

**DE HUSSERL A HEIDEGGER: O FLUXO DA FENOMENOLOGIA ATÉ
A ONTOLOGIA EXISTENCIAL HERMENÊUTICA**

Alessandra Cavalcante Scherma Schurig
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Júlio César de Sá Rocha
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Resumo: Edmund Husserl analisa o dualismo realidade/aparência que rege o platonismo em busca de uma superação do essencialismo e não mais na direção da repetição do nóúmeno e fenômeno sim em direção de um novo caminho, finalmente pavimentado por Martin Heidegger, aluno de Husserl e brilhante filósofo que leva adiante a fenomenologia criando a ontologia existencial.

Palavras chaves: Husserl; dualismos; Heidegger; fenomenologia; ontologia.

**FROM HUSSERL TO HEIDEGGER: THE FLOW OF
PHENOMENOLOGY TO THE EXISTENTIAL HERMENEUTIC ONTOLOGY**

Abstract: Edmund Husserl analyzes the dualism of reality / appearance that have origin in Platonism to overcome the essentialism, no longer in the direction of the repetition of the noumenon and phenomenon, but into a new way, finally settled by Martin Heidegger, student of Husserl and brilliant philosopher, creator of the existential ontology.

Key words: Husserl; dualisms; Heidegger; phenomenology; ontology.

INTRODUÇÃO

Edmund Gustav Albrecht Husserl, nasceu na Morávia, onde hoje se localiza a República Checa, em 1859. Tendo formação clássica em matemática pela Universidade de Leipzig e Berlim e filosofia pela Universidade de Viena, desenvolveu os primeiros estudos sobre a escola fenomenológica.

Detendo profundo conhecimento sobre os métodos utilizados pela ciência natural, mas ao mesmo tempo acreditando que a filosofia precisava de novos caminhos e métodos próprios, Husserl buscou criar um método tão somente filosófico visando enlaçar conceitos

matemáticos e filosofia para chegar a um resultado que ele acreditava refletir as estruturas essenciais do pensamento.

Em breve síntese, pode-se apontar que apesar de reverberar o dualismo realidade/aparência tão caro à metafísica, a fenomenologia transcendental de Husserl difere em muitos pontos da filosofia transcendental de Kant porque quando se trata das possibilidades de conhecimento objetivo, Kant constrói uma teoria baseada em suposições construídas pelo espírito, tendo a razão por fonte última.

Por outro lado, Husserl baseia-se na intuição e cria o chamado empirismo transcendental tendo a intuição por fonte última. Dialogando com Descartes, Husserl trilha passos que o afastam por vezes da metafísica e permitem a construção paulatina da fenomenologia.

A partir do impulso inicial de Husserl, a fenomenologia segue sendo construída e edificada por diversos autores, dentre os quais destaca-se Martin Heidegger, filósofo alemão e criador da hermenêutica filosófica.

Martin Heidegger nasceu em Messkirch, cidade situada no Estado de Baden, na Alemanha, no dia 26 de setembro de 1889. Nomeado professor de filosofia após a saída de Husserl, Heidegger revoluciona a filosofia.

Heidegger, aluno de Edmund Husserl, inspira-se nas lições deste para construir uma nova visão sobre a coisa-em-si ou nómeno kantiano o que permite a edificação de uma estrada de saída do transcendentalismo posto que suas brilhantes contribuições permitiram a saída da filosofia contemplativa para uma filosofia que privilegiasse a existência.

Heidegger defende que a vida humana não se dá na consciência do cogito e sim na força da pré-sença originária da historicidade de um mundo que cerca, abrange, realiza, nutre, impede, estorva, enfim, um mundo de contrastes, formado de temporalidade e experiências e que foi explicado pela sabedoria de Guimarães Rosa quando este alertava que *o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.* (ROSA, 1994, p.86).

1. EDMOND HUSSERL E O ABANDONO DA TRANSCENDÊNCIA

A filosofia cunhada pelo paradigma do platonismo ou metafísica tinha como maior dualismo a busca da essência, posto ser pautada no dualismo realidade/aparência. Diante dessa idéia, era defendida a busca por objetividade e pautado nesses pensamentos Kant defendia que os objetos deveriam ser transcendidos em busca do que possibilitasse a objetivação.

Diante dessa busca pela essência, foram criadas duas linhas de análise: *o conhecimento objetal, por meio do qual sabemos dos diferentes objetos de nossa experiência, e o conhecimento transcendental, por meio do qual se tematizam as condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos.* (OLIVEIRA, 1996, p. 36) .

Kant construiu uma teoria em busca da transcendência e por isso abriu campo para Husserl que procura se desligar de qualquer ontologia real apriorística em direção à uma fenomenologia da consciência como constituinte das essências. Perceba-se a seguida busca de essências a serem contrapostas à uma “aparência” que guiava ambos os filósofos.

Em busca de seu intento, Husserl faz um caminho interessante, primeiro abandonando qualquer noção de essência a priori que precisaria ser espelhada pela consciência para que houvesse acesso ao conhecimento.

O que Husserl busca não é qualquer oposição entre a coisa em si e o noumeno kantiano, ele procura a manifestação positiva da própria coisa, ou seja, Husserl ainda segue em busca da essência, mas de forma diversa e inovadora.

Perceba-se que se para Kant o foco estava na razão, para Husserl a intuição é que representa o princípio de todos os princípios. A intuição seria receber tudo aquilo que é dado à consciência, sem qualquer limitação, distinguindo o dado pensado do dado em si mesmo. O dado em si mesmo teria pureza antes de ser reflexionado e Husserl intentava chegar a esse dado em si.

Enfim, Husserl acreditava que tudo pode ser dado à consciência, tudo pode ser intuído e pode ser de diferentes modos, mas o verdadeiro é o intuído, tudo o mais será abstratizar, teorizar.

Husserl expressa em cinco lições sobre fenomenologia sua preocupação com a possibilidade do conhecimento, não diferindo, portanto, do grande tema da filosofia de como conhecer a verdade e questionando: *Como pode o conhecimento estar certo de sua consonância com as coisas que existem em si, de as atingir?* (HUSSERL, 1992, p. 17)

Para responder a essa pergunta, Husserl explica que se deve simplificar. Há tanta contradição e confusão que se acaba adotando o ceticismo, pois não se enxerga saída das teorizações e abstrações e por isso era imperativo uma teoria do conhecimento diáfana e sóbria que tentasse paulatinamente resolver as questões sobre como é possível o conhecimento.

Partindo para uma breve análise sobre as cinco lições sobre fenomenologia, no primeiro grau da consideração fenomenológica Husserl coloca a questão da possibilidade de uma teoria do conhecimento que em tese já se iniciaria com um paradoxo, pois o conhecimento será ponto de partida e, ao mesmo tempo será questionado.

Husserl explica que não há paradoxo porque não se trata aqui de ceticismo, de negar a possibilidade de conhecimento, o que se quer é saber como ocorre o conhecimento, o que é algo distinto de ceticismo.

O filósofo diz que se para a atitude natural a possibilidade de conhecer algo é uma obviedade, um fato da natureza, uma vivência de seres orgânicos que de fato conhecem, para a atitude filosófica o conhecer é motivo de angústia porque a correlação entre vivência cognitiva, significação e objeto é exatamente a fonte do problema da possibilidade do conhecimento. Frente a essa dificuldade, o homem angustia-se.

Para Husserl, o conhecimento é uma vivência psíquica porque é o sujeito que conhece e perante ele estão os objetos conhecidos. A questão seria achar como o sujeito poderia atingir uma descrição fidedigna desses objetos.

Para alcançar esse objetivo de uma representação fidedigna, Husserl explica que na percepção, a coisa percebida deve ser imediatamente dada, mas essa percepção é simplesmente vivência de um sujeito específico e sendo assim, podem ser classificadas como vivências subjetivas e sendo subjetivas, não podem chegar a estabelecer uma objetividade que servisse como representação fidedigna. Husserl lamenta e diz:

De onde sei eu, o cognoscente, e como posso eu saber confiadamente que não só existem as minhas vivências, estes atos cognitivos, mas também que existe o que elas conhecem, mais ainda, que, em geral, existe algo que haveria que pôr frente ao conhecimento como seu objeto? (HUSSERL, 1992, p. 43).

Perceba-se que Husserl está aqui falando do dualismo kantiano entre noumeno e fenômeno e pergunta-se: se apenas os fenômenos são verdadeiramente dados ao sujeito cognoscente, jamais o sujeito cognoscente poderia ir além da sua vivência. Restaria ao

sujeito cognoscente afirmar: *eu existo, logo todo o não eu é simples fenômeno e se dissolve em nexos fenomenais?* (HUSSERL, 1992, p. 43).

Veja-se o mesmo ponto de partida de Descartes em relação ao cogito, quando Descartes busca partir do indubitável, de uma base tida por ele como segura. O indubitável é o “eu”, diz Descartes, seguido por Husserl e a partir dessa base, o sujeito cognoscente questionaria se tudo o mais seria simples fenômeno.

Com esse questionamento, Husserl analisa se deveria o sujeito cognoscente abraçar o solipsismo e o ceticismo e reduzir qualquer objetividade a uma ficção. Indo por esse caminho, até mesmo a lógica poderia ser questionada como contingente, porque se o homem evoluiu e seu intelecto também, incluindo a lógica, a lógica pode ser classificada como uma espécie de conhecimento humano e por isso não poderia atingir a natureza das *coisas em si*, mas apenas observá-las como relacionadas ao homem.

Foi assim que Husserl se deparou com um abismo, ou com uma aporia. Diante dessa aporia, seria papel de uma teoria do conhecimento e da metafísica criticar os paradoxos do pensamento natural sobre conhecimento e tentar resolver os problemas de correlação entre objeto do conhecimento e conhecimento.

E partindo de um ponto metódico considerado seguro, Husserl explica que a metafísica brotaria justamente de uma crítica do conhecimento natural com base na intelecção, contudo, dando um passo adiante, Husserl diz que se o filósofo se debruçar apenas na tarefa de elucidar a essência do conhecimento, chegará na fenomenologia do conhecimento, descrita por Husserl como *um método e uma atitude intelectual que reflete a atitude filosófica e o método filosófico*. (HUSSERL, 1992, p. 46).

