Daseinsanalyse e a clínica. In Revista Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse. N.14. São Paulo: A Associação, 2005.

⁴⁴ Vale ressaltar que por proposição entende-se enunciado ou juízo verbal suscetível a ser verdadeiro ou falso.

⁴⁵ Cf. *Introdução à Filosofia*.

⁴⁶ Sobre a essência da verdade, p.157.

Heidegger indica que a estrutura da proposição é muito mais rica do que aquilo que inicialmente percebemos. Essa estrutura tratada até aqui é extrínseca, pois de acordo com Nunes (1992), para que a proposição enuncie alguma coisa é necessário que essa coisa já tenha se apresentado a nós como objeto. A essência intrínseca da verdade, porém, não só não havia sido pensada, como seu velamento favorece a consolidação da dicotomia sujeito e objeto, que será um grande impasse para a compreensão originária da existência do homem. Toda essa perspectiva tradicional sobre a questão da verdade, que não só não questiona sua essência como a coloca como um consenso, serviu como fundamento para as posteriores epistemologias, que se preocuparam predominantemente com o problema do conhecimento, lançando uma sólida base para esse paradigma que Heidegger esforça-se para suspender.

Ao longo da história esses elementos foram sendo utilizados em construtos que se compunham em cada caso dessa ou daquela maneira. Mas como nos adverte Heidegger, “nisto não se deve esquecer que ‘sujeito e objeto’ são expressões inadequadas da Metafísica”⁴⁷, que foram dominadas rapidamente pelas Ciências, inclusive pela linguística, a qual determina nosso modo de expressar, o que torna cada vez mais difícil falar de um pensamento que se coloca fora dessa lógica. Na verdade proposicional, já citamos, o enunciado enuncia sobre objetos. Essa verdade se mostra, então, como uma ligação entre sujeito⁴⁸ e predicado. Para um juízo ser verdadeiro é necessária uma conveniência do predicado com o sujeito, ou então, como diz Heidegger, uma conveniência “na implicação recíproca dessas duas representações ‘branco’ e ‘giz’, de modo que a verdade passa a ser uma questão dessa relação do predicado com o sujeito”⁴⁹. Assim, podemos afirmar que toda predicação tem um objeto sobre o qual se enuncia. Vale ressaltar, ainda, que na lógica moderna, mais especificamente em Leibniz, essa relação é tomada como determinação, isto é, o predicado tem a função de determinar o sujeito.

Toda essa relação proposicional só é possível, entretanto, por intermédio da relação sujeito-objeto, na qual há um sujeito enunciador que conhece um objeto externo e o determina. Ou seja, o sujeito pensante determina, a partir de seu predicado, o objeto que lhe aparece. Há, então, um sujeito enunciador que representa e, assim, significa o objeto.

⁴⁷ *Cartas sobre o humanismo*, p. 8.

⁴⁸ Estamos falando especificamente nesse ponto sobre um sujeito linguístico que deve concordar com seu predicado para ser considerado verdadeiro. No exemplo de Heidegger ‘o giz é branco’, giz é o sujeito da oração e branco é seu predicado, mas para além da relação linguística temos um sujeito que conhece o objeto giz e o percebe como branco.

⁴⁹ *Introdução à Filosofia*, p. 54.

Heidegger salienta que esse contexto relacional é tão elucidativo e natural que acabamos sempre recorrendo a ele. Todavia, conquistou-se tão pouco com essa caracterização da verdade proposicional quanto relação do enunciado com o objeto que “ela tornou-se o tema de uma cadeia de problemas e teses questionáveis”⁵⁰. O que é tão elucidativo, completa Heidegger, não é mais do que mera aparência.

Esse debatido paradigma é, segundo Heidegger, “o indício de que não se foi além do velho ponto de partida da Antiguidade e de que ainda não se tocou o problema central”⁵¹. Esse problema central, no entanto, só poderá ser tocado quando se compreender que a relação sujeito-objeto e, não obstante, toda teoria do conhecimento, “repousam sobre o problema da verdade e não – como reza a opinião usual – o inverso”⁵². O filósofo ainda afirma que é impossível apreender a coligação entre esses dois polos justamente porque surgem de um ponto de partida que esqueceu completamente de contemplar o todo fundante. Sustenta, contudo, que é sempre possível inventar novas teorias para a solução desse problema, mas “essas invenções só têm o mérito duvidoso de aumentar a confusão e fornecer sempre novas provas de que não se está manifestamente de posse do problema decisivo”⁵³.

Essa posição prévia petrificada que suscita intermináveis discussões, ora dizendo que o sujeito depende do objeto, ora que o objeto depende do sujeito, ora que ambos se dependem mutuamente, e assim sucessivamente, impede definitivamente que o que está anterior a toda essa relação seja suscitado⁵⁴. Enquanto isso a subjetividade permanece, “clara ou inconfessadamente, o eixo unificador de todos os principais pensadores”, afirma Stein (1983, p.140). Depois de tomado o sujeito enunciador que representa e determina o objeto como ‘coisa pensante’, as determinações e limitações da compreensão da existência do homem se tornaram cada vez mais distantes de sua estrutura originária. O sujeito capaz de conhecer a realidade torna-se, assim, nada além do que uma coisa pensante. Nesse contexto, Ricoeur (1978) critica o *Cogito* cartesiano, precursor dessa determinação do sujeito, dizendo que este se pretende como uma consciência que se coloca a si mesma. Essa crítica não pretende, no entanto, negar o *Cogito*, mas salientar que esse *Cogito* não passa de uma verdade vã, pois é um lugar vazio que impossibilita um segundo passo. O filósofo francês conclui que esse sujeito absoluto enquanto conhece já não é mais o cogito, é um existente.

⁵⁰ Ibid., p.67.

⁵¹ Ibid., p. 65.

⁵² Ibid.

⁵³ *Introdução à Filosofia*, p.65.

⁵⁴ Cf. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*.

Assim, erguida sobre essa base metafísica aparentemente sólida, a Ciência é censurada com o bordão ‘distante da vida’⁵⁵. Esse aspecto, embora não seja o mais fundamental, traz à tona a crise que escancara a fragilidade das ciências. Essa crise é, em verdade, crise dos fundamentos, ou seja, é uma crise que atinge os paradigmas da Ciência. Heidegger esclarece:

a crise diz respeito aqui a uma Ciência que se toma há milênios como pura e simplesmente inabalável, uma Ciência na qual se passava [...] de uma descoberta para a seguinte. No entanto, essa crise de fundamentos não subsiste apenas na matemática, tampouco se iniciou somente agora. Ao contrário, ela reside em toda Ciência desde que há Ciência⁵⁶.

Desde que nasce a Ciência está fadada à sua crise. Não poderia ser outro o caminho quando se toma o mais fundamental como o mais claro e evidente. Assim, desde que há Ciência, nesses moldes, já há nela adormecida sua crise. No entanto, esta é somente escancarada nessa época em que a esperança de toda humanidade parece estar depositada nas técnicas científicas⁵⁷. Giacoia Jr (2013) atribui, por intermédio de Heidegger, a crise das Ciências ao início do século passado e a localiza justamente no núcleo duro das Ciências, ou seja, na sua base de conceitos fundamentais.

Em vista disso, de nada adianta nos mantermos intrinsecamente nas questões técnicas ou científicas. Heidegger⁵⁸ afirma que enquanto os pesquisadores se mantiverem dentro das Ciências utilizando seus próprios meios para resolver a crise, a tentativa de chegar ao fundamento será vã. O filósofo ainda exemplifica dizendo que a matemática, por exemplo, não pode ser concebida matematicamente. Não se explica a matemática a partir dela mesma, em algum lugar precisa estar aquilo que a fundamenta enquanto tal.

Vimos, enfim, que a certeza das Ciências e a exatidão das técnicas depositaram na própria Ciência a resolução de sua crise, mantendo adormecida a pergunta fundamental pelo sentido do ser. Mesmo quando essa exatidão é questionada a partir das Ciências humanas, percebemos que ainda assim tentou-se, ao longo da história das tecnociências, conceder uma

⁵⁵ Cf. *Introdução à Filosofia*.

⁵⁶ Ibid., p. 37.

⁵⁷ Sobre a técnica, Heidegger salienta: “enquanto representarmos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la”. Para livrar a técnica desse determinismo é preciso perguntar por sua essência e perceber qual é o fundamento que permite que algo assim como a técnica instrumental possa ser possível. Essa pergunta, contudo, não se coloca nesse cenário, bem como não se coloca no cenário científico ou metafísico – até Heidegger. A técnica, como instrumento é, desse modo, um meio através do qual a Ciência se utiliza para obter resultados.

⁵⁸ Cf. *Introdução à filosofia*.

solução possível para tal dilema. Heidegger⁵⁹ não só nos atenta para essa crise como nos aponta para sua origem⁶⁰. Ele afirma que a exatidão pode ser mais facilmente conquistável nas Ciências exatas, mas alerta que nem por isso as Ciências humanas são menos rigorosas. Tudo depende de como se concebe exatidão e rigor.

1.1.1 O sujeito científico

Na tentativa de fundamentar de maneira rigorosa a Ciência, Descartes concede ao homem uma definição tão limitadora - senão mais - quanto a definição de animal racional pensada por Aristóteles e aceita até os dias atuais. Ambas as considerações, seguramente por manterem esquecida a pergunta originária pelo ser, não levam em conta que a existência humana não pode ser definida a partir do ente enquanto ente.

No texto *A superação da Metafísica* Heidegger enfatiza que o homem da Metafísica é “*animal rationale*”⁶¹. A Metafísica representa o homem como um ente entre os demais, com a única diferença de ser dotado de algumas capacidades. Desse modo, o homem, capaz de representar proposições, permanece atado à despercebida diferença entre ser e ente⁶². Dastur (2007) comenta que essa definição do ser do homem como animal racional compõe este em duas partes: uma compartilhada com o animal e outra que o diferencia, dando-lhe a capacidade de pensar.

O humanismo, desde os romanos até suas correntes mais atuais, pressupõe como óbvia essa ‘essência’ do homem. Essa perspectiva, que se estabelece inclusive como uma das abordagens da Psicologia⁶³, pretende evidenciar o caráter humano do homem, para que ele não seja situado fora de sua essência, como desumano ou inumano. Essa determinação não é falsa, pondera Heidegger, mas é apenas condicionada pela Metafísica. Toda concepção que pretende postular uma essência do homem pensando apenas no ente e esquecendo o ser é Metafísica, mesmo que não seja essa sua intenção: “o humanismo não só deixa de questionar

⁵⁹ Cf. *Introdução à filosofia*.

⁶⁰ Devemos entender origem aqui não meramente por aquilo que demarca um início, mas aquilo que aponta para o fim.

⁶¹ *A superação da metafísica*, p. 62.

⁶² Essa diferença é fundamental para entender porque Heidegger tanto insiste, e porque o fazemos também neste trabalho, na volta à pergunta pelo ser. Ser e ente não são o mesmo e não podem ser tomados como se fossem. Essa diferença ontológica será melhor entendida no capítulo seguinte.

⁶³ Há uma abordagem humanista na Psicologia baseada, predominantemente, nas ideias do psicólogo norte-americano Carl Rogers.

a relação do ser com o ser humano, mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem Metafísica, não a conhecer nem a compreender”⁶⁴.

A ideia de homem como sujeito ou pessoa capaz de conhecer surge, de um modo ou de outro, desse embasamento, que é modo próprio mesmo do pensar metafísico. Essa tradição Metafísica terminou por dar ao homem a designação de sujeito, que apesar de opor-se ao objeto, torna-se tão objetivada a ponto de suportar sua determinação como substância (*res cogitans*). Mesmo que não tenhamos explicitado abertamente, fica claro que com a *res cogitans* e a *res extensa* Descartes queria dar uma solução para o problema ‘eu e mundo’. Ao situar no sujeito um substrato (*hypokeímenon*)⁶⁵ transferido para a consciência, este passa a não ser nada além do que uma substância: “Mas Descartes apreende o ser do ‘*Dasein*’, a cuja constituição-fundamental pertence o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), do mesmo modo como apreende o ser da *res extensa*, enquanto substância”⁶⁶. Porque o matemático nem chega a colocar a pergunta fundamental, ele não questiona o *sum* do *Cogito sum* (Penso, sou) na diferença do ser da *res extensa*, o que reduz substancialmente o conceito de ‘eu’. O modo de ser originário da *res cogitans* permanece, portanto, indeterminado.

Com o *Cogito* cartesiano, então, o ser do ente torna-se um sujeito pensante através do qual, segundo Nunes (1992 p.222), o real torna-se o objeto de representação concebido “mediante a clareza e a distinção das ideias do pensamento”. Logo, o sujeito é a medida do real, “livre para determinar-se e determinar as coisas que o cercam” (Ibid.). Heidegger sintetiza essa construção da seguinte maneira:

como sujeitos psíquicos, nos relacionamos inicialmente com representações e, a partir delas, com significações e, a partir das significações, com o objeto; portanto, por meio desse caminho, a partir de nós mesmos, de nossa consciência, alcançamos o objeto⁶⁷.

Essa interpretação do ser do homem tornou-se ponto de partida evidente para toda a teoria do conhecimento. À vista disso, este permanece até hoje, na Filosofia, na Ciência e, portanto, na Psicologia, determinado por seu sentido tradicional de um sujeito encapsulado e

⁶⁴ Cartas sobre o humanismo, p. 20.

⁶⁵ Em *Introdução à filosofia*, Heidegger afirma que com o *ego cogito* de Descartes o sujeito é o *hypokeímenon*, expressão que quer dizer substrato material, ou substância.

⁶⁶ *Ser e tempo*, §21, p.289.

⁶⁷ *Introdução à filosofia*, p. 68.

cindido de todos os outros entes, ou seja, de um sujeito substancial essencialmente racional que conhece os objetos através de uma ‘cápsula interna’⁶⁸.

Apresentaremos, dessa maneira, a base sobre a qual a Psicologia se edifica como Ciência e discutiremos como a cisão entre sujeito e objeto herdada do sustentáculo Metafísico corrobora o enraizamento do modo de pensar dessa ciência, a saber, como conhecimento (*logos*) da consciência (*psique*).

1.2 Psicologia

A Psicologia foi formalmente reconhecida como Ciência em 1879, a partir da inauguração do primeiro laboratório de Psicologia na Universidade de Leipzig, na Alemanha, tendo como responsável Wilhelm Wundt. Como profissão, foi regulamentada no Brasil apenas em 1962. Embora seu reconhecimento oficial tenha sido tardio, a Psicologia foi tema do pensamento humano desde os seus primórdios. Em Aristóteles aparece como Ciência da alma, esta não com o sentido corrente atual, mas como princípio utilizado para a distinção do mundo animado e inanimado, no qual aqueles que a possuíam eram identificados como seres vivos. O filósofo grego também diferenciava as características da alma das plantas, dos animais e dos homens. Esses últimos tinham como característica peculiar a razão.

Mais tarde, a distinção cartesiana⁶⁹ rompe com a tradição aristotélica, consolidando a dualidade sujeito-objeto e estabelecendo a aporia que tomará conta de todas as indagações epistemológicas⁷⁰. A filosofia passou, desde então, a se ocupar principalmente do fenômeno da consciência, afirma Dastur (2007). Com a filosofia concentrada cada vez mais no homem, e a epistemologia tentando resolver de todos os modos o problema do conhecimento, a Psicologia surge como medida para a resolução dessa aporia⁷¹. Esse modo de pensar a Filosofia, as Ciências e em especial a Psicologia determina como concebemos atualmente os significados de *psique* e *logos*, pois, como afirma Pompéia (2005), nesse mundo dividido entre sujeito e objeto a psique vai definir o elemento próprio do sujeito como consciência, cujo conceito será cada vez mais objetivado na medida em que há um intenso empenho em

⁶⁸ Consciência/razão.

⁶⁹ *Res extensa e res cogitans*.

⁷⁰ Como o sujeito conhece o objeto, tal como apresentamos no item anterior.

⁷¹ Heidegger refere o problema da Psicologia a Dilthey que, apesar de toda a revisão que fez dessa ciência, ainda permanece sem questionar o modo de ser do elemento psíquico (*ser-aí*). Assim, Dilthey ainda se mantém no âmbito epistemológico e não comprehende que antes do comportamento ôntico, de fatos da consciência, por exemplo, “o ontológico já se encontra à base”⁷¹. Não é só Dilthey, porém, que se encontra nesse encobrimento. Toda a Psicologia vela a condição essencial do *ser-aí*. Toda a Ciência e toda a Metafísica mantêm esquecida a pergunta mais fundamental pelo ser.

descrever as estruturas do psiquismo como aparelho mental. Psique é entendida, desse modo, como a coisa pensante que conhece o objeto.

O significado de *logos*, por sua vez, foi encoberto pelas diversas interpretações arbitrárias da história da filosofia, e é compreendido no contexto metafísico cartesiano como razão, juízo, definição ou conhecimento, enumera Heidegger⁷². De acordo com Pompéia (2005), *logos* é conhecimento racional que, a partir de um distanciamento, categoriza e busca leis gerais. Com essa significação, a Psicologia consolida-se como a ciência que tem a razão sobre a consciência, ou seja, a Psicologia define-se como a ciência que conhece a psique. Sobre isso Heidegger contribui dizendo que surgiu “na Psicologia a pretensão de ser ela, enquanto Ciência verdadeira da consciência, a que proporcionava o fundamento da teoria do conhecimento e da lógica”⁷³.

Essa compreensão dos radicais que definem a Psicologia como ciência foi estabelecida porque esta toma como orientação a Ciência natural, que se baseia em interpretações universais de causa e efeito e desconsidera a singularidade do sujeito. Essa orientação, que legitima “todas as implicações Metafísicas que o modelo tradicional oferece” (KAHLMEYER-MERTENS 2012, p.874), foi bem aceita e funciona satisfatoriamente para as utilidades a que a Psicologia se dispõe. Assim, durante mais de três séculos fomos treinados a aceitar esse preceito da “existência de uma psique encapsulada e de um mundo separado e ficamos satisfeitos com esta concepção”, afirma Boss (1997), sendo por isso muito difícil sair desse caminho.

A Psicologia segue, desse modo, a tendência da Ciência moderna que permanece cega para o mais fundamental e tenta, seja voltada para a objetividade, seja para a subjetividade, ou até para a tentativa de um meio termo entre esses dois polos, resolver todo o problema da teoria do conhecimento. É nessa conjuntura que as abordagens psicológicas vão sendo estabelecidas, sem questionarem a estrutura metafísica que as suporta e sem pensar, portanto, na necessidade de um passo de volta, como propõe Heidegger com sua filosofia.

A metapsicologia de Freud, por exemplo, entrega esse contexto sem que precisemos nos demorar nos detalhes. O termo faz explicita analogia à Metafísica, e não apenas isso. Stein (2012) destaca que o psicanalista de Viena conclui sua obra de 1921, *Psicopatologia do cotidiano*, dizendo que a Metafísica deve ser convertida em uma metapsicologia. Ricoeur

⁷² *Ser e tempo*, §7, p.113.

⁷³ *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, p.77.

(1949, p.362), em sua crítica sobre o realismo freudiano do inconsciente, esclarece que “os enigmas da consciência se explicam, parece, se se abandona o ponto de vista da consciência e se se postula uma existência em si de um inconsciente psicológico que se percebe”⁷⁴. O que está em questão aqui, porém, não é a existência legítima ou não do inconsciente, mas essa suposta divisão da psique que nos leva ao ponto primordial desta discussão: para que se suponha uma divisão da psique é necessário que já se tenha muito bem estruturada e delimitada algo assim como uma psique. Ou seja, é necessário que esse psiquismo seja ele mesmo real para que possa comportar algo como o inconsciente em sua essência.

Essa premissa freudiana é derivada do pensamento cartesiano, uma vez que aceita as condições da Metafísica moderna admitindo-as como ponto de partida, pois um além da consciência somente pode ser proposto se já se movimenta sobre o contexto metafísico que divide o objeto do sujeito, este último tomado como aquele que conhece e que, portanto, porta uma consciência em si. A vida humana é tratada, dessa maneira, como psiquismo, isto é, “como um fluxo natural de atos psíquicos representacionais, conscientes ou inconscientes” (LOPARIC, 2001, p.111). Freud não fez nada mais do que ser filho de seu tempo, e a consequência disso é adotar o homem a partir de uma perspectiva causalista. Ricoeur (1949, p.371) esclarece: “ninguém pode fazer as descobertas em psicanálise e conduzir com sucesso um tratamento psicanalítico se não se adota essa perspectiva naturalista, causalista do homem”⁷⁵. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger e Boss esclareceram que a desconstrução heideggeriana consiste “na tentativa de mostrar que os pontos de vista metapsicológicos não são hauridos originária e genuinamente da estrutura do ser do ser humano, mas das teorias Metafísicas” (LOPARIC, 2001, p.101).

Poderíamos apresentar outros exemplos, como o da Psicologia behaviorista de Skinner (2003, p.12), pautada inteiramente nos preceitos da Ciência natural, cuja definição pode ser: “processo intelectual único que produz notáveis resultados”. Tendo o comportamento humano como principal objeto de estudo, Skinner (Ibid., p.15) afirma que temos certa familiaridade com o comportamento, já que “não há assunto com o qual pudéssemos estar melhor relacionados”. Mas adverte que esta proximidade é desvantajosa porque, justamente por isso, há precipitadas conclusões sobre o comportamento que não são “comprovadas pelos métodos cautelosos da Ciência”. Não resta dúvida de que essa abordagem psicológica também está

⁷⁴ Tradução livre: “Les enigmes de la conscience s’expliquent, semble-t-il, si l’on abandone le point de vue de la conscience et si l’on pose l’existence em soi d’un inconscient psychologique qui perçoit”.

⁷⁵ Tradução livre: “nul ne peut faire des découvertes em psychanalyse et conduire avec succès um traitement psychanalytique s’il n’adopte cette perspective naturaliste, causaliste, sur l’homme”.

pautada, de modo até mais manifesto, na concepção moderna e causalista da Ciência. Podemos verificar tal referência com um parágrafo em que Skinner explica qual o seu interesse:

Estamos interessados, então, nas causas do comportamento humano. Queremos saber por que os homens se comportam da maneira como o fazem. Qualquer condição ou evento que tenha efeito demonstrável sobre o comportamento deve ser considerado. Descobrindo e analisando estas causas poderemos prever o comportamento; poderemos controlar o comportamento na medida que o possamos manipular.

Ou ainda o exemplo da Psicologia sócio-histórica, que se posiciona como uma abordagem crítica, mas ainda se mantém nessa dualidade cartesiana pressuposta pelo cenário metafísico. Embora esta vertente critique o pensamento determinista que pressupõe causas observáveis para o efeito homem e afirme que as perspectivas teóricas da Psicologia apenas se diferem por privilegiar um dos lados do pêndulo (interno/externo; psíquico/orgânico; natural/social; etc.), essa abordagem oferece uma solução que questiona tal posição mas não chega a superá-la. Fundamentada no marxismo e no materialismo histórico e dialético, essa abordagem concebe o homem como ativo, social e histórico, não favorecendo, desse modo, nem o objetivismo nem o subjetivismo, mas oferecendo uma posição de interação dialética integral entre ambos. O foco dessa perspectiva está na relação de interação entre mundo e homem, na qual o homem modifica o mundo e é por ele modificado. De acordo com Bock, Gonçalves & Furtado (2001, p.23), o fenômeno psicológico

deve ser visto como subjetividade, concebida como algo que se constituiu na relação com o mundo material e social, mundo este que só existe pela atividade humana. Subjetividade e objetividade se constituem uma à outra sem se confundir.

A Psicologia possui inúmeras abordagens⁷⁶ que se construíram como folhas dos galhos das ciências, sobre raízes metafísicas. Seria impraticável e despropositado trazermos cada uma delas a fim de apresentar suas pressuposições específicas. Interessa-nos circunscrever os limites de uma Ciência, cujo objeto de estudo é a consciência do homem, que se estabelece a partir de um horizonte sedimentado pela divisão entre objeto e sujeito e que define como característica peculiar deste último a psique “como um âmbito interior existente por si”, afirma Loparic (2001, p.127).

⁷⁶ Citamos algumas abordagens da Psicologia apenas a título de exemplificação. A discussão desse trabalho não pretende comparar essas abordagens, ou qualquer outra que seja, ao pensamento heideggeriano ou até a uma Psicologia que tenha este como fundamento. Nem caberia fazer isso, uma vez que o ponto de partida da Psicologia é diametralmente oposto ao ponto de partida heideggeriano. É justamente esse o ponto imprescindível que esse trabalho deseja elucidar.

O sujeito metafísico cartesiano é ainda mais delimitado quando a Psicologia o transforma em uma substancialidade inteiramente conhecida, já que se compromete a estudar “os fenômenos psíquicos como se eles fossem localizáveis espaço-temporalmente e investigáveis segundo as leis causais e os princípios responsáveis pela sua determinação específica” (CASANOVA, 2010, p.42). Essa concepção de um sujeito que possui um aparato psíquico dá a impressão de que a Psicologia pressupõe “que um certo homem é totalmente conhecido e, mais do que isto, que é um sistema fechado”, afirma Cytrynowicz (1997, p.64).

