

---

# *FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS NATURAIS: A ORIGEM COMUM DOS PENSAMENTOS DE HUSSERL E HEIDEGGER*

---

*Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha - Doutor em Direito Público  
(PUC-MG) e Juiz Federal*

## **I INTRODUÇÃO**

Propusemo-nos nestas reflexões indagar até que ponto estaria justificada a assertiva de Heidegger, no sentido de que a fenomenologia de Husserl assentou as bases para as suas investigações que culminaram em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1977, p. 51). De fato, a julgar pelas palavras de reprovação do último acerca da deriva empreendida na fenomenologia pelo primeiro, não apenas teríamos aí uma manifesta ausência de compreensão do que seria mesmo o método fenomenológico, como também marcaria a dispensa de Heidegger do rol dos fenomenólogos, dada a falta de incorporação do que aquele método tem de essencial<sup>1</sup>.

Entretanto, o rigor da censura husserliana parece desconsiderar

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, as manifestações de Husserl na carta por ele enviada a Roman Ingarden, em 26 de dezembro de 1927.

as bases comuns entre a sua fenomenologia e aquela de Heidegger, de forma que a nossa proposta é exatamente trazer à luz esse pano de fundo que permite atestar a honestidade da afirmação inicial, confirmando a possibilidade de enxergar no caminho heideggeriano um pensamento fenomenológico que, a despeito das radicais diferenças daquele de Husserl, se insere no âmbito dessa corrente metodológica e se torna fecundo para as análises das questões fundamentais com que lidamos em nossa vida.

## **II AS CIÊNCIAS NATURAIS E A FILOSOFIA**

A fenomenologia se instala em meio a um panorama de crítica ao que se denomina atitude natural em que nos colocamos no mundo. Tal modo, que logo iremos explorar, também toca nossa atividade enquanto cientistas, e a ciência que assim procede é denominada ciência natural, cuja abrangência vai muito além do que ordinariamente costumamos definir hoje por ciências da natureza, pois englobaria as ciências de efetividades reais, como a química, física, biologia e psicologia; as ciências do espírito; e as ciências de possibilidades ideais, como as matemáticas, gramática pura e lógica pura.

Portanto, vê-se que praticamente todo o campo da cientificidade humana é dominado por esta atitude natural, mas o que a caracteriza? Basicamente uma crença no mundo, que dá por inequívoca a presença das coisas com que lidamos. Conhecemos objetividades que jazem diante de nós, enquanto sujeitos do conhecimento (daí serem objetos, *objectum*). Quando percebemos algo, temos por inquestionável o fato de que se tem uma coisa diante dos olhos, a ela se reportando nossos juízos e argumentos pelos quais nós os ligamos. Os problemas que experimentamos nesse processo não chegam a provocar uma perplexidade profunda, já que podem ser resolvidos por intermédio de um refinamento cada vez maior dos

mecanismos de observação (nível da experiência), ou por meio da restauração da coerência formal dos nossos argumentos. Por isso mesmo, as ciências naturais seguem sob o marco da segurança, sendo as dificuldades experimentadas apenas provisórias e, sobretudo, passíveis de resolução.

Esse quadro marca o essencial, ou seja, para a atitude natural não chega a ocorrer uma crítica do conhecimento, não provoca perplexidade o fato de que estamos voltados pela intuição e pelo pensamento através das coisas, as quais nos são dadas, muito embora sob múltiplas maneiras de ser. Assim, avançando em um percurso infinito de possibilidades, de uma descoberta a outra, não há motivo para que o pensamento natural ponha em questão a própria possibilidade do conhecimento em geral, mas se o fizer, tal se dará apenas em uma medida muito restrita, dominada pela própria visão do conhecimento como um acontecimento natural, sobre o qual a cientificidade natural se debruça. A efetiva crítica é uma função reservada ao pensamento filosófico.