1.1 HUSSERL DIALOGANDO COM DESCARTES: O NEOCARTESIANISMO HUSSERLIANO

Husserl acreditava ser importante a filosofia não se pautar por métodos de outras ciências e se edificar sobre pontos de partidas novos, construindo métodos especiais porque a filosofia não é como as outras ciências, e, portanto, pode e deve prescindir de todo trabalho realizado na ciências naturais e também do que seja conhecimento natural não sistematizado.

A filosofia deve fazer isso porque é preciso “limpar o campo”, partindo de uma atitude cética sobre a apreensibilidade objetiva do conhecimento em geral, incluindo as

ciências naturais, porque até teorias matemáticas exatas de nada ajudariam, conforme é deixado explícito por Husserl. (HUSSERL, 1992, p. 48).

A filosofia precisa de um método novo e somente seu e isso torna-se uma preocupação para Husserl que se debate para achar esse método específico. É diante desse quadro que em sua segunda lição, Husserl fala sobre questionabilidade. (HUSSERL, 1992, p. 53). Como se pode estabelecer a crítica do conhecimento? Recordando que essa crítica não pode pressupor nada como previamente dado, por onde a crítica deve iniciar?

Husserl explica que a crítica do conhecimento deve iniciar pelo conhecimento que ela toma de si mesma e colocar-se como fundamento último. A esse conhecimento não será permitido obscuridade, incerteza, nada que possa ser vislumbrado como enigmático ou paradoxal. É preciso clareza, transparência, eis uns dos motes husserlianos.

Perceba-se que até esse momento a dificuldade está na compreensão de como pode haver uma *coisa em si* que seja conhecida apenas no ato do conhecimento, como alcançar essa pureza.

E Husserl lembra da indubitabilidade expressada por Descartes no *cogito*. Tudo pode ser questionado, sobre todas as coisas podem haver dúvidas, mas há algo inquestionável: ao julgar que tudo é duvidoso, eu duvido.

Descartes questiona, duvida de tudo que possa ser considerado como certeza imediata, até mesmo daquelas convicções inabaláveis e por esse caminho de tudo duvidar, Descartes *transcendentaliza o sujeito* porque é o sujeito que duvida que se torna fonte segura e primária do conhecimento. Eis o cogito cartesiano, partindo do indubitável: o “eu”.

Assim, Husserl percebe um princípio que será utilizado em toda *cogitatio*:

(...) sempre que percepciono, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objectalidade ou a inexistência de objeto desses atos, é absolutamente claro e certo em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo, e relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo... (HUSSERL, 1992, p. 54)

Desse modo, para Husserl, toda vivência intelectual e toda vivência em geral pode se fazer objeto de um puro ver e captar e o ser em um dado absoluto. Para Husserl há uma esfera de dados absolutos que fundamenta uma teoria de conhecimento.

E será a imanência desse conhecimento que permite que ele seja o ponto de partida da teoria do conhecimento delineada pelo filósofo. E por ser imanente, não é paradoxal, não é enigmática nem fonte de perplexidade cética então serviria como base segura, pois *a imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento teórico cognoscitivo* (HUSSERL, 1992, p. 59).

Não se deve tentar fundamentar a teoria do conhecimento na psicologia ou em ciência natural porque as verdades produzidas por seus métodos são verdades que tomam de empréstimo diversos elementos da esfera da transcendência. Uma teoria do conhecimento que busca se fundar sobre o imanente em ciência natural ou psicologia, seria, segundo Husserl, *nonsens*.¹

Não se trata, portanto, de buscar bases na psicologia. Deve ser distinguido o fenômeno puro do fenômeno psicológico. Se o homem se apercebe da percepção como vivência, como um dado em geral, é fato psicológico e para Husserl era preciso sair do psicologismo, incluindo o psicologismo descritivo porque *o eu que vive, esse objeto, o homem no tempo mundano, essa coisa entre as coisas*, (HUSSERL, 1992, p. 26) nada significa um dado absoluto, são transcendências. É preciso alcançar o fenômeno reduzido:

Assim se reduz igualmente a pergunta que, originalmente, nos impelia. Não é – como posso eu, esse homem, atingir nas minhas vivências um ser em si, fora de mim?- em vez desta pergunta, de antemão ambígua- e em virtude de sua carga transcendente, surge a questão fundamental pura: como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir? (HUSSERL, 1992, p. 27)

Para Husserl, a transcendência² deve ser abandonada porque é ela que traz perplexidades. No fim é sempre a transcendência que atrapalha o caminho do

¹ A noção de nonsens exprime a noção de falta de sentido a enunciações e condutas que de algum modo são anômalas. Se distingue do absurdo pelo critério gramatical, que identifica a falta de sentido na violação das leis sintáticas que regulam a boa formação de expressões em uma linguagem e pelo critério lógico, que identifica a falta de sentido na violação de leis de compatibilidade que regulam a consistência das expressões sintaticamente formadas. O nonsense é agramaticalidade ou estrita falta de sentido. O absurdo é contrassenso lógico. (Prof. Dr. Dario Teixeira, Universidade Federal do Rio de Janeiro em Husserl sobre o nonsense dos erros categoriais e o mundo como faktum, publicado em Ektasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, ISSN - 2316-4786, volume 2, número 2, 2013.)

² Se analisar-se as cogitationes, Husserl adverte que se achará transcendências. Ele explica que na vivência de um som, mesmo depois da epoché ou redução fenomenológica, se opõem o fenômeno e o que aparece e como se opõem no seio do dado puro, da imanência autêntica. Se o som dura, há uma noção de temporalidade, há uma noção de passado, futuro. Assim, o fenômeno da percepção de um som e da percepção reduzida só ocorre quando se diferencia o fenômeno e o que aparece no interior da imanência, fazendo com que haja dois dados: o do fenômeno e o dado do objeto. Por exemplo, no som haverá essa noção de fases, de passado e de

conhecimento natural e por isso seria mais recomendável que a filosofia, vendo essa dificuldade, não se utilizasse de algo transcendente como dado de antemão.

Mas essa exclusão do transcendente não deveria significar não usar nenhum conhecimento utilizável, tanto que se usa as *cogitationes*. O que se quer é abandonar o transcendente e não o conhecimento. As *cogitationes* são dados imanentes absolutos e podem ser utilizados, diz Husserl.

Todo o conhecimento natural, pré-científico e científico objetivava a transcendência e colocava objetos como já existentes, procurando atingir cognoscitivamente estados de coisa que não lhe são imanentes. Diante desse quadro, Husserl lança uma reflexão: *a transcendência pode significar que o objeto de conhecimento não está como ingrediente contido no ato cognitivo, ao contrário da imanência onde está inclusamente contido*. (HUSSERL, 1992, p. 60).

Mas também pode significar uma transcendência no sentido de ser evidência imediata, mas não intuída por si mesmo. Atentando-se a esse segundo sentido de transcendência, Husserl percebe que ele gera um segundo sentido de imanente: imanente será o dar-se de forma absoluta, incluindo a autopresentação. Como esses conceitos duplos de transcendência e imanência se entrelaçam, supõe-se que o único dado realmente compreensível e inquestionavelmente evidente será o dado do momento contido como ingrediente no ato cognoscitivo. E assim Husserl pode partir para a próxima etapa de suas lições.

1.2 A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA OU *EPOCHÉ* E A INTENCIONALIDADE

Husserl esclarece que o principiante diz então compreender que *o imanente está em mim e o transcendente fora de mim* (HUSSERL, 1992, p. 24). Mas o principiante, como sói ser, está errado, pois deve ser feita uma distinção entre o imanente incluso e imanência no sentido de dado em si mesmo que se constitui em evidência. O imanente incluso é o indubitável, nada intenta para além de si mesmo.

futuro e essas fases são apenas objetos e não fenômenos. Essa percepção husserliana pode ser tomada como uma das bases da noção de *Sorge* delineada por Heidegger posteriormente.

Husserl explica que se o conhecimento e o objeto não são a mesma coisa, se o conhecimento deve referir-se ao objeto que permanece transcendente, se conhecimento e objeto estão apartados, nada se pode fazer, não se pode chegar a claridade.

É a posição contrária que deve ser tomada: deve-se entender que o que se vê como conhecimento sobre o objeto é tão somente preconceito. Note-se o poder dessa concepção, todas as descrições que visassem passar um conhecimento tido como “verdadeiro” sobre o objeto deveriam passar a serem vistas como preconceitos.

Então o foco passa a ser como explicar o preconceito que atribui ao conhecimento a noção de transcendente e não mais o questionamento sobre o conhecimento do que seria transcendente. (HUSSERL, 1992, p. 64). Husserl adverte que jamais se pode resolver a questão de se é possível um conhecimento transcendente, um conhecimento que ultrapasse o objeto e o sujeito que o vê com base num saber já dado acerca do transcendente em proporções já formuladas e sistematizadas.

É preciso deixar de se preocupar com a *coisa em si* porque se *o que se quer é capturar é a própria a possibilidade de apreensão*. Se o que se quer é ter diante de si a essência da possibilidade de apreensão e transformá-la em uma intuição dada, é imperativo o desligamento do transcendente, das ciências e de tudo que não é dado imanentemente e assim entender que *a elucidação das possibilidades do conhecimento não se encontra na senda da ciência objetiva*. (HUSSERL, 1992, p. 26).

Assim, do mesmo modo que a *cogitatio* de Descartes é garantida pelo absoluto dar-se em si mesma, por ser pura evidência, puro intuir e portanto, inquestionável, sempre que ocorrer uma evidência pura, um puro intuir e uma apreensão direta e em si mesma, haverá a mesma inquestionabilidade, alcançou-se um fundamento último.

É por isso que para se chegar na intuição pura deve ser excluída a transcendentalidade porque ela não é dado evidente:

(...) só se deve aceitar como fenômenos as vigências e realidades derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, fatos ou axiomas e fica igualmente em suspenso todo o recuso a qualquer saber, a qualquer conhecimento, a investigação deve manter-se no puro ver, na esfera da evidencia pura. (HUSSERL, 1992, p. 29)

Para caminhar nessa senda seria preciso realizar o que Husserl chama de *redução fenomenológica (epoché)* termo derivado de uma concepção cética. Se para Descartes o

duvidar descartava as experiências da sensibilidade como fonte segura de conhecimento, para Husserl, é preciso colocar essas questões em suspenso.