Por se apoiar nesse horizonte metafísico a Psicologia, claro que com algumas diferenças entre as abordagens, ainda concebe o homem como portador de uma consciência que, por ser inteiramente conhecida, pode ser integralmente estruturada e delimitada. A Psicologia parece errar seu objeto, na medida em que acessa o homem enquanto uma espécie de ‘máquina’ ou de ‘tipo’ determinado de ser no qual deve ser aplicado este ou aquele procedimento, como nos esclarece Stein (2012). Ainda sobre essa ideia, Ricoeur (1949) contribui dizendo que nessa perspectiva não somente nosso corpo, mas também nosso psiquismo, prestam-se para o tratamento objetivo, isto é, são concebidos como aparelhos. Há, desse modo, uma psique-objeto, ou seja, uma psique ‘incontestável’, de início, que se torna objeto por excelência da Psicologia.

É importante ressaltar que a Psicologia não se coloca abertamente sobre essa base, mas sabemos que se movimenta dentro desta por não enunciar de modo apropriado o ser do ser humano, concebendo-o sempre a partir de uma psique. Seja objetivando-a, seja subjetivando-a. Freud, por exemplo, não afirma em nenhum momento a tese da unidade sujeito-objeto, mas sabemos que para admitir o inconsciente é preciso que antes ele admita o consciente que pertence a um sujeito, que por sua vez distingue-se dos objetos. Dessa maneira, a Psicologia move-se nessa postura ingênua em relação ao objeto, tal como Kahlmeyer-Mertens (2012, p.873) explicita,

que nos leva à sólida convicção de que o conhecimento é constituído a partir da relação empírica de um sujeito autônomo (dado a priori e dotado de aparato psíquico) com entes de presença constante, independente e reificável.

O homem é, assim, compreendido como essencialmente racional, como um ente dotado de substancialidade. Heidegger, diz Loparic (2001), aponta precisamente para esse desenvolvimento metafísico através do qual essa forma substancial porta uma conexão causal que cede lugar, por fim, a um aparelho (o psiquismo). Então, o psiquismo é um processo

natural, objeto da Psicologia, e esta é a Ciência que assume o pressuposto de que os fenômenos psíquicos obedecem as condições de espaço e tempo e a causas externas constituindo elos coerentes.

Todas essas premissas da Ciência psicológica permanecem, porém, sem ser explicitadas e questionadas. O que é esse ‘recipiente’ psíquico que atribuímos ao homem? Sabemos que é algo que pertence à psique, mas se o psíquico está ‘dentro’ da psique, de onde tirou-se o pressuposto de que os seres humanos possuem uma psique? Será que esse conceito não limita a complexidade que é a condição humana? Dastur (2007, p.24) salienta que não é a estruturação daquilo que é intrapsíquico que dará profundezas à psique, mas o atentar para “uma dissimulação a qual a existência humana tenta constantemente rasgar para conquistar esse domínio de abertura ao mundo que a filosofia moderna chamou consciência”⁷⁷.

Essa contextualização da Psicologia como Ciência, no entanto, não pretende julgá-la estabelecendo o que seria certo ou errado pensar e pesquisar nesse campo do conhecimento. Se o fizéssemos seríamos negligentes com a relevância da Psicologia enquanto Ciência e profissão. Rejeitá-la seria optar por caminhar na direção contrária à reflexão de Heidegger⁷⁸. Em momento algum o filósofo afirma estarem erradas a Ciência ou mesmo a Metafísica. Ao contrário, quando fala sobre a técnica, por exemplo, sustenta a pergunta: “Quem ousaria negar que ela é correta?” dizendo que esta é “tão extraordinariamente correta que vale até para a técnica moderna”. A grande questão de Heidegger é que quando se fala da técnica não se toca em sua essência, isto é, a essência da técnica não é nada de técnico e enquanto lidarmos apenas com o que é técnico “haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica”⁷⁹. O mesmo pode ser dito com relação à Metafísica, à Ciência e a Psicologia. Tomando esta última como exemplo, podemos afirmar que aquilo que determina a Psicologia enquanto Ciência, não é a própria Psicologia. Deve haver alguma outra coisa que fundamenta e abre horizontes para que uma ciência como a Psicologia possa manifestar-se.

Assim, podemos afirmar que a Psicologia se mantém encoberta para a pergunta fundamental sobre o sentido do ser e, em consequência, não toca na essência daquilo que estuda: o homem. É justamente nesse ponto que o pensamento heideggeriano é fundamental, à medida que suspende essa tendência de encobrimento suscitando o solo originário que

⁷⁷ Tradução livre: “à une dissimulation à laquelle l’existence humaine tente constamment de s’arracher pour conquérir ce domaine d’ouverture au monde que la philosophie moderne nomé conscience”.

⁷⁸ *A questão da técnica*, p.12.

⁷⁹ Ibid., p.11.

possibilita toda Metafísica e, portanto, toda Ciência, e oferecendo uma compreensão essencial do homem, cuja definição corrente é por demais limitadora se nossa preocupação se volta para a estruturação de seu aparato psíquico. A essência do homem não é nada de psicológico, e se nos mantivermos para sempre tentando resolver os pêndulos das dicotomias pressupostas pela Psicologia ficaremos presos à condição de determinação do homem, e não estaremos atentos à sua constituição fundamental. Stein (2012) afirma que a analítica existenciária (*existenziale*)⁸⁰ nos oferece a base para a desconstrução do aparato teórico que a Psicologia herdou de sua época. Todavia, essa desconstrução só é possível porque se refere a toda Metafísica⁸¹.

No próximo capítulo apresentaremos como Heidegger elucidou esse solo originário a partir da radicalização do método fenomenológico herdado de Husserl, com a apresentação dos significados fundamentais de *fenômeno*, *logos* e *alétheia*. Em seguida, mostraremos como sua fenomenologia possibilita a descrição originária do modo-de-ser do homem em contraposição à sua determinação como sujeito apresentada até aqui.

⁸⁰ Sabemos que as traduções são definitivas no que diz respeito ao entendimento do pensamento heideggeriano. Na última tradução de *Ser e tempo* para o português, Fausto Castilho seguiu a tradução espanhola da Fondo de Cultura Económica na qual o termo existenciário refere-se ao ontológico e existencial ao ôntico. Na tradução anterior à esta última está ao contrário. É fundamental atentar para essas diferenças para que o pensamento do autor seja rigorosamente compreendido. Por esse motivo sempre colocaremos a tradução original do alemão para tais termos: existenciário (*existenziale*) e existencial (*existenziell*). Vale indicar que o termo existenciário tem algumas variações no alemão, mas utilizaremos a tradução que refere-se especificamente ao termo existenciário: *existenziale*.

⁸¹ Chamamos atenção para isso porque Heidegger não trata da desconstrução de nenhuma Ciência específica, menos ainda da Psicologia, mas quando destrói a Metafísica, já está necessariamente questionando a essência da Ciência (e da Psicologia enquanto um ciência), edificada inteiramente sobre raízes metafísicas, tal como esclarecemos no item anterior.

Capítulo II – A fenomenologia de Martin Heidegger

Sabemos que a Filosofia desde Platão e Aristóteles iguala-se à Metafísica e desde sua concepção moderna tenta “elevar-se” à condição de Ciência. Heidegger resgata, contudo, que a Filosofia não só não precisa permanecer constantemente tentando alcançar a Ciência, como muito antes de equiparar-se com a Metafísica já se dava como pensamento. Ao desprender a filosofia desses encargos, o filósofo radicaliza a fenomenologia husserliana resgatando os significados originários de *fenômeno*, *logos* e *alétheia*. Essa radicalização é justamente aquilo que permite ao seu método descrever originariamente a existência humana, visto que retira o homem das determinações que lhe foram sendo impostas pela Metafísica e pela Ciência.

Para que esse caminho seja esclarecido e nosso objetivo de refletir sobre a Psicologia como Ciência a partir do horizonte fenomenológico seja alcançado é imprescindível resgatar a solicitação de Heidegger por um retorno ao pensamento (2.1). Além disso, o enraizamento da fenomenologia permite-nos compreender que anterior às inferências científicas há um modo essencial de desvelamento dos fenômenos (2.2) e revela a impossibilidade de determinar o modo-de-ser do homem (2.3).

2.1 Filosofia como pensamento

Heidegger propõe o enraizamento da vasta pergunta “O que é filosofia?”⁸² no intuito de conduzir sua resposta a um caminho seguro, já que suas interpretações concebidas historicamente a partir de enunciados racionalmente formulados não são suficientes para compreender originariamente o que filosofar quer dizer. O filósofo ressalta, contudo, que esse é apenas um caminho e que, portanto, não é o único. Este caminho, no entanto, deve ser de tal modo que nos toque em nossa responsabilidade.

As questões filosóficas, indica Heidegger, não nascem de uma análise puramente lógica, mas se colocam a partir de estruturas fáticas que aos poucos foram historicamente decididas e sedimentadas. O conhecimento sobre essas questões sedimentadas, que compõe a História da Filosofia, pode ser útil, no entanto não é decisivo para o filosofar. A posse desse

⁸² Cf. *Que é isto – a filosofia?*

conhecimento é, aliás, “a principal causa da ilusão de que com isso estariamos alcançando o filosofar”⁸³.

Explicar a filosofia a partir desses modos historiográficos e sistemáticos não faz outra coisa senão conduzir para fora dela e ainda desperta a impressão de que se está dentro da filosofia. Heidegger⁸⁴ explica que a filosofia pode se manifestar de diversas maneiras: efetivamente como disciplina, nas ciências, no mito e também na poesia e que também há a falsa impressão de que aqueles que não tomam efetivamente a filosofia estão fora dela. Essa incompreensão se dá pela certeza de que a filosofia é tarefa da razão, mas esta é uma resposta demasiadamente apressada à pergunta o que é filosofia? Esta pergunta não é, para o filósofo, uma questão de cunho histórico, tampouco lhe interessa resolver como começou e como se desenvolveu isso que se chama Filosofia. As respostas a essa pergunta somente permaneceram nesse campo porque a filosofia não foi, até agora, concebida a partir de seu fundamento originário.

Heidegger nos arranca o tempo todo da imediatidade dessa postura natural, que reforça essas impressões, acentua Stein (2005). A partir disso, não podemos mais permanecer apenas nessa concepção histórica da Filosofia, já que para entender fundamentalmente a filosofia precisamos deixá-la acontecer em nós, isto é, precisamos pôr em curso o filosofar. O filosofar somente pode ser colocado em curso, no entanto, se de algum modo já está sempre presente, diz o filósofo⁸⁵.

Ao perguntar essencialmente o que é filosofia, Heidegger propõe-se a pensar o que a fundamenta enquanto pensamento histórico sedimentado. Com isso, o filósofo não está mais no campo metafísico, mas no que o torna possível. Heidegger evidencia, assim, a omitida discussão de que “a filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir”⁸⁶. O filósofo assegura também que um pensamento que se põe em marcha para experimentar esse fundamento, já abandonou, de todo modo a Metafísica. Ou seja, lá onde a filosofia levou sua questão até a última evidência, a saber, na busca das “primeiras razões e causas”, ocultou-se justamente o que já não pode mais ser pensado por essa Filosofia como questão que lhe diz respeito.

⁸³ *Introdução à Filosofia*, p.5.

⁸⁴ Cf. Ibid.

⁸⁵ Cf. *Introdução à filosofia*.

⁸⁶ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.78.

Somente saberemos o que é filosofia quando experimentarmos de que modo a filosofia é. Com isso Heidegger quer dizer que a filosofia só pode ser essencialmente entendida através do diálogo com aquilo que aparece do ser do ente, pois a filosofia “fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente”⁸⁷. O filosofar não se trata, então, de um esforço para superar os pressupostos filosóficos, nem submeter-se a razão num rigoroso método que conduz à verdade. Filosofar significa retomar o caminho do pensamento, que embora esquecido, nunca fica para traz evaziado de sentido.

Pode parecer que o abandono da filosofia circunscrita aos poderes racionais e o retorno ao pensamento, proposto por Heidegger, na tentativa de mostrar que a filosofia deve ser aquilo que antes de tudo nos toca, determinaria a filosofia como irracional. Tal concepção, porém, somente tem sentido caso se tome como padrão a determinação racional. Ou seja, se a filosofia é colocada como irracional é porque se concebe como pressuposto óbvio a razão, tomando tudo aquilo que não é racional pelo seu contrário. Tal ingenuidade não comprehende que o filosofar é fundamentalmente anterior a qualquer dicotomia. Quando o filósofo aponta “para a possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso ser e nos toca”⁸⁸, não está colocando a filosofia em um patamar irracional, mas retirando-a de qualquer paradigma imposto metafisicamente.

Filosofia é, portanto, filosofar e nada além disso. Não é habilidade técnica, nem é uma disciplina entre outras. Já estamos na filosofia mesmo que dela nada saibamos: “Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário por quanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar”⁸⁹. A filosofia reside em nós, restando-nos a tarefa de despertar livremente o filosofar. É preciso ressalva para não tomar tal colocação como uma investigação psicológica. Filosofar não é um dos modos de comportamento do homem, mas como *ser-aí* o homem já sempre se encontra como filosofar, justamente porque é o ente que responde ao chamado do ser⁹⁰.

A partir da elucidação do fundamento originário que retoma a filosofia como pensamento à luz da *existência*, Heidegger⁹¹ determina o fim da filosofia enquanto metafísica. Nas notas de “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, Stein (2005a) comenta que a

⁸⁷ *Que é isto – a filosofia?* p.36.

⁸⁸ Ibid., p.28.

⁸⁹ *Introdução à Filosofia*, p.3.

⁹⁰ Isso será aprofundando de modo mais rigoroso adiante.

⁹¹ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*.

metafísica atingiu sua máxima possibilidade dissolvendo-se no crescimento das ciências, que esvaziaram a problemática filosófica. O fim da filosofia teve seu início no pensamento ocidental-europeu, que desdobrou cada vez mais a Filosofia nas ciências. Heidegger alerta, no entanto, que tendemos a compreender o fim como algo negativo ou até mesmo como um grau máximo de plenitude através do qual a filosofia teria atingido a perfeição. Para o filósofo, o fim da Filosofia – enquanto Metafísica – reserva-lhe um novo começo, justamente como retorno ao pensamento. “O fim da filosofia é a última possibilidade que, enfrentada, torna-se a primeira possibilidade, a partir da qual se refaz toda a questão do pensamento” (*Ibid.*, p.93).

Esse pensamento, que resgata a filosofia suscitando novamente a esquecida pergunta pelo sentido do ser, não pode mais contentar-se com a Metafísica. Isso não quer dizer que Heidegger arranque a raiz metafísica, para nos referirmos à metáfora da árvore de Descartes, mas que “lhe cava o chão e lhe lavra o solo”⁹² (anexo B). Ou seja, o filósofo quer destacar que a pergunta fundamental acerca do todo originário, do qual todas as partes recebem sua essência, permanece por toda História da Filosofia não formulada e sugere que o retorno ao pensamento desvela justamente esse todo originário. A tarefa primordial da filosofia como pensamento passa a ser, então, resgatar o pensar lá onde as disciplinas não eram compartmentalizadas; lá onde não se dava títulos aos temas do pensamento; lá onde nem mesmo a filosofia era nomeada. Anterior a Platão e Aristóteles não era atribuída nenhuma determinação específica ao pensar. Os gregos pensaram sem os títulos das disciplinas que hoje conhecemos (Física, Lógica, Ética, etc). Justamente por isso Heidegger considera Heráclito e Parmênides os maiores pensadores, pois eles “ainda não eram “filósofos”⁹³. Vale ressaltar que o diálogo com pensadores pré-socráticos Heidegger não busca o renascimento da Antiguidade ou a reconquista de conceitos históricos que poderiam de alguma forma servir para esclarecer os caminhos da filosofia moderna, mas busca precisamente resgatar esse momento no qual o pensar era livre de técnicas.

Heidegger questiona, dessa maneira, se não existe, então, para o pensamento além desta última possibilidade da Filosofia como Metafísica dissolvida nas ciências, uma primeira possibilidade “da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?”⁹⁴. Com essa pergunta tem-se a intenção de recuperar a radicalidade de que a filosofia tanto necessita,

⁹² *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.78.

⁹³ *Que é isto – a filosofia?* p. 32.

⁹⁴ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p.98.

retornando ao que Aristóteles designa “filosofia primeira”, não como uma entre outras disciplinas filosóficas, alerta Heidegger⁹⁵, mas simplesmente como filosofia em seu sentido originário. Assim, a descrição da filosofia como filosofar, que pode parecer vazia, é esclarecida, pois com ela Heidegger⁹⁶ pretende enfatizar justamente que a filosofia não pode ser definida a partir de nenhuma outra coisa a não ser dela mesma⁹⁷.

Esse sentido originário da filosofia, portanto, não pode ser inferido racionalmente a partir de um material empírico, precisamente porque é anterior à reunião de tal material. A pesquisa científica, porém, não vê esse fundamento e o toma como algo-que-se-entende-por-si-mesmo, o que não prova que não haja algo mais radical e originário antes mesmo das ciências. A filosofia fundamenta o que origina a Ciência, o que não quer dizer que ela saiba mais do que as ciências, mas que ela pode e deve localizar paradigmas ou “certos lugares comuns, onde a ciência nasce” (STEIN, 2012, p.17).

Nesse contexto torna-se evidente as inúmeras tentativas de equiparação da Filosofia com a Ciência, tal como apresentamos no capítulo 1. O importante à Heidegger, no entanto, não é discutir se a Filosofia é ou não uma Ciência, mas muito antes encontrar no interior da própria Ciência um limite que permita enxergar que para ser o que é ela precisa de algo diverso e mais originário:

a razão pela qual a filosofia não é nenhuma ciência não repousa sobre sua incapacidade de se aproximar do ideal de uma ciência e sobre a necessidade de permanecer abaixo dela porque lhe faltaria o que determina a ciência como tal. Ao contrário, ela não é nenhuma ciência porque o que a ciência só possui em um sentido derivado lhe advém de uma maneira originária⁹⁸.

A ciência pode apontar o caminho que nos leva a elucidação do fundamento, mas não pode de maneira alguma ser tomada como o fundamento mesmo ou se erguer independente de qualquer origem. Segundo Inwood (2004) o mundo que inicialmente se apresenta a nós não é compartmentalizado tal como a ciência o determina. Em *Ser e tempo*, Heidegger exemplifica que a Biologia não pode determinar essa estrutura fundamental – não que pretenda tal coisa – mas deve pressupô-la e emprega-la constantemente. Tal estrutura pode somente ser explicitada filosoficamente, pois como ressalta o filósofo:

⁹⁵Cf. *Introdução à Filosofia*.

⁹⁶Cf. *Ibid.*

⁹⁷Diferente das ciências, por exemplo, que não podem ser definidas a partir delas mesmas, como comentamos no capítulo anterior. A matemática não pode ser explicada pela própria matemática, há um pensamento anterior à própria disciplina que a define.

⁹⁸*Introdução à Filosofia*, p.18.

a técnica não é igual a essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore, temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda árvore, como árvore, não é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores⁹⁹.

Stein (2012, p.50) sustenta que é desse modo que o filósofo pretende dar as condições de possibilidade de qualquer Antropologia, qualquer Psicologia e qualquer Ciência Humana, por isso “poderíamos dizer que em *Ser e tempo* está a matriz para se pensar a racionalidade das Ciências Humanas como até aí não se pensou”.

A elucidação desse solo originário, que percorre todo o pensamento heideggeriano, retira a filosofia da relação necessária com a Ciência no campo epistemológico, colocando-a em um novo espaço que permite, além de outras coisas, pensar “mundo e homem” sem a pressuposta separação demarcada tanto pela Ciência quanto pela Filosofia. A descrição de *ser-aí* e *ser-no-mundo* em sua analítica existenciária (*existenziale*) não coincide nem ôntica e nem ontologicamente com a interpretação cartesiana do mundo e do homem como *res extensa* e *res cogitans*¹⁰⁰. Para que o retorno à filosofia como pensamento seja rigorosamente alcançado o filósofo sustenta que deve ser evitado o esquema “que há sujeitos e objetos, consciência e ser”¹⁰¹, no qual consciência é o “eu penso” de Descartes. Por esse motivo Nunes (1992) explica que objeto é considerado como aquilo que é posto diante do sujeito, mas ressalta que para que haja essa oposição é preciso antes que os entes se tornem acessíveis ao “sujeito”. Somente a partir dessa separação entre sujeito e objeto e da desconsideração do fundamento originário é possível à Filosofia e à Ciência colocar a conhecida e insolúvel questão da teoria do conhecimento, a saber, como os objetos entram na esfera da consciência? Ou como a consciência é capaz de captar os entes? Sobre essa separação Heidegger questiona: Porque ainda se insiste em escolher um ou outro polo ou ainda introduzir um terceiro ponto de vista que concilie sujeito e objeto? Por que insistir tanto em não considerar que

o mútuo pertencer de sujeito e objeto vigore no que sustenta a vigência do objeto e sua objetividade, do sujeito e de sua subjetividade, ou seja no que sustenta a sua vigência antes mesmo do âmbito em que um e outro passam a se relacionar reciprocamente?¹⁰².

A ciência precisa perceber, portanto, que o ente que ela transforma em objeto já está de antemão definido em sua essência como tal para que as questões científicas concretas

⁹⁹ *A questão da técnica*, p.11

¹⁰⁰ Cf. *Ser e tempo*, §14.

¹⁰¹ *Ontologia*, p.87.

¹⁰² *Alétheia (Heráclito, fragmento 16)*, p.228

possam se colocar sobre ele. A esse ente que já precisa estar antes de tudo diante de nós, Heidegger¹⁰³ chama *positum*. Mas a ciência encobre essa essência e não percebe que é precedida e acompanhada, segundo Stein (2012), por um acontecer originário. Assim, de acordo com Dastur (2007), o homem não pode ser definido por suas capacidades intelectuais, pois se situa em primeiro lugar a nível prático, isto é, já diante do objeto que lhe vem de encontro. Ali, então, onde um ente se apresenta em face de outro ou mesmo ali onde um sujeito capta um objeto, já impera antes a *abertura* (*Erschlossenheit*). A *abertura* trata-se justamente desse livre espaço no qual se deixa surgir o “objeto” diante de nós e a partir do qual se pode enunciar proposições e empregar predicados aos “objetos”.

Nesse contexto a pesquisa científica não é “a única, nem a mais imediata dos possíveis modos-de-ser”¹⁰⁴ do homem. Ela apenas mantém-se erguida sobre raízes metafísicas sem se dar conta do solo fundamental porque se tornou muito mais fácil e eficaz olhar para os predicados, explica Inwood (2004). Parece mais simples determinar um martelo como algo dotado de certas propriedades do que como o martelar do carpinteiro. O homem se fixa nos cálculos munindo-se o tempo todo com medidas cada vez mais determinadas e permanece sem meditar sobre o fundamento mesmo dessas medidas. Desse ponto de vista o correto constitui-se sempre como algo exato, isto é, para ser exata uma constatação não precisa averiguar a essência daquilo que calcula ou determina. Heidegger enfatiza, contudo, que “para ser considerada rigorosa, uma ciência não precisa ser exata”¹⁰⁵, assim o correto não se apresenta como *verdadeiro*¹⁰⁶. De outro modo, precisamos procurar o verdadeiro através e por dentro do correto para atingirmos o rigor originário. Stein (2012) lembra um exemplo de Heidegger que elucida essa relação técnica que a Ciência estabelece com as coisas e o que vem antes dela: o que vai nos dizer se um quadro é bonito não é a soma de suas propriedades, como textura, cores, moldura, mas a pintura tal como ela nos aparece. Isto quer dizer que antes de pensarmos nessas propriedades da pintura já nos relacionamos com o quadro. Para que a posição teórica se instaure diante da pintura, por exemplo, é preciso que esse modo inicial de apreensão se dissipe, segundo Casanova (2010). Sobre isso Heidegger conclui:

devem ser conquistados os originários conceitos ontológicos antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso,

¹⁰³ Cf. *Introdução à Filosofia*.

¹⁰⁴ *Ser e tempo*, §4, p.59.

¹⁰⁵ *Introdução à Filosofia*, p.46.

¹⁰⁶ Mais adiante entenderemos a relação intrínseca, tão importante à radicalização do método fenomenológico heideggeriano, da verdade com o rigor.

delimitadora a partir de um ponto de vista, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos.¹⁰⁷

Mesmo a inegável eficácia da racionalização técnico-científica pode nos levar a pensar sobre aquilo que “primeiro garante a possibilidade do racional e do irracional”¹⁰⁸. A analítica existenciária (*existenziale*) de Heidegger significa, portanto, a destruição de todas as concepções objetificantes já que introduz uma relação entre ser humano e coisas que precede qualquer relação desse tipo. Stein (2012, p169) afirma que

esta relação sempre vem expressa quando tratamos das coisas como objetos, não permitindo que ela seja simplesmente uma relação com objetos porque é condição de possibilidade dos objetos.

Desse modo, se queremos caminhar sobre o solo fundamental elucidado por Heidegger não podemos objetificar a Filosofia e tratá-la como mais uma das disciplinas que investigam sobre o que é e como se dá “homem e mundo”. Precisamos deixá-la acontecer em nós, como sugere o filósofo. Só assim compreenderemos que a filosofia revela o modo mais originário de ser do homem.