Nas palavras de Husserl,

*Tal como ocorre com o mundo, também o conhecimento vem a ser para ele [o pensamento natural], de certo modo, um problema, faz-se objeto de investigação natural. O conhecimento é um fato da natureza, é vivência de alguns seres orgânicos que conhecem, é um factum psicológico. Como qualquer factum psicológico, pode ser descrito segundo suas espécies e formas de enlace e investigado em suas relações genéticas. Por outro lado, o conhecimento, por essência, é conhecimento de um objeto, e o é em função do sentido que lhe é imanente, com o qual se refere a um objeto. O pensamento natural se ocupa já também desses aspectos. Torna objeto de investigação, em universalidade formal, os nexos aprióricos das significações e das vivências significativas e as leis aprióricas que competem ao objeto como tal. (1982, p. 28)*

Há aí um tríplice encadeamento de campos de investigação, aquele da vivência do conhecimento, o dos nexos apriorísticos da significação e o das leis que regem o objeto mesmo (respectivamente: psicologia do conhecimento, lógica pura e ontologias), que tornam a sua correlação problemática, transportando-nos à visada do conhecimento como relação de adequação entre sujeito e objeto.

Nesse contexto, apresenta-se a psicologia, em sua versão dominante no final do séc. XIX. Segundo Husserl, o que a marca é o fato de considerar os fatos psíquicos, aí compreendidos os fatos cognitivos, como “fatos da natureza, sobrevivendo a organismos determinados e suscetíveis de serem tratados como, não importa qual fato natural, segundo os procedimentos empíricos da observação, análise, comparação, classificação, indução [...]” (TAMINIAUX, 1989, p. 22). Ao assim proceder, depara-se com uma perplexidade abissal, pois “toda teoria filosófica do conhecimento afronta o problema da correspondência entre o ato cognitivo e o seu objeto, problema que é o da verdade entendida como adequação entre aquele e este” (TAMINIAUX, 1989, p. 22).

Como vivência psíquica, o conhecimento é sempre conhecimento de um sujeito que conhece, e conhece objetos que estão diante dele. O grande problema é exatamente essa transição entre a esfera da interioridade (imanência) para a esfera da exterioridade (transcendência). Que garantias eu poderei ter da adequação daquela minha vivência psíquica aos objetos conhecidos? Como se dá esse processo de penetração de uma esfera em outra?

Tomando o exemplo da percepção, eu toco um objeto, eu o vejo, eu sinto o seu cheiro etc., mas o que efetivamente experimento são essas vivências perceptivas, não o objeto mesmo, o qual somente posso alcançar de forma mediata, de onde surge o problema ou questionamento da própria possibilidade desses objetos existirem

para além das minhas vivências. Assim, instala-se o problema do ceticismo, em que as objetividades não poderiam ser justificadas, mas tão somente explicadas por meio da psicologia.

Mais ainda, como essas vivências são sempre experimentadas por um sujeito singular (são minhas vivências, minha experiência psíquica), isso nos conduz a um solipsismo complicado, em que “a teoria do conhecimento, fundada sobre a psicologia, é conduzida a negar a possibilidade mesma da ciência, em sua dupla conotação de universalidade e objetividade” (TAMINIAUX, 1989, p. 23).

Não bastasse isso, a própria lógica entra em questão. Quando o naturalismo assume que o homem é fruto de uma evolução de espécies primitivas, a exemplo de todo o processo de seleção natural que se instala no campo da biologia, por força da teoria darwiniana, então, o que me garante que o *órganon* lógico que consolida as leis *a priori* do pensamento não poderia ser outro e operar de maneira diversa da que opera hoje? Tal é o problema decorrente do biologismo, em que as estruturas lógicas adquirem um índice de relatividade que afeta a possibilidade do próprio conhecimento. Daí Husserl afirmar que “o conhecimento é, pois, tão somente *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de alcançar a natureza das coisas mesmas, das coisas em si” (1982, p. 30).

Portanto, a tarefa primeira da filosofia seria pôr à mostra esse quadro problemático, denunciando o impensado da atitude natural e das ciências que nela se apoiam. Assinalando a diferença entre o saber natural e aquele de índole filosófico, como uma nova dimensão que vai de encontro àquele primeiro, impõe-se também um novo método, que se oponha ao método natural – eis o ingresso da fenomenologia. Mas não se trata de uma atividade meramente descritiva da situação, que assim constatando a sua configuração problemática, a partir de então passe a exigir um novo método que

nos permita lidar com o mundo de uma maneira diversa. Não há essa relação sucessiva entre momentos fracionados, porquanto o próprio mapeamento das perplexidades que se instalam no âmbito das filosofias naturais do conhecimento, que motivam a inauguração do novo método e o justificam, curiosamente somente pode dar-se já a luz do próprio método fenomenológico.