Para Husserl, a redução fenomenológica seria uma suspensão da atitude natural com a qual como sujeitos conscientes nos relacionamos com as coisas do mundo:

Fica igualmente em suspenso todo o recuso a qualquer saber, a qualquer conhecimento, a investigação deve manter-se no puro ver... é investigação na esfera da evidencia pura e claro, investigação de essências... o seu campo é a priori dentro do absolutamente dado em si mesmo. (HUSSERL, 1992, p. 29)

Através da redução fenomenológica é possível a obtenção de um dado absoluto, acredita Husserl. Não é uma questão de apenas “abrir os olhos” e ver, não se está aqui centrando no fato psicológico da percepção como percepção de um sujeito, pois o que Husserl pede é o olhar para a percepção em si, para ela própria como tal e para isso, deve-se omitir a referência ao eu, para alcançar uma percepção absoluta, privada da transcendência e dada como fenômeno puro. (HUSSERL, 1992, p. 71).

Para Husserl, a redução fenomenológica proporciona o acesso ao modo de consideração transcendental; *possibilita o retorno à consciência*. (HUSSERL, 1992, p. 13). Destarte, Husserl estabelece que a toda vivência psíquica corresponde, pois, por via de redução fenomenológica, a um fenômeno puro que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto. (HUSSERL, 1992, p. 71).

Aqui se chega a um outro conceito relevante em Husserl: a questão da intencionalidade. Como explica Gadamer:

A unidade da vivência não é entendida como uma parte da corrente real da experiência de um eu, mas como uma relação intencional. A unidade de sentido chamada "vivência" é também aqui uma unidade teleológica. Somente existem vivências na medida em que nelas algo se experimenta ou é intencionado. (GADAMER, 1999, p. 125)

Husserl acredita que a vivência cognitiva tem uma intenção, visa sempre a algo. Isso porque Husserl destaca um tipo de consciência que se manifesta quando trata de relação com alguma coisa, constituindo intencionalidade direcionada a algo.

Ressalte-se que essa é uma das principais teses da fenomenologia de Husserl, a consciência intencional, a intencionalidade que é marca fundamental da consciência que está sempre voltada para fora, é sempre consciência de alguma coisa e assim o objeto só

poderia ser definido em sua relação à consciência, sendo sempre relacionado com o sujeito consciente.

O filósofo destaca que não será o fenômeno cognitivo singular que será objeto da investigação fenomenológica, posto que a questão passa por se debruçar sobre as origens, dados absolutos genéricos, as universalidades.

Nesse ponto, Husserl questiona, essa universalidade pode ser auto apresentada? Pode ser um fenômeno absoluto? Husserl não nega que a universalidade tem conteúdo transcendente, como já se viu. Mas aduz que não se deve estancar a investigação por isso, é preciso ir adiante e investigar a *cogitatio* e ver se ela está como autopresentação absoluta ao puro olhar. (HUSSERL, 1992, p. 84).

Para entender a *epoché*, pode dar-se um exemplo através da percepção da cor seguida de uma redução fenomenológica. Há uma intuição singular ou várias intuições sobre o vermelho e ao se fazer uma redução fenomenológica, devem ser colocadas de lado noções sobre o que vermelho significa comumente, de como vermelho pode ser percebido de forma transcendente de várias formas e assim leva-se até o fim o sentido do pensamento de vermelho em geral, o universal destacado visualmente.

Se há diferentes espécies de vermelho, diferentes matizes, pode-se simplesmente entender que são fenômenos ainda universais em diferentes matizes e não fenômenos singulares em si. É um saber imanente para Husserl que nos diz que não são necessários atos de abstração nem condições psicológicas a serem analisadas.

É por isso que Husserl diz que a fenomenologia tem um procedimento intuitivo e ideador dentro da mais estrita redução fenomenológica. E isso é terreno fértil para a criação de um método especificamente filosófico, voltando ao que o filósofo pregou de início: a filosofia precisava de um método apenas seu.

É preciso chegar à pureza e para tanto é preciso o menos possível de entendimento já construído, já sistematizado, é preciso o mais possível de intuição pura, que Husserl classifica de forma misteriosa:

(...) toda arte consiste em deixar a palavra puramente ao olho que vê e em desligar o visar que entrelaçado com o ver, transcende, em desligar o suposto ter juntamente dado, o concomitantemente pensado e eventualmente o que é uma interpretação introduzida por uma reflexão que se acrescenta. (HUSSERL, 1992, p. 92)

1.3 HUSSERL, A TEMPORALIDADE E O QUADRADO REDONDO

Definidos esses pontos, em sua derradeira lição Husserl discorre sobre o tempo e novamente, realiza questionamentos. Quando se recorda de algo, há equivalência com a experiência imediata de percepção, pergunta o filósofo.

Husserl destaca que quando se recorda de algo já existem diferentes formas de objectalidade e de dar-se, pois a vivência se torna objectal quando é realizada a reflexão imediata, quando a mesma cor segue sendo vista, o mesmo som segue sendo ouvido e se o som dura e se expõe como o mesmo som ouvido ou como um som diferente, será possível justamente entender que ou o som dura ou o som é variável.

Perceba-se que se foi além do puro ouvir e foi possível reter no novo agora um pedaço do passado que foi dado de modo evidente. Não é mais a pureza.

Ou seja, o objeto era o som que era. Esse mesmo som dura e varia. E assim que para Husserl se constrói uma noção de temporalidade: há um passado, há um presente, há uma duração e uma variação e assim se incorpora ao fenômeno a temporalidade, o ser temporal. O tempo se dissolve no fenômeno e ao mesmo tempo constitui o fenômeno: se expõe e está no fenômeno. (HUSSERL, 1992, p. 98).

Essa é a base de uma concepção extremamente interessante trazida por Husserl que diz que a questão que o som percebido exista e que o som fantasiado não exista não interessa para a busca de essências (HUSSERL, 1992, p. 99). Seguindo o exemplo do som que varia, veja-se que da percepção do som tirou-se um universal e se universalizou o objeto e relacionou-se o som uma universalidade: o conteúdo temporal, a duração e a variação. Por conseguinte, rememorar pode ser uma base para o conhecimento.

Se uma percepção imediatamente evidente remete para uma intuição singular ainda sem base, a fantasia serve para o mesmo e por isso Husserl diz que não importa a existência, ela é irrelevante. O que é preciso é que haja exemplos de percepção de som, mas não importa de que modo, seja percepção ou seja representação da fantasia, ambas estão no mesmo patamar e a partir de ambas se pode destacar a mesma essência.

É por isso que Husserl diz que existem fenômenos puramente fantasiados, sem que haja uma percepção iniciada em um mundo existente e assim, pode-se pensar numa cor qualquer que nem exista e essa vaga noção torna-se uma *cogitatio*, está dada em si mesma, auto apresentada, exhibe a si mesma.

Então, Husserl delibera, de forma interessantíssima, que a essência seria livre de qualquer diferenças entre percepção e fantasia, pois esses seriam tão somente dois modos de autopresentação. Ao pensar em uma cor que não existe, a existência que coloca a cor como realidade no tempo está fora. Mas a cor ali está.

Veja-se a surpresa desse raciocínio: os dados imanentes não estão na consciência como numa caixa esperando para serem usados, eles se exibem respectivamente como fenômenos que não são eles próprios os objetos, mas que na verdade criam o objeto para o eu na medida em que é preciso que haja fenômenos para que exista o que se chama de dado. (HUSSERL, 1992, p. 102)

Husserl explica: se eu tenho um sonho, qual a diferença para a construção de essências desse sonho para a realidade? Em um exemplo, estou em frente a uma casa, vejo a casa. Dessa percepção da casa surge a casa, essa casa. E se sonho com São Jorge matando um dragão, não estou vendo São Jorge?

E assim se chega na noção de pensamento simbólico, quando se pensa em $2 \times 2 = 4$. O pensado não se refere a qualquer existência temporal, é evidente. Também se pode pensar em um absurdo evidente, como um quadrado redondo.

Para Husserl aqui se chega a um ponto nevrálgico porque quer seja esse quadrado redondo, quer seja uma casa, quer seja um círculo com três ângulos, quer seja $2 \times 2 = 4$ será sempre um dar-se no fenômeno de conhecimento, no fenômeno de um pensamento no sentido mais lato da palavra. E só assim se pode analisar a essência porque o objeto se constitui no conhecimento e cada pensamento terá vínculos teleológicos ou finalísticos, terá conexões, confirmações, rebates e verificações.

Enfim, percebe-se que ao realizar a *epoché*, tanto faz se debruçar sobre uma percepção que exista ou sobre uma fantasia. O que se deseja com a fenomenologia não é classificar o objeto “efetivamente existente”, a *coisa em si* e espelhá-lo segundo noções de realidade. Não se visa analisar o objeto em si, pois o que importa é como o objeto se apresenta, de desvela.

Conforme ressalta Manfredo de Oliveira, se quer voltar às próprias coisas, se pretende deixar evidente o que é dado. E isso gerará uma diferença fundamental no que é significar um objeto e no que é conhecer um objeto e assim, *deve-se retroceder das palavras para as coisas e as coisas são auto apresentadas em atos intuitivos e não em atos*

linguísticos. Não se quer apenas palavras, precisa-se retornar para as próprias coisas. (OLIVEIRA, 1996, p. 38).

E para isso que se realiza a *epoché*, com o sujeito voltando-se não para fora, com sua consciência intencional, mas para dentro, para a subjetividade que constitui o mundo. Não importa o objeto em si, mas como ele se desvela.

É uma busca desse desvelamento e seu fundamento último é a intuição, e essa intuição não precisa ser baseada em uma experiência “real”, intuição representa simplesmente algo dado, seja por uma experiência real, seja por uma fantasia, como foi demonstrado.

Tudo pode ser intuído e não apenas o mundo sensível e assim para maior conhecimento será preciso mais intuição. Não é preciso mediação linguística, a linguagem não é instrumento de conhecimento porque o verdadeiro não pode ser descrito, ele deve ser intuído, diz Husserl.

Portanto, em Husserl há uma valorização da intuição e uma preterição da linguagem, quadro que irá se transformar com Heidegger e sua ontologia existencial.

2. MARTIN HEIDEGGER QUESTIONA O POSITIVISMO

Cabe lembrar a situação social, histórica e cultural em torno do desenvolvimento da filosofia na época de Heidegger. A Europa em 1920 passava por um momento conturbado resultado das agruras deixadas pela Primeira Guerra Mundial e enfrentava consequências econômicas, sociais, políticas, culturais e geográficas acarretadas pelo conflito.