O filosofar tem o encargo, portanto, de retirar o homem da imediatidate do pensar técnico e de tornar expresso “o fato de que, por conta dessa sua essência, o homem é expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma uma propriedade de si mesmo”¹⁰⁹. Com isso, nos mostra Stein (2012), percebemos que a analítica existenciária (*existenziale*) traz um paradigma filosófico que acaba com a ilusão de um sistema absoluto capaz de explicar tudo o que é. O que elimina, por conseguinte, qualquer tentativa de interpretação do ser humano por outra coisa que não sua própria existência. É precisamente esse ponto da reflexão heideggeriana que nos será de extrema importância, pois quando o filósofo sugere um retorno ao pensamento - não no sentido de uma pressuposição de um episódio esquecido, mas de uma descoberta que pode ser trazida à luz - nos oferece de maneira absolutamente peculiar uma mudança de postura, uma troca de lentes. Assim, com sua ontologia fundamental Heidegger determinará à filosofia a tarefa de destruir as ontologias objetificantes como as de Aristóteles, Descartes e Kant, as quais seguem “constantemente na

¹⁰⁷ *Sobre a essência do fundamento*, p.119.

¹⁰⁸ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p.107.

¹⁰⁹ *Introdução à Filosofia*, p.12.

esteira da representação metafísica”¹¹⁰. Stein (Ibid., p.29) chama de encurtamento hermenêutico esse corte heideggeriano da possibilidade de sempre se dar na filosofia uma

explicação por meio de acertos naturais e evolutivos de tal maneira que, se pudéssemos explicar que o homem se desenvolve de um tal modo, é porque desde um lugar determinado, do passado, da condição natural do homem, se iniciou um processo que o leva em direção ao seu aperfeiçoamento.

O retorno à filosofia como pensamento sugerido por Heidegger busca, enfim, recuperar o lugar originário sobre o qual as coisas emergem e explicitar que essa recuperação só pode acontecer através do ente que tem o modo-de-ser do *ser-aí*. Ou seja, o filósofo quer encontrar as condições que possibilitam o pensamento metafísico e científico já que não as encontra determinadas nem em um nem em outro. Esse lugar originário é o que atravessa e rege todas as ciências, embora permaneça encoberto.

2.2 Método fenomenológico: *fenômeno, logos* e *alétheia*

Na contingência da Filosofia com a Metafísica vimos que, mesmo onde já sempre se decidiu o que é fundamental, há uma tendência do pensamento filosófico e científico em se relacionar com o ente limitando-se a um ou outro caráter revelado deste, como destaca Heidegger¹¹¹. Assim, a mais conhecida resposta à questão sobre o ser diz que este é o conceito mais universal e mais vazio, a qual Heidegger contrapõe, dizendo que esta é a mais fundamental pergunta, da qual todos os entes são derivados. Esquecemos de nos espantar sobre o que é valioso de ser pensado e que na era da onipotência das ciências e da técnica não se considerou ainda. Esqueceu-se essencialmente de que o pensamento é acontecimento solicitado pelo próprio ser e não o contrário. Desse modo, “o elemento impensado no pensamento de cada autor da tradição é o mesmo que perpassa toda a História da Filosofia e que é progressivamente encoberto” (GIACOIA Jr., 2013, p.122).

Ao criticar as teorias que elaboram conceitos cada vez mais complexos sobre como a consciência pode relacionar-se com as coisas Heidegger¹¹² emprega uma analogia na qual essa tentativa interminável se compara ao desenvolvimento de um refinado sistema terapêutico sem que antes tenha sido feito o diagnóstico. Essas teorias nos distanciam do mundo que vivenciamos e permanecem encobrindo o essencial que só pode ser entendido

¹¹⁰ *Cartas sobre o humanismo*, p.35.

¹¹¹ Cf. *Sobre a essência da verdade*.

¹¹² Cf. *Introdução à filosofia*.

senão a partir da *existência*. Dessa maneira, não só o *ser* do ente se mantém encoberto, mas também o *quem* daquele que interroga.

Com Heidegger torna-se possível superar esse ponto de partida admitido por toda a História da Filosofia. Para tanto, é necessário que os encobrimentos sejam trazidos à luz e que a tradição seja destruída. De acordo com Casanova (2010), para que essa superação (*Überwindung*) seja mesmo possível precisamos suspender o modo como nos encontramos de início e na maior parte das vezes imersos no mundo. Essa é a tarefa da destruição empreendida por Heidegger: quebrar as obviedades calcificadas e liberar o que permanece impensado em toda ontologia. Assim, é absolutamente necessário um pensamento que ultrapasse essa obstrução da originária essência do ser “que não pensa no chão que se desenvolve a raiz da filosofia”¹¹³ (anexo B).

Essa destruição nada tem de negativa, isto é, não se trata de uma supressão arbitrária da tradição¹¹⁴, mas de um ultrapassar que reconhece o vínculo, afirma Giacoia Jr. (2013). É preciso, desse modo, não somente manter um diálogo com a tradição, até porque dela não conseguimos fugir, como também retornar às origens do pensamento do qual ela surge. Destruir quer dizer, então, retornar aos primórdios da filosofia grega, onde o que era primordial foi encoberto. Significa “abrir nosso ouvido, torna-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência (com o ser)”¹¹⁵. Assim, depois da superação a metafísica não desaparece, apenas retorna transformada e livre das categorizações calcificadas que lhe foram sendo impostas ao longo de sua história.

O pensamento que representa o ente é, dessa forma, substituído por um pensamento dócil à voz do ser, cujo ponto de partida é a reflexão de que o problema central de toda ontologia ainda não foi resolvido. E isto, porque ainda não se formulou adequadamente o questionamento sobre o ser, indica Giacoia Jr. (2013, p.53): “qualquer resposta pertinente só pode ser dada e, sobretudo, compreendida quando a pergunta a que ela responde é adequadamente formulada”. A ocasião de *Ser e tempo* será justamente formular de maneira apropriada a pergunta pelo sentido do ser, a partir dos questionamentos de Heidegger¹¹⁶ sobre

¹¹³ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.79.

¹¹⁴ Heidegger utiliza o termo tradição em referência ao pensamento metafísico que se manteve ao longo da História da Filosofia estabelecendo, dessa forma, um modo tradicional do pensar.

¹¹⁵ *Que é isto – a filosofia?* p.36.

¹¹⁶ Cf. *Sobre a questão do pensamento*.

o significado fundamental que determina todos os múltiplos significados expressos no ente, isto é, já que não há um esclarecimento, nem uma resposta sobre a expressão ente, Heidegger¹¹⁷ sugere a necessidade de refazer a pergunta pelo ser. Assim, a finalidade de sua fenomenologia, apesar de parecer lança-lo contra a tradição, é penetrar no solo esquecido dessa tradição resgatando o que era mais espantoso para os gregos: a manifestação do ser no ente, salienta Stein (1983). Tal pergunta está plantada no pensamento grego e não é uma pergunta qualquer, “deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles”¹¹⁸. A repetição de Heidegger não pretende recapitular a questão platônico-aristotélica, mas “retornar, pela interrogação, àquilo que se esconde no *òn* (ente)”,¹¹⁹.

O caminho de Heidegger é desportado, de acordo com Casanova (2010), a partir do questionamento sobre a unidade do ser diante de toda a pluralidade e diversidade dos entes. Dessa reflexão deparamo-nos com a fundamental diferença entre ser e ente, denominada por Heidegger como diferença ontológica, a qual é inseparável da existência do homem. Por isso, o filósofo “não considera imediatamente nem os seres como um todo nem o ser como tal. Ele se volta para o exame do ser humano, o *Dasein*” (INWOOD, 2004, p.29). Essa informação será preciosa mais adiante quando apresentarmos a condição de existência do *ser-aí*, elaborada a partir do método fenomenológico. Por ora, limitar-nos-emos ao esclarecimento da diferença ontológica.

Ente, diz Heidegger, todo mundo sabe: “é aquilo que é”¹²⁰. O ente pode ser um *quem* (*Existenz*) ou um *que* (*Vorhandenheit*) e a conexão entre ser e ente só poderá ser pertinentemente tratada quando estiver esclarecido o horizonte da questão do ser¹²¹. A questão do ser, contudo, permanece sempre a questão do ente, ou seja, tende a objetivar-se para a reflexão como qualquer outro conceito. Para Nunes (1992, p.196), o verbo ser recebeu maior extensão do que qualquer outro verbo, tornando-se, desse modo, um “vocabulário vazio, de significação flutuante, capaz de apresentar-se em todos os predicados, sem esgotar-se numa significação determinada”. O que é ser, afinal? Ser não é uma afirmação categorial, nem uma coisa, nem um ente. Não é também um simples conceito obtido através de uma dedução. Mas é predicativo e torna possível por meio da partícula “é” a apresentação das coisas. Este reside acima de toda determinação ôntica do ente. Ser é compreendido por Heidegger através do

¹¹⁷ Cf. *Ser e tempo*.

¹¹⁸ Ibid., §1, p.33.

¹¹⁹ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.86.

¹²⁰ *Que é isto – a filosofia?* p.32.

¹²¹ Cf. *Ser e tempo*, §9.

conceito grego, segundo Casanova (2010), de *presença* (*Gegenwärtigen* – presencizar), como aquilo que é sempre. Ser é também mais longínquo que qualquer ente, mas o mais próximo do homem, isto é, precisamos perceber, salienta Stein (2012, p.175), que perguntar pelo ser “nos impele inexoravelmente para a pergunta pelo homem”.

O filósofo¹²² mesmo diz que *Ser e tempo* está a caminho de situar o pensamento numa direção que medite constantemente sobre o ser em sua verdade e a intrínseca relação deste com a essência do homem. Quando sugere o retorno ao pensamento e questiona as pressuposições óbvias e sempre curtas da Metafísica Heidegger pretende tornar expressa a pergunta pelo sentido do ser, mas garante que essa tarefa só é possível se antes houver empenho em “libertar a determinação fundamental do homem da subjetividade e da definição do *animal rationale*”¹²³.

A pergunta pelo sentido do ser não pode partir aleatoriamente de qualquer ente, segundo Giacoia Jr. (2013), mas de um ente peculiar através do qual é possível o acesso ao ser. Ou seja, a pergunta pelo ser somente pode ser expressa a partir do *ser-aí*, atravessando as estruturas que o constituem e isso porque este é o ente que é perguntável em seu ser. Assim, para a elucidação da ontologia fundamental, é necessário interrogar, antes de tudo o *ser-aí*. Sobre isso, Heidegger esclarece:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o Dasein não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser relativamente àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta¹²⁴.

Justamente por isso o pensamento iniciado em *Ser e tempo* recebe o nome de ontologia fundamental e não filosofia existenciária (*existenziale*), título evitado por Heidegger, segundo Duarte (2002), para escapar da descrição do *ser-aí* como existência num sentido meramente ôntico. Esse pensamento se coloca como interrogação que retorna ao velado, ou seja, como procura ontológica pelo fundamento de todo e qualquer perguntar. Nesse esforço o resgate ao pensamento grego é primordial, visto que os gregos já sabiam que o essencial só se manifesta posteriormente:

O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na

¹²² Cf. *O retorno ao fundamento da metafísica*.

¹²³ Ibid., p.81.

¹²⁴ *Introdução à filosofia*, p.67.

origem, não é caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio¹²⁵.

Vale esclarecer que não queremos dizer com isso que precisamos nos esforçar para buscar por trás dos fenômenos o que eles querem nos mostrar, mas não conseguem porque estão “escondidos”. Queremos dizer: o mais essencial se mantém encoberto e nós nos mantemos relacionados com as coisas a nível categorial, ou seja, já oferecemos às coisas determinadas definições e esquecemos que antes de se tornarem tais definições as coisas já se aparecem a nós e já nos relacionamos com elas.

Entendido que a elucidação da diferença ontológica requisita a suspensão da incessante troca entre ser e ente, já que demarca de uma vez por todas que “ser não é algo assim como um ente”¹²⁶, podemos retomar de maneira mais originária a pergunta metafísica “porque existem os entes em seu ser, e não antes o Nada?”. O ser acaba sendo compreendido de antemão mascarado pelo ente, mas ele não é em si mesmo um ente. Se o ser não é nada ôntico, pergunta Heidegger¹²⁷, seria ele então o nada? O filósofo responde em seguida que se esse nada não significa o *nihil absolutum* (o puro nada) podemos dizer que sim, ser é nada (*Nitchs*). Do que se segue outra questão: O nada seria, assim, a negação? Isto é, o nada “existe” porque “existe” o não? Ou não seria justamente o contrário, o não somente “existe” porque há antes o nada?

Podemos expor a questão do nada como exemplo do encobrimento metafísico e do esforço que precisamos para encontrá-la em sua origem. O nada impera na Metafísica meramente como negação, o que torna irrelevante e inútil a demora na reflexão do tema. Se nos esforçamos, no entanto, em superar essas camadas calcificadas num esforço de reconduzir o pensamento ao fundamento originário percebemos aquilo que Heidegger tanto insiste: “o nada é mais originário que o não e a negação”¹²⁸. Agora temos condições de responder que há a negação apenas porque há antes o nada. Se o nada pode ser questionado devemos antes poder encontrá-lo e só podemos submetê-lo à negação se já antes o encontramos. Assim, o nada é aquilo a partir do qual o não pode surgir e aquilo que permite a possibilidade de manifestação de todo e qualquer ente. O nada originário não é um ente e nem um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência do ser e é a possibilidade de revelação do ente ao *ser-aí*.

¹²⁵ *A questão da técnica*, p.25.

¹²⁶ *Ser e tempo*, §1, p.37. Isto significa que o modo de determinar o ente não pode ser aplicado ao ser.

¹²⁷ Cf. *Introdução à filosofia*.

¹²⁸ *Que é metafísica?* p.54.

Casanova (2010) explica, portanto, que o projeto da ontologia fundamental pretende elucidar que todas as temáticas filosóficas estão fundadas num conjunto de elementos originários que dão conta da possibilidade de toda e qualquer ontologia. Não se quer dizer com isso que a ontologia heideggeriana resolve as inconsistências das ontologias¹²⁹ até aqui apresentadas, mas que aponta para a necessidade de se perguntar pela possibilidade mesmo dessas ontologias. Assim, com a exposição das estruturas constitutivas daquele que é perguntável em seu ser, a analítica existenciária (*existenziale*) confluiria para a ontologia fundamental na medida em que expõe e supera a estrutura interna da Metafísica. Desse modo o termo ontológico aponta, de acordo com Giacoia Jr. (2013), o fundamento originário que torna os entes aquilo que essencialmente são. Contrariamente ao termo ôntico que diz respeito às características particulares dos entes existentes. O ontológico remete, então, à pergunta pelo sentido do ser enquanto ser e não pergunta pelo ser dos entes em geral. O retorno a essa pergunta em termos ontológicos é imprescindível para a elucidação das dificuldades epistemológicas que afetam as ciências, principalmente porque as obrigam a olhar para a dimensão existenciária (*existenziale*) que é anterior ao plano ôntico.

A fenomenologia heideggeriana é o método que proporciona tal caminho para o pensamento. Com ela é possível alcançar a raiz de toda ontologia e erguê-la sobre uma base firme. Do que se segue que a fenomenologia será ela mesma a ontologia fundamental que caracteriza a filosofia como pensamento e que possui como ponto de partida a analítica do *ser-aí*. A fenomenologia coloca-se, portanto, como a repetição explícita da pergunta pelo ser, a tarefa da destruição da história da ontologia e o ponto de partida marcado na analítica existenciária (*existenziale*) pelo *ser-aí*, de acordo com Stein (1983). Vemos, assim, esboçado no parágrafo 7 de *Ser e tempo* uma abertura de uma nova posição dentro da História da Filosofia. A fenomenologia se dá como um novo modo de pensar que não só não busca uma solução para o impasse epistemológico, como nem chega a conceber a distinção entre sujeito e objeto que esse impasse suscita. Ora, visar o ser enquanto ser e não apenas olhá-lo a partir do ente é uma tarefa que exige um ponto de partida absolutamente novo, evidencia Giacoia Jr. (2013).

¹²⁹ É importante esclarecer que qualquer pensamento que se propõe a refletir sobre o ser é ontologia. A Metafísica, por exemplo, é uma ontologia, denominada por Heidegger como ontologia tradicional. Por isso a necessária diferenciação destas com a ontologia fundamental heideggeriana, já que o filósofo propõe também uma ontologia, mas uma que finalmente esclareça o que verdadeiramente origina todas as outras ontologias.

Seria, assim, a fenomenologia uma disciplina inteiramente nova? Ou, ainda mais, seria ela tão inteiramente nova que não poderíamos nem considerá-la uma disciplina? Compreenderemos mais adequadamente esses questionamentos assim que apresentarmos como Heidegger radicalizou a fenomenologia e de onde partiu para tanto.

Somente foi possível a Heidegger¹³⁰ tal radicalização sobre a base estabelecida por Edmund Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o início da fenomenologia. Os estudos husserianos giravam em torno da matemática e da psicologia e foram determinados, principalmente, pela influência de Franz Brentano. Husserl se mantém em um contexto no qual a matemática constitui o modelo ideal de ciência e, portanto, as tentativas de elevá-la ao rigor deste método ainda predominam. Além disso, afirma Dastur (2007), é certo para Husserl partir, como Descartes, do caráter indubitável do “penso, logo existo”, embora o matemático alemão considere necessário radicalizar o cartesianismo. Isto porque Descartes trai seu ponto de vista ao fazer do *cogito* o primeiro elo de uma corrente dedutiva que vai da descoberta do sujeito como coisa pensante à existência de Deus, para reafirmar a dúvida colocada na existência do mundo exterior.

O crucial para a elaboração da fenomenologia é a perspectiva na qual Husserl se situa que não considera desprovido de verdade aquilo que o homem percebe com os sentidos. Fenômeno não é concebido, nessa perspectiva, nem no sentido corrente como coisa transcendente subjetiva, nem no sentido filosófico tradicional como aparência em sua distinção com o ser escondido da coisa. Fenômeno é o puro aparecer da coisa à consciência, diz Dastur (2007). Disso surge aquilo que é mais rico a todo método fenomenológico, a saber, a *descoberta* de que não tenho a coisa na consciência a modo de representação. Ainda de acordo com Dastur (2007), Husserl insiste que conteúdo de consciência e objeto exterior não podem ser considerados somente sobre sua face subjetiva (eu que percebe) e objetiva (coisa mesma).

Assim, Husserl estabelece que a consciência nunca se dá sem objeto de consciência, ou seja, toda consciência traz consigo necessariamente seu objeto (a percepção requer a coisa percebida, a lembrança a coisa lembrada). Toda consciência é “consciência de...”. A isso Husserl denominou intencionalidade. Como determinação essencial dos fenômenos psíquicos a intencionalidade é “alcançada” no momento em que se suspende a posição natural – teórica

¹³⁰ Cf. *Ser e tempo*, §7.

– em relação aos objetos e não se analisa mais como é possível à consciência fechada em si conhecer um objeto externo, mas os atos de consciência em sua constante relação com seus objetos correlatos. Para Husserl, então, a intencionalidade requer suspensão, evidenciada pela máxima “às coisas mesmas”. As coisas em questão não são, de modo algum, realidades exteriores ao sujeito, mas suas vivências. Dastur (s/d) salienta, contudo, que devemos entender a redução em seu sentido próprio que não quer dizer meramente perda ou diminuição, mas reconduzir (do latim: *re-ducere*). A ambição da fenomenologia é rigorosamente nos reconduzir a esse “mundo” onde nós já estamos, mas encobrimos com significados e determinações teoricamente formulados. Esse método indica, então, um empenho em abandonar o modo como nos encontramos absorvidos no mundo a fim de alcançar as coisas tal como elas se mostram à nossa consciência. Todavia, ressalta Casanova (2010), ao suspender o comportamento teórico Husserl não consegue escapar de todas as pressuposições e encontrar um nível puramente livre. A radicalização fenomenológica heideggeriana é crítica a esse ponto de Husserl, pois considera impraticável um ponto de vista que tenha seu início num marco zero¹³¹.

Atribuindo à fenomenologia a tarefa de apreensão da consciência intencional, sem precisar recorrer à divisão sujeito e objeto¹³², Husserl acaba com o falso problema epistemológico que atinge as ciências e permite que não seja necessário investigar certas coisas nunca mais, diz Heidegger¹³³. Torna-se obsoleta a pergunta pela possibilidade da representação dos objetos, pois eles se dão num encontro com a “consciência”, afirma Loparic (2001).

Embora as reflexões de Husserl tenham sido primordiais para o pensamento heideggeriano e para toda a filosofia, Heidegger pontua que o matemático traz nas *Investigações lógica*, “a refutação do psicologismo na lógica, procurando mostrar que a doutrina do pensamento e do conhecimento não pode se fundar na psicologia”¹³⁴, mas descreve, no segundo volume da mesma obra, os atos conscientes necessários para a construção do conhecimento, impondo, desse modo, uma psicologia. Ou seja, Husserl termina

¹³¹ Aprofundaremos apropriadamente esse ponto mais adiante quando apresentarmos o método fenomenológico proposto por Heidegger.

¹³² Não que Husserl não conceba essa divisão como pressuposto, mas a retira da problemática quando propõe a intencionalidade.

¹³³ Cf. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*.

¹³⁴ *Sobre a questão do pensamento*, p.87.

por cair justamente na posição do psicologismo, a qual procurara antes refutar. Surpreso com tal deslize, Heidegger questiona:

em que consiste o elemento individualizador da fenomenologia, já que esta não é nem lógica nem psicologia? Manifesta-se aqui uma disciplina inteiramente nova e que possui dignidade e nível próprios?¹³⁵

Há ainda o equívoco de que as exposições metodológicas de Husserl reivindicavam com a fenomenologia um novo começo para a filosofia que negaria todo pensamento anterior. Seria, contudo, inviável a Heidegger elaborar sua reflexões fundamentais sem os problemas apresentados pela Filosofia, principalmente aqueles relacionados à Metafísica. Não há, portanto, essa negação nem em Husserl, nem em Heidegger. Ao contrário, há em Heidegger uma apropriação do pensamento antigo a partir das questões epistemológicas colocadas pela Filosofia tradicional, como já explicitamos, sempre sob influência do pensamento husserliano.

Os estudos de Heidegger¹³⁶ iniciaram-se na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg e desde sempre foram acompanhados pelos dois volumes das *Investigações lógicas*. Quando passou a se dedicar às atividades docentes próximo à Husserl “aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles”¹³⁷. Lutero e Aristóteles sempre foram companheiros das buscas heideggerianas, bem como Kierkegaard, quem lhe deu impulsos. Foi Husserl, no entanto, quem lhe abriu os olhos: “Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica sempre de novo e cada vez de maneira diferente”¹³⁸.

A noção de intencionalidade, a máxima “às coisas mesmas” e o método de redução são, de modo geral, os três principais interesses de Heidegger no projeto husserliano, afirma Casanova (2010). A compreensão desta primeira consolidou-se “na permanente confrontação das descobertas de Husserl com as matrizes metafísicas do problema do ser em Aristóteles e nos pensadores gregos em geral” (NUNES 1992, p.58). O que por sua vez contribuiu para o entendimento da fenomenologia e para o estabelecimento do diálogo desta com o pensamento grego. Assim, os elementos husserlianoss desempenham papel fundamental na tentativa de Heidegger em descrever os fenômenos tais como se mostram de acordo com estruturas

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Cf. *Sobre a questão do pensamento*.

¹³⁷ Ibid., p.90.

¹³⁸ Ibid., p.91.

fundamentais elucidadas por sua ontologia. São esses elementos também que proporcionaram a radicalização da fenomenologia.

Ainda que as meditações de Husserl tenham dado o pontapé inicial para fora da esfera Metafísica, o modo-de-ser do homem permanece inabordado e só por isso possibilitou a redução até suas mais puras consequências. Heidegger modifica a fenomenologia husserliana dando lugar a uma singular e originária ontologia, afirma Stein (1983). Não significa, porém, que o filósofo negue as contribuições de seu mestre, mas as enraíza em uma dimensão mais originária principalmente porque move-se num terreno anterior à relação sujeito-objeto. Temos, dessa maneira, uma fenomenologia levada a sua extrema radicalização, sublinha Stein (1983), a qual em última instância acaba tendo em comum com Husserl apenas a expressão “às coisas mesmas”.

Segundo Giacoia Jr (2013, p.71), “retornar às coisas mesmas é, para Heidegger, a diretriz para uma descrição do Dasein em seu modo de ser, tal como este se mostra em sua facticidade, partindo de suas predeterminações ontológicas”. Assim, Heidegger distingue os entes que têm o modo-de-ser do *ser-aí*, os existentes (*existenziale*) daqueles que não têm, os subsistentes (*Vorhandenen*) e sua originariedade encontra-se justamente na “tentativa de descrever estruturas fundamentais que vão aparecer sempre onde se falar do homem” (STEIN, 2012, p.29).