Portanto, já em sua origem, a fenomenologia se depara com um duplo papel, a saber: a) evidenciar as contradições e o contrasentido das posições céticas acerca da essência do conhecimento; e b) positivamente, resolver os problemas concernentes à correlação entre o conhecimento, o sentido do conhecimento e o seu objeto. De notar-se que aqui não se está endereçando à fenomenologia apenas a elucidação desta ou daquela experiência específica, mas também e principalmente a correlação entre o conhecimento e o seu objeto, assumida de uma forma geral. Somente assim poderá ela eleger-se como uma teoria do conhecimento que seja simultaneamente uma crítica do conhecimento em geral, sobretudo do conhecimento natural.

### **III A PROPOSTA DE SUPERAÇÃO INAUGURADA COM A FENOMENOLOGIA**

A fenomenologia pretende inaugurar um novo ponto de partida para a orientação do conhecimento e sua crítica. Por isso mesmo, somente poderia levar a termo a sua missão se prescindisse de tudo o que a teoria do conhecimento até aqui alcançou, não apenas os seus métodos particulares, variantes de ciência para ciência, como a estrutura lógica que lhes confere unidade. A pureza desse novo método se estabelece exatamente com base no “desprezo” do passado conquistado. Entretanto, esse desprezo ainda não é abandono, mas apenas um estado de suspensão, “uma simples abstenção crítica de julgamento” (PATOČKA, 2002, p. 120). Nas palavras de Husserl, “que o conhecimento alcance certamente

o seu objeto é algo que, naquilo que diz respeito ao seu sentido e possibilidade, converte-se em coisa enigmática e, portanto, duvidosa” (1982, p. 28).

Assim, é a própria possibilidade do conhecimento que está sob julgamento, no sentido da dúvida que se instala acerca da convicção de haver alcançado aquilo que o objeto é em si mesmo. Ao fazê-lo, as ciências naturais se despedem da sua pujança frente à experiência vulgar, pois nem as estruturas que presidem o conhecimento científico natural, muito menos os resultados por ele alcançados podem ser de alguma valia neste momento. Confira:

*Se se tornaram problemáticos o sentido e o valor do conhecimento natural em geral, com todos os seus recursos metódicos, então a problematicidade alcança também toda proposição extraída da esfera do conhecimento natural que pretenda aduzir-se como ponto de partida, e todo método de fundamentar presumidamente exato. A mais rigorosa matemática, a mais estrita ciência matemática da natureza não tem aqui a menor preferência sobre qualquer conhecimento, efetivo ou presumido, da experiência vulgar. (HUSSERL, 1982, p. 35-36)*

Esse índice de problematicidade alcança não apenas as ciências, mas a inteireza do mundo, de todos os objetos e inclusive do próprio “eu” humano. Essa posição de suspensão Husserl a denominou de *epoché*, atitude que é assim resumida por GAOS:

*[...] consiste em não entregar-se ao objeto ou à proposição, em não viver o ato correspondente, mas em considerá-lo ou contemplá-lo reflexa e puramente, tomando o objeto ou a proposição como meramente intencionais ou presentes, abstando-nos de compartilhar a tese, de consentir com qualquer juízo sobre a realidade do objeto ou sobre a verdade da proposição. (2007, p. 65)*

Essa atitude fundamental nos coloca diante de uma experiência

depurada dos prejuízos da atitude natural. Dois exemplos deixarão isso muito claro. Vamos supor que alguém vê uma tela no Museu do Louvre e, ao contemplá-la, experimenta um estado de estupor e admiração. Na orientação natural, enquanto ele a vê, tem a percepção de uma efetividade espacial transcendente (externa à sua consciência). Por sua vez, essa experiência desperta nele um estado psíquico de admiração que lhe pertence. Nesse contexto, fica clara a existência de um eu concreto, diante de um objeto efetivo que é sentido e percebido no âmbito daquela interioridade psíquica, inclusive despertando-lhe um estado emocional próprio. De um lado a tela (transcendente) e, de outro, a sua percepção e o estado emocional por ela deflagrado no âmbito de minha interioridade (imanência psíquica). Enquanto dirige em um dia de sol muito intenso, o mesmo observador vê uma poça d'água no asfalto quente, contudo, à medida que se aproxima dela, nota que a poça efetivamente não existe. O que na atitude natural se dirá é que aquela percepção é uma miragem, o seu percebido correlato, a poça, não existe em sua realidade efetiva, restando apenas a sua percepção.