Por ser uma época de privação física, gestou-se uma derrocada de valores e aos poucos uma crise da razão ocidental. Em momentos de dificuldades materiais, em regra o homem se volta ao questionamento dos paradigmas de conhecimento e à época, a metafísica era o paradigma dominante.

Ser e Tempo é lançado em 1927, época de problemas oriundos da Primeira Guerra e também época de grande progresso tecnológico e do reinado das ciências naturais. Para Heidegger havia um quadro que gestava condições para uma nova forma de pensar que questionasse o platonismo ou metafísica:

A representação dominante no Ocidente da totalidade da natureza (o mundo) foi, até ao século XVII, determinada pela filosofia platônica e aristotélica; o pensamento científico-conceitual, em particular, foi

orientado por representações fundamentais, conceitos fundamentais e princípios, que Aristóteles expôs nos seus cursos sobre física e sobre a esfera celeste e que foram assumidos pela Escolástica medieval (HEIDEGGER, 1987, p.86).

De forma muito interessante, o positivismo se propunha a afastar completamente a especulação metafísica, observada como dispêndio de energia e tempo que deveriam ser dispendidos em questões concretas. Nessa época, início do século XX havia a forte valorização da ciência que era tida como ápice do conhecimento humano.

O positivismo, mais do que um movimento filosófico, via-se como um movimento universal e prometia finalmente realizar o bem-estar da humanidade através do progresso tecnológico e pela fé absoluta na razão.

De fato, o ápice da crença na razão deu-se no movimento positivista. O positivismo espalhou-se rapidamente em todos os países do Ocidente, caracterizando-se pela romantização da ciência, porque para o positivismo deveria haver devoção ao pensamento científico, visto como *único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível*. (ABBAGNANO, 2007, p. 787)

O romantismo já questionava de forma angustiada a metafísica durante o século XIX, mas quedou-se perdedor diante da forte crença positivista que almejava a racionalidade científica, vista como *único verdadeiro legítimo*, como se queixava Heidegger:

Aquela situação espiritual dos meados do século XIX tem, como caracterização essencial, o domínio acentuado de uma particular configuração da ciência: ele é indicado pelo termo “positivismo”. Trata-se de um saber cuja reivindicação de verdade tem a sua primeira e última medida no que se chama “factos”. Acerca dos factos- diz-se - não se discute; eles são a mais alta instância para decidir acerca da verdade ou da não-verdade. O que se prova, nas ciências da natureza, através de experiências e o que, nas ciências históricas do espírito, é documentado por manuscritos e textos, é verdadeiro. Isto quer aqui dizer: é o único verdadeiro legítimo como saber (HEIDEGGER, 1987, p.66).

Portanto, diante dessa crença positivista e dessa perseguição da razão das ciências naturais, o que se buscava era a objetividade e a certeza, imaginando-se que a aplicação dos valores das ciências naturais às ciências de espírito possibilitariam uma melhor compreensão do mundo.

Heidegger está diante deste panorama e decide questionar o pensamento científico para refletir sobre a questão do ser e de seu esquecimento, explicando que não pretendia substituir nem melhorar a ciência, pois Heidegger não se via como um inimigo da ciência, como um inveterado opositor da tecnologia, o que Heidegger afirmava querer era questionar se realmente seria a ciência o padrão de medida para o saber, ou se haveria um saber no qual, em primeiro lugar, se determinavam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a própria eficácia científica.

O que Heidegger tentava encontrar era o que estava por trás do paradigma da racionalidade científica tão disseminado à época. Nesse sentido, é conveniente ressaltar que Heidegger, longe de ser tão somente um amotinado contra as ciências naturais, era, de fato, um talentoso matemático e físico, ensinamentos que ele utilizou para questionar o padrão de racionalidade dito como científico e não para questionar a validade das ciências para o mundo.

Questionar o padrão científico é algo diverso de ser contra a tecnologia científica, confusão que muitos recaem quando tratam sobre Heidegger. Aliás, essa confusão tem relação com a perda da chamada *techne* como saber voltado para aplicação, mas apoiado na construção e fabricação cuidadosa. Era a arte ou *techne* dos gregos, oposta à técnica da modernidade que assume um saber especializado que busca eliminar a contingência.

É o afastamento completo das especulações metafísicas, é o sair da contemplação e ir para o fazer, com a ciência dominando a natureza. Na modernidade, a técnica é colocar à disposição, reproduzir e dominar, se perdendo o antigo sentido grego de criação e foi diante desse quadro, Heidegger questionava o absolutismo do conhecimento científico.

2.1 UM DEBATE SOBRE O TEMPO QUE COMEÇA PELA FÍSICA

Destarte, utilizando-se de seus conhecimentos sobre as ciências naturais e versando inúmeras vezes sobre física, Heidegger percebe que havia um paradigma que regia as ciências naturais e que assim seria, até que ocorressem pontos de ruptura. Esses pontos de ruptura já haviam acontecido no domínio das ciências naturais.

Diante desse paradigma pré-rompimento, enxergava-se o tempo como absoluto e os cientistas *acreditavam que se podia medir sem ambiguidade o intervalo de tempo entre dois acontecimentos, e que esse tempo seria o mesmo para quem quer que o medisse, desde que utilizasse um bom relógio* (HAWKING, 2012, p. 27).

Mas ocorrem os pontos de ruptura na física consubstanciados na teoria do Big Bang e nos cálculos sobre a velocidade da luz, novas teorias que auxiliam a percepção sobre o tempo não ser uma entidade fixa e imutável, transcorrendo em separado dos entes.

Quando é delineada a teoria da relatividade elaborada por Einstein, tudo é revolucionado. Nessa linha, é preciso compreender que a teoria da relatividade de Einstein impactou de forma profunda toda a noção de espaço e tempo até ali defendida e essa revolução no âmbito das ciências naturais reverberou para todas as áreas do conhecimento, mostrando que a noção do tempo como algo imutável e absoluto não poderia ser coordenada com o que se observava em novos experimentos formulados pela física.

O impacto foi tão severo para as ciências naturais quanto para as ciências de espírito. Esse severo abalo no saber dito científico e racional esperava para reverberar nas ciências de espírito, até mesmo porque até ali vigia o positivismo, com sua fé irrestrita na ciências. E foi assim que tendo contato com o pensamento de Einstein, Heidegger entende a revolução ali contida, conforme explica Santos:

Em seu ensaio *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, lido em Freiburg em 1915, Heidegger exhibe conhecimentos da Física de sua época, cita textualmente Max Planck, Galileu e Einstein, e, partindo de uma descrição precisa do método experimental, esforça-se por esclarecer o conceito de tempo com o qual opera a Física (utilizando, inclusive, equações), tendo em vista uma contraposição com conceito de tempo próprio das Ciências Históricas. (SANTOS, 2017).

Par e passo, Heidegger procura desenvolver uma nova forma de pensar a filosofia, questionando tudo, até o historicismo. Se antes, para Hegel, o mundo parecia andar em direção a um futuro pré-determinado e a história era a chave de compreensão para o futuro, com as novas teorias da Física sobre o tempo, a noção do tempo absoluto que era capital para o essencialismo e o determinismo sofre questionamentos.

Com a impossibilidade de prever o futuro com exatidão e a impossibilidade de medir com precisão o estado atual do Universo (HAWKING, 2012, p. 65)³ ⁴. Heidegger começa a questionar o dualismo realidade/aparência, percebendo que se Kant defendia que o mental é temporal, mas não espacial, *enquanto o imaterial – o mistério para além dos limites do sentido- não é espacial, nem temporal*. (RORTY, 1995, p. 34).

Perceba-se que Kant veiculava a construção de um modo de pensar que não fosse afetado pelo espaço nem pelo tempo, construindo sua teoria sobre dualismos que acabam por veicular essa grande preocupação sobre realidade/aparência.

Era a consequência desse dualismo a pergunta: como chegar nessa realidade, constituída por coisas com essências fixas? Por meio desse pensamento de raiz metafísica, pensava-se que uma coisa é tão somente um suporte para que diversas propriedades incidirem, se modificarem ou permanecerem estáticas, definindo a coisa como centro em volta do qual giram propriedades mutáveis.

Essa era a base do essencialismo e são essas as fundações que geram os questionamentos de Heidegger, que investiga espaço e tempo. Seriam apenas molduras para as coisas? (HEIDEGGER, 1987, p.27) e existiam essências fixas que deveriam ser alcançadas e descritas de modo objetivo?

Para Heidegger, essa noção de essências incondicionais era a primeira questão séria que deveria ser questionada em sua base, inclusive questionando-se as noções que a metafísica tinha de tempo e de espaço.

2.2 HEIDEGGER E A NOÇÃO DE ESPAÇO-TEMPO

Ao questionar a noção da metafísica de tempo e espaço como molduras para essências imutáveis, Heidegger abre espaço para que seja questionado o essencialismo.

³ É interessante citar que após o desenvolvimento da teoria dos quanta, se mostrou ainda mais difícil prever qualquer futuro. Ideia que não deixava Einstein animado, é interessante observar: *Einstein protestou fortemente contra esta idéia* (a teoria dos quânta), *apesar do papel importante que desempenhou no seu desenvolvimento. Recebeu o prêmio Nobel pelo seu contributo para a teoria dos quânta e, no entanto, nunca aceitou que o Universo fosse governado pelo acaso. Os seus sentimentos ficaram resumidos na sua famosa afirmação: "Deus não joga aos dados"* (HAWKING, 2012, p. 65)

⁴ Um assunto interessante para o estudo da contingência é o fato que Hawking alerta que *a teoria da relatividade geral de Einstein parece governar a estrutura do Universo a grande escala. É uma teoria clássica, ou seja, não faz caso do princípio da incerteza da mecânica quântica, como devia, para consistência com outras teorias. O motivo pelo qual isto não leva a qualquer discrepância com a observação é que todos os campos gravitacionais que normalmente encontramos são muito fracos*. (HAWKING, 2012, p. 71).

Ciente da grande tarefa que era essa mudança de paradigma, Heidegger entende que o essencialismo era defendido como uma concepção natural: se deixava compreender por si, sem que fossem necessárias mais explicações. Todavia, Heidegger questiona esse suposto modo de pensar “natural” e diz que o que é visto como natural é simplesmente resultado da disseminação da metafísica.