Embora Heidegger tenha prometido elucidar um conceito mais elaborado de fenomenologia no que seria a Terceira Seção de *Ser e tempo* – que nunca foi escrita, ainda que planejada – seu conceito provisório e sua presença implícita nas obras posteriores nos mostram “sua própria concepção de fenomenologia, que deixa de consistir em um método de investigação filosófico e se torna um modo de chegar às estruturas elementares originárias que suportam a existência humana” (GIACOIA JR., 2013, p.16). O filósofo observa que o homem é o único em meio a todos os entes que experimenta o que o ente é e que, portanto, é dócil a voz do ser. Por isso é imprescindível que a consideração metodológica da fenomenologia heideggeriana se realize em meio à explicitação das estruturas do *ser-aí*.

Insatisfeito com o esquecimento na Filosofia daquilo que é mais fundamental Heidegger vê na fenomenologia de Husserl o pespontar de um método, que se levado a sua extrema originariedade, é capaz não somente de descrever pela primeira vez a existência humana de modo essencial, como possibilitar que o insolúvel problema que afeta as ciências

não precise ser colocado nunca mais. O enraizamento da intencionalidade, portanto, oferece a Heidegger a suspensão da primazia do sujeito como portador de uma consciência encapsulada em si que conhece um objeto externo para dar lugar a um “eu sou” que não pode nunca ser separado do mundo. Entenderemos melhor isso em seguida quando apresentarmos o método fenomenológico descrito por Heidegger a partir dos significados fundamentais de *fenômeno* e *logos*. Embora pareça repetitivo e desnecessário determo-nos nessa questão, se pretendemos aprofundar como a fenomenologia heideggeriana elucida o solo esquecido que fundamenta toda a Metafísica e, por sua vez, a Ciência, é fundamental elucidarmos como o resgate desses termos e a suspensão de seus significados correntes são decisivos para a formulação do seu método.

O termo fenomenologia é formado pelas palavras gregas *phainomenon* e *logos*. *Phainomenon*, no plural *ta phainomena*, vem do verbo *phainô* que significa, como explica Dastur (AP), tornar visível, fazer brilhar, fazer ver. Heidegger¹³⁹ diz que fenômeno é aquilo que se mostra como tal, o que significa antes de qualquer coisa que a coisa mesma está aí e assim se mostra. Devemos entender a expressão fenômeno como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto. Os φαίνομενα, os ‘fenômenos’, são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro”¹⁴⁰. A definição não descobre o fenômeno primeiro, mas o fenômeno que se mostra tal como é e sua determinidade é expressa por uma restrição do olhar que mostra uma ou outra delimitação da coisa. A mostração do fenômeno, mesmo quando este não está “visível”, não é algo como uma mera representação psíquica de um ente existente que “capta” aspectos mensuráveis dos entes subsistentes (*Vorhandenen*). Essa é a peculiaridade do método fenomenológico, que não se precipita em reduzir os fenômenos a esses aspectos, assim, “abre-se um modo de envolvimento com o fenômeno que é rigorosamente atento, fiel ao que se mostra” (PRADO 2005, p.52).

Desse modo, a palavra grega *phainomenon* é mais condizente com o significado de fenômeno como o que se mostra por si mesmo, segundo Nunes (1992), do que os significados correntes dessa expressão na Filosofia, explicitados anteriormente. Com esse resgate Heidegger salienta que nossa primeira relação com as coisas não é cognitiva ou teórica, mas de lida. Os utensílios nos são disponíveis como ente à mão (*Zuhandene*) numa experiência antepredicativa, diz Nunes (2004). O que se mostra por si mesmo como tal se dá, então, numa

¹³⁹ Cf. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*.

¹⁴⁰ *Ser e tempo*, §7, p.103.

experiência pré-teórica: brincamos com brinquedos, voamos em aeronaves, sem manter com essas coisas de inicio uma relação teórica, exemplifica Giacobia Jr. (2013).

Fenômeno como o que se mostra, contudo, também pode ser referido em um outro significado como aquilo que parece ser, isto é, na medida em que algo se mostra como tal pode também se mostrar como algo que não é. Esse aparentar como, porém, só pode acontecer se antes percebemos o fenômeno em sua significação originária como o manifesto. Aparência (*Erscheinung*) não é sinônimo de fenômeno, o aparecer nunca é um mostrar-se no sentido de fenômeno, embora somente seja possível sobre o fundamento de um mostrar-se¹⁴¹.

Notamos, assim, que o método fenomenológico tem a peculiar característica, indica Casanova (2010), de ao mostrar o que é, mostrar também o que não aparece. Essa multiplicidade dos fenômenos assume a possibilidade de encobrimento. O encobrimento é ao lado do desencobrimento igualmente um modo do mostrar-se do fenômeno. Ambos não se dão como acontecimentos distintos e sucessivos, explica Heidegger¹⁴², mas como um mesmo acontecimento. Isso significa que ao mostrar-se do ser pertence ao mesmo tempo o velamento e o desvelamento.

Além disso, os fenômenos podem ser-encobertos por diversos modos possíveis. Um fenômeno pode ser encoberto no sentido de que ainda não foi descoberto, ou seja, não é um fenômeno ainda conhecido. Ou um fenômeno pode já ter sido descoberto, mas volta a cair no encobrimento. Este último modo de encobrimento é, conforme Heidegger¹⁴³, o mais frequente e o mais perigoso, pois torna constante a possibilidade de engano. Esse disfarce pode tomar as estruturas-de-ser disponíveis como suficientemente claras, podendo servir, em uma inserção no interior de um sistema, como ponto de partida para uma dedução progressiva. Isto é, um fenômeno já descoberto pode ser ocultado pelo destaque de um dos seus possíveis modos de mostrar-se dando por evidente sua estrutura-de-ser. Assim, o que se mostra de maneira tão direta fica sem razão de ser tratada como o assunto, por isso toma-se o encobrimento como o próprio assunto, no sentido de que o encobrir do fenômeno fala pela coisa mesma.

As ciências, por exemplo, determinam o ente como ele se mostra na experiência a partir de um modo particular de acesso, através do qual se destaca apenas as determinidades do ente que interessam ao experimento, encobrindo outros modos possíveis daquele mesmo

¹⁴¹ Cf. *Ser e tempo*, §7.

¹⁴² Cf. *Alétheia* (*Heráclito*, fragmento 16).

¹⁴³ Cf. *Ser e tempo*, §7.

fenômeno aparecer. Nessa perspectiva, a estrutura-de-ser do ente é considerada suficientemente esclarecida e a própria expressão “fenômeno” será empregada nas ciências naturais a partir do final do século XIX com um efeito desviante sem a atenção para seu significado fundamental. Esse modo de acesso é possível e, de fato dominante. Mas o que Heidegger quer mostrar, de acordo com Stein (1983, p.103), é o primado da tendência para o encobrimento que sufoca a Ciência. O filósofo não pensa que a realidade diante de nós se estende à espera de nossos recursos metodológicos que a aprisionem. Por isso volta sua investigação para o como se dá o mostrar-se do ente, o qual dependerá primordialmente da elucidação do modo originário de ser do *ser-aí*, cuja estrutura existenciária (*existenziale*) entenderemos mais adiante. Casanova (2010) conclui que o método fenomenológico nos ensina a perceber esse duplo nível do fenômeno enquanto velamento e desvelamento, o que nos torna incapazes de aceitar um único nível, como o das ciências, por exemplo.

O comportamento teórico da tradição, que não se empenha em desvelar o que se mostra do fenômeno em suas múltiplas facetas, mas ao contrário determina-o em uma única possibilidade, posiciona-se como um puro olhar que não vê ao redor¹⁴⁴. Não queremos dizer com isso que os fenômenos estão livres para serem vistos tal como aparecem a cada um de nós. De outra forma, esse modo de olhar que vê ao redor é o mais rigoroso porque vê no fenômeno aquilo que permanece desencoberto em sua vigência. Concerne agora esclarecer como percebemos o fenômeno em seu desencobrir-se e para isso precisamos compreender o que Heidegger entende por vigência: “a duração daquilo que, tendo chegado a desencobrir-se, assim perdura e permanece”¹⁴⁵. Essa vigência como durar e permanecer foi, contudo, entulhada por outros significados na tradição, por isso Heidegger busca esse conceito em Aristóteles, que concebe a vigência como aquilo que está em pleno vigor, ou melhor, como o que se mantém na plenitude. Aquilo que, então, a partir do encobrimento dura num desencobrimento é o que devemos entender por vigorar.

Esclarecido o conceito de *fenômeno* radicalizado através do resgate de seu significado grego, precisamos agora elucidar como Heidegger concebeu o *logos*, e mais adiante a *alétheia*, para finalmente entender como método fenomenológico heideggeriano abre nossos olhos para uma maneira mais rigorosa de entender o modo-de-ser do homem.

¹⁴⁴ Cf. *Ser e tempo*, §15.

¹⁴⁵ *Ciência e pensamento do sentido*, p.43.

Na fenomenologia heideggeriana o sufixo “logia” corresponde à palavra grega *λόγος* (*logos*), que significa tornar manifesto. Ligada ao verbo *legein*, *logos* é a palavra designada para mostrar o sentido de fazer ver aquilo de que fala o discurso. Giacoia Jr. (2013) corrobora a autorização de Heidegger em *Ser e tempo* dessa derivação etimológica de *logos* como mostrar ou fazer ver, embora seu significado fundamental seja discurso, pois *logos* como discurso significa justamente tornar manifesto aquilo de que se discorre no discurso. Assim, o *logos* tem a possibilidade assinalada do desocultar, sublinha Heidegger¹⁴⁶, à medida que a função da fala é tornar acessível algo enquanto algo. O resgate dessa função é significativo nas reflexões heideggerianas porque o pensar (lá onde o mais fundamental ainda não havia sido encoberto) se dava para os gregos justamente na forma do discurso público.

Desde Platão e Aristóteles o significado polissêmico do conceito de *logos* provoca o ocultamento de seu significado fundamental. Em Heráclito *logos* é interpretado ora como razão, ora como o que é lógico, ora como sentido. Porém, o significado que até hoje permanece influenciando todas as ciências é o de *logos* como razão ou juízo. Heidegger¹⁴⁷ reconhece que Platão marcou toda a posterior história da Filosofia ao colocar o ser como correlato do *logos*, entretanto, alerta que esse significado só lhe pode ser atribuído porque originalmente já quer dizer fazer ver algo.

O significado de *logos* como razão se mantém desde que Platão o designou como a conexão da proposição com a coisa por ela visada. Isto é, como enunciação, a qual vale, desde então, como o “lugar” da verdade. A interpretação do ser do ente permanece, então, orientada por essa função de fio-condutor do *logos*, que dá acesso ao que o ente é e à sua determinação. Nessa perspectiva, a Ciência é que possui o *logos*, no sentido de que ela pode determinar o que o ente é a partir da observação das conexões das proposições com o ente a que se refere. Heidegger reitera que “a proposição, o *logos*, ou a disciplina que tem o *logos* por tema, passa a exercer uma função insigne no problema do ser: o papel da lógica na metafísica”¹⁴⁸. Assim, as ciências, inclusive a Psicologia, se fundamentam nessa maneira de conceber o *logos* e, portanto, nesse modo de determinar o ente em uma de suas possibilidades a partir de uma enunciação “correta”.

¹⁴⁶ Cf. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*.

¹⁴⁷ Cf. *Introdução à filosofia*.

¹⁴⁸ *Introdução à filosofia*, p.339.

O problema de como as palavras encontram-se numa estrutura semântica lógica que conecta do que se fala com aquilo sobre o que se fala (sujeito-predicado) é Platão quem vê, pontua Heidegger¹⁴⁹. O *logos*, como fala de algo, se expressa nas palavras e na sequência delas, daí seu significado reconhecido por Platão na unidade do juntar. Esse sentido que dá origem ao significado que encontramos até hoje na lógica deriva da acepção originária introduzida anteriormente: *legein* como coligar, vincular, corresponder. Nesse sentido originário a linguagem se manifesta como a articulação que coliga, destaca Giacoia Jr. (2013). Assim, a fenomenologia heideggeriana pode resgatar o que desde muito antes possibilita essa ligação: o “é”. Se nossos ouvidos estão presos ao som e à conexão lógica das palavras, não escutamos a abertura que primariamente é desvelada na fala. Antes de escutarmos os sons das palavras e compreendermos o que uma proposição nos diz, já nos encontramos abertos em nossa escuta para ouvir o que o falante exprime¹⁵⁰.

Ora, aquele cujo ser é essencialmente determinado pelo falar é o *ser-aí*. Assim, o *legein* é o fio-condutor de Heidegger¹⁵¹ para a conquista das estruturas-de-ser do ente que se desvela no dizer. Sem a tradução de *logos* com base no significado original de *legein* não seria possível a analítica existenciária (*existenziale*) do *ser-aí*, visto que

o *logos* da fenomenologia do Dasein tem o caráter do ερμηνευειν [interpretar], pelo qual se *anunciam* ao entendimento-de-ser inerente ao Dasein ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser¹⁵².

Assim, o *logos* da fenomenologia não pode ser entendido senão como um permitir ver o que se mostra tal como se mostra e será dirigido na explicitação fenomenológica, acentua Nunes (1992), ao desencobrimento das estruturas ontológicas que permitem afastar do *ser-aí* a consciência encapsulada de um sujeito.

Em Aristóteles, Heidegger encontrou o *logos* denominado em sua função fundamental como “descobrir e tornar conhecido o ente”¹⁵³. Nesse sentido, o *logos* surge “a possibilidade

¹⁴⁹ Cf, *Introdução à filosofia*.

¹⁵⁰ A linguagem é um dos temas mais fundamentais do pensamento heideggeriano e poderia ser tratado de modo mais profundo nesse trabalho para que essa conexão que o “é” permite seja explicitada e o solo originário que a fundamenta resgatado. No entanto, como nosso objetivo está muito mais na “determinação” do modo-de-ser do homem, tal como visto pelo pensamento metafísico na diferenciação com sua descrição fenomenológica, deixaremos essa discussão apenas indicada.

¹⁵¹ Cf. *Ser e tempo*, §6.

¹⁵² Ibid., §7, p.127.

¹⁵³ *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, p.17.

de uma apreensão mais radical do problema-do-ser”¹⁵⁴, pois como postura recolhedora deixa o real dispor-se empenhando-se por abriga-lo no descoberto:

Ora, desencobrir o encoberto, levando-o a desencobrir-se, constitui a vigência própria do real. Nós o chamamos de ser do sendo, isto é, ser do que é e está sendo. Assim, o falar da Linguagem, que vige no *legen* como *legem*, como de-por e pro-por, não se determina nem pela voz, articulação de sons, nem pela significação, articulação de referências semânticas¹⁵⁵.

É em Heráclito, porém, que encontramos uma das doutrinas filosóficas mais antigas a tratar do *logos* como o ser-descoberto no fenômeno da verdade. Assim, Heidegger garante que pertence ao *logos*:

a não-ocultação, a *a-letheia*. Sua tradução pela palavra “verdade” e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de *alétheia*¹⁵⁶.

A forma de conceber o *logos* tal como o entendemos em nossos dias (como síntese das representações de um sujeito pensante) só pode se dar enquanto tem como base o desocultamento do ser do ente. Assim, à medida que o *logos* deixa repousado o ente que se estende¹⁵⁷, ele é também desvelamento ou *alétheia*. Nunes (1992, p.59) esclarece essa relação - elementar para entendermos como o método fenomenológico heideggeriano suspende as determinações metafísicas e converte nosso olhar para um modo mais originário de conceber a existência humana - dizendo que

Surpreendentemente, essa escavação semântica de “fenômeno”, que deriva de *phainómenon*, e que permitiria entendê-lo, à maneira grega, como *aquilo que se mostra por si mesmo* (*zeigt sich*) – em consonância com o verbo *phaínestai* – e assim recuperar-lhe o significado de origem, aproxima-o de outro termo vetusto, *alétheia*, cujo sentido de não-velamento ou de não-encobrimento (*Unverborgenheit*), pelo qual os pensadores helênicos se referiram à verdade do *logos*, enfraquecido na palavra *veritas*, que o trasladou para o latim, perdeu-se quase inteiramente no conceito de verdade como *adequatio rei et intellectus* (adequação da inteligência à coisa).

O resgate do sentido originário da verdade, bem como de *fenômeno* e *logos*, é imprescindível para compreendermos que o *ser-aí* não é um sujeito enclausurado que representa na sua consciência relações proposicionais referentes aos objetos externos que

¹⁵⁴ Ibid., §6, p.95.

¹⁵⁵ *Logos*, p.188.

¹⁵⁶ *Ser e tempo*, §33, p.609.

¹⁵⁷ No sentido de desocultar o presente em presença.

conhece. Por isso é indispensável retomarmos o parágrafo 44 de *Ser e tempo* no qual Heidegger reitera que a filosofia desde muito tempo juntou verdade e ser. O filósofo ainda acentua que se a verdade encontra-se em uma conexão originária com o ser, a ela também pertence a problemática ontológico-fundamental. Disso decorre que o fenômeno da verdade já está sempre presente nas análises heideggerianas, embora nem sempre claramente expressado. A questão da verdade perpassa todo o pensamento heideggeriano justamente porque se trata de uma questão velha como a humanidade, mas que permanece até nossos dias insolvida, assinala Stein (2005a). Por isso no ensaio *Sobre a essência da verdade* Heidegger questiona se ao longo de todo esse tempo não sabemos apenas confusamente o que é verdade. Ironicamente o filósofo ainda questiona se não é a questão da essência da verdade o problema mais inessencial e gratuito que pode ser colocado.

Claro que com esse questionamento Heidegger quer evidenciar o ocultamento dessa pergunta. A essência da verdade aparece à Metafísica sempre na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação, afirma o filósofo¹⁵⁸ e a oculta de sua forma originária. Essa forma derivada de verdade foi traduzida pelos romanos como *veritas* “a entendemos geralmente como o correto de uma representação”¹⁵⁹. Mesmo os gregos, que já se debruçaram sobre o entendimento originário da verdade, fizeram prevalecer o desenvolvimento científico do imediato entendimento-de-ser. Para o filósofo:

os gregos não conseguiram – apesar das grandes intelecções de Platão e Aristóteles – clarificar a essência da verdade de uma maneira ampla o suficiente para que essa essência clarificada levasse justamente a determinar a partir dela o conceito de homem e o conceito de essência humana de modo adequado. Conforme mostramos, a interpretação da essência da verdade trilha, inversamente, o caminho de uma explicação psicológica em sentido lato¹⁶⁰.

A pergunta de Heidegger¹⁶¹ pela essência da verdade se afasta de toda a verdade técnica e científica e dirige-se para aquilo que caracteriza toda e qualquer verdade enquanto tal. Para tanto o filósofo apropria-se da tradição metafísica na intenção de questionar como a relação de concordância sustentada por essa *veritas* se mantém fortalecida nos enunciados científicos. Quando pergunta: “como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa?”¹⁶², Heidegger conduz a questão da verdade para além dos

¹⁵⁸ Cf. *O Retorno ao fundamento da metafísica*.

¹⁵⁹ *A questão da técnica*, p.16.

¹⁶⁰ *Introdução à filosofia*, p.165.

¹⁶¹ Cf. *Sobre a essência da verdade*.

¹⁶² *Sobre a essência da verdade*, p.158.

limites tradicionais na intenção de elucidar o fundamento da verdade como tal. Em *Sobre a essência do fundamento*, é indicado que o problema da verdade leva ao problema do fundamento, uma vez que as enunciações verdadeiras “recebem sua natureza por referência a algo *em razão do qual* podem ser acordos”¹⁶³. Ou seja, antes do acordo, é necessário à enunciação que haja um *ser-aí* que descobre e um ente que se mostre enquanto tal. Somente a partir disso é possível que exista uma concordância entre o que se fala e sobre o que se fala. Dessa forma, o esclarecimento sobre a essência da verdade não só mostra o fenômeno que caracteriza o conhecimento, na medida em que suspende a dicotomia sujeito-objeto, como através dela surge a possibilidade de colocar a pergunta sobre a verdade científica e interpretá-la a partir da filosofia.

No intuito de esclarecer o fundamento da verdade Heidegger pondera que a verdade científica não é a única verdade nem a mais elevada:

a verdade científica é apenas *um* tipo e *uma* possibilidade de tornar o ente manifesto, e o *ser-aí* continua sim se comportando em relação ao ente sem levar a termo a ciência como tal. Todo e qualquer comportamento em relação ao ente, toda verdade ôntica de qualquer tipo só é possível com base na verdade ontológica¹⁶⁴.

Com isso ele quer dizer que a verdade dos enunciados científicos é sempre derivada, pois firma-se na revelação antepredicativa do ente. Uma teoria, exemplifica Inwood (2004), é correta quando o que ela enuncia corresponde ao fato e vice-versa, mas para que essa correspondência seja ser postulada é preciso que se perceba antes o fato a ser correspondido a uma enunciação: a lógica só pode enunciar a proposição categórica “o martelo é pesado”¹⁶⁵ se antes já entendeu como pressuposto que a coisa-martelo tem a propriedade de peso. Além disso, é preciso atentar que nem toda concordância constitui o que é fixado como conveniência (*convenientia* [acordo perfeito]) na definição corrente de verdade. A partir desta última considera-se na relação de concordância que se os elementos estão alinhados estabelece-se uma relação sujeito-objeto, isto é, se o martelo concorda com a propriedade pesado temos uma relação na qual um polo (martelo) é determinado pelo outro (pesado).

Heidegger¹⁶⁶ considera que a concordância tem o caráter de relação de algo com algo. Ou seja, toda concordância é uma relação, embora nem toda relação seja uma concordância.

¹⁶³ *Sobre a essência do fundamento*, p.117.

¹⁶⁴ *Introdução à filosofia*, p.218.

¹⁶⁵ *Ser e tempo*, §33, p.445.

¹⁶⁶ Cf. *Ser e tempo*, §44.

Desse modo, não basta nos mantermos na problemática das relações de concordância. É necessário um passo de volta para alcançar a conexão-de-ser que suporta esse todo relacional. Assim, a verdade originária não reside, para Heidegger, “na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda relação predicativa com aquilo sobre o que é feito um enunciado”¹⁶⁷. A multiplicidade relacional da correlação entre sujeito e objeto não surge da junção das peças que estão à base de uma proposição. Mas é o fundamento que confere as partes sentido e função, isto é, pesado somente pode ser uma propriedade do martelo quando o martelo já apareceu como instrumento de uso manual e o peso já se mostrou como uma propriedade possível a ser predicada ao martelo: “Para realizar a adequação, a enunciação deve permanecer, ou antes, tornar-se o que é”¹⁶⁸.

A enunciação mostra e descobre, portanto, o ente sendo e mostrado *assim como*¹⁶⁹ ele é em si mesmo, só a partir disso é possível enunciar algo sobre o ente. Uma enunciação é verdadeira quando descobre o ente em si mesmo:

o ser-verdadeiro (verdade) da enunciação se deve entender como um ser-descobridor. A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto)¹⁷⁰.

Nessa perspectiva, o ente mesmo é que é verdadeiro e não a proposição ou o enunciado. Do que se segue que as proposições sobre o ente podem ser verdadeiras em sentido derivado porque o ente é verdadeiro em sentido originário. Dessa maneira, é a proposição que se localiza na verdade originária e não o contrário, explica Nunes (1992).

É importante ressaltar que Heidegger não nega a possibilidade da verdade como adequação, ele apenas questiona o caráter originário dessa verdade e manifesta que “para que seja possível toda adequação das proposições e toda acurácia das representações, é necessário antes de mais nada que já tenha se dado abertura do ente na totalidade” (CASANOVA, 2010, p.142).

O método fenomenológico heideggeriano mostra que antes de atribuir determinadas propriedades às coisas já possuímos a estrutura de *ser-junto* a elas. O mesmo se vale para a

¹⁶⁷ *Introdução à filosofia*, p.61.

¹⁶⁸ *Sobre a essência da verdade*, p.158.

¹⁶⁹ “O ‘assim como’ se refere à apresentação e ao que é apresentado. ‘Apresentar’ significa aqui, descartando todos os preconceitos ‘psicologistas’ e ‘epistemológicos’, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”. *Sobre a essência da verdade*, p. 158.

¹⁷⁰ *Ibid.*

adequação do enunciado, isto é, a adequação do predicado ao objeto pressupõe que “já nos mantenhamos previamente junto ao ente sobre o qual deve ser realizado um enunciado que seja adequado a ele”¹⁷¹. Retomando o exemplo sobre o giz: o enunciado o “giz é branco” pode surgir somente a partir de um anterior ser-junto-ao giz. O enunciado mesmo nunca é o modo primário de acesso ao giz. A partir dessa perspectiva não podemos mais considerar uma consciência enquanto capacidade do sujeito conhecedor que representa o objeto externo a partir de propriedades previamente estabelecidas. Sobre isso Heidegger garante que não há “nada de consciência, alma, ou mesmo apenas representações, imagens de coisas, mas somente nós mesmos, tal como nos conhecemos, estamos relacionados com o giz”¹⁷². Ao longo da história, no entanto, esse ser-junto-a, que caracteriza o modo que nós homens somos, foi prontamente coberto por teorias que se esqueceram da nossa permanência primeira junto ao giz e atribuíram à verdade a concordância entre o sujeito – o giz – e seu predicado – branco.