Retomando o último exemplo sob a perspectiva da atitude fenomenológica, a busca da correlação entre a minha experiência vivida e o seu correlato na efetividade espacial perde todo o sentido exatamente porque o mundo e aquele eu, enquanto ego concreto, são postos em suspensão. Nas palavras de Husserl, “a subsistência efetiva da relação real entre percepção e percebido é posta fora de circuito” (2006, p. 204). Entretanto, sem prejuízo dessa abstração proporcionada pela *epoché*, permanece manifesta a relação entre a percepção e o percebido e, no caso do quadro, a admiração e aquilo que a provoca. Essas relações subsistem em uma imanência pura (não no sentido de um psiquismo próprio de um eu concreto efetivo), mas pura no sentido de um vivido de uma percepção e de um prazer experimentados fenomenologicamente após a redução a esse campo de reflexão que é a própria consciência, como fluxo



transcendental de vividos no tempo. Nesse ambiente, portanto, não faz qualquer sentido indagar se efetivamente há um correlato efetivo, uma espacialidade que corresponda ao quadro visado ou à poça d'água, se não se trata de uma imaginação sem correspondente real, pois até mesmo essa última nos fornece uma experiência própria que está apta a ser fenomenologicamente refletida, haverá a imaginação e o imaginado enquanto tal, ou seja, tenho uma *cogitatione* que está referida a uma *cogitatio*.

Assim, a *epoché* viabiliza esse desprendimento, pondo-nos em contato com essências que podem ser objeto de uma experiência reflexiva no plano puramente transcendental. E tal é possível porque inaugura um aspecto fundamental para a fenomenologia, que é a noção de intencionalidade. Afirmar que a consciência é intencional significa dizer que toda consciência é consciência de algo. Assim, “todo ato de consciência é consciência de alguma coisa: na percepção eu vejo tal e tal, na imaginação eu imagino tal e tal, no julgamento eu julgo que tal e tal são o caso, e assim por diante” (WOODRUFF, p. 191). É essa propriedade da consciência que Husserl denomina intencionalidade.

Essa visada diferenciada apenas tem por função fundar o nosso conhecimento em uma experiência pura, sem que, com isso, o mundo seja perdido. “A tarefa da fenomenologia não é eliminar toda objetividade, mas fundá-la ela mesma na imanência, mostrando a gênese da transcendência na imanência” (PATOČKA, 2002, p. 124).

Tomando um exemplo no âmbito dos objetos ideais essas noções serão mais bem apreendidas. Imaginemos um triângulo qualquer: ao refletirmos sobre ele podemos concluir que a soma dos seus ângulos internos é de cento e oitenta graus. Temos aí uma verdade absoluta que prescinde de toda e qualquer referência a uma exterioridade presente. Posso até representar o triângulo em

uma lousa, mas ele “sobrevive” fora dela (aliás, diríamos que ele essencialmente não é aquela representação corpórea). Entretanto, o triângulo não deixa de estar aí como objeto para a minha reflexão, podendo ser intuído por minha consciência como algo para o qual ela está voltada.

Esse não é um privilégio dos objetos ideais. Para concluir, exemplifiquemos com um livro. Ele pode ser encadernado luxuosamente ou uma simples brochura, pode ser constituído de folhas com colorações diversas, pode ser uma obra de Direito ou de filosofia, romance ou poesia etc. Apesar de todas essas variações, guarda um núcleo comum que nos permite vê-lo ainda como um livro. Essa essência do livro pode ser intuída por minha consciência no plano puramente transcendental. Mesmo que o livro seja consumido integralmente por traças ou por um incêndio, eu ainda posso tomá-lo como objeto de minhas reflexões. É essa atitude de evidenciação das estruturas em que se dá o próprio conhecimento, no âmbito de um eu puro, que denominamos redução transcendental, a qual, apesar do nome, “não conduz em definitivo a uma diminuição, a um estreitamento do conhecimento humano, mas, acima de tudo, ao seu aprofundamento até a essência do conhecimento e da razão em geral” (PATOČKA, 2002, p. 128).

Em linhas muito gerais estão postas a tarefa da fenomenologia e a atitude fundamental pela qual ela pretende alcançá-la, no âmbito da filosofia de Edmund Husserl.