Heidegger explica que o dualismo realidade/aparência é uma ideia que começou com Platão, seguiu com Aristóteles, percorrendo um longo caminho e sendo reforçada até se começar a enxergar como o único modo de ver o mundo, como o modo lógico e natural de se olhar para os processos no mundo. (HEIDEGGER, 1987, p.32).

Por conseguinte, certo é que quando se pensa no modo dito por “natural” de definir o que é uma coisa, parece não haver nada mais simples. Mas não é simples, de fato. Porque questionar sobre essa pretensa naturalidade é também uma questão histórica que mostra muito sobre o grau de liberdade de cada povo. Para Heidegger quando se formula essa questão incômoda e trabalhosa sobre que é uma coisa, há um grave questionamento que se reflete na pergunta e na resposta. Na pergunta e na resposta, há história.

Questionando essa naturalidade da coisa como centro imutável, Heidegger solicita que perguntem sobre outras noções fundamentais: qual a relação da coisa com o tempo? Qual a relação da coisa com o espaço? Seriam realmente apenas dados exteriores, apenas molduras já *que a cada tentativa de verificação aumenta, de novo, a impressão de que o espaço e o tempo são apenas domínios susceptíveis de acolher as “coisas”, indiferentes a elas, mas utilizáveis para lhes atribuir um lugar espaço-temporal* (HEIDEGGER, 1987, p.31).

Através desses questionamentos, Heidegger chega à pergunta: duas coisas podem ser iguais? E responde que quando se trata de coisas simples é até fácil dizer que sim. Duas agulhas de pinheiro podem ser iguais, duas pétalas de flores podem ser iguais, dois flocos de neve podem ser iguais.

Mas há uma diferença fundamental. O espaço e o tempo. Duas coisas não podem ocupar o mesmo lugar no espaço e no tempo e quando se pensa nessa questão, percebe-se que uma coisa só é aquela coisa quando observada numa perspectiva espaço-temporal. A singularidade da coisa depende essencialmente de uma noção de espaço-tempo.

Utilizando-se de uma premissa de Leibniz, o *princípio de identidade dos indiscerníveis*, Heidegger apresenta a ideia de que duas coisas indiscerníveis, ou seja, duas coisas iguais, não poderiam ser duas coisas. Se são iguais, exatamente iguais, se estão no mesmo espaço e no mesmo tempo, deveriam ser a mesma, seriam uma única coisa, porque, segundo Leibniz, Deus não teria criado a mesma coisa duas vezes.

Heidegger utiliza-se com sutileza dessa ideia para elaborar sobre o *ser* da “coisa”. Veja-se: coisas diferentes não podem ocupar o mesmo lugar no espaço-tempo. E coisas absolutamente iguais que ocupem momentos espaço-temporais distintos serão coisas distintas.

Apenas para início de entendimento, Heidegger diz que ao se retirar Deus da equação, quem poderia criar essas duas coisas? Recordando um princípio já posto por Husserl, não importa se tangível ou intangível, criar está aqui no sentido de criação mental, de visão mental. Quem tem essa visão mental? Heidegger acredita que o modo de ser das coisas, o modo delas serem estas coisas, delas serem individuais depende da questão do *Ser*. Mas o que seria o *Ser*? Heidegger diz:

Ser significa ainda, para nós, ser-criado por Deus? Se não, então o quê? Ser, em geral, nada mais significa para nós, de modo que vacilamos na confusão? Quem deve decidir o que se passa com o Ser e a sua determinabilidade? (HEIDEGGER, 1987, p.32).

Retirando-se Deus da equação, entende-se que é o homem quem está tendo a visão da coisa. É o homem quem tem a noção do espaço-tempo “Esta coisa” localizada aqui nesse espaço e nesse tempo é o ente, diz Heidegger. Não há Ser sem ente.

Aqui chega-se a uma questão fundamental: espaço e tempo se apresentam como determinações que não pertencem à própria coisa, mas pertencem ao homem, pois é o homem quem tem a visão da coisa. É o homem quem tem a noção de espaço e de tempo.

Ao se dizer que espaço e tempo dependem do homem, aparece o receio de subjetividade, porque se pensa a partir de um paradigma platônico. Então, há medo porque se o absoluto deve ser transplantado para o interior do sujeito, o homem é a medida e a questão se modifica. É o caminho que Heidegger entende ter ocorrido na metafísica: com Platão as coisas tinham essências fixas, com Descartes tudo vai para o sujeito. Como sair dessa aporia?

Heidegger exemplifica alertando que se antes o enunciado mostrava a verdade quando era conforme à coisa, agora se pergunta: a essência da proposição e da verdade será ainda determinada pela essência da coisa? Ou a essência da coisa agora se determina a partir da essência da proposição? Onde está o fundamento comum da essência da coisa e da proposição?

Se a busca era pelo incondicionado, a essência do incondicionado determinava também através daquilo que é coisa e condição. Se a coisa foi criada por Deus, por exemplo, Deus é o incondicionado. Quando a coisa vale como aquilo que está diante do Eu, *se a coisa é o objeto, o incondicionado é o Eu, o Eu absoluto, no sentido do Idealismo alemão.* (HEIDEGGER, 1987, p.53).

Não se deixando prender no cogito cartesiano, Heidegger nota que esse eu absoluto, transcendentalizado, é também história, porque tem uma relação instrumental com o mundo, uma relação que não é a partir do cogito, mas uma relação que ocorre a partir do trabalho. Penso, logo existo, dizia Descartes.

Heidegger medita no cogito cartesiano e decide partir da comparação com algo simples: uma planta tem raiz, folhas, caule, uma pedra é dura, cinzenta, forma irregular, um gato tem patas, olhos e ouvidos. Um relógio tem ponteiros, mostrados, pulseira. E então afirmava-se que as coisas teriam essa, aquela, e aquela outra propriedade. A coisa subsistia sendo o suporte e as coisas atuavam umas sobre as outras, formando relações que formavam outras propriedades. Essa era o que se chamava de concepção natural, como uma concepção simples, que se deixava compreender por si mesma, sem que fossem necessárias mais explicações.

Tome-se também como exemplo a própria concepção de verdade. O homem busca a verdade primeiro nos mitos, depois na fé em um Deus uno, depois na sua razão e no cogito, e então pensa na exatidão. (HEIDEGGER, 1987, p.34). O natural, que resulta de tanto esforço é simplesmente histórico e assim será sempre questionável e temporal.

Se antes, Platão e Aristóteles fundamentaram a essência da coisa, esse pensamento percorre um longo caminho e se reforça até que se começa a enxergar como o único modo de ver o mundo, como o modo natural. Esse essencialismo é reformulado, mas ainda defendido na filosofia moderna que começa com Descartes e sua visão de *penso, logo existo*, eis o padrão por excelência do qual não se pode duvidar, *na medida em que duvido*,

devo ao mesmo tempo admitir que «sou»; o “eu” é, portanto, aquilo que é indubitável. (HEIDEGGER, 1987, p.86).

Descartes diz que se deve começar pela dúvida e pela reflexão acerca da possibilidade do conhecimento, deve-se definir axiomas, princípios que fundarão tudo que vem depois, buscando basear-se em si mesmo, de modo absoluto. O “eu” é o que subsiste a esse processo, tornando-se absoluto. Podem as coisas serem suportes variáveis, mas o “eu” não. E isso também será questionado por Heidegger.

2.3. A INTENCIONALIDADE SAI DA CONSCIÊNCIA E SE REESCREVE COMO VISÃO PRÁTICA

Portanto, decidiu-se com Descartes que é o “eu” quem subjaz aos objetos. O pensar é colocar para si mesmo aquilo que é representável então o que o pensar coloca é o *eu*, o *eu* subjaz em todas as representações. Com Descartes essa noção de *eu* se torna transcendental na medida que será ele quem determina as coisas como tais. As coisas agora são objetos em face de um *eu*.

E a razão ganhou primazia. É através do pensar que há um princípio diretor, diz Descartes. O eu fundamental e absoluto do idealismo ganha importância aqui, com a subjetividade em grau elevado.

Heidegger explica que se pode enxergar por outro ângulo. *Penso, logo existo, cogito, ergo sum*, o sum é o fundamento do pensar, só se pensa porque se existe:

A fórmula que a proposição tem frequentemente, «cogito ergo sum», sugere o equívoco de se tratar, aqui, de uma conclusão. Não é isso que acontece, nem é isso que podia ser, porque esta conclusão deveria ter, como premissa maior, *id quod cogitat est*, como premissa menor, cogito, como conclusão, ergo sum. Mas o que estaria na premissa maior seria apenas uma generalização formal do que está na proposição cogito-sum. (HEIDEGGER, 1987, p.107).

É assim que Heidegger se afasta ainda mais de Husserl ao questionar Descartes. Heidegger quem percebe que quando se pergunta sobre o pensar, sobre a experiência e sobre os princípios da experiência, está, ao fim e ao cabo, perguntando pelo homem. Por isso, perguntar *que é uma coisa* representa enfim perguntar *que é o homem*.

Heidegger rejeita de Husserl o puro saber teórico e explica que a intencionalidade não é buscada. É uma antecipação de sentido provocada pela faticidade do ser-no-mundo, é algo inevitável.

Isso não significa que as coisas são apenas resultados da atividade do homem, mas que é o homem quem deve se compreender como quem, desde sempre, ultrapassa as coisas, *mas de tal modo que este ultrapassar somente é possível na medida em que as coisas vêm ao encontro e, deste modo, permanecem justamente elas próprias, na medida em que nos remetem para alguém de nós mesmos e da nossa superfície.*

Ou seja, as coisas não existem por conta da atividade humana, mas dependem da atividade humana para as metrificações de espaço e tempo. Destarte, espaço e tempo dependem do homem e dependem da coisa:

Por isso não podemos recorrer ao expediente fácil que diz: quando as determinações não são “objetivas”, são “subjetivas”. Pode ser que elas não sejam nem uma “coisa”, nem outra, que a diferenciação entre sujeito e objeto e, juntamente com ela, a própria relação sujeito-objeto, manifeste um retrocesso da filosofia, altamente questionável, se bem que muito difundido. (HEIDEGGER, 1987, p.56).

Heidegger explicita a diferença entre as categorias ôntico-existenciária e ontológica existencial. É a separação entre “ser” e “ente”. A existência reflete essa dimensão ôntico-existenciária, discorre sobre o mundo onde estão os seres humanos e todas as outras coisas tangíveis, como uma rosa, um gato, um relógio, uma pedra.