Na enunciação “o ser-descoberto do ente adquire o modo-de-ser do utilizável do-interior-do-mundo”¹⁷³, assim a verdade originária “do ente descoberto torna-se verdade como concordância entre subsistentes do interior-do-mundo”¹⁷⁴. Temos aqui novamente que o desvelamento advém ao ente e só posteriormente a proposição sobre ele pode ser verdadeira. Esse desvelamento não perturba a coisa em sua quididade¹⁷⁵, mesmo que ninguém se mantenha no auditório junto ao giz, por exemplo, ele permanece o que é e como é. Tampouco o desvelamento é uma propriedade subsistente (*Vorhandenen*) por si da coisa. A verdade colocada no ser-junto-ao ente em seu desvelamento também não pode ser explicada a partir do subjetivismo como se fosse posta no “sujeito” que descobre, mas mostra justamente que nesse originário estar junto não pode haver algo como uma cisão entre sujeito e objeto, na qual o primeiro é aquele que desvela e o último o que é desvelado.

Nos grupos de estudos de Heidegger sobre as *Investigações lógicas* descobriu-se que esse desvelamento, que era tratado pela fenomenologia dos atos conscientes como um automostrar-se dos fenômenos, já tinha sido pensando mais originariamente por Aristóteles e por todo pensamento grego como *alétheia*. Heidegger¹⁷⁶ utiliza-se da tradução da expressão

¹⁷¹ *Introdução à filosofia*, p. 69.

¹⁷² *Ibid.*, p.72.

¹⁷³ *Ser e tempo*, §44, p.621.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Como qualidade essencial da coisa.

¹⁷⁶ Cf. *Sobre a essência da verdade*.

alétheia como desvelamento, mais do que como verdade não só porque esta primeira é mais literal, mas porque comprehende repensar a noção corrente de verdade. O pensamento grego concebe, desde seu começo, *alétheia* como o desocultamento, o mostrar-se, o entregar-se ao aberto no deixar-ser do ente.

Heidegger¹⁷⁷ ressalta, contudo, que apesar da palavra *alétheia*, a Antiguidade não viu expressamente a negatividade da expressão, que logo foi encoberta para dar lugar à tradução do latim *veritas*, como dissemos. Há nesta expressão uma determinação negativa, crucial para a formulação do método fenomenológico heideggeriano, cujo a-privativo colocado na palavra *léthe* dá àquilo que significa esquecimento o sentido do não-esquecimento, do não-ocultamento. O sentido dessa negação é dado, assim, no des-encobrimento como traço fundamental do que antes estava encoberto, ou seja, significa que o ente é arrancado de seu velamento.

A verdade é, então, um termo que aponta não somente para o desvelamento do ser enquanto medida ontológica, como também para o modo como foi encoberto o fundamento. Isso se dá porque a fenomenologia recebe do termo *alétheia* sua ambiguidade na medida em que o que precisa ser desvelado está, na maior parte das vezes, velado, afirma Stein (1983). Como lançar luz, a iluminação nunca é completa, esclarece Inwood (2004). Isso quer dizer que cada época dá voz a um campo específico de desvelamento do ente e a um âmbito específico de retração do ser, por isso podemos dizer que cada época é marcada por sua verdade, se entendermos verdade no sentido originário. A grande questão da Metafísica, salienta o filósofo¹⁷⁸, é que fala do ser enquanto responde pelo ente, ou seja, a Metafísica pressupõe o ser como aquilo que já está inteiramente desvelado, ocupando-se somente com a investigação do ente. Assim, o desencobrimento da verdade do ser proporciona a fenomenologia ocupar o lugar do fundamento esquecido sobre o qual a Metafísica se ergue:

A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e força o tronco e os ramos¹⁷⁹.

Com a *alétheia* o sentido da máxima “às coisas mesmas” é esclarecido, pois de um lado temos o *logos* que diz de um fazer-ver que tira o ente de sua ocultação mostrando-o tal

¹⁷⁷ Cf. *Introdução à filosofia*.

¹⁷⁸ Cf. *O Retorno ao fundamento da metafísica*.

¹⁷⁹ Ibid., p.78.

como é e de outro a *alétheia*, que complementa de modo intrínseco os significados de fenômeno e *logos*, como o mostrar da coisa mesma em seu ser-descoberto. A verdade como desocultação dá-se, então, no *logos*, na medida em que este dispõe o ente em seu mostrar-se, Giacoia Jr. (2013) inclusive afirma que *alétheia* e *logos* são a mesma coisa, pois o *legein* deixa a *alétheia* disposta-diante-de. Heidegger explica com mais clareza que “ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o *logos* des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é *alétheia*. *Alétheia* e *logos* são o mesmo”¹⁸⁰ ainda complementa que o *legein* deixa o que foi des-encoberto disponível como des-coberto. Daqui voltamos – embora nunca tenhamos saído – ao caráter ambíguo da fenomenologia, visto que o des-encobrir necessita arrancar o vigente do encobrimento para des-encobrir.

Verdadeiro no sentido da *alétheia* é, para Heidegger¹⁸¹, o puro pensar, como um perceber as mais simples determinações-de-ser do ente como tal. Por isso esse pensamento somente descobre e nunca pode encobrir, isto é, nunca pode ser falso. Pode ser no máximo um não-perceber. O desvelamento é o elemento no qual ser e pensar podem se dar, explica o filósofo¹⁸². Isto posto, qualquer verificação no sentido da *veritas* já se move no âmbito do desvelar. Só porque é também *lethe* (ocultação) a *alétheia* pode aparecer na forma de adequação.

Bem como o desvelar não pode ser visto como uma propriedade do ente, o encobrir também não pode ser um dos comportamentos do homem. O encobrir, ao contrário, indica o traço fundamental de todo relacionar-se com... Entendemos por encobrir não um simples fechar-se, mas um “colocar-se sob uma cobertura a que pertence o surgir e na qual se preserva a possibilidade essencial do surgir”¹⁸³. Stein (2012) afirma que não sabemos quando estamos encobrindo nossa condição de existentes, por exemplo. O encobrimento é uma condição existenciária (*existenziale*) que coloca a existência sempre simultaneamente na verdade e na não-verdade.

A não-verdade, bem como a verdade originária, deve ser abordada fora de toda dinâmica metafísica. Se a verdade não pode ser comparada à adequação, também a não-verdade não equivale à inadequação. A possibilidade da inadequação, ou seja, da não-conformidade do objeto a ser conhecido com seu predicado, é uma forma fundamental de não-

¹⁸⁰ *Logos*, p.195.

¹⁸¹ Cf. *Ser e tempo*, §7.

¹⁸² Cf. *Alétheia* (*Heráclito*, fragmento 16).

¹⁸³ *Ibid.*, p.239.

verdade. O termo não-verdade é empregado em sentido ontológico, do que se segue que do mesmo modo em que a essência da verdade não se esgota na conformidade da enunciação, a não-verdade não pode ser equivalente a não-conformidade do juízo. *Verdade e não-verdade* são coparticipantes e só por isso uma proposição verdadeira pode encontrar sua extrema oposição não-verdadeira.

Inwood (2004) explica que Heidegger raramente remete às suas acepções como verdadeiras ou a de seus oponentes como falsas, justamente porque, em sua perspectiva sobre a verdade, uma declaração inverídica, por exemplo, só é possível a partir da *verdade originária*. O que o filósofo faz é declarar outras acepções como insuficientes porque não se aproximam do fundamento mais originário.

O verdadeiro e o falso na ordem dos juízos derivam da conduta do ente capaz de descobrir: “O não-velamento, a *alétheia*, o aberto do Dasein, comporta um processo de desvelamento: o ente *descoberto*, que se mostra na proposição, é arrancado de suas coberturas”. Os entes são desvelados primeiramente pela abertura do *ser-aí*, que é o próprio *locus* da *verdade*, complementa Inwood (2004). A enunciação, portanto,

não só não é o “lugar” primário da verdade, mas, ao *inverso*, como *modus-de-apropriação* do ser-descoberto e como modo do ser-no-mundo, ela se funda no descobrir ou, no que é igual, na *abertura* do Dasein¹⁸⁴.

Dissemos anteriormente que ao fenômeno pertence o descobrimento e o encobrimento e que podemos descobrir aquilo que vigora na vigência do fenômeno, isto é, aquilo que dura e que, assim, pode se mostrar como tal. Esse descobrir requer, no entanto, um clarear¹⁸⁵ que é apenas possível através do *ser-aí*. Heidegger¹⁸⁶ chama esse desvelamento do *ser-aí* de descerramento.

Do desvelamento do ente resultam, portanto, dois modos fundamentais: a verdade como descoberta e a verdade como descerramento. O *ser-aí* é o ente que, descerrado, descobre os outros entes. Somente na medida em que o *ser-aí* é no modo do descerramento ele pode, ao

¹⁸⁴ *Ser e tempo*, §44, p.625.

¹⁸⁵ Clarear quer dizer tornar algo livre e aberto, como tornar a floresta em determinado ponto livre de árvores, exemplifica o filósofo¹⁸⁵. Para esclarecer essa ideia Heidegger também recorre a designação grega para aquilo que compreendemos como a ação de “ver”, mas que para os gregos era entendido como aquilo que brilha. O clarear é esse espaço aberto que garante um presentar do fenômeno. Só pode ser iluminado ou descoberto, aquilo que já se encontra de antemão no espaço aberto pela clareira. A vigência a que essa clareira iluminadora se refere, porém, não é qualquer uma, reforça Heidegger, é somente o homem que recebe essa iluminação e pode, assim, fazer a pergunta que dele emerge e que a ele se endereça.

¹⁸⁶ Cf., *Introdução à filosofia*.

descobrir o ente, construir enunciados adequados a ele: “Somente porque a verdade em sentido originário é desvelamento do ser-aí, ela também pode se tornar, em sentido derivado, uma determinação do enunciado sobre o ente”¹⁸⁷. Com essa fundamentação Heidegger aponta para a compreensão de que o lugar da verdade não é a proposição, mas o *ser-aí*. Essa compreensão é obscura desde que a Metafísica tomou a verdade como eterna e imperecível, o que a tornava impossível de ser edificada sobre a frágil instabilidade do homem¹⁸⁸.

O ente “verdadeiro” é descoberto à luz da abertura do *ser-aí*, completa Nunes (1992), o qual é o ponto de emergência da verdade originária. Engana-se, contudo, aquele que comprehende o pensamento heideggeriano através de uma centralidade no homem como se este fosse o “detentor” da descoberta. Ao contrário, o *ser-aí* é aquele que somente é capaz de entender a abertura do mundo já entendendo, assim, os entes com os quais se relaciona. É como se a luz da clareira pudesse ser mediada somente por esse ente entendedor, mas nunca como se essa luz fosse propriedade dele. Ser-verdadeiro significa ser-descobridor, que é modo mesmo de ser do *ser-aí*. O ente do-interior-do-mundo é “verdadeiro” em um segundo sentido. Primeiramente “verdadeiro” é o *ser-aí*. Desse modo, a elucidação dos fundamentos ontológico-existenciários (*existenzial-ontologische*) do descobrir mostra o fenômeno mais-originário da verdade. O ser do *ser-aí* é, portanto, fundamentalmente tocado quando a essência da verdade permite sua descrição como ser-descobridor. A pergunta pelo ser do *ser-aí* se torna a pergunta acerca da essência da verdade.

Enfim, ser só se dá enquanto a verdade é e a verdade só é na medida em que o *ser-aí* é. Assim, ser e verdade são igualmente originários. Nós pressupomos a verdade porque, como *ser-aí*, somos na verdade. Rigorosamente, contudo, não somos nós quem pressupõe a verdade, mas ela que ontologicamente possibilita algo assim como poder pressupor algo. Uma colina, por exemplo, pode existir a milhões de anos, antes de qualquer homem e, no entanto só ao homem caberá dizer a quanto tempo essa colina existe, porque só ao homem é entendido algo assim como uma colina e algo assim como a colina ter tantos ou quantos anos, exemplifica Boss (1997).

Nunes (1992) sintetiza que o “verdadeiro” está em uma relação fundamental com o *ser-aí*, de modo que para elucidar a essência da verdade é necessário retroceder à posição prévia de abertura do *ser-aí*, da qual a verdade proposicional recebe sua origem e na qual se

¹⁸⁷ Ibid., 167.

¹⁸⁸ Cf. *Sobre a essência da verdade*.

instala (é o lugar da) a *alétheia*. Heidegger precisa esclarecer as estruturas existenciárias do *ser-aí* para poder perguntar sobre a essência da verdade:

A resposta à pergunta sobre o que constituiria a essência da verdade depende de o quanto amplamente conseguimos esclarecer o próprio ser-aí, ou seja, nós mesmos em nossa existência, e isso de maneira tão originária que, a partir da essência de nossa própria existência, vejamos em que medida lhe pertence essencialmente algo como a verdade.¹⁸⁹

A verdade do ente que nos é acessível em sua multiplicidade depende sempre primeiramente da abertura, através da qual a enunciação recebe sua conformidade. É preciso um ver-prévio que ofereça à enunciação a medida diretora de toda apresentação para que o predicado seja posto-em-liberdade¹⁹⁰. Ou seja, para que o ente não se torne o predicado, mas ao contrário que o predicado possa ser incluído no ente. Disso depreende que se a abertura torna possível a conformidade da enunciação, então “aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade”¹⁹¹.

Esse pôr-em-liberdade do qual falamos concede à essência da verdade o caráter de liberdade. A liberdade descrita por Heidegger¹⁹² é o deixar-ser o ente, que referimos como o resgate do termo grego *phainómenon*, mas ainda não havíamos nomeado nesses termos. A liberdade deixa, no seio do aberto, que cada ente seja o que é, por isso podemos dizer que é o abandono ao desvelamento do ente ou, se é melhor: o estar entregue ao ente.

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura¹⁹³.

Temos, portanto, que a verdade proposicional é derivada da verdade originária, cujo sentido primordial refere-se ao desvelamento do ente, e este pertence, por sua vez, à essência do *ser-aí*. O *ser-aí* é sempre necessariamente na verdade mais originária como ser-descobridor e isto porque ele tem o modo-de-ser do ente que entende algo como o ser. Ou seja, ele é o ente que transcende, em sua significação essencialmente fenomenológica, na qual

¹⁸⁹ *Introdução à filosofia*, p.75.

¹⁹⁰ Cf. *Ser e tempo*, §33.

¹⁹¹ *Introdução à filosofia*, p.159.

¹⁹² Cf. *Sobre a essência da verdade*.

¹⁹³ *Ibid.*, p.162.

o *ser-aí* entende a diferença ontológica – entre ente e ser – e já também se diferencia dos outros entes para ser ele mesmo existir. Sobre isso Stein (1983, p.66) explica que essa verdade originária é transcendental e que por isso só pode ser alcançada através do *ser-aí*: “A verdade fenomenológica, que é o desvelamento fenomenológico do ser, somente é possível a partir do desvelamento das estruturas do *ser-aí*, sendo por isso verdade transcendental”.

A radicalização do método fenomenológico heideggeriano que resgata e radicaliza os conceitos de *fenômeno*, *logos* e *alétheia* somente é possível porque toca na condição mais fundamental do ente que é capaz de perguntar pelo ser. Sua fenomenologia evidencia o solo que fundamenta todas as acepções metafísicas e somente pôde fazê-lo porque primeiramente responde o que “determina o *ser-aí* como ente em sua constituição originária, o que é esse ente como tal, esse ente do qual já se constatou que existe de um modo tal que, em sua existência, ele se mantém junto a um outro ente”¹⁹⁴. Assim, a fenomenologia de Heidegger permite uma descrição do modo-de-ser do homem que será diametralmente oposta à determinação que a Metafísica, e mais tarde a Ciência, impõe a ele. Veremos que esse método originário permite suspender o homem da definição de sujeito e descrevê-lo em sua mais essencial condição de *existência*.

2.3 Modo-de-ser do *ser-aí*

O sentido originário dos termos *fenômeno*, *logos* e *alétheia* resgatados do pensamento grego proporciona a Heidegger não somente a radicalização do método fenomenológico herdado de Husserl, como concede à filosofia – e porque não às ciências – um modo de pensar o ser humano mais condizente com sua condição de existência. Esse modo de pensar o retira das determinações impostas ao longo da História da Filosofia. Essas determinações puderam ser atribuídas ao homem a partir da concepção que o considera um sujeito fechado e terminado em si, e que por isso pode ser inteiramente conhecido. Heidegger afasta essa superficialidade de seu método, na medida em que descreve o ser humano em seu modo mais essencial. Para que essa fundamentação fique suficientemente clara apresentaremos algumas estruturas existenciárias (*existenziale*) fundamentais da analítica heideggeriana que nos ajudam a compreender a ampla diferença entre pensar o homem como sujeito e pensá-lo como estrutura que tem o modo-de-ser de *ser-aí*.

¹⁹⁴ Ibid., p.76.

É de extrema importância enfatizar, desde já, que Heidegger não pretende, de maneira alguma, dar ao homem mais uma determinação. *Ser-aí* não é substituto para o termo homem, se o fosse tomaria todas as concepções categoriais que lhe foram atribuídas ao longo da tradição. *Ser-aí* não é meramente outro modo de dizer homem, mas diz respeito à estrutura de ser do homem. Podemos dizer que *ser-aí* é a estrutura pela qual perpassa o ser e que essa estrutura pertence ao homem. Para Heidegger¹⁹⁵ o ser do homem não pode ser calculado pela soma de corpo e alma (ou intelecto), como fora por bastante tempo, nem a análise de sua constituição ontológica pode ter isso como ponto de partida. É preciso retirá-lo do âmbito dessa lógica e não pensar sua constituição ontológica como estrutura limitada que lhe advém como propriedade. Dastur (s/d) afirma que a descrição das estruturas ontológicas do *ser-aí* possibilita a Heidegger retirar o homem da interpretação dualista corrente, o que suspende sua definição como um sujeito definido por sua vida interior (intelecto), como o era para Descartes. A partir dessa perspectiva fundamental o homem passa a ser considerado como o ser que *existe* aberto em um mundo, como um ser-lançado, não se se dirigindo nunca para um interior psíquico, mas sempre e a cada vez para fora, diz Nunes (1992). Com essa descrição é possível desatrelar o homem da substância, já que ele é o ente que não tem o modo-de-ser do ente subsistente (*Vorhandenen*). Sobre isso Giacoia Jr (2013, p.91) afirma que “a dignidade humana não se deve à sua condição de “sujeito”, de *res cogitans* (substância pensante) ou consciência transcendental”, ao contrário, deve-se justamente à sua condição de ser jogado *aí* no mundo.

A analítica existenciária (*existenziale*) heideggeriana abandona, dessa maneira, qualquer subjetividade do homem enquanto sujeito e se prepara para pensá-lo a partir de um novo fundamento. Stein (2012), afirma que a descrição de Heidegger atinge um espaço não discutido anteriormente, pois antes da fenomenologia as discussões mantinham-se no interminável debate sobre a dualidade do mundo metafísico e lidavam com um sujeito absoluto senhor da racionalidade. A radicalidade do filósofo, ao depositar o homem na estrutura do *ser-aí*, representa a superação das teorias da consciência. Lembrando que com superação não queremos dizer que a consciência ou o sujeito desapareçam, apenas que anterior a isto há um modo-de-ser originário do *ser-aí* que não pode ser inteiramente determinado por esses conceitos. Esse modo originário será apresentado na tentativa de mostrar que a Psicologia, mesmo que edificada sobre a raiz da metafísica, pode abrir os olhos para o solo que fundamenta essa raiz e trocar as lentes para pensar sobre o homem.

¹⁹⁵ Cf. *Ser e tempo*, §10.

Vimos anteriormente que à constituição fundamental do *ser-aí* pertence a verdade originária e que sua “definição” como ser-descobridor e ser-descoberto, o revela como o ente que é fundamentalmente verdadeiro. Ser-verdadeiro é ser-descobridor e ser-descobridor é um modo-de-ser do *ser-aí*, no qual esse ente, diz Heidegger “descobre-se para ele mesmo em seu poder-ser cada vez factual e, dessa maneira, é em si mesmo esse descobrir e ficar-descoberto”¹⁹⁶. Como dissemos, descobridor é o modo primário de ser-verdadeiro, em segundo sentido, verdadeiro é o ser-descoberto, termo designado para uma possibilidade-de-ser de todo ente não-conforme ao *ser-aí*. O *ser-aí* é, dessa maneira, condição de possibilidade do ente que vem-de-encontro. Castilho (2012, p. 261), em seus comentários na tradução de *Ser e tempo* assinala a ideia de que esse descobrir o mundo que vem-de-encontro, contudo, não é uma “ação-provida-de-eu de um sujeito”, mas trata-se primariamente da intrínseca relação entre *ser-aí* e ser.

Heidegger¹⁹⁷ diz, portanto, que quem realiza o des-encobrimento é, evidentemente, o homem. Não no sentido de que executa uma descoberta ocasional, mas no sentido originário que já sempre retira o ente do encobrimento. Assim, o homem pode realizar, elaborar ou representar qualquer coisa de um ou de outro modo. Na enunciação, aquele que enuncia descobre o ente para o qual se volta e isto não somente porque o ente se mostra, mas porque o *ser-aí* está “essencialmente aberto para o ente por si subsistente”¹⁹⁸. Ser-descobridor significa, de igual modo, ser essencialmente aberto. A partir dessa perspectiva podemos perceber que o pensamento heideggeriano nos leva à estrutura originária da qual emerge a abertura e na qual a enunciação pode se estabelecer. Podemos dizer, dessa forma, que a enunciação funda-se mais originariamente na abertura do *ser-aí*. É justamente pelo ser do homem estar sempre aberto e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere que o deixar-ser concede-lhe a direção intrínseca da conformação com o ente.

Não podemos entender com isso que o *ser-aí* é o centro de todo conhecimento, de outro modo, ele é apenas aquele através do qual se desvela o ser, explica Nunes (1992). Isto é, entregue ao aberto, a partir do qual o ente pode tornar-se manifesto, o *ser-aí* descobre o ente tal como é. Isso não somente conclui o sentido da verdade originária, como nos fornece a descrição de um modo-de-ser peculiar a um ente específico, a saber, o homem. Temos assim

¹⁹⁶ *Ser e tempo*, §62, p.839.

¹⁹⁷ Cf. *A questão da técnica*.

¹⁹⁸ *Introdução à filosofia*, p.127.

uma percepção do homem como o “ente cuja essência pertence o ser; que existe (é) enquanto aí – no aberto” (GIACOIA JR., 2013, p.63).

Pela abertura o ser-aí tem a possibilidade justamente de ser seu *aí*. O próprio termo *aí* manifesta a abertura através da qual não somente esse ente se dá como *existência*, mas também na qual a verdade pode se dar como desvelamento. Heidegger quer dizer com isso que:

Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente “verdadeiro”. O *Dasein* é “*na verdade*”. Essa enunciação tem sentido ontológico. Não significa que o *Dasein*, onticamente, esteja sempre ou cada vez inserido “em toda a verdade”, mas que a abertura de seu ser mais-próprio pertence à sua constituição existenciária¹⁹⁹.

É importante assinalar que a abertura é constituída pelo encontrar-se (*Befindlichkeit*), pelo entender (*Verstehen*) e pelo discurso (*Rede*), e concerne ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo. Não nos detemos, entretanto, em todas essas estruturas não porque não sejam elementares, mas porque queremos nos manter essencialmente na questão do fundamento sem entrar na descrição das estruturas específicas do *ser-aí* - embora nunca fiquemos de fora dela.

No parágrafo 4 de *Ser e tempo* Heidegger justifica o uso do termo *ser-aí* como pura expressão-de-ser, no sentido de explicitar através do termo que esse ente é aquele que já sempre se comporta em relação ao ser e que por isso não pode ter sua essência indicada como um quê de conteúdo-de-coisa: “pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu”²⁰⁰. A *existência* é caracterizada pelo filósofo²⁰¹ exclusivamente como o ser do homem, é somente a partir desta que pode ser adequadamente pensada a essência do *ser-aí*, em cuja abertura o ser se revela. Quando descreve o modo-de-ser desse ente, no parágrafo 9 da mesma obra, ele conclui que a essência do *ser-aí* reside em sua *existência*. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, propriedades subsistentes de um ente que possui este ou aquele aspecto, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser²⁰².

O homem é existente e *ser-aí* é o termo utilizado para designar a estrutura que concede a este ente a abertura em relação ao ser. Somente o homem é no modo da *existência*, a árvore

¹⁹⁹ *Ser e tempo*, §44, p.611.

²⁰⁰ Ibid., §4, p.61.

²⁰¹ Cf. *O Retorno ao fundamento da metafísica*.

²⁰² *Ser e tempo*, § 9, p.141.

é, mas não existe. Assim, não podemos falar do ser do homem de um lugar que parte dos entes que são no modo de categorias. Devemos falar deste primeiro a partir de um lugar totalmente separado das determinações-de-ser dos entes não-conforme ao *ser-aí*. Com esse esclarecimento, afirma Stein (2012), Heidegger realiza uma radical mudança ao redefinir o conceito de ser humano não mais comparado aos entes subsistentes (*Vorhandenen*) ou mesmo na diferenciação com os animais (com a peculiar distinção de ser detentor da razão), mas descrevendo-o a partir de um ponto de partida absolutamente singular, como único ente que *existe*, isto é, como ente que não pode ser predicado em relação a objetos.