#### **IV A PROPOSTA HEIDEGGERIANA**

Como vimos, contra a atitude natural que prestigia os entes em sua simples presença, como materialidades dadas de antemão a uma subjetividade mundana, Edmund Husserl propõe uma atitude que

denomina *epoché*, a qual viabiliza a redução de toda experiência a um fenômeno transcendental que se evidencia no âmbito de uma consciência pura, tal o processo de redução transcendental. Ademais, essa estrutura acaba por inaugurar um novo conceito de objetividade como correlato da própria consciência, no sentido de que toda ela é consciência de algo, está voltada para algo, intui algo. Em uma palavra, temos aí a própria noção de intencionalidade.

Onde está nas obras de Heidegger a noção de *epoché*? E a de redução transcendental? Que dizer ainda da intencionalidade? Mesmo sem encontrá-las (ao menos no sentido que lhe dá Husserl), ainda assim poderíamos ver nele uma fenomenologia?

A situação fica agravada quando a própria ideia de consciência é completamente superada. De fato, ao invés de, pela redução, projetar todo nosso campo de experiências para aquela, suspendendo a crença no mundo e em todo eu concreto, inclusive aquele que nós mesmos somos, Heidegger dirá que o *Dasein* é ser-no-mundo.

Em que pesem todas essas perplexidades, uma espécie de suspensão começa a esboçar-se em Heidegger quando, em sua obra *Os Problemas Básicos da Fenomenologia*, assevera: “O método da ontologia, isso é, da filosofia em geral, é distinto pelo fato de que a ontologia não tem nada em comum com qualquer método de qualquer das outras ciências, as quais, como ciências positivas, lidam com entes” (1982, p. 19). Portanto, a filosofia deve eleger um método que desconsidere todas as verdades das ciências naturais, inclusive os seus próprios modos de proceder, porquanto lidam com positivities e apenas isso é o que lhes interessa, os entes enquanto entes, simples presenças que estão aí para um sujeito conhecedor.

Posto isso, necessário recorrer a um ponto de partida mais originário, que revele as estruturas em que essa compreensão se dá,

mas que já não pode mais estar comprometida com uma consciência tomada transcendentalmente, como em Husserl; ao contrário, estaria ela na própria pujança de nossa experiência mundana. O giro radical proposto por Heidegger estaria exatamente na visada dos entes não como objetos de uma consciência intencional, em uma experiência consumida no plano da transcendentalidade, mas na prioridade que deve ser dada ao sentido do ser em geral.

Comecemos então considerando que os entes, todo e qualquer exemplar deles, tornam-se manifestos a nós em seu ser. Embora não necessariamente assumido de uma maneira tematizada, um livro é isso ou aquilo, a caneta é isso ou aquilo, a mesa é isso ou aquilo etc. Portanto, a questão do ser começa a assumir um caráter essencial. Ademais, o ser dos entes se dá em múltiplos sentidos: a caneta pode ser um corpo cilíndrico de aproximadamente vinte centímetros, integrado por um outro concêntrico e oco, preenchido por uma substância colorida de tonalidade azul clara, ambos desembocando em uma esfera de raio mínimo que lhe confere um aspecto pontiagudo. É deveras interessante que essa forma de tematizar o ente caneta não é comum em nossas vidas, a despeito da sua análise descritiva bastante precisa. Normalmente a caneta é simplesmente um utensílio para a escrita, serve para isso e pronto! Dá-se enquanto caneta na medida em que a uso para escrever.

Da mesma forma, a água pode ser vista como um líquido inodoro, incolor e insípido, formado por hidrogênio e oxigênio em proporções moleculares específicas, mas essencialmente é tomada sob a visada de um ente que serve para saciar a nossa sede; promover a nossa higiene; e, nos rios e lagos, serve de ambiência para nossas atividades lúdicas, bem como para o nosso transporte.

O que pretendemos com isso é destacar que o ser pode dar-se em múltiplos sentidos e que aquele tematizado pelas ciências é

apenas um deles, o qual nem mesmo é o que nos toca em nossa cotidianidade com maior significatividade. Dai decorre que, em face dessa multiplicidade, deve haver um sentido de ser em geral. Tal a questão fundamental para a filosofia, como a assume Heidegger.

Muito bem, entre todos os entes há um que é privilegiado, exatamente porque, em seu modo de ser, a questão acerca do ser faz sentido. E o ente dotado de tal privilégio (ôntico-ontológico) é o próprio homem, por Heidegger denominado *Dasein* (ser-aí)<sup>2</sup>. De fato, não faz sentido para a caneta, o livro, a planta ou o cachorro, o sentido daquilo que eles e os demais entes são; o que já não ocorre em relação ao *Dasein*.