Mas há outra esfera, não separada, como sempre se imaginou, mas que existe junto à anterior, onde se dá a perspectiva ontológica existencial, onde está o Ser. Na filosofia houve o empirismo, buscando abordar a questão ôntico-existenciária. Mas a filosofia esqueceu a dimensão ontológica existencial, esqueceu a questão do Ser, do Dasein, que é quem elabora as questões da existência.

Se entificava o Ser, explicava Heidegger, ou seja, se confundia o Ser com o ente, não se percebia que eram coisas distintas. A diferença entre o Ser e ente é justamente o que Heidegger chama de diferença ontológica, esse complexo jogo entre o velamento no ente e o desvelamento do Ser. O problema na modernidade é que o Ser vive esquecido no ente, eis a entificação do Ser.

E não é preciso metafísica para chegar no Ser porque o homem é ser-no-mundo, explica Heidegger, o homem é o ente que se pergunta pelo ser dos demais entes, esse mundo é compartilhado intersubjetivamente.

Ou seja, a intencionalidade de Husserl se reescreve em Heidegger. Enfim, Heidegger já havia compreendido que o que era chamado de natural, era histórico e espaço-temporal, para a Idade Média, natural era o que recebia sua essência de Deus o que muda logo adiante, com o Iluminismo, quando a razão passa a ser natural.

Se é assim, essa coisalidade, essa questão da coisa como centro não podia ser algo natural, porque o natural é histórico. É possível entender isso pensando no uso de instrumentos desde o período de surgimento da raça humana e seu desenvolvimento. Da pedra de sílex que vira método de fazer fogo. Do fogo que vira meio de aquecer-se e cozinhar alimentos. Aquecido e com melhor alimentação, o homem pode criar grupos sedentários, começar a agricultura, começar a formar clãs fixos, e até criar o direito de propriedade. Tudo ao longo da história. Tudo ao longo do desenvolvimento humano. Assim, Heidegger explica que é o homem que dá a coisalidade às coisas. É o homem que jogado no mundo, usa as coisas para a sua existência. O homem é ser-no-mundo.

Longe do idealismo alemão, o “eu” para Heidegger é sempre ôntico e o sentido é fixado a partir do sujeito. Contudo, ultrapassa-se a subjetividade no momento em que é o mundo, ao qual o sujeito está aberto, que lhe permite a compreensão, que possibilita a compreensão. O simples fato de “ser-no-mundo” impede o solipsismo desse eu fundamental do idealismo.

É por isso que nada pode ser definido, sempre tudo é provisório, porque a história flui, o mundo flui, tudo flui e nada permanece, conforme dizia Heráclito, filósofo pré-socrático que aceita o devir e a multiplicidade. É contínua a inspiração nos pré-socráticos como busca de combate ao platonismo que redundou no essencialismo.

Oliveira explica que o ser não se dilui, não desaparece no mundo, mas a compreensão é vista de forma diversa, porque o mundo é configurado de modo ôntico. O universo sentido e o fundamento desse sentido é precedido de uma análise da existência do homem no mundo e por isso o ser-no-mundo é o ponto de partida desse novo paradigma: a ontologia hermenêutica. (OLIVEIRA, 1996, p. 209).

Há uma circularidade no pensamento em Heidegger que se manifesta porque o pensamento se movendo do Dasein enquanto compreensão do Ser, para o ser questionando seu sentido e depois do Ser para o Dasein de volta. Essa circularidade é um cerne da ontologia hermenêutica, o Ser no centro do entendimento. Explica Carneiro:

A circularidade hermenêutica, embora seja um legado da antiga retórica grega retomada pela hermenêutica romântica, deve ser concebida a partir de Heidegger como uma relação entre o *ser projetado* e o *ser interpretado*. Este, por sua vez, permite a entrada em uma nova circularidade e, conseqüentemente, um novo esforço reflexivo, um novo projeto e assim sucessivamente. (CARNEIRO, 2009, p. 241).

O círculo hermenêutico ocorre entre esse ser projetado e o ser interpretado e a antecipação inevitável de sentido se dá pela linguagem. A linguagem passa a ser *a casa do Ser*.

Veja-se: é o Dasein quem pergunta pelo ser. Essa é a relação circular entre quem pergunta e o ente que somos. É a partir da perspectiva do ser que Heidegger irá pensar no objeto, no conteúdo, na coisa. O sentido do ser é a base, o centro de sua filosofia.

O Dasein é determinado por sua existência e é o Dasein quem pergunta pelo Ser, é ele o ente privilegiado, assim, a condição ôntica do Dasein faz sua condição ontológica e para entender é preciso desvelar as estruturas existenciais, ou seja, analisar o Dasein em sua cotidianidade, em sua existência.

Enfim, para Heidegger a resposta é iluminar o complexo de estruturas que formam o Dasein porque é nessas estruturas que está o sentido do seu ser, ou seja, através da análise da existência do Dasein se encontra o ultrapassar da subjetividade.

É aqui que a fenomenologia ganha novas cores e se torna ontológica, indo além de Husserl. A fenomenologia é ontologia e ontologia hermenêutica. Portanto, para Heidegger, a fenomenologia é a recondução do olhar do ente para o ser e a filosofia se faz uma ontologia hermenêutica.

Nada será definitivo, não existem essências fixas, tudo está impregnado de temporalidade, nunca se pode dizer de forma definitiva e por isso em todo dito, há um não dito.

Essa temporalidade será vista como o sentido da tríplice estrutura denominada como *Sorge*⁵, síntese do passado, presente e futuro. No passado, já somos a faticidade de um ente que está lançado ao mundo mantendo relações intersubjetivas e no presente somos a decaída em um mundo de entes, somos a de-cadência da pré-sença e esquecemos que o tempo passa, que essas supostas essências de agora nada são senão lampejos temporais. No futuro somos existência e enfrentamos a angústia e essa angústia nos permite entrar no círculo.

Sorge é o Ser do Dasein, pois o Dasein é passado, presente e futuro. A finitude não está presa ao passado, apenas não admite um futuro que já não tenha sido compreendido, ou seja, o futuro já esteve diante de nós.

Essa questão da temporalidade para Heidegger é composta da visão de que o homem quando se compreende, compreende suas possibilidades e no Dasein, *o que está em última análise em jogo é o seu próprio ser. Por isso o ser-no-mundo é fundamentalmente cuidado, cujo sentido originário é temporalidade.* (OLIVEIRA, 1996, p. 210)

A tradição nos é ofertada nessa faticidade e o que Heidegger tenta é fazer com que a orientação seja dada no sentido da busca pelo Ser, não como uma busca desvairada pela essência, mas como compreensão da temporalidade e finitude. Como pontua Oliveira, o que se compreende é o que é dado naquela tradição, o que tem caráter de acontecimentos, de dádiva. Em lugar da teoria absoluta que diz para sempre o que é o ser, emerge uma teoria provisória que explicita o sentido do ser desde a situação. Nunca se pode dizer definitivamente o que o ser é. (OLIVEIRA, 1996, p. 208)

Ou seja, longe do idealismo com sua busca por absolutos, aqui nunca se pode dizer definitivamente o que é, porque o ser é sempre um caminhar, as teorias são temporárias. É o Dasein que detém temporariamente uma compreensão do seu ser e dos demais seres e esse é justamente o sentido o ser; essa compreensão.

E o homem não apenas é, ele é enquanto ser-no-mundo e por isso sempre há hermenêutica, porque se deve transcender os entes para chegar ao ser. Mas ao partir dessa existência como ser-no-mundo, percebe-se que é o mundo quem oferta a possibilidade de

⁵ Em regra, se traduz *Sorge* como *cuidado*.

compreensão e assim parte-se da existência, para depois ir além. Não para esquecer a existência, não para negar a existência, mas para compreender o sentido dessa existência.

Sendo temporárias as respostas, não há utilidade em se buscar qualquer absoluto, porque o ser não se define, não se conceitualiza, deve ser mantido aberto. A filosofia da consciência defendia que quanto mais se definisse o ente, mais se descobriria a essência do ser. Mas isso para Heidegger é um equívoco. A aplicação dos dogmas da ciência à filosofia apenas reforçou o esquecimento do ser.

É difícil sair das teias da filosofia da consciência ao explorar Heidegger, e há um apelo que deve ser continuamente superado para definir conceitos e alcançar a segurança de um conceito que possa ser compreendido. Heidegger explica que a representação conceitual se aninha facilmente em todo tipo de experiência humana e há uma dificuldade constante em caminhar além da metafísica. Por isso há que se tomar cuidado nos caminhos que levam à essência da linguagem e por isso tudo deve começar com um aceno, que acena para nós e para fora de nós.

Heidegger fala de hesitar em percorrer caminhos que definam essências. Ele aduz que é preciso ser cuidadoso, que o caminho deve ser percorrido vagarosamente: *é o que nossa língua chama de hesitação. Na verdade, a hesitação acontece quando o vagar se mantém na reverência e se atém ao respeito. Por isso não quero perturbar sua hesitação com a pressão dos apressados.* (HEIDEGGER, 2003, P.95)⁶

A filosofia da consciência ou metafísica, ao contemplar o ente, promoveu o esquecimento do ser. Ao se preocupar com a objetividade, focando em uma verdade como representação, apenas aplica ao conceito de verdade o mesmo paradigma que parte do esquecimento do ser. O problema é da existência e não de essência. Antes de dizer, de nomear, o homem já existe. Há que se analisar a existência. O homem não é o sujeito, nem objeto, ele é o ser-aí, o Dasein. O homem é lançado ao mundo, existe no mundo.

Para Heidegger, é preciso analisar o homem enquanto ente, cujo ser consiste em compreender justamente o Ser e isso permite que se veja que há algo anterior inclusive à subjetividade. O sentido do ser precede a subjetividade, ou seja, antes de qualquer

⁶ Heidegger também explica de forma muito bela que o caminho do pensamento é diferente de construir uma estrada, porque o pensamento gosta de construir, eu quase diria, de maneira milagrosa, o seu caminho. (HEIDEGGER, 2003, P.95)

subjetividade fundante existe o Ser e assim, o que chamamos de evidência está na situação do ser-no-mundo.

O homem é Dasein e assim é também e ao mesmo tempo, desvelamento do ser. Porque o homem não está pronto, ele procura o seu sentido. Para Heidegger, o homem é a memória do Ser, é o homem o momento fundamental do desvelamento do ser e só se pode falar de linguagem no homem, onde o ser se desvela. (OLIVEIRA, 1996, p. 201). O homem não está no mundo, ele não é apenas mais um objeto dentre outros no mundo. O homem é ser-no-mundo.