Nas reflexões heideggerianas *existir* significa ainda, de acordo com Dastur (s/d), a capacidade de sair de si. Não no sentido de que o homem possui uma capacidade de se querer poder sair de si, mas no sentido de que esse ente já sempre está para fora de si. Giacoia Jr. (2012) esclarece que a essência do *ser-aí* é *ex-sistere*, ou seja, existir para fora, manter-se na exterioridade, na abertura. O termo *existência* é colocado, dessa maneira, em seu significado etimológico que é justamente esse sair da imobilidade, explica Dastur (2007). Heidegger explica que a palavra existência “designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta”²⁰³. É imprescindível, dessa maneira, compreender que a *existência* permanece insuficientemente entendida se representada apenas como o situar-se fora no sentido de estar afastado da interioridade da consciência, pois desse ponto de vista não se retira a pressuposição da subjetividade ou da substância.

Dizer que o homem *existe* significa dizer que ele é o “ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser”²⁰⁴. O homem representa o ente enquanto tal e pode representá-lo na consciência somente porque, antes, tem na sua essência a *existência*. A consciência não é, dessa forma, a primeira a criar a abertura do ente, menos ainda a primeira que oferece ao homem o estar aberto para o ente. A existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina: “Pelo fato, porém, do pensamento metafísico determinar o ser-si-mesmo do homem a partir da substância ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, o primeiro caminho que leva da metafísica para a essência ekstático-existencial do homem, deve passar pelo ser-si-mesmo do homem”²⁰⁵.

²⁰³ *O Retorno ao fundamento da metafísica*, p.82.

²⁰⁴ Ibid., p.83.

²⁰⁵ Ibid., p.83.

Assim, a *existência* entendida a partir da perspectiva heideggeriana “não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação”²⁰⁶. Na *existência* consuma-se a radicalidade do ser-no-mundo e a suspensão da dualidade sujeito-objeto, afirma Nunes (1992). O que Heidegger alcança com essa radicalização é a essência do homem, nunca em seu sentido metafísico, mas como aquela que permite emergir as possibilidades de ser do *ser-aí* de um tal modo que percebemos que aí há algo que não tem similar entre a natureza, menos ainda entre os animais, conclui Stein (2012).

Em sua condição de *ek-sistênci*a, isto é, de “estar fora, ir para fora e estar na abertura do ‘aí’”, como diz Castilho (2012, p.381), o *ser-aí* já sempre carrega consigo a condição de transcendência, que na fenomenologia heideggeriana quer dizer, diferentemente de seu significado tradicional, a ultrapassagem que diferencia o ser do ente. O *ser-aí* é o ente que ultrapassa, o que é ultrapassado é o ente em sua totalidade e o mundo é o em direção ao que a ultrapassagem acontece. O *ser-aí* se comporta em relação ao ente por meio de um *transcender*, que dentro de um projeto ontológico, é o que fornece à ciência a possibilidade de transformar o ente em objeto.

Stein (2005b, p.45) alega que a “fenomenologia é precisamente a arte de desvelar aquilo que, no comportamento cotidiano, nos ocultamos a nós mesmos: o exercício da transcendência”. Não podemos cometer o engano de presumir essa transcendência a partir do método redutivo, “para Heidegger, ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha” (Ibid., p.47). A transcendência, portanto, do modo como foi radicalizada pelo filósofo, não pode ser entendida como sair em direção ao objeto, pois o *ser-aí* “já está fora e só está fora junto ao ente na medida em que ele mesmo é descerrado”²⁰⁷. A constituição de *existência* e mais especificamente de ser-no-mundo, como apresentaremos adiante, mostra²⁰⁸, de uma vez por todas, que nunca se dá um “sujeito” sem mundo do mesmo modo em que não há originariamente um eu isolado que se dê sem os outros²⁰⁹. Stein (2012, p.63) destaca sobre isso que

Essa é a grande questão que Heidegger introduziu enquanto filósofo: existe um modo de ser no mundo do ser humano, que não é possível de ser isolado para, posteriormente, introduzi-lo no mundo das coisas, da cultura ou da

²⁰⁶ Sobre o humanismo, p.24.

²⁰⁷ Introdução à filosofia, p.223.

²⁰⁸ Compreenderemos de modo mais aprofundado isso em breve.

²⁰⁹ Cf. Ser e tempo , §25.

História. As coisas, a cultura e a História só existem enquanto produção de sentido, que se dá simultaneamente enquanto o homem é.

Assim, a transcendência não é mais determinada na relação sujeito-objeto, diz Heidegger, o *ser-aí* “não ultrapassa nem uma barreiraposta diante do sujeito, obrigando-o primeiro a permanecer dentro de si (imanência) nem um precipício que separa o sujeito do objeto”²¹⁰. Nessa perspectiva, portanto, não cabe permanecer na discussão que tenta mostrar que existem coisas reais fora do meu corpo, pois se garante a existência do meu corpo, já está garantida a existência do mundo exterior, salienta Inwood (2004). Na concepção que separa sujeitos e objetos, estabelecendo algo extrínseco ao homem, configura-se um sujeito sem mundo:

e esse tem de ser um sujeito cognoscente, em vez de um sujeito agente, um sujeito cujo único acesso ao mundo se dá por meio de estados interiores dele mesmo – impressões, ideias, seja lá o que for (Ibid., p.76).

No entanto, não é assim que o *ser-aí* é. Ele é *existência* e seu modo de acesso às coisas não é mediado por ideias: ouço a carroça rangendo, não puro sons; vejo as árvores, não a ideia de árvore, exemplifica Heidegger. A análise heideggeriana do *ser-aí* deve mostrar, afinal, que este ente “jamais se esgota, em sua determinação ontológica, na pura objetivação” (STEIN, 1983, p.48) e a fenomenologia não pode ser um instrumento de redução à subjetividade, menos ainda um caminho que transforma tudo em objeto.

Com a elucidação do conceito fundamental de transcendência como ultrapassagem, torna-se evidente que não podemos nos meter no processo de aparição do ente, entupindo-lhe de determinações como se este pudesse ser reduzido a tais atributos. O ente deve se mostrar nele mesmo: “não podemos alterar nada no ente, mas devemos justamente nos retrair para que ele, o ente, possa se tornar manifesto a partir dele mesmo”²¹¹. Heidegger nos mostra que o deixar-ser, no entanto, carece de um empenho, isto é, o mero abster-se não é suficiente para deixar que o ente se manifeste em si mesmo. O mesmo acontece com o transcender, embora já seja sempre condição de *existência* de todo e qualquer *ser-aí* somente percebemos o ser em sua diferença se nos empenhamos para tanto. O filósofo²¹² reflete que somos todos ouvidos quando esquecemos os ouvidos e os sons e nos recolhemos para a escuta. Essa é a tarefa do pensamento, que para os gregos era a atividade humana mais elevada. Para eles a teoria não precisa de uma utilidade posterior, mas “constitui a forma mais perfeita e completa do modo

²¹⁰ Sobre a essência do fundamento, p.122.

²¹¹ Introdução à filosofia, p.196.

²¹² Cf. Ontologia (hermenêutica da facticidade).

de ser e realizar-se do homem”²¹³. A fenomenologia heideggeriana coloca-se, assim, como o método que oferece o retorno à questão do pensamento, pois recorre à teoria como modo de pensar e não como um conjunto conceitual que estabelece regras para determinadas características dos entes.

A transcendência não é, portanto, um eu puro e superior, mas é a explicitação da minha *existência* concreta, na qual desde que sou há entendimento-de-ser, explica Stein (1983). Desse modo, através da fenomenologia toda subjetividade transcendental reproduzida até então na Filosofia, receberá uma possibilidade de determinação mais originária. Heidegger²¹⁴ não considera esse transcender como outra coisa senão o filosofar, assim, a transcendência é o âmbito em que o problema do fundamento deve ser encontrado, pois é a partir de sua originariedade que encontramos a esquecida e crucial diferença entre ser e ente.

Transcender o ente é ser-no-mundo, que significa para Heidegger²¹⁵ estar entregue ao ente. Ser-no-mundo é a ultrapassagem, isto é, a estrutura da transcendência. É importante esclarecer desde o início que mundo não é uma expressão regional e nem indica a mera sobreposição de coisas juntas, isto é, não se dá um “estar-um-ao-lado-do-outro”²¹⁶ de um ente *ser-aí* com outro ente mundo. A estrutura existenciária (*existenziale*) do ser-no-mundo também não permite que sigamos a ingênuo opinião metafísica “de que o homem é de imediato uma coisa espiritual, posteriormente posta “dentro” de um espaço”²¹⁷. *Ser-aí* e mundo existem enquanto unidade indissolúvel. Ser-no-mundo é, então, a condição transcendental do ente que se entende em seu ser.

A elucidação da abertura originária nos mostra que o *ser-aí* traz em seu ser o caráter do não-ser-fechado, como diz Heidegger²¹⁸. Por meio dessa abertura o *ser-aí* é para ele mesmo *aí* junto do mundo, isso quer dizer que esse ente constituído de mundo é cada vez seu *aí*: “ser-no-mundo é, antes de tudo, abertura” enfatiza Giacoia Jr. (2013, p.74). Heidegger acentua que “o descobrir é um modo-de-ser do ser-no-mundo”²¹⁹. Não podemos, contudo, compreender a constituição do *ser-em* um-mundo como uma propriedade que o *ser-aí* ora possui ora não possui. Ele nunca é imediatamente desprovido de mundo de modo que possa às

²¹³ *Ciência e pensamento do sentido*, p.45.

²¹⁴ Cf. *Introdução à filosofia*.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*

²¹⁶ *Ser e tempo*, §12, p.175.

²¹⁷ *Ibid.*, p.179.

²¹⁸ *Ibid.*, §28.

²¹⁹ *Ibid.*, §44, p.611.

vezes assumir uma relação com este. O *ser-aí* já é sempre ser-no-mundo enquanto aberto, enquanto entendimento-de-ser, enquanto transcendência.

Heidegger²²⁰ assume que o problema do ser necessariamente desdobra-se no problema do mundo, uma vez que ao trazer à luz o problema esquecido da questão, que revela o fundamento encoberto, a Filosofia preocupa-se, em grande parte, em investigar como é possível conhecer a realidade de um mundo exterior separado de um sujeito – que conhece. A primeira divisão de *Ser e tempo* é concluída com a discussão sobre o mundo exterior ser ou não real, na qual o filósofo apresenta o mundo real como uma maneira derivada correspondente a concepção do homem como um sujeito sem mundo. Inwood (2004, p.77) acentua que “o mundo se configura como um campo significativo para os meus envolvimentos plenos de cuidados com ele, não como um conjunto de ‘objetos externos’”. Queremos dizer com isso que em nenhuma hipótese sujeito o objeto coincidem com *ser-aí* e mundo. O fenômeno unitário do ser-no-mundo deve ser visto como um todo que não pode ser reduzível a uma composição por partes que em algum momento se juntam, embora sua constituição seja composta por uma repleta multiplicidade, diz Heidegger²²¹. Ser-no-mundo é, por fim, uma constituição do ser-aí necessária, “mas longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o ser”²²².

Dizer que o *ser-aí* tem como condição existenciária (*existenziale*) ser-em um-mundo indica que esse ente tem do mesmo modo como constituição fundamental o descobrir, a abertura, a existência, a possibilidade de transcendência e, o que trataremos em seguida, o já-ser-junto-ao-mundo. Descrevê-lo como ser-no-mundo significa que o *ser-aí* é tomado pelo mundo com o qual se ocupa. Mesmo o conhecer epistemologicamente concebido é previamente fundando no já-ser-junto-ao-mundo. Ser-junto não significa que as coisas sobrevenham juntas ao *ser-aí* como subsistentes (*Vorhandenen*), mas que aberto ele já sempre entende os entes que vêm-de-encontro. Por outro lado, dois entes subsistentes (*Vorhandenen*), os quais são desprovidos de mundo uma vez que não têm a condição de *existência*, não podem ser junto um ao outro.

Com a descrição do modo-de-ser junto-ao ente, Heidegger quer chamar atenção para a ante predicatividade com a qual nos relacionamos com as coisas. Antes de determinar as

²²⁰ Cf. Ibid.

²²¹ Cf. *Ser e tempo*, §12.

²²² Ibid., p.171.

propriedades de uma coisa, já precisamos nos encontrar junto à coisa. O filósofo exemplifica que nos encontramos junto à sala, junto à porta, junto à lousa, junto ao giz e só posteriormente, no prestar atenção para a coisa, podemos apreender a determinada propriedade de ela ser branca, por exemplo: “nessa atenção do olhar para a coisa experimentamos ao mesmo tempo em que essa coisa, que somente agora apreendemos expressamente, já era antes por si subsistente”²²³. Encontrarmo-nos postados em meio ao ente desvelado de alguma maneira em sua totalidade é tão evidente para Heidegger²²⁴ quanto à certeza de que nunca podemos compreender absolutamente a totalidade do ente em si. O ser junto ao ente, no entanto, não é necessariamente uma ocupação expressa com as coisas, pois mesmo quando não as utilizamos, elas se encontram por aí jogadas em um todo conjuntural.

É importante destacar que contexto conjuntural não consiste em uma coisa determinar-se por meio de outra, “mas no fato de tudo sempre estar respectivamente relacionado ao todo, mostrando uma referência a ele e devendo seu si “mesmo” a essa referencialidade”²²⁵. Isto é, rigorosamente um instrumento nunca é isolado e não é determinado por outro, mas já sempre pertence a um todo-instrumental, no qual pode ser o algo para que ele é. O giz exemplificado por Heidegger ou o martelo (ou até mesmo algo como a cultura) não têm um único significado determinado, nem se esgotam em suas propriedades conceituais. De outro modo, seus significados dependerão do mundo no qual essas palavras são utilizadas, não porque em cada contexto estarão situadas lado a lado espacialmente com outras coisas que subsistem (*Vorhandenen*) e as determinam, mas porque dentro desse contexto travam entre si, desde sempre, relações específicas.

Disso depreende-se que há um determinado modo de trato com as coisas que não é meramente a imputação de propriedades predicativas no momento em que as encontramos. Reside em toda relação com o ente um certo deixar-ser esse ente, que como disponibilidade já não se coloca em frente a nós como um objeto. Há, dessa maneira, um deixar-vir-ao-encontro que disponibiliza o ente tal como se mostra e que é, em certa medida, uma espontaneidade intencional que acolhe, e não é jamais um sair de dentro para conhecer fora tampouco um espaço interior ou uma relação causal. Ainda que esse deixar-ser seja condição de possibilidade para esses últimos modos de determinar nosso trato com as coisas. Ou seja, não conhecemos as coisas pela atribuição de determinado caracteres lógicos, mas “justamente

²²³ *Introdução à filosofia*, p.78.

²²⁴ Cf. *Que é metafísica?*

²²⁵ *Introdução à filosofia*, p.80.

no prestar atenção em algo que é desperto em nós há uma libertação das coisas que visa a que elas possam mostrar como são”²²⁶.

Em sua analítica existenciária (*existenziale*) Heidegger²²⁷ questiona o que determina o *ser-aí* em sua constituição originária e constata que esse ente é no modo da *existência*. O conceito formal de *existência*, segundo o filósofo²²⁸, é justamente o fato de o *ser-aí* ser o ente que entende em seu ser e comporta-se em relação a esse ser. Assim, sendo existenciariamente (*existenziale*) o *ser-aí* conquista a cada vez a possibilidade de ser si mesmo. Nunes (1992, p.68) explica que com isso Heidegger mantém a ipseidade (relação da consciência consigo mesma, o Eu), mas sem que esta seja um construto a mim atribuído, ao contrário, no sentido de um nexo que já sempre me pertence. Isto é, “a existência a partir da qual me comprehendo (*Verstehen*), compreendendo o ser a que estou concernido, e que se antecipa a qualquer relação entretida com as coisas, é uma possibilidade minha (*Jemein*)”. A partir da *existência*, então, o *ser-aí* entende a si mesmo pelas possibilidades de ser si mesmo. Dessa forma, qualquer espécie de “comportamento” é um modo de *existência* e, como tal, uma possibilidade do *ser-aí*, esclarece Nunes (1992). Essas possibilidades são “liberadas” na medida em que nos projetamos em direção a elas, o que só é possível, evidentemente, uma vez que tal possibilidade já se tenha desencoberto no mundo fático.

Estar aberto já sempre entendendo o ser é inerente à condição do *ser-aí*: “somente porque o Dasein é como constituído pela abertura, isto é, pelo entender, algo assim como ser pode ser em geral entendido, sendo possível entendimento-de-ser”²²⁹. O *ser-aí* não entende o ser como objeto do conhecimento ou como um saber meramente conceitual, mas o entende em sua *existência*. Isto é, essa relação de entendimento do *ser-aí* com seu ser não é pura, ela acontece facticamente a partir da abertura originária do *ser-aí*. Stein (2012, p.31) explica que por entender o ser o *ser-aí* entende a si mesmo

porque vê que o único lugar de abertura, a única frincha, a única rachadura por onde algo se infiltra, que permite pensar a realidade, é ele mesmo. Por isso Heidegger chama o homem o aí do ser, o *ser-aí*.

Como ente que entende o ser, o *ser-aí* é aquele que entende-se em seu ser, isto é, ele não é indiferente a si mesmo. Dessa maneira, o *ser-aí* existe em virtude de si mesmo, ou seja,

²²⁶ Ibid., p.78.

²²⁷ Cf. Ibid.

²²⁸ Cf. *Ser e tempo* §12.

²²⁹ Ibid., §44, p.635.

é entregue à responsabilidade de si mesmo. Dessa constituição fundamental da abertura decorre que o *ser-aí* “se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*”²³⁰. Com essa descrição da estrutura do *ser-aí*, que retira as categorizações determinadas impostas ao homem e o coloca a partir de uma fundamentação originária, Heidegger introduz uma radicalidade que as ciências não precisam colocar porque lidam sempre com questões em função de algo, completa Stein (2012). Ou seja, a ciência lida com o ser em função do ente e enquanto permanecer predicando o ente não precisa se voltar ao ser, pois como já dissemos, este aparece através dessa predicação como um “conceito” suficientemente claro.

O homem é, então, aquele a quem pertence a possibilidade de falar de algo como algo. Ao dizer que sem o entendimento não podemos dizer que algo é e que o entendimento já se coloca a nós no momento mesmo da abertura, na qual as coisas podem ser mostradas. Nunes (1992, p.76) considera que se a intencionalidade permitiu a Heidegger ler *ser-aí* e não mais ser consciente (*Bewusstsein*), o *ser-aí* “é o ente que permite ler o sentido do ser compreendido (*Verstehen*) em sua existência”. Ainda conclui que a abertura do entendimento-de-ser autorizou Heidegger a praticar a epoché da consciência, que no §83 de *Ser e tempo* aparece como a relação de pertença (*Zugehörigkeit*) do homem ao ser, o que possibilita o conhecimento de si (ipseidade e transcendência).

A tese ontológica heideggeriana pode ser tomada como ponto de partida da recondução da teoria da subjetividade às suas fontes, sustenta Loparic (2001). Isso porque o filósofo considera que o *ser-aí* “não sai de sua esfera interna, na qual estaria inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser primário, ele já está sempre “fora”, junto ao ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto”²³¹. Ou seja, o conhecer não é um sair para apreender um objeto trazendo de volta para “a gaiola da consciência a presa capturada”²³², mas na medida em que já é aberto *em* um mundo o *ser-aí* já entende previamente os entes que vem-de-encontro.

Enquanto o *ser-aí* é já se entendeu e já sempre se entende a partir de possibilidades. Como entendedor esse ente pode se entender a partir do mundo, dos outros e do seu próprio

²³⁰ Ibid., §9, p.143.

²³¹ Ibid., §13, p.193.

²³² Ibid., p.193.

poder-ser. O que quer dizer que o ser-aí se abre para si mesmo no poder-ser mais-próprio. O projeto assinala Heidegger²³³, concerne à abertura do ser-no-mundo. Projeto (*Entwurf*) é a consituição-de-ser na qual o ser-aí está em jogo e jamais um modo de comportar-se de acordo com um plano organizado. O ser-aí já se projetou e sempre se projeta em possibilidades sempre possíveis. As possibilidades nas quais se projeta não são apreendidas tematicamente:

Tal apreender retira do projetado precisamente o seu caráter-de-possibilidade, reduzindo-o a um dado como conteúdo pensado, ao passo que o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a *ser* como tal. O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades²³⁴.

Quando o filósofo diz que no entender reside existenciariamente (*existenziale*) o modo-de-ser do *ser-aí* como poder-ser, ele não quer dizer que esse ente é um subsistente que possui um “dote adjetivo”²³⁵ de poder fazer algo, mas que ele é originariamente ser-possível, o que significa que o ser-aí “é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade”²³⁶. Ao *ser-aí* é permitido ser como ele pode ser, ou seja, na tarefa de sustentar sua singularíssima existência o *ser-aí* é tomado pelo caráter de poder-ser, diante do qual “precisa decidir-se quanto ao que pode o seu ser mais próprio em relação às possibilidades de ser que essencialmente lhe pertencem”²³⁷. Nunes (1992) esclarece que esse poder-ser é a liberdade, que nada tem a ver com um ato de vontade, pois é movimento de transcendência que já sempre pertence à sua *existência*. O projetar possibilidades para si mesmo também não quer dizer que o *ser-aí*, alerta Heidegger²³⁸, está voltado para si de maneira egoísta ou individualista. Ao contrário, esse ente recebe o ser como tarefa e possibilidade, da qual não pode se esquivar enquanto *existe*, “mas precisa, sempre e a cada vez, de um modo ou de outro, chegar a um fim com elas”²³⁹.

O ser-aí é, assim, de ponta a ponta possibilidade. Isto é, ele já sempre penetrou em determinadas possibilidades e também já sempre deixa que algumas possibilidades passem abrindo mão delas. Isto não quer dizer que ele faça isso com plena apreensão e decida racionalmente quais possibilidades deixa passar e quais toma para si. Ser-possível é condição

²³³ Cf. *Ser e tempo*, §31.

²³⁴ Ibid., §31, p.413.

²³⁵ Ibid., §31, p.409.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ *Introdução à filosofia*, p.345.

²³⁸ Cf. Ibid.

²³⁹ Ibid., P.346.

existenciária (*existenziale*) e justamente por isso significa que o *ser-aí* desde sempre é suas próprias possibilidades e é inclusive as possibilidades que não é.

Isso pode parecer confuso e contraditório se lermos o não a partir do contexto metafísico como negação da positividade, porém, aos olhos de Heidegger, dizer que o *ser-aí* deixa passar possibilidades significa que ele não só é poder-ser como é também o que ainda não é. Nisso consiste a constituição existenciária (*existenziale*) do poder-ser do ser-aí, ou seja, o que esse ente em seu poder-ser ainda não é, ele já é existenciariamente (*existenziale*): “se a existência determina o ser do *Dasein* e sua essência é coconstituída pelo poder-ser, então, o *Dasein*, podendo ser enquanto existir deve ser cada vez algo de *ainda não sendo*”²⁴⁰. Esse *ainda não* revela ao *ser-aí*, de certo modo, o futuro que é caracterizado por Heidegger pela expressão *adiantar-se*. Essa expressão mostra que existindo o ser-aí “deixa-se advir ao seu poder-ser mais-próprio”²⁴¹.

Ser-adiantado-em-relação-a-si significa que o *ser-aí* existe cada vez em vista de si mesmo, isto é, enquanto é até o seu final esse ente é de tal modo que se comporta em relação ao seu poder-ser. O adiantar-se rompe com toda rigidez da *existência* e resguarda o *ser-aí* de se atrasar em relação a si e a seu poder-ser, como diz Heidegger citando Nietzsche para esclarecer que nessas condições o *ser-aí* não corre o risco de “se tornar demasiado velho para suas vitórias”²⁴². Com isso compreendemos que o *ser-aí* não pode ser onticamente experimentado como um todo nem ontologicamente determinado em seu ser-um-todo e isso não porque possuímos uma incompletude na faculdade de conhecer, mas justamente porque na condição de *ainda-não* há sempre algo faltante. Tirar essa condição de ser-faltante do *ser-aí* é o mesmo que aniquilar seu ser, assegura Heidegger²⁴³, pois enquanto ser-possível nunca pode alcançar seu “todo”. Se o caráter de poder-ser é, assim, ser-adiantado-em-relação-a-si revela o ser-faltante do *ser-aí* e, portanto, a impossibilidade de apreensão de seu ser-todo, temos que “na essência da constituição-fundamental do *Dasein* reside uma *constante incompletude*”²⁴⁴.

²⁴⁰ *Ser e tempo*, §45, p.645.

²⁴¹ Ibid., §68, p.915.

²⁴² Cf. Ibid., §53, p.725.

²⁴³ Cf. Ibid.

²⁴⁴ Ibid., §46, p.653.