Portanto, fixada a questão primordial, o primeiro passo seria uma ontologia desse ente especial que nós mesmos somos, o que Heidegger empreendeu por meio de uma análise dele em seu modo de ser cotidiano. Assim, a analítica existencial do *Dasein* em sua cotidianidade é a ontologia fundamental que deve orientar toda a filosofia<sup>3</sup>. Nesse sentido:

*Ser é dado somente se a compreensão de ser, portanto Dasein, existe. Este ente reivindica uma prioridade distintiva na pesquisa ontológica. Ele se torna manifesto em todas as discussões acerca dos problemas básicos sobre a ontologia e sobretudo na questão fundamental do significado do ser em geral. A elaboração desta questão e sua resposta requerem uma analítica geral do Dasein. [portanto] A ontologia tem como disciplina fundamental a analítica do Dasein. (HEIDEGGER, 1982, p. 19)*

Curiosamente, o que temos aqui é o papel central e fundador de toda ontologia em um ente específico – o *Dasein*. Assim, é a

---

<sup>2</sup> Simplificadamente aqui identificado com o homem, porém, não sem ressalvas. O *Dasein* é o ente que conhecemos como homem, mas não assumido em sua materialidade biológica, como simples presença, mas como pura existência.

<sup>3</sup> A afirmação tem sentido na primeira fase do pensamento de Heidegger, o que não compromete o nosso trabalho, posto que fiel ao escopo de buscarmos as origens comuns na sua fenomenologia e aquela de Husserl.

própria ontologia que passa a, nesses termos, assumir uma fundação ôntica (que diz respeito aos entes). Daí afirmar Heidegger que, “consequentemente, ao clarificar o caráter científico da ontologia, a primeira tarefa é a demonstração da sua fundação ôntica e a caracterização dessa fundação mesma” (1982, p. 20). Além disso, toda investigação ontológica, mesmo nos domínios específicos de todo conhecimento, deve ela estar comprometida com determinados entes. A imbricação entre ser e ente é inafastável, pois, como dissemos mais acima, todo ente se dá enquanto ser que se manifesta.

Isso não significa um retorno à visada científico-natural, não se está aí tratando de um antropologia filosófica, posto que aquela fundação ôntica está comprometida com uma visada ontológica e, por isso mesmo, Heidegger prossegue com um reenvio que nos põe diretamente conectados ao sentido da fenomenologia. Em suas palavras:

*Aprensão do ser, investigação ontológica, sempre se volta, inicial e necessariamente, a algum ente; mas então, em um modo preciso, é levada daquele ente e reconduzida ao seu ser. Nós chamamos este componente básico de método fenomenológico – a recondução ou re-ducção da visão investigativa de uma apreensão ingênua do ente para o ser – redução fenomenológica. (1982, p. 21)*

Assim, o primeiro passo neste novo caminhar estaria comprometido com a questão fundamental da filosofia, qual seja o sentido do ser em geral, até então esquecida. E esquecida porque o ente é assumido puramente como ente, em sua simples presença. Portanto, a ciência não se atém àquilo que Heidegger denominou de diferença ontológica, a distinção entre ser e ente, o que torna abissal a distância entre o método fenomenológico e o das ciências em geral.

Curioso que na base da diferença ontológica esteja aquilo que o próprio Heidegger denominou de redução fenomenológica, em um claro distanciamento do conteúdo semântico originalmente atribuído

por Husserl. Daí não decorre uma deficiência de compreensão do seu método por Heidegger, como aquele estimava, pois Heidegger deixou bem claro que a apropriação da expressão se dava com outra conotação. Confira:

*Nós estamos adotando um termo central da fenomenologia de Husserl em sua literal expressão, embora não em sua intenção substantiva. Para Husserl, a redução fenomenológica, que ele trabalhou pela primeira vez nas Ideias para uma fenomenologia e filosofia fenomenológicas (1913), é o método de condução da visão fenomenológica da atitude natural do ser humano, cuja vida está envolvida no mundo das coisas e pessoas, de volta à vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, na qual os objetos são constituídos como correlatos da consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa a condução fenomenológica da visão de volta da apreensão de um ente, não importa qual possa ser o caráter daquela apreensão, à compreensão do ser daquele ente (projetando-se sobre o modo do desvelamento). (1982, p. 21)*

Heidegger vai além e afirma que esse processo de redução, tal como ele o concebe não é o todo da fenomenologia, tampouco o seu caráter mais sobressalente. Na verdade, como o ser não se torna acessível como um ente, não é simplesmente encontrado diante de nós, é preciso ainda que o método apareça positivamente como um guia pelo qual possamos nos conduzir em direção ao ser, trazendo-o à visão em uma projeção livre. É nesse sentido positivo da “projeção do ente antecedentemente dado sobre o seu ser e das estruturas do seu ser que nós chamamos construção fenomenológica” (HEIDEGGER, 1982, P. 22).