O problema do esquecimento do ser decorre do viver em uma existência inautêntica, envolvido numa série de questões cotidianas que o fazem esquecer o ser. Com os entes, o homem se ocupa e assim não se preocupa com o ser. A possibilidade de saída desse dilema é assumir o nada da existência humana, esse nada que se manifesta na angústia, o nada é como o ser se manifesta sufocado pelo ente. Assumir a angústia, a morte, o nada, desvela o Ser porque são chamados existenciais, a morte nos indica que o problema do Ser é temporal e não espacial. Ser não é “coisa”.

O homem não se reduz a alguém que observa do exterior o seu ser, ele está se construindo e por isso está sempre adiante de si mesmo e isso só se revela na morte, quando se compreende um poder-ser-total que não se realiza, Heidegger diz: *Na morte, recolhe-se o encobrimento mais elevado do ser. A morte já ultrapassa todo morrer.* Na morte está o não-ser.⁷ Com a morte cessa o poder vir a ser.

Para Heidegger não há três tempos estanques e separados, não há passado, presente e futuro, porque o passado está no Dasein sem que ele deixe de estar no momento presente e antecipando o futuro. E o Dasein é essencialmente temporal porque o Eis-ser-aí precisa da existência e a existência é temporal.

Essa temporalidade se mostra no uso dos utensílios, na construção do artefato, na convivência com os demais, é um fazer prático do homem com o mundo e o tempo é o horizonte da compreensão do Eis-aí-ser. (OLIVEIRA, 1996, p. 212).

⁷ Richard Rorty ao falar sobre a temporalidade e a morte para Heidegger, diz que a beleza precisa de uma moldura, precisa que seja dada forma à multiplicidade. Então a beleza é transitória, porque tende a ser destruída quando acrescentam novos elementos. A beleza requer uma moldura e a morte é quem proporciona essa moldura. (RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, 1989, p. 183).

O homem usa as coisas do mundo, um mundo que não está separado das coisas e esse mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gesto de mundo. Aprender o como do uso da coisa é um modo de aprender a conhecer a “coisa”, que por fim é justamente o que permite o aprender.

Recorde-se que a tese principal de Husserl era da consciência como intencional, voltada para fora e assim toda consciência será sempre consciência de algo. Portanto pode-se afirmar que a intencionalidade para Husserl era o papel fundamental da consciência.

Por isso que se pode afirmar que em Heidegger, a intencionalidade sai da consciência e reescreve-se como visão prática. E a dimensão prática ganha importância e a vida humana cotidiana ganha importância. A primeira visão do homem com o mundo não é uma reflexão filosófica, mas uma relação simples, de uso, de trabalho, de instrumentalidade. De existência. O homem vê as coisas do mundo em função do próprio homem: as árvores são lenha, as águas são meio de transporte, o vento fonte de energia.

Heidegger permite a saída do cogito porque entende que nossa primeira relação com o que nos cerca não é cognoscitiva, (não é penso, logo existo) mas de trabalho, de trato, de manipulação: uma relação instrumental pela qual os entes servem para essa ou para aquela tarefa, cada qual sendo a serventia que prestam, o uso que fornecem.

É o para quê do utensílio, a sua disponibilidade como ente à mão (*Zuhande*) numa experiência ante predicativa, envolvente, de preocupação, explica Heidegger. E essa instrumentalidade do mundo cria relações entre os entes. Há uma referencialidade entre os objetos e o mundo e o Dasein vai entrelaçando esses acontecimentos. O Dasein não é apenas ente, ele é um ente privilegiado e o Ser, fenomenologicamente, é linguagem.

2.4. UM NOVO PAPEL PARA A LINGUAGEM ATRAVÉS DA DOBRA DA LINGUAGEM

Para a filosofia da consciência ou platonismo, a verdade é conformidade, a verdade é aquilo que será expresso de acordo com os fatos, com a essência das “coisas”. E essa verdade é demonstrada por enunciados:

O verdadeiro que encontramos, afirmamos, divulgamos e defendemos, concebemo-lo por meio de palavras. Mas uma palavra isolada - porta, giz, grande, mais, e - não é nem verdadeira, nem falsa. Verdadeira ou falsa é sempre a ligação entre palavras; a porta está fechada; o giz é branco. A uma tal ligação em palavras chamamos um simples enunciado.

Ele é verdadeiro ou falso. O enunciado é, portanto, o lugar e o sítio da verdade (HEIDEGGER, 1987, p.42).

Enunciado tem caráter triplo, enunciar acerca de – proposição que oferta uma informação, enunciar sobre é informação e quando essa informação é dada a outrem, tem-se a comunicação. Uma rosa tem pétalas. Eis um enunciado no qual o predicado convém ao sujeito e expressa uma verdade, diria o filósofo da consciência.

A metafísica diz que é aqui, no enunciado, a morada da verdade ou da falsidade. Ao se enunciar um predicado acerca de um sujeito, temos uma verdade se aquilo for conforme e a verdade seria quando o predicado está de acordo com o sujeito e ser colocado na proposição ou enunciado, que é *o sítio da verdade*. (HEIDEGGER, 1987, p.43.)

A construção de um enunciado verdadeiro estará conforme com a coisa e suas propriedades. Então, a coisa seria um centro de propriedades mutáveis e um enunciado expressa a verdade quando o predicado convém ao sujeito, de modo natural. É assim que se teria modos simples de expressão da verdade, pois bastaria expressar a conformidade.

Quando Heidegger desenvolve a ontologia existencial hermenêutica, tudo se modifica. O mundo que oferta o horizonte de compreensão do sujeito, sujeito este que não se dilui no mundo, mas permanece cindido entre Ser-no-mundo e Dasein, mantendo uma circularidade, um diálogo incessante entre o ente que está no mundo e o “ser” que fornece o sentido.

Como pode se inserir a questão da linguagem sob esse novo ponto de vista ofertado pela ontologia hermenêutica? O que muda da antiga visão de verdade como conformidade? Como Heidegger enxerga a linguagem?

Ora, em primeiro lugar Heidegger chama atenção para o óbvio: O homem fala e fala para se comunicar, mas não apenas isso. Não obstante, é aqui na comunicação e na práxis que em regra, a filosofia ocidental insere a linguagem, a linguagem como instrumento de comunicação e dominação.

Isso porque, em regra, coloca-se em primeiro plano o caráter figurativo e simbólico da linguagem, o chamado *plano apofântico*. Ora, isso não está de modo algum errado. Contudo, pensar assim é superficial. Ninguém ousaria considerar incorreta, inútil definir a linguagem como mera expressão sonora da atividade humana.

Mas essa é só uma face. Veja-se, como o homem busca dominar e construir, a linguagem é reduzida a um meio para que o homem possa exercer domínio sobre os entes. Eis aqui a essência da técnica e ela está no plano apofântico, pois será pela informação que a natureza se revela, assim é pela técnica que o homem pode aprender a manipular a natureza. A relação da instrumentalidade do homem com o mundo se expande para o modo em que a linguagem é classificada, como um instrumento de comunicação, informação.

A linguagem para Heidegger não se processa no enunciado, não obstante essa ser uma face importante. Há algo mais que pode ser atingido pela reflexão filosófica porque *o ser não é dito por meio de sentenças empiricamente verificáveis, mas se diz nas sentenças enquanto horizonte que torna essas sentenças possíveis.* (OLIVEIRA, 1996, p. 216).

Há um outro plano, o *plano hermenêutico*. Heidegger assume a *dupla estrutura da linguagem* e o plano apofântico é somente o resultado de uma compreensão prévia, pois primeiro se compreende e depois se diz. A compreensão ocorre como desvelamento, por isso se diz que o Ser, fenomenologicamente é linguagem, pois no plano hermenêutico a linguagem é meio onde nos emocionamos e compreendemos e o apofântico é síntese.

Manfredo de Oliveira explica que enquanto ser da temporalidade, o Dasein é compreensão de si, mas o que se compreende é sempre linguisticamente articulado e comunicável. Então pode-se entender que toda sentença sobre os entes abrigará o desvelamento do ser enquanto verdade originária. Por isso, o desvelamento do Ser passa pela linguagem (OLIVEIRA, 1996, p. 212).

Cabe à filosofia explorar o espaço hermenêutico para compreender o ser e o seu universo de sentido para entender que toda linguagem humana é perpassada por uma dimensão de profundidade anterior à instancia proposicional, fonte mesmo de toda fala. Enfim, é preciso então compreender que há uma face instrumental na linguagem, mas que não se encerra nisso, é preciso ir além e questionar qual seria a relação originária do homem com a linguagem?

Heidegger se pergunta se a linguagem não pode ser mais do que algo que está na relação entre sujeito e objeto, ou seja, na relação entre consciência e mundo. Para Heidegger, ver a linguagem como técnica é simplesmente replicar o paradigma da filosofia da consciência, da representação, da separação entre observador e objeto.

Então, o problema se levanta quando se busca aplicar à linguagem o mesmo paradigma da filosofia da consciência. Ou seja, quando se busca uma essência:

O universal, o que vale para toda e qualquer coisa, chama-se essência. Prevalece a opinião de que o traço fundamental do pensamento é representar de maneira universal o que possui validade universal. Lidar, de maneira pensante, com a linguagem significaria, nesse sentido: fornecer uma representação da essência da linguagem, distinguindo-a com pertinência de outras representações. (HEIDEGGER, 2003, p.08).

Mas Heidegger explica que falar sobre linguagem não deve ser encarado como conduzir a linguagem, mas conduzir a nós para o modo de ser da linguagem. Por isso a questão a ser perguntada *não é qual a essência da linguagem, mas como vigora (wesen) a linguagem?* (HEIDEGGER, 2003, p.08).

Perceba-se que a palavra não transcende, ela apenas traduz algo que já transcendeu. Ou seja, algo que já se deu no plano hermenêutico. E o novo no plano hermenêutico e a ausência no plano apofântico causa no Dasein a angústia, mas é a angústia que tira a presença da de-cadência e impulsiona rumo ao novo, mas esse novo é ainda a síntese triádica da temporalidade.

Nesse caminho, Heidegger revolucionou a filosofia até então dominada pela metafísica, explicando que não podemos escolher arbitrariamente o sentido histórico de nosso mundo e de nós mesmos, mas antes esse sentido se nos dá, nos interpele, nos desafia, nos chama. Nossa escolha consiste em acolher ou rejeitar o chamado.