A esse faltante pertence o final, o qual, para Heidegger²⁴⁵, é a morte. É justamente esse final que delimita a totalidade possível do *ser-aí*. A morte precisa ser conduzida, nesse contexto, unicamente como fenômeno existenciário (*existenziale*), pois caso não a tomemos a partir de sua apreensão ontológica, corremos o risco de atribuir ao *ser-aí* a condição de um ente que tem um modo-de-ser do ente subsistente (*Vorhandenen*). Como fenômeno originário “a morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir”²⁴⁶. A morte abre o poder-ser mais-próprio do *ser-aí*, já que ontologicamente constituída por um ser-cada-vez-minha e pela *existência*, significa diretamente a possibilidade-de-ser na qual está em jogo cada vez o ser do *ser-aí*. Isto quer dizer que a morte pensada do ponto de vista originário mostra ao *ser-aí* que ele é iminente para ele mesmo, ou seja, em sua *existência* as possibilidades-de-ser estão em jogo, inclusive a possibilidade de já-não-poder-ser-aí. A morte é, assim, a possibilidade mais extrema, a saber, da impossibilidade-de-ser-aí.

O *ser-aí* é, portanto, assinalado pela iminência da morte na medida em que ela é possível a todo instante, ainda que sua certeza seja acompanhada da indeterminação de seu quando, diz Heidegger²⁴⁷: “Um humano logo que nasce já é bastante velho para morrer”²⁴⁸. Esta indeterminação não retira o caráter insuperável da morte, uma vez que ninguém pode tomar o morrer do outro. Nesse sentido temos que a morte se coloca como a possibilidade mais-própria do *ser-aí*, da qual não pode se esquivar e pela qual é tocado o tempo todo. Assim, o ser-para-a-morte revela ao *ser-aí* o ser-possível, que significa precisamente “empenhar-se por um possível, ocupando-se de realizá-lo efetivamente”. Tendo a morte como possibilidade irremissível o *ser-aí* já sempre se adianta em possíveis modos-de-ser, isto é, porque *existe* finitamente o *ser-aí* deve se projetar e já sempre se projeta em determinados modos-de-ser. Assim, no adiantar-se o *ser-aí* abre-se para si mesmo à vista de sua possibilidade extrema, isto quer dizer que no adiantar-se o *ser-aí* entende-se em seu poder-ser mais-próprio. Heidegger explica “projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa: poder se entender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir”²⁴⁹. A morte, desse modo, interpela o *ser-aí* como singular na medida em que o adiantar-se expressa a esse ente o

²⁴⁵ Cf. Ibid., §45.

²⁴⁶ Ibid., §53, p.721.

²⁴⁷ Ibid., §52.

²⁴⁸ Ibid., §48, p.677. Referência: *Der ackermann aus Böhmen* (O camponês da Boêmia), editado por A. Bernt e K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung (Da Idade Média à Reforma. Pesquisas da História da Educação Alemã), editado por K. Burdach, vol. III, 2ª Parte), 1917, cap. 20, p.46.

²⁴⁹ Ibid., §53, p.721.

entendimento de que deve assumir unicamente a partir de si mesmo seu poder-ser mais-próprio.

É de relevante importância relembrar que, além do adiantar-se em seu poder-ser, o ser-para-a-morte também revela ao *ser-aí* o mais originário ainda-não de si mesmo. Ou seja, enquanto é pertence ao *ser-aí* a cada vez um ainda-não. Esse ainda-não, no entanto, não se dá como um modo de determinação do *ser-aí*. Ao contrário, pois o ainda-não constitutivo mostra justamente a não-totalidade desse ente. Nesse ponto surge o que nos é mais precioso para olhar o homem do modo como a fenomenologia heideggeriana permite, retirando-o das terminadas determinações metafísicas que lhe foram sendo impostas, já que esse modo-de-ser faltante não permite que com a morte atinja-se a completude desse ente, tal como o fruto se completa com o maduro, exemplifica o filósofo²⁵⁰. É certo que com a morte o *ser-aí* “completa” o seu curso, no sentido de que não pode ser mais nenhuma de suas possibilidades, mas a morte não esgota, de modo algum, todas as suas possibilidades. O *ser-aí* finda na incompletude.

A morte impossibilita todas as suas possibilidades de ser, mas jamais as esgota. Findar não significa, portanto, completar, uma vez que até que finda o *ser-aí* poderia ter sido incontáveis outras possibilidades: o *ser-aí* “não começa a ser quando seu ainda-não é preenchido, momento em que ele, ao contrário, precisamente já não é. O *Dasein* existe precisamente cada vez já de tal maneira que seu ainda-não lhe pertence”²⁵¹. Como podemos assumir saber tudo sobre um ente assinalado pela falta, como supõe a Psicologia na tentativa de investigar o que se passa dentro da psique? Ser-faltante significa que o *ser-aí* é já sempre preenchido de alguma forma com aquilo que ainda não está disponível, mas já sempre se apresenta como possibilidade, isto é, significa aquilo que já pertence a um ente, mas que ainda lhe falta.

Fica esclarecido, assim, que o *ser-aí* é marcado por uma incompletude constitutiva e que o estar-pronto no sentido de acabado, concluído ou finalizado só é possível como determinação de um ente subsistente (*Vorhandenen*). Logo, se o morrer for entendido como o “acontecimento” que completa inteiramente o *ser-aí* estaremos tomando-o como um ente que tem o modo-de-ser do utilizável. À vista disso Heidegger reitera com precisão: “na morte, o

²⁵⁰ *Ser e tempo*, §48.

²⁵¹ Ibid., p.671.

Dasein não se tornou completo, nem desapareceu simplesmente, nem menos ainda se tornou pronto ou disponível de todo como utilizável”²⁵².

Caracterizada como a não-possibilidade da *existência*, a morte escancara a condição de ser-faltante do ser-aí. Ser desse modo quer dizer que o ser-aí tem em seu fundamento uma nulidade, isto é, que sua única (in)determinação possível é um não. É preciso cuidado ao olhar esse não, já que muito lhe foi atribuído sem que suas possibilidades ontológicas originárias fossem descobertas. Esse não, não significa um negativo no sentido de um defeito ou de uma negatividade contrária à positividade, mas justamente que o *ser-aí* é constituído por uma nulidade em seu fundamento. Ou seja, que enquanto *existe* como poder-ser esse ente está cada vez em uma ou em outra possibilidade e constantemente não é uma outra possibilidade renunciada no projeto existencial. Essa (in)determinação “não significa de modo algum a propriedade ôntica do ‘não exitoso’ ou do ‘não valioso’, mas é um constitutivo existenciário da estrutura-de-ser do projetar”²⁵³.

Existindo, portanto, o *ser-aí* permanece constantemente aquém de suas possibilidades na medida em que jamais pode alcançar todas elas em sua totalidade. Essa (in)determinação como negatividade nos mostra que o *ser-aí* nunca pode existir antes de seu fundamento, mas somente a partir dele, de onde fica finalmente compreendido o que dissemos anteriormente e o que Heidegger tanto insiste: somente podemos descrever a essência do *ser-aí* a partir de sua existência. Assim, a *existência* é a única que pode demarcar a (in)determinação do *ser-aí*.

Assim, podemos concluir que nada (*Nicths*) determina a *existência* humana²⁵⁴. Se pretendemos nos manter no fundamento originário elucidado por Heidegger, nunca poderemos determinar a *existência* a partir de propriedades e atributos completos e determinados. *Ser-aí* quer dizer, por fim, “estar suspenso dentro do nada”²⁵⁵. Novamente, esse nada não quer dizer que o ser-aí é determinado por um não ser contrário ao é positivista, mas que ele pode-ser tantas possibilidades que nenhuma delas é capaz de descrever plenamente o que o homem é. Determiná-lo a partir de uma de suas possibilidades, qualquer que seja, é possível e válido, mas é muito pouco. Se ficarmos presos nas limitações que

²⁵² Ibid., p.677.

²⁵³ *Ser e tempo*, §58, p.781.

²⁵⁴ A expressão existência humana é tautológica visto que existência sempre se refere ao modo-de-ser do homem em oposição ao termo subsistência, que refere-se aos entes que tem o modo-de-ser do utilizável.

²⁵⁵ *Que é Metafísica?* p.58.

encerram o homem em um sujeito acabado e não olhamos para seu modo-de-ser originário perdemos a melhor parte do espetáculo.

Capítulo III – Psicologia à luz do pensamento heideggeriano

Na medida em que suscita o fundamento originário, a fenomenologia heideggeriana pode possibilitar férteis reflexões no campo da filosofia, da Ciência e da Psicologia. Vimos anteriormente que a Ciência busca princípios no pensamento filosófico²⁵⁶, mas mantém-se distante do “voltar às coisas mesmas” fenomenológico. Os cientistas olham somente para o ôntico. Deveriam perceber, porém, que antes disso já há uma dimensão ontológica que o sustenta, enfatiza Stein (2012). A Ciência precisa de algo que a fundamente para que se construa como uma Ciência. Heidegger exemplifica que a Biologia não pode se explicar a partir dela mesma, ela não pode determinar essa estrutura fundamental – não que pretenda tal coisa – mas deve pressupô-la e empregá-la constantemente. Podemos afirmar o mesmo sobre a Psicologia: o que explica a Psicologia não é ela mesma. Precisa haver algo anterior que a fundamente. A Psicologia parte da presunção de que há processos psicológicos ocorrendo dentro de uma psique. Heidegger deixa claro, no entanto, que anterior à Psicologia há um fundamento originário do *ser-aí* “essencialmente diferente do consciente psíquico, que é um fenômeno derivado” (LOPARIC 2001, p.129). Fundamento este descrito pela fenomenologia que, ao contrário, não depende das inferências derivadas da Ciência para descrever o que há no solo que a sustenta.

Heidegger oferece uma compreensão que permite suspender todas essas representações encapsuladas objetivantes de uma psique, de um sujeito ou de uma consciência, salienta Kahlmeyer-Mertens (2012). Nos *Seminário de Zollikon*, o filósofo inquieta-se com a ideia de que se possa ver o homem a partir de processos psíquicos e questiona se devemos fazer isso, e antes de tudo se já refletimos sobre o que é o psíquico. Indagar a Ciência não significa abandoná-la. Ao contrário, significa “chegar a uma relação refletida, conchedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites”²⁵⁷. A fenomenologia heideggeriana resgata o que o pensar científico destruiu, a saber, a capacidade de nos espantarmos com o óbvio: “é mais salutar para o pensamento caminhar pela estranheza do que instalar-se no compreensível”²⁵⁸. Apesar disso, a Ciência só foi possível porque os

²⁵⁶ Cf. Ricoeur, 1949.

²⁵⁷ *Seminário de Zollikon*, p.48.

²⁵⁸ *Logos*, p.200.

pensadores gregos suscitaram e sustentaram esse espanto. Sobre isso Heidegger vai dizer que é precisamente o espanto e não o certo ou o óbvio que nos leva ao mais fundamental.

Se a Psicologia falha na missão de entender o homem de modo mais correspondente à sua condição, diz Evangelista (2013) sobre a convicção de Medard Boss, cabe a nós nos espantarmos e colaborarmos com a intenção de Heidegger em “virar a mesa da causalidade e das necessidades naturais do ser humano para poder olhá-lo desde um ângulo em que ele se articula enquanto ser humano” (STEIN, 2012, p.135). Compreender a vida humana com base em uma cadeia de atos psíquicos é legítimo, mas não é necessário utilizar o biológico para refletir sobre o que é o psíquico. O biológico é sempre tardio e curto “para dar conta de nosso modo de ser originário”, adverte Casanova (2013, p.27).

O que Heidegger nos oferece é tão fecundo que não precisamos mais reduzir o *ser-aí* a um sujeito encapsulado portador de uma psique inteiramente conhecida e determinada em suas funções. Seu pensamento insere no campo das Ciências da “alma” um ver capaz de cuidar da riqueza que é o existir humano, enfatiza Kahlmeyer-Mertens (2012). É preciso muito cuidado, porém, ao tomar-lhe “emprestado” na tentativa de incorporar cada Ciência à linguagem heideggeriana. Por isso é sempre imprescindível ressaltar que sua analítica existenciária “precede toda Psicologia, toda antropologia e sobretudo toda biologia”²⁵⁹, mas oferece um passo fundamental para a superação do arcabouço conceitual metafísica que essas ciências herdam. A radicalidade do filósofo representa, no campo da Filosofia e da Psicologia, não só a suspensão da consciência, mas a superação das teorias que a concebem. O que não significa que a consciência ou o sujeito tal como descritos pela Metafísica desapareçam. Significa apenas que há uma maneira mais originário de conceber o modo-de-ser do homem.

É urgente, portanto, dar aos homens um modo mais livre de se relacionar com as Ciências, atentam Boss & Condrau (1997). Pensar com e a partir de Heidegger suspende os pressupostos metafísicos que fundamentaram as ciências, incluindo a Psicologia, indica Pompéia (2005). O próprio filósofo assegura: “precisamos aprender a desviar da maneira de representar científico-natural e psicológica e abordar o modo de pensar *fenomenológico*”²⁶⁰. Assim, a fenomenologia legitima-se como a “via privilegiada para compreender os elementos do psiquismo sem adulterá-los com especulações” (KAHLMEYER-MERTENS 2012, p.878).

²⁵⁹ *Ser e tempo*, §9, p.147.

²⁶⁰ *Seminários de Zollikon*, p.93.

A noção de intencionalidade²⁶¹ será decisiva para que a fenomenologia heideggeriana proporcione tal clareza, pois concede à compreensão da consciência um outro campo de discussão, na medida em que suspende a concepção desta como uma caixa na qual as coisas em miniatura se alojam, destaca Dastur (2007). A consciência não é, de uma vez por todas, uma interioridade que sedia processos psíquicos, tampouco polo subjetivo que recebe fenômenos exteriores. Kahlmeyer-Mertens (2012, p.868), afirma que a estrutura da intencionalidade evidencia esse caráter derivado da e permite que a fenomenologia redefina esta constituição encapsulada tanto no plano da filosofia quanto da Psicologia:

Isto não apenas oportunizaria, para a filosofia, uma revisão do modelo metafísico que referenda a dicotomia entre sujeito-objeto, mas, também, reforma a posição da Psicologia segundo a qual o sujeito sedaria o psiquismo.

Não seria presunção retomar que, a despeito de toda contribuição para a fenomenologia, Husserl ainda incorre na imprecisão de se manter na pressuposição da dicotomia sujeito-objeto justificando que esta é fundamental para a estruturação da totalidade, explica Casanova (2010). A intencionalidade não mais constitui uma propriedade da consciência, mas ainda admite uma consciência. Com Heidegger, a intencionalidade será circunscrita ao âmbito existenciário (*existenziale*) do *ser-aí*, tornando dispensável a nomeação ou descrição de uma consciência.

Heidegger leva a intencionalidade a uma instância ainda mais radical do que Husserl, como dissemos anteriormente. O filósofo não contesta, tampouco nega a ideia de seu mestre. Ele apenas a enraíza em uma dimensão mais originária, com o cuidado de não conservar a subjetividade, ainda que refinadamente pensada, expondo-se ao risco da noção de sujeito se realojar nessa estrutura intencional que ainda alude à consciência. Kahlmeyer-Mertens (2012) ainda completa que, deste modo, Heidegger acaba por submeter a própria consciência à redução. A consciência intencional husserliana - porque ainda substancial – é, assim, passível de ser apontada como a última determinação Metafísica do *ser-aí*.

Abrindo mão dos pressupostos metafísicos, principalmente desse que concebe o homem como um sujeito encapsulado, o que teríamos, então, para uma Psicologia aos moldes da fenomenologia heideggeriana? Kahlmeyer-Mertens (2012, p.870), responde o seguinte:

²⁶¹ Devemos advertir principalmente nesse contexto que o termo intencionalidade nada tem a ver intenção ou propósito voluntário. Aos ouvidos daqueles que estão familiarizados com o pensamento fenomenológico tal advertência soa óbvia, mas é indispensável fazer essa ressalva para que não se corra o risco de tomar a compreensão do termo a partir do contexto científico da Psicologia.

“Uma Psicologia que não parte da consideração de um sujeito hipotético (hipostasiado), em outras palavras, *uma Psicologia sem psique*.²⁶²” Isso é o que seria conceber a Psicologia a partir de um ponto de partida completamente diferente, ou seja, a partir de um pensamento que nos situa de modo totalmente diverso tanto diante do *logos*²⁶² quanto da *psique*.

Assim, se interessa à Psicologia situar-se em favor de uma compreensão completamente diferente, “todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência”²⁶³, alerta Heidegger, devem desaparecer. A partir dessa perspectiva o que o *ser-aí* é não pode ser apreendido meramente por uma representação ou reflexão intelectual, tal como costuma fazer a Psicologia. Segundo Stein (2012), o interminável problema do “eu” passa a ser pensado em uma relação prática com o *ser-aí*, suprimindo qualquer formulação conceitual de um aparelho psíquico. Kahlmeyer-Mertens sustenta (2012, p.880) que

é possível descrever, analisar e cuidar do ser-aí sem que este seja abordado como um sujeito estabelecido, do mesmo modo, é possível ter acesso a seus fenômenos “psíquicos” sem precisar, para tanto, recorrer a teorias explicativas do sujeito.

Toda apreensão dos atos como algo psíquico é, então, uma despersonalização. A isso já se atenta Husserl quando exigiu uma constituição para a pessoa essencialmente distinta da constituição das coisas naturais, afirma Heidegger, pois “a pessoa não é nem coisa, nem substância, nem objeto”²⁶⁴. Em *Introdução à Filosofia* o filósofo é categórico ao dizer que “o ser-aí nunca é de tal modo que, em certa medida, viva no interior de uma cápsula”²⁶⁵. Uma primeira aproximação com o modo-de-ser do *ser-aí* deixa claro, segundo Kahlmeyer-Mertens (2012), que mais fácil do que predicá-lo é caracterizá-lo negativamente dizendo aquilo que ele não é. Sabemos que ele não é uma mera coisa, ou seja, não tem o caráter de um ente subsistente (*Vorhandenen*). Dessa maneira, o determinismo só faz sentido se direcionado aos entes subsistentes (*Vorhandenen*), jamais ao *ser-aí*. O ser humano não é uma coisa, ele

²⁶² No capítulo II já esclarecemos que o *logos* perde seu significado de razão ou conhecimento para dar lugar ao discurso, ao fazer ver o fenômeno tal como ele se mostra. A discussão sobre como a Psicologia poderia se colocar diante dessa resignificação do *logos* remete ao seu âmbito prático, no sentido de suspender as determinações teóricas pré-estabelecidas e olhar os fenômenos, em cada situação, tal como aparecem. Como esse trabalho enfoca na diferença da definição do homem no contexto metafísico com sua (in)definição na fenomenologia heideggeriana e adia o debate sobre a prática psicológica, julgamos mais apropriado manter a discussão somente na recondução do modo de conceber o *ser-aí*.

²⁶³ *Seminários de Zollikon*, p.33.

²⁶⁴ *Ser e tempo*, §10, p.155.

²⁶⁵ *Introdução à filosofia*, p.128.

pertence ao *ser-aí*, aberto no-mundo. As palavras de Loparic (2001, p.123) completam essa ideia:

o ser humano que sabe de si, sabe que não há nada que fundamente ou explique o seu estar-aí-no-mundo. Qualquer tentativa teórica de explicar o porquê do existir humano e dos seus modos já é coisificação objetificante.

As possibilidades de objetificação, enumeração, categorização de causa e efeito, são, dessa maneira, dimensões secundárias, afirma Stein (2012). No entanto, essas tentativas sobrepõem-se a abertura do *ser-aí* justamente porque esta “é tão importante e determinante para o ser homem que passa constantemente despercebido [o estado de abertura] graças à sua simplicidade e à imperceptibilidade”²⁶⁶, diz Heidegger. Não é de surpreender, então, que a elucidação disso que é o mais simples e o mais essencial atraia tanto as atenções das ciências, em especial da Psicologia. O filósofo é o precursor desse passo de volta que permite – à Psicologia também – assinalar que “a determinação essencial do existir humano não está referida aos conteúdos materiais ou à substância”, ressalta Cardinalli (2012, p.55). A partir daí desponda

a necessidade de abdicar das interpretações objetivantes que redundariam num ego encapsulado, numa subjetividade inserida na dicotomia sujeito-objeto; daí, a prescrição de abandonar essas ideias caras aos modelos da Psicologia e da psicopatologia em prol de um olhar fenomenológico (KAHLMEYER-MERTENS 2012, p.869).

O *ser-aí* descrito em sua mais essencial radicalidade não tem primariamente a condição de um objeto subsistente. Constituído por um originário ser-dejectado (*Geworfenheit*) o *ser-aí* já sempre se dirige para o *mundo* e nunca para um interior psíquico, acentua Nunes (1992). Por isso o desenho²⁶⁷ abaixo assinala o tema das primeiras páginas dos *Seminários de Zollikon*, cuja finalidade é “mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si”²⁶⁸:



²⁶⁶ *Seminários de Zollikon*, p.33.

²⁶⁷ Loparic (2001, p.103) assinala a diferença entre essa representação com o desenho (anexo D) dos retratos traçados por Freud, nos quais “o ser humano possui uma forma fechada, representada por algo como uma caixa ou uma vesícula”.

²⁶⁸ *Seminários de Zollikon*, p.33.

Em síntese, o *ser-aí* não pode ser genuinamente visto como portador de um aparelho psíquico que conhece um mundo externo submetido ao princípio de causalidade, porque ele não é nem uma máquina e nem meramente psiquismo. Ele é *existência*, no sentido mais originário, tal como explicitamos no capítulo anterior. Assim, a tarefa de catalogar o homem com base em pressupostos metafísicos foge de nossas competências se o consideramos como aquele ente que entende o ser, o que vai na contramão das deduções cartesianas e retira qualquer possibilidade de classificação, já que algo do *ser-aí* sempre foge de uma definição.

Se aceitarmos que “a escada para penetrar nas estruturas existenciais do ser-aí é manejada pelo próprio ser-aí e não pode ser preparada fora para depois dar acesso ao objeto” (STEIN, 1983, p.108), então, conseguiremos respeitar incondicionalmente o caráter próprio do existir humano sem precisar violá-lo com determinações causais. Vista por tal perspectiva a *existência* humana nem sugere problemas como o da teoria do conhecimento, salienta Freire (1997). O que permite à Psicologia, por exemplo, “mudar seu enfoque e sua maneira de compreender o ser humano” (Ibid., p.146), orienta Heidegger em um pequeno dicionário produzido com Boss em 1963.

Não ficar insistente tentando esclarecer de uma vez por todas essa indeterminação que é o existir, solicita Casanova (2013), é o início de uma nova relação com o modo-de-ser do *ser-aí* mesmo. O *ser-aí* possui uma negatividade estrutural que impossibilita primariamente qualquer tipo de delimitação do seu modo-de-ser. Essa estrutura tampouco permite uma estabilidade total dos campos de ações humanas a ponto de poderem ser calculadas, determinadas e previsíveis. Esta discussão, bem como a de Casanova (Ibid., p.36), aponta para uma

supressão radical de toda e qualquer possibilidade de tomar o ser do homem por alguma determinação quidativa originária. À pergunta o que é o ser-aí humano, precisamos responder pura e simplesmente, por mais estranha que essa resposta possa parecer: nada. O ser-aí humano não é nada.

É importante relembrar o que já discutimos no capítulo anterior: esse nada (*Nichts*) é prenhe de possibilidades. É o espaço vazio que comporta tudo aquilo que ainda não é, mas que pode-ser. É somente como um ser-aberto no vazio das possibilidades que o *ser-aí* pode ser originariamente caracterizado. Quando nos atentamos a essa condição percebemos que os problemas mais fundamentais são sem solução, salienta Pompéia (2005). Aos problemas

“psicológicos” temos remédios e técnicas de conserto. Aos problemas existenciais não temos solução. Não conseguimos retirar do homem esse nada estrutural. Isso é o que ele é em sua fundamentação, não obstante, é justamente essa indeterminação originária que expressa a vitalidade da vida.

Assim, é preciso, antes de qualquer coisa, uma mudança de postura para que o pensamento heideggeriano ofereça radical revolução no universo das Ciências da “alma”, como a Psicologia, adverte Stein (2012). A aprendizagem da fenomenologia heideggeriana não pode ser meramente apreensão intelectual sobre o que é o existir humano, enfatiza Dastur (s/d). Heidegger não visa de modo algum transformar os psicólogos, por exemplo, em filósofos ou teóricos, mas simplesmente torná-los atentos a isso que eles já mesmo são de maneira incontornável enquanto seres humanos (anexo C). Esse tornar atento que percebe o mais essencial não é simples, no entanto. Dastur (2007) mesmo assinala que não é suficiente apenas abrir os olhos, é preciso exercer o olhar para que as coisas apareçam a nós tal como são sem os inúmeros atributos depositados a elas. Stein (1983) diz que precisamos de um empenho para abrir um âmbito daquilo que está velado e Dastur (2007) completa que para ser sensível ao mostrar-se das coisas precisamos suspender sua utilização imediata e tornar nosso olhar atento aquilo que se mostra, mas que na maior parte das vezes aparece encoberto. É isso que faz o artista, o poeta ou o fenomenólogo. É isso que pode fazer também o psicólogo, caso siga à risca os conselhos do filósofo quanto ao genuíno espanto que seu método deve despertar em nós. Para que essa ressalva fique enfim clara não se trata de procurar em *Ser e tempo* (nem em qualquer momento do pensamento heideggeriano) o fundamento teórico para uma nova Psicologia, mas de descobrir uma motivação prática numa conversão do olhar, afinal como dissemos: se transformarmos nosso modo de pensar, modificaremos nosso modo de agir.