Temos aqui um aspecto muito relevante do seu método, pois esse retorno do ente ao seu ser não é algo que possa passivamente ser apreendido, como se o ser estivesse, como um ente, simplesmente aí como dado pronto a ser capturado por um sujeito. Esse complemento

ativo do processo a que Heidegger se refere acima está alinhado ao modo pelo qual os entes se dão e se mostram em seu próprio ser. Tomando um exemplo proposto por John Caputo, se o homem não edifica uma construção e, conseqüentemente, não se utiliza do martelo, então o martelo não pode ser o que ele é, não pode mostrar-se naquilo que tem de mais próprio, de ser um útil para nós em seu modo específico de ser. Portanto, permitir que a coisa se exponha demanda um papel ativo e não meramente contemplativo, em que o ente possa manifestar-se como fenômeno. Assim,

*Esse deixar ser visto em Heidegger não é uma mera abertura passiva de nossos olhos, de tal forma que as coisas possam fluir sobre nós. É uma questão de projeção ativa do ente em seu próprio modo de ser, de tal forma que o torna acessível a nós. É deixando ser neste sentido ativo de liberar que a coisa se mostra como ela é. Dasein constitui o mundo liberando ele. (CAPUTO, p. 338).*

Por fim, Heidegger propõe ainda uma destruição, no sentido do estabelecimento de um processo crítico dos conceitos tradicionais.

Assim a fenomenologia estaria concebida por meio dessa tripla estrutura de redução, construção e desconstrução, aspectos intimamente correlacionados.

De tudo isso, relava considerar que toda projeção do ser deve necessariamente dar-se em meio aos entes, já que a diferença ontológica não representa cisão, mas uma copertença inafastável entre ser e ente. Portanto, a radicalidade do método fenomenológico jamais será um abandono do mundo, sequer a título de purificação da experiência reflexiva em torno de um eu puro, transcendentalmente concebido, mas sempre uma experiência arraigada no mundo em que o *Dasein* já sempre está lançado, cuidando de si, ocupando-se dos entes e preocupado com os outros. Tal o índice de indigência a que se refere Emmanuel Carneiro Leão no seu texto introdutório à



sua tradução da *Introdução à Metafísica*, de Heidegger, no sentido de que toda a nossa experiência do mundo, toda a nossa existência se dá sempre junto aos entes (ao que acrescentamos - e com os outros). Em suas palavras:

*Do ente o homem não pode prescindir. Em todas as suas indústrias e atividades, para pensar e querer, sentindo e amando, na vida e na morte, o homem não se basta a si mesmo. Sempre necessita de algo, que ele mesmo não é. Sem esse outro, o homem não pode ser. Edificando-se necessariamente dessa indigência, a existência humana exige que o ente a afete, se lhe dê e manifeste. Para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes. A palavra imanência indica essa contingência. A necessidade do homem de estar sempre presente ao mundo dos entes, para chegar a ser ele mesmo. Exprime que o homem não pode ser o ente que é, senão encarnado no mundo. Em contínua comunhão com os outros entes. (HEIDEGGER, 1999, p. 12)*

Resumindo, parte Heidegger da constatação de um esquecimento do ser como problema perene na tradição filosófica. Daí assumir como problemática a tematização dos entes simplesmente como entes, projetados no plano da extensão e dados como simples presenças (*Vorhandensein*). Entretanto, se pretendemos enxergá-los sob uma visada mais originária, devem eles ser vistos em sua instrumentalidade (*Zuhandensein*), como úteis que servem para algo. Essa mudança de atitude é composta então por um duplo processo em que há uma redução fenomenológica (no sentido heideggeriano), que negativamente supera a visada exclusiva do ente enquanto ente; e, positivamente, assume ele em seu ser, liberando-o para a sua mostração naquilo que ele é. Tal a imbricação necessária entre o processo de redução e de construção fenomenológicas.