Só se pode entender o sentido quando antes se analisa o ser-no-mundo: o Eis-aí-ser é ontológico, é compreensão do ser. O Dasein é, portanto, hermenêutico e seu ser é sempre existência, como compreensão previa do sentido do ser. Esse conjunto das estruturas que constituem o ser é a existencialidade e a analítica dessas estruturas vai explicitar dimensões constitutivas do ser-no-mundo. (OLIVEIRA, 1996, p. 209).

Veja-se que a pré-sença abrange, ao contrário, todas as peripécias de uma co-presença originária que se realiza através de uma história de tempos, espaços, gestos e em um mundo de interesses e explorações, lutas e fracassos, de libertação e escravidão. (HEIDEGGER, 1986, p.20)

Heidegger elabora a diferença entre compreender e interpretar. Para Heidegger, a pré-sença projeta seu ser na compreensão, projetando para as possibilidades e esse *ser para as possibilidades* é um poder-ser que repercute sobre a pré-sença.

O projetar dessa compreensão se elabora em formas, e isso é a interpretação, que ocorre quando a compreensão se apropria do que compreende porque *na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa*. Portanto, interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas *elaborar as possibilidades projetadas na compreensão*. (HEIDEGGER, 1986, p.205)

Em ser hermenêutico, é o ser que traz a mensagem e a notícia, é o ser que deixa aparecer o ser dos entes, não de acordo com metafísica, mas de acordo a deixar aparecer o próprio ser. Então o ser se expressa na linguagem, e é a linguagem que decide a referência hermenêutica. (HEIDEGGER, 2003, p.78)

Não se deve definir, objetivar, categorizar e carimbar uma essência do ser. Deve ser deixada uma abertura para ser trazida a linguagem. Mas não a linguagem da técnica, do plano apofântico, da dominação do mundo e sim pela linguagem simplesmente, enquanto linguagem e por isso Heidegger elege a poesia, porque a poesia não se preocupa em definir uma suposta verdade, a poesia não nomeia, ela considera, acena, deixa aberto.

Heidegger explica que para descobrir o ser, não se deve analisar a linguagem técnica instrumental e sim o poema que é a fala da linguagem, pois, segundo Heidegger, o que se diz de forma genuína é o poema. Nunes aclara a escolha: *a primeira relação do pensamento à luz do problema do sentido do ser ali proposto se estabelecerá com a poesia e com a arte, não com a ciência, o que na segunda fase tem como pano de fundo o desenvolvimento tecnológico e o auge da secularização*. (NUNES, 2002, p. 87)

Ainda mais, recorde-se que Sócrates chamava os poetas de mensageiros dos deuses. Hermenêutica é palavra originada de Hermes, o mensageiro dos deuses. E assim, para entender a mensagem da linguagem, para deixar a linguagem vir a nós, que Heidegger usa a poesia.

Ao analisar a poesia, Heidegger em primeiro lugar determina que uma grande obra se sustenta por si, pode-se negar a pessoa, o poeta. Heidegger afirma que linguagem é linguagem, então é preciso deixar que a linguagem se expresse:

Poder-se-ia descrever ainda mais detalhadamente o conteúdo do poema e delimitar com maior precisão a sua forma. Fazendo isso permaneceríamos, contudo, presos a uma representação da linguagem há séculos predominante. Segundo essa representação, a linguagem é a expressão humana de movimentos interiores da alma e da visão de mundo

que os acompanha. Será possível romper com essa representação? Mas por que romper? Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem, o que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz. (HEIDEGGER, 2003, p.26).

Sendo assim, Heidegger chama atenção para o fato de que o poema diz é o que o poeta expressa a partir de si mesmo, representando numa imagem o que imaginou. É a linguagem que fala por si mesma.

Para entender essa fala da linguagem, Heidegger analisa o nomear e diz que nomear, longe do que toda a filosofia da consciência determinava, não é atribuir palavras, mas sim que nomear é evocar para a palavra porque nomear evoca, mas não para que o evocado se torne tangível, mas porque convocando já há vigência, já se provoca o que se evoca, criando uma proximidade, mas ao mesmo tempo, resguardando uma ausência.⁸

É uma vigência muito distinta do que está aqui exatamente sólido na dimensão espaço-temporal. É uma vigência mais elevada que se abriga na ausência. Em todo dito, há sempre o não dito. Veja-se que Heidegger deixa claro que entender a importância da linguagem implica em superar a postura objetivante da linguagem: a linguagem abarca todo o pensar, o pensar ocorre em um espaço linguisticamente mediado.

A linguagem ganha importância fundamental porque, diferente de Husserl que acreditava que era preciso afastar a linguagem para se chegar à intuição pura, Heidegger vincula a linguagem como questão central do pensamento humano, sendo a linguagem foco de várias ciências e a criação da chamada metalinguagem, assim como antes havia a metafísica, agora a filosofia é metalinguística.

Heidegger explica que a linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que, tão logo o homem faça uma idéia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra (HEIDEGGER, 2003, p.07)

Para Heidegger, mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro, conforme considerava o paradigma da filosofia da consciência. Mundo e coisa se interpenetram e

⁸ Recorde-se aqui das palavras de Husserl sobre a indiferença de que o pensamento nasça de um absurdo, de uma ideia, da vista de algo concreto e tangível.

dimensionam um meio, onde estão unidos e íntimos, não misturados, mas diferentes. E essa diferença não é distinção entre dois objetos, não é a relação entre o mundo e a coisa que deve ser representada adequadamente. Na verdade, a linguagem dá suporte ao modo de ser de mundo e coisa.

Destarte, Heidegger diz que quando falamos de linguagem, nunca abandonamos a linguagem, mas sempre falamos a partir dela. O nosso ser-no-mundo é linguisticamente mediado, de tal maneira que é por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes para nós: não é uma relação entre realidades separadas, a palavra é ela mesma a relação que faz com que a coisa seja o que ela é. (OLIVEIRA, 1996, p. 206).⁹

Ou seja, não é que a linguagem não seja também instrumento para comunicarmos o real. Essa é uma das faces da linguagem, que em nosso tempo, se sobrelevou. Mas a linguagem determina o que somos e nela que os entes se revelam para nós, estamos inseridos. *A linguagem é o evento do desvelamento do ser.* (OLIVEIRA, 1996, p. 206) junto com a compreensão. A linguagem é casa do ser. E com essa expressão, Heidegger não está definindo um conceito, como ele faz questão de deixar claro, ele está tão somente apontando uma direção, fazendo um aceno.

Na linguagem se pode cultivar o ser. A ciência calcula, objetifica, metrifica, rotula e não é por esse prisma que deve ser observado o problema do ser. Destarte, a linguagem é morada do ser, ela não produz o ser nem o domina, o papel da linguagem é mediar a manifestação do “ser” a medida que esse “ser” vai compreendendo o mundo em que está inserido. Esse “ser” que está sempre mediado por sua existência, que se dá aqui, agora, nessa manifestação temporal.

Heidegger fala que a única coisa que assegura a possibilidade de êxito de uma conversa é o determinante indeterminado. Ele clama que deixemos intacta a voz de seu apelo mesmo que haja o risco de nossa voz ser o próprio silêncio. O determinante não deve ser tocado no sentido de ofertar um conceito. Por isso Heidegger insiste que mesmo que nossa voz seja silêncio. Quando ele fala que a linguagem é a casa do ser, não significa que essa seja uma conceituação definida e alerta:

A formulação "casa do ser" me dá também muito a pensar só que por outras razões. Porque sinto que ela toca a essência da linguagem sem feri-la, pois se é preciso deixar intacta a voz do determinante, isso não quer

⁹ Nota de rodapé no em Reviravolta Linguística Pragmática, Manfredo de Oliveira, fls. 206, nota 19.

dizer, de forma alguma, que não se deva pensar a essência da linguagem. O decisivo é apenas o modo em que se procura fazer. (HEIDEGGER, 2003, p.95)

Mantendo a ausência presente, Heidegger nos ensina a lidar com os meandros da fenomenologia, voltando à existência em busca do ser, fazendo da linguagem também nossa morada e criando uma filosofia que se volta ao homem e sua vida prática e não apenas à contemplação dessa vida humana.

CONCLUSÃO

Desse modo, com a terno se inspirado nas lições de Husserl, Heidegger conseguiu abandonar o dualismo realidade/aparência, tão presente no platonismo. Se Husserl dizia ter desenvolvido um neocartesianismo, Heidegger, por sua vez, quer se afastar de Descartes e para isso procura entender como as rupturas paradigmáticas nos campos das ciências naturais poderiam ter atingido o positivismo, raciocínio filosófico dominante à época.

Heidegger consegue levar as descobertas do campo da ciência natural para o campo das ciências de espírito, mostrando que a noção de tempo absoluto que era vigente até a teoria da relatividade desenvolvida por Albert Einstein tinha potencial para revolucionar mais do que a física, revolucionando a própria filosofia.

A filosofia desenvolvida por Heidegger, ao mostrar o papel da pré-sença, entendendo o que estava por trás dos jogos de linguagem, dos esquematismos que permitem o pensar, mostrando um mundo carregado de sentidos, contrastes e temporalidade, realçando o papel da angústia e da finitude como centrais para a existência humana.

É por esse caminho que Heidegger delineou uma nova maneira de entender a ontologia, que ficaria conhecida como a ontologia fundamental, e coloca essa ontologia fundamental como um ponto de chegada em um caminho que primeiro buscou o incondicionado, uma essência na coisa para buscar um padrão objetivo e depois foi buscar o absoluto no sujeito, porque dele dependeria a determinação do tempo e espaço na pergunta sobre a coisa.

Heidegger ajuda a trilhar um outro caminho, pelo qual a visão da existência ganha relevância e o próprio homem e suas vidas, múltiplas e contrastantes, podem ser a glória de toda a filosofia.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ENGELKE, A. Relativismo e Ceticismo na obra de Richard Rorty. *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, 2013. p. 171-189.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- HAWKING, S. W. *Uma breve história do tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Lisboa, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1987.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes, 2003.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. doi:ISBN 85-7110-665-7
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RORTY, R. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- SANTOS, L. C. *Ciência e Desvelamento: a física no pensamento de Martin Heidegger*. Campinas: Unicamp, 2017.