Considerações Finais

Desde que Aristóteles atribuiu ao ser do ente as primeiras razões e causas, reina por toda parte a ideia de que o pensamento é guiado pelo modelo da representação e do cálculo, diz Heidegger. O ser ele mesmo foi admitido como um conceito auto-evidente e por isso permaneceu impensado: “a pergunta acerca do todo originário, do qual todas as partes recebem a sua essência, não é nem mesmo colocada de maneira fundamental e unívoca como problema”²⁶⁹. Casanova (2010) acentua que nem Platão nem Aristóteles tematizaram a pergunta pelo ser, e que depois deles somente alcançou-se pequenas modulações dos pressupostos por eles estruturados. Isso porque a tradição metafísica empenhou-se em resolver os paradigmas suscitados por tais pressupostos de maneira histórica e sistemática, sem se dar conta de que há, antes disso, um solo no qual todo esse arcabouço se sustenta. Do que se segue que todo o problema da teoria do conhecimento (como os objetos entram na esfera da consciência) permanece, apesar das incontáveis tentativas, sem resolução.

A Ciência empenha-se em resolver o problema do conhecimento requisitando ajuda da Filosofia, mas só continua encobrindo o fundamento que também a atravessa. É justamente esse encobrimento que expõe a “crise da ciência”, ou crise dos fundamentos, diz Heidegger. Se entendida corretamente, essa crise “deixa clara a finitude da ciência em um sentido originário, ou seja, ela torna manifesto que a ciência é uma possibilidade essencial da existência do homem”²⁷⁰. O filósofo adverte, contudo, que essa crise não deve ser superada, mas deve justamente tornar-se vital para a Ciência perceber que possui um limite e que sua essência não pode estar nela mesma, mas deve se encontrar em algo diverso e mais originário que a possibilidade enquanto tal: as perguntas que remetem ao fundamento da Ciência “não podem ser respondidas nem pelas próprias ciências, nem por uma filosofia qualquer trazida de fora para junto da ciência”²⁷¹.

A fenomenologia heideggeriana surge nesse paradigma para lembrar do solo originário que sustenta toda essa estrutura do conhecimento, e que em cada questão metafísica “sempre vem envolvido o ser-aí que interroga”²⁷². O ser permanece por toda a tradição à espera de que

²⁶⁹ *Introdução à filosofia*, p. 64.

²⁷⁰ Ibid., p.43.

²⁷¹ Ibid., p. 43.

²⁷² *Que é Metafísica?* p.61.

se torne digno de ser pensado pelo homem. A originalidade de Heidegger está, justamente, em enraizar o conhecimento na vida singular desse ente que conhece, afirmam Casanova (2010).

Depois de Descartes esse enraizamento fica cada vez mais distante, quanto mais cindido fica o mundo (*res extensa*) do homem (*res cogitans*). O filósofo racionalista não precisava mesmo se preocupar com o fundamento metafísico ou com o modo mais adequado de acesso ao homem, uma vez que a própria ontologia tradicional já havia decidido de antemão o mais importante: o modo de apreensão do ente. Mas Heidegger²⁷³ insiste que anterior a qualquer apreensão representacional já nos encontramos imediatamente relacionados com os entes. Se a descrição do conhecimento como uma representação de um objeto na consciência de um sujeito capaz de conhecer não resolve a crise do fundamento das ciências, então deve haver uma relação mais originária do que essa. Disso temos que a permanência junto ao ente é o que permite a enunciação racional ou representativa sobre ele. Ao mesmo tempo em que o método fenomenológico heideggeriano libera a Filosofia dessa aporia, retira também o homem de uma definição fundada sobre essa interpretação dualista, afirma Dastur (s/d).

A definição do homem como sujeito supõe que há nele um substrato estável, um núcleo fixo, e a descrição feita por Heidegger da estrutura fundamental do *ser-aí* suprime radicalmente toda e qualquer possibilidade de determiná-lo originariamente como um sujeito encapsulado. É evidente que essa descrição desperte férteis discussões no campo das ciências da “alma”, principalmente da Psicologia, que tem como “objeto” de estudo a consciência do homem. Mas se a Psicologia é uma ciência, e se as ciências estão inteiramente pautadas sobre pressupostos metafísicos, como a fenomenologia heideggeriana pode ser frutífera para seus debates?

Há algum tempo a Psicologia tenta se ver com outros olhos, influenciada pelo método fenomenológico, embora tal afinidade ainda esteja em construção. A Daseinsanalyse, método delineado por Ludwig Binswanger e Medard Boss no campo da Psicologia para auxiliar a prática terapêutica, esforça-se para aproximar a fenomenologia de Heidegger do fazer do psicólogo e tem conseguido colher bons frutos em seus estudos mais recentes²⁷⁴. Essa

²⁷³ Cf. *Ser e tempo*, §11

²⁷⁴ A Associação Brasileira de Daseinsanalyse (ABD) mantém vivos os debates iniciados por Binswanger e Boss. Além de outros estudiosos do tema que circulam entre a Psicologia e a Filosofia.

aproximação, no entanto, é sempre delicada porque se o filósofo propõe à filosofia outro fundamento, como pode a Psicologia manter-se a mesma a partir desse outro fundamento? Será que ainda poderíamos falar Psicologia se o próprio Heidegger suspende radicalmente a ideia de consciência mantida por Husserl? Se uma Psicologia que se coloca a partir do pensamento heideggeriano corrobora a proposta de um novo fundamento, será então que, nesse caso, ela já não é outra coisa?

De um lado, Stein (2012, p.109) manifesta sérias dúvidas sobre uma tentativa de “aplicabilidade de *Ser e tempo*, sobretudo nessa época em que vivemos, em que estamos cercados de pessoas buscando uma teoria para ser aplicada à prática como uma desculpa por suas práticas ou comportamentos na clínica”. De outro, Spanoudis (1997) sustenta que a Daseinsanalyse é o método que aproxima o existir humano e não pode ser concebido como teoria, a não ser que esta seja entendida em seu significado grego como plenitude de desvelamento. Embora esses estudos não sejam absoluta novidade, ainda dão o que falar sobre a possibilidade dessa interlocução.

Os questionamentos são inevitáveis quando refletimos sobre a Psicologia a partir do método fenomenológico. Inevitável também é a ansiedade de responder a todas essas perguntas. Suas respostas poderiam ser precipitadas, porém, se antes não fizéssemos o que Heidegger, com tanta intensidade, nos solicita: dar um passo de volta. Antes de encobrir o que poderia ser uma discussão genuína no campo da Psicologia, com tentativas de incorporar a essa ciência a linguagem heideggeriana, é impreterível entender plenamente o solo originário que fundamenta a possibilidade de toda e qualquer ciência.

Por isso, antes de tudo, mantivemos nossa reflexão na elucidação do método fenomenológico e na descrição fundamental do modo-de-ser do *ser-aí*, inspirados pela mesma intenção de Stein (2012, p.138): “no coração deste trabalho existe uma tese fundamental, que é a de ultrapassar o universo das descrições causalistas e puramente científicas”. Heidegger subtrai de nós, assegura Giacoia Jr. (2013, p.134), a “compulsão que nos impele a percorrer sempre os mesmos caminhos, que, em vez de salvação, potencializam o perigo, enredand-nos mais profundamente na alienação”. É incontestável que as reflexões heideggerianas ofereçam um solo fértil para a construção do pensamento futuro. Isso não quer dizer que o filósofo proponha com sua fenomenologia um fundamento teórico para a Filosofia ou para as ciências, mas talvez provoque uma motivação prática para uma conversão do olhar, diz Dastur (s/d).

Heidegger lembra “que não é essencial se triunfarmos ou não sobre nossos contemporâneos e sobre os outros, mas que precisamos criar, para nós mesmos, a grandeza interior por meio de uma luta em que vençamos nossas próprias inquietações”²⁷⁵. Tornar-nos atentos para isso que nós já somos enquanto seres humanos pode ser, para nós enquanto seres humanos e enquanto psicólogos, uma das mais importantes contribuições de Heidegger. Isso porque ele assinala que não podemos querer compreender apenas intelectualmente o que é o existir humano, mas precisamos desde muito antes engajarmo-nos nesse modo-de-ser que já sempre somos. Talvez entender e aceitar o ser humano no vazio de sua incompletude pode conferir uma marca bem definida ao trabalho do psicólogo, é o que sustenta Pompéia (2005, p.42).

Se entendermos que somos tocados pela indeterminação da existência e não buscarmos esclarecer o escuro do existir, alerta Casanova (2013), conseguiremos finalmente iniciar uma nova relação com o sentido de nosso próprio modo-de-ser. Os intermináveis questionamentos que essa nova postura provoca não precisam carregar a necessidade de respostas apressadas, mas podem nos lembrar de que não precisamos

esperar tanto que destes novos empreendimentos surja uma construção completa, pois eles são muito mais uma tentativa de abrir os olhos para esses elementos da condição humana, que são tendenciosamente encobertos pela tradição metafísica e, ao mesmo tempo, por uma explicação causal no plano científico. É mais um alerta contra as ameaças de uma tradição ocidental que se cristalizou na prática científica (STEIN 2012, p.139).

Giacobia Jr. (2013) já nos previne que ler adequadamente Heidegger significa pensar com Heidegger e também perguntar com Heidegger. Nesse sentido, o pensamento do filósofo nos leva a um lugar privilegiado para compreendermos o sentido da existência humana, indica Freire (1997). Como *mestre do pensamento*, Heidegger “nos ensinar a pensar por nossa própria conta e risco, nos concita ao exercício da responsabilidade pessoal e intransferível no plano de nossos pensamentos e opiniões”, afirma Giacobia Jr. (2013 p.108) em alusão à Rüdiger Safranski. Essas são as reflexões que, antes de tudo, esse trabalho procurou exercitar.

²⁷⁵ *Introdução à filosofia*, p.430.

ANEXO A

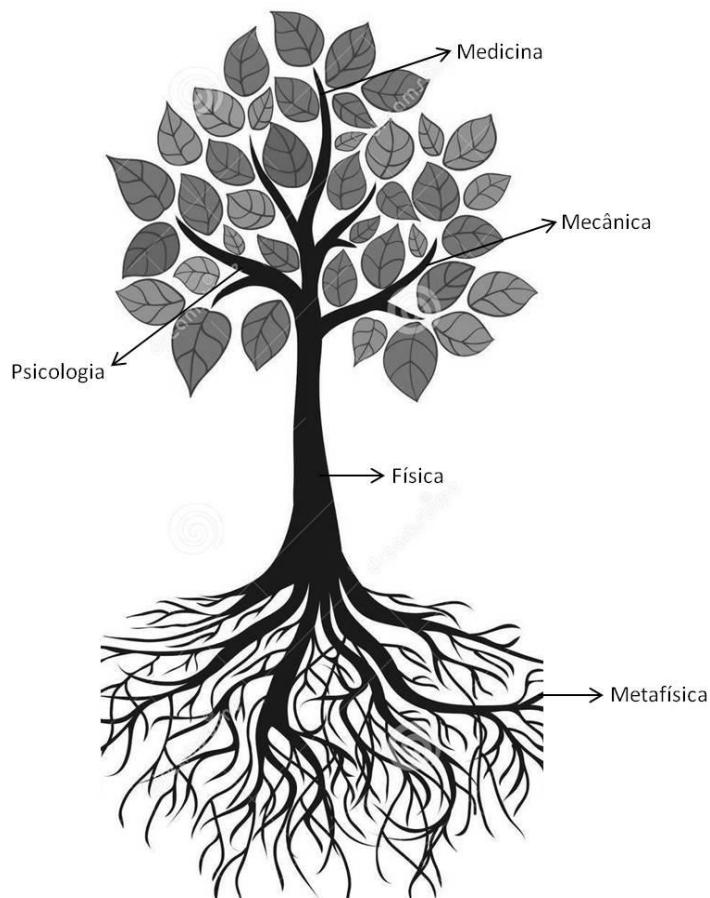


Fig.1- Pessanha (2004, 17) explica na obra “*Princípios da Filosofia* Descartes compara a sabedoria a uma árvore que estaria presa ao domínio do ser, à realidade, por meio de suas raízes metafísicas”²⁷⁶. O tronco representaria ainda a física, cujos conhecimentos são redutíveis à estrutura matemática e os galhos representariam os principais conhecimentos científicos: mecânica, medicina, psicologia, moral. Nota-se, portanto, que Descartes propõe a sustentação das ciências na física e mais ainda a sustentação de todas essas formas de conhecimento na Metafísica.

²⁷⁶ “Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...”. Trecho retirado da citação de Heidegger da obra cartesiana “*Princípios da Filosofia*” – *O retorno ao fundamento da metafísica*, p. 77.

ANEXO B

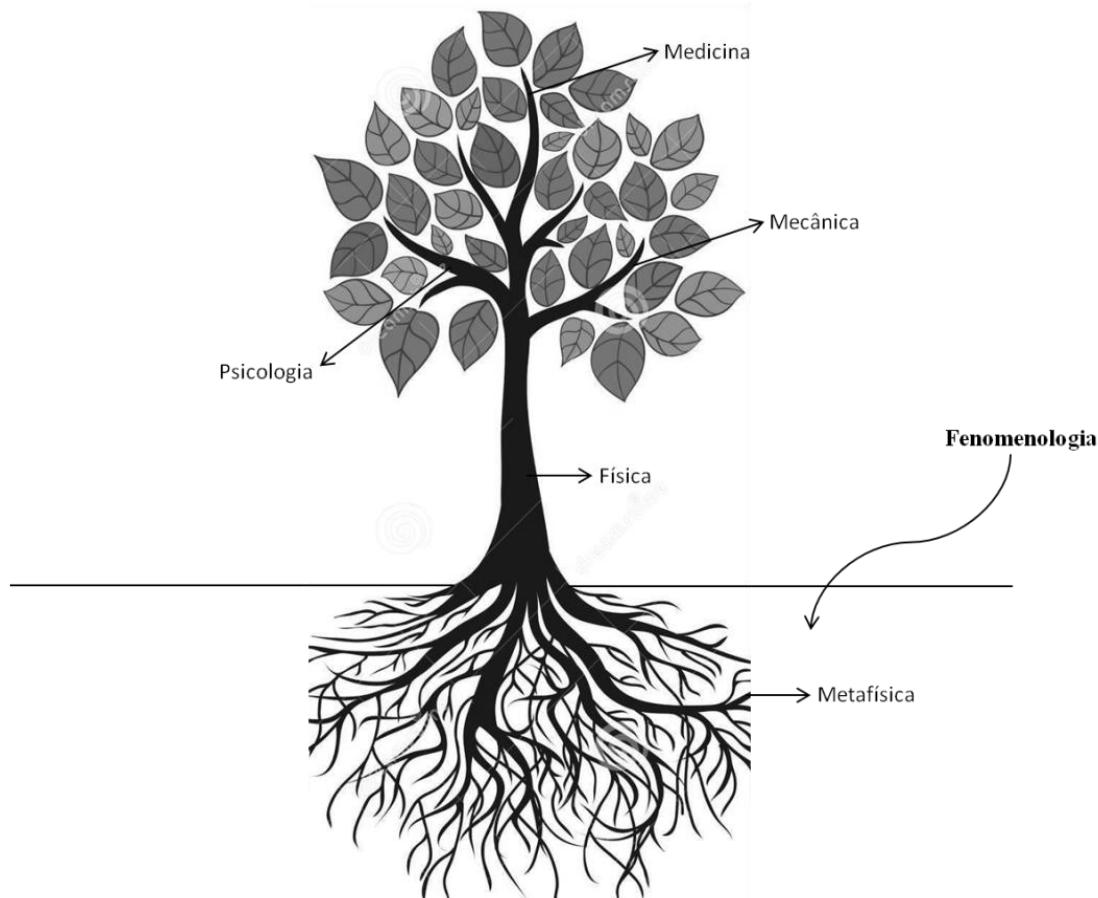


Fig.2 - Aproveitando a imagem da árvore da sabedoria descrita por Descartes, Heidegger questiona:

Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento?²⁷⁷.

O filósofo vai descrever esse solo que sustenta toda a árvore através de seu método fenomenológico.

²⁷⁷ *O retorno ao fundamento da metafísica*, p.77.

ANEXO C

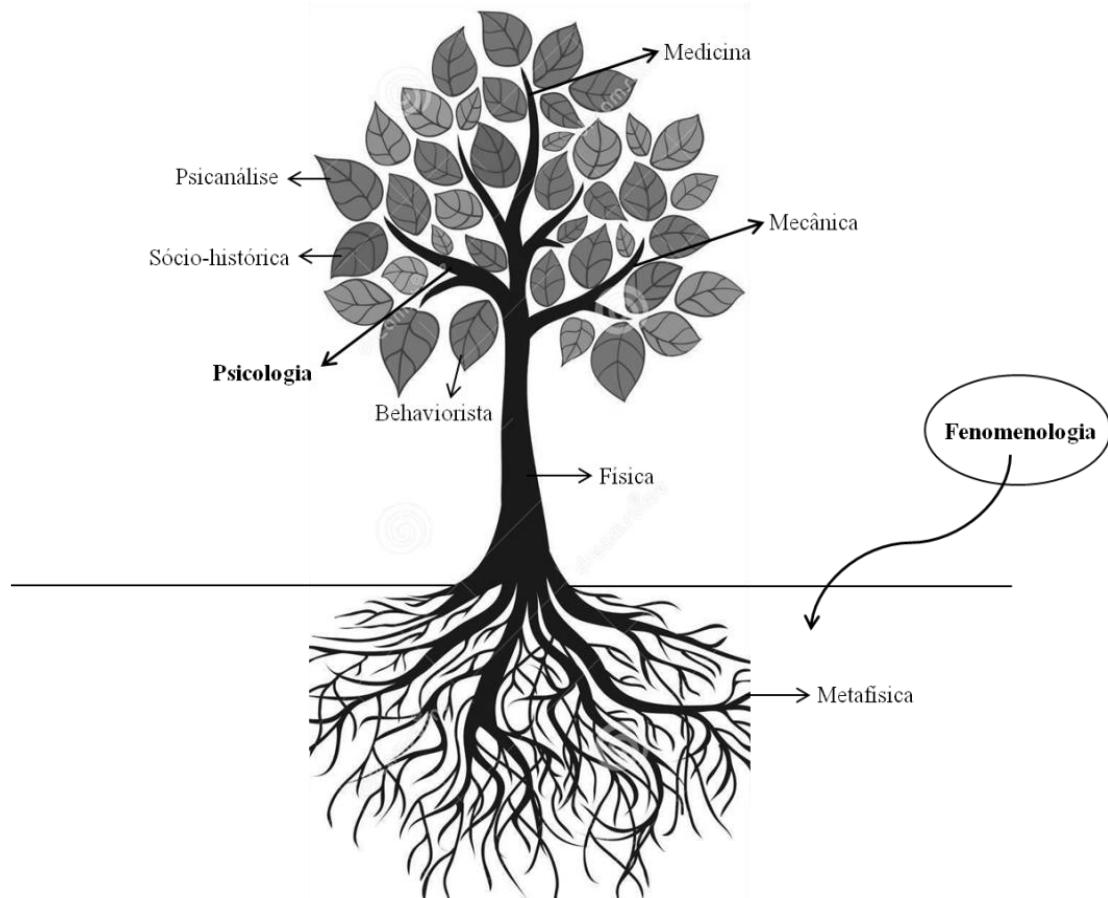


Fig.3 - A fenomenologia não se constrói no mesmo campo de discussão das abordagens psicológicas (representadas pelas folhas do galho da Psicologia). Mesmo quando o enfoque é na Psicologia, a intenção é sempre tocá-la a partir do solo fenomenológico elucidado por Heidegger e nunca permanecer no esquecimento deste, sugando somente as raízes metafísicas.

ANEXO D

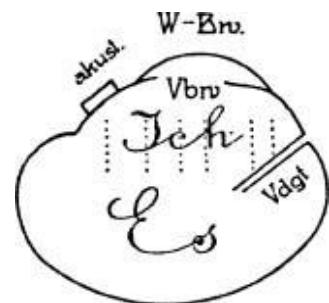


Fig.4 Retrato traçado por Freud que representa a divisão da consciência²⁷⁸.

²⁷⁸ Figura retirada de Loparic (2001).

Referências Bibliográficas

BOCK, A.; GONÇALVES, M.; FURTADO, O. **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia.** São Paulo: Cortez, 2001.

BOSS, M. Encontro com Boss. **Revista Brasileira de Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 1997. Números 1, 2 e 4, p.5 – 21. (Encontro gravado em 1974).

BOSS, M. & CONDRAU, G. Análise Existencial – Daseinsanalyse. **Revista Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 1997. Reedição, nº 1, 2 e 4. p. 23 – 34.

CARDINALLI, I. **Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss.** São Paulo: Escuta, 2012.

CASANOVA, M. **Compreender Heidegger.** 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 (Série Compreender).

_____. Heidegger e o escuro do existir: esboço para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: **Psicologia fenomenológico-existencial – possibilidades da atitude clínica fenomenológica.** EVANGELISTA, P. (organizador). 1ª Ed. – Rio de Janeiro, Via Verita, 2013.

CASTILHO, F. Nota prévia. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

CRITELLI, D. **História pessoal e sentido da vida: historiobiografia.** São Paulo: EDUC: FAPESP, 2012.

CYTRYNOWICZ, D. Psicoterapia: uma aproximação Daseinsanalítica. **Revista Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 1997. Reedição, nº 1, 2 e 4. p. 63 - 70.

DASTUR, F. **Autour de la phénoménologie.** Cannes, Séminaire de Françoise Dastur. Arte-Filosofia. 14 & 15 abril, 2007. Disponível em <<http://www.daseinsanalyse.be/files/DASTUR.pdf>>. Acesso em: out. 2013.

_____. **Daseinsanalyse et psychanalyse: la question de l'inconscient.** Arquives Husserl de Paris, ENS Ulm, s/d. Disponível em <<http://www.daseinsanalyse.be/files/DASTUR.pdf>>. Acesso em: out. 2013.

DUARTE, I. B. Prólogo à edição portuguesa. In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta.** Serviço de Educação e Bolsas Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.

EVANGELISTA, Paulo. A Daseinsanalyse de Medard Boss: medicina e psicanálise mais correspondente ao existir humano. In: **Psicologia fenomenológico-existencial – possibilidades da atitude clínica fenomenológica**. EVANGELISTA, P. (organizador). 1ª Ed. – Rio de Janeiro Via Verita, 2013.

FREIRE, C. E. Apresentação desta edição. **Revista Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 1997. Reedição, nº 1, 2 e 4. p.3.

GIACOIA JR, O. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. **Cartas sobre o humanismo**. 2ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O retorno ao fundamento da metafísica**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Que é isto – a filosofia?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Que é Metafísica?**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Sobre a essência do fundamento**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Sobre a essência da verdade**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005 (Coleção Os Pensadores).

_____. **A superação da metafísica**. In: HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Ciência e pensamento do sentido**. In: HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **A Questão da Técnica**. In: HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Aletheia (Heráclito, fragmento 16)**. In: HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Logos**. In: Ensaios e Conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **A superação da metafísica**. In: HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução: Marco Antonio Casanova. 2ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Sobre a questão do pensamento**. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Ontologia (hermenêutica da facticidade)**. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 134 p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Ser e Tempo**; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

INWOOD, M. **Heidegger**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2004.

KAHLMAYER-MERTENS, R. Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, volume 12, n. 3, 3º quadrimestre, 2012. <http://www.revispsi.uerj.br/v12n3/sumariov12n3.html>. Acesso em: novembro de 2013.

LOPARIC, Z. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**. Natureza Humana, São Paulo, volume 3, n. 1, janeiro - junho, 2001. http://www.winnicotnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publish/?tac=20. Acesso em: novembro de 2013.

NUNES, B. **Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1992.

_____. **Heidegger & Ser e tempo**. 2.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

PESSANHA, J. Vida e Obra: Descartes. In: DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004.

POMPÉIA, J. A. Daseinsanalyse e a clínica. **Revista Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 2005. nº. 14. p. 26 – 42.

PRADO, M. de F. A. Fenomenologia e Daseinsanalyse. **Revista Daseinsanalyse (Associação Brasileira de Daseinsanalyse)**. São Paulo, – n.14 – São Paulo: A Associação, 2005.

RICOEUR, P. Le volontaire e l'involutaire. In: RICOEUR, P. **Philosophie de La volonté**. Volume 1. Terceira parte. 1949.

_____. **Interpretação e Ideologias**; organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990.

SKINNER, B. F. **Ciência e comportamento humano**. Tradução João Carlos Todorov, Rodolfo Azzi. 11^aed – São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Coleção biblioteca universal).

SPANOUDIS, Solon. A tarefa do aconselhamento e orientação a partir da Daseinsanalyse. **Revista Daseinsanalyse** (Associação Brasileira de Daseinsanalyse). São Paulo, 1997. Reedição, nº 1, 2 e 4. p. 56 - 62.

STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre, Movimento, 1983.

_____. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005a (Coleção Os Pensadores).

_____. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, M. **Que é Metafísica?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005b (Coleção Os Pensadores).

_____. **Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências**, Ijuí: Ed. Unijuí, 2012. (Coleção filosofia).