Finalmente, como o problema central da filosofia está conectado àquele esquecimento da questão acerca do sentido do ser, ela acaba por ser uma ontologia. Além disso, se essa questão

somente pode ser posta e tem algum sentido para aquele ente privilegiado que é o *Dasein*, então a ontologia fundamental deve estar fundada na analítica existencial desse ente.

## V CONCLUSÃO: O NÚCLEO COMUM

Indiscutivelmente, há diferenças radicais entre a fenomenologia tal como inaugurada por Husserl e como Heidegger a vê. Entretanto, não faltam pontos comuns na visada de um e outro.

Em primeiro lugar, ambos partem de um questionamento da atitude natural, procurando substituí-la pela atitude fenomenológica. Husserl justifica a mudança pela necessidade de conversão de todo espaço de reflexão ao plano de um eu puro, caracterizado pela consciência transcendental. Por sua vez, Heidegger o faz sob a justificativa do rompimento com a tradição científica e filosófica que marca o esquecimento do ser.

Em segundo lugar, em uma e outra fenomenologia haveria uma primazia da subjetividade. Trata-se de um alinhamento ao pensamento filosófico moderno, entretanto, matizado por uma nova concepção do sujeito. Em Husserl, haveria que ser uma subjetividade pura, alocada no plano transcendental e, portanto, descomprometida com o mundo de objetividades presentes no campo espacial. Por sua vez, em Heidegger, esse retorno estaria marcado pela própria ideia de centralidade da filosofia na ontologia fundamental, em que a analítica do *Dasein* lhe daria suporte. Não importa aqui que o sujeito transcendental seja exatamente o outro do *Dasein*, já que, enquanto um é experimentado transcendentalmente; o outro somente pode dar-se no mundo mesmo, cuidando de si e no seu encontro com os entes intramundanos e os outros. De qualquer forma, marcam ambos esse aspecto central ocupado pela subjetividade, conquanto reconcebidas em um viés próprio.

Finalmente, ambos conclamam o retorno às coisas mesmas, não importando que o essencial delas seja distinto em cada caso. De fato, as coisas mesmas para Husserl seriam os objetos tais como intencionados pela consciência de um eu puro; enquanto para Heidegger, elas se dariam no ato de projeção inaugurado pelo *Dasein*, consistente no modo apropriado de experimentação da experiência, de tal forma que se dê a liberação da coisa para ser o que efetivamente ela é, o que não seria possível no modo de concebê-las puramente em termos de extensão (*Vorhandensein*). Ademais, essa visada adequada não pode dar-se pelo distanciamento da coisa, em que a construção fenomenológica se daria de fora, mas necessariamente conduzida pelas coisas mesmas.

Poderíamos inaugurar agora um novo questionamento, no sentido de afirmar qual dos dois caminhos serviria de fundamento ao outro. Para Husserl, nada existe para além da consciência. Tudo que está fora de nós é a nossa consciência que permite a sua evidenciação, o que a torna absoluta, já que tudo que está fora dela se torna possível por ela, daí a sua fundação transcendental. Por outro lado, em Heidegger, se o ser é a questão central da filosofia e se é o *Dasein* o ente privilegiado para quem essa questão faz algum sentido, então apenas ele pode, no seu modo de ser no mundo, abrigar nele mesmo a possibilidade da constituição transcendental.

Portanto, em que pesem as razões pelas quais ambos os filósofos reivindicam a prioridade de seus métodos fenomenológicos, aí já teríamos uma outra questão, a qual desbordaria da pergunta inicialmente posta. Interessava-nos apenas a evidenciação de um rastro husserliano na fenomenologia de Heidegger, tal como o último expressamente reconheceu. Ao que parece isso foi encontrado, de forma a justificar a honestidade da afirmação de que *Ser e Tempo* não seria possível, senão sob as bases da fenomenologia de Edmund Husserl.

---

## REFERÊNCIAS

CAPUTO, John D. The question of being in transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl. // **Martin Heidegger: critical assessments**. Vol II: History of Philosophy. London: Routledge, 1992, p. 326-344.

GAOS, José. **Introducción a la fenomenología**. Madrid: Encuentro, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. **The Basic problems of phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: 2006.

\_\_\_\_\_. **La idea de la fenomenología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

PATOČKA, Jan. **Introduction à la phénoménologie de Husserl**. 2. Ed. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

SMITH, David Woodruff. **Husserl**. Londres: Routledge, 2007.