

UM OLHAR FENOMENOLÓGICO SOBRE A FILOSOFIA MODERNA

Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva*
João Paulo Martins**
Dilson Brito da Rocha***

Resumo: Nosso objetivo neste estudo se restringe à investigação acerca do *modus operandi* com o qual a fenomenologia procede, aquela que inaugura a filosofia contemporânea, e como ela enxerga o pensamento moderno. Para tanto, é imprescindível evidenciar o endereçamento de duras críticas a ele, *conditio sine qua non* para que houvesse uma espécie de depuração. Evidentemente, neste momento histórico-filosófico ocorre uma revolução, tendo, por força, que preterir os modelos medievais, a fim de viabilizar uma nova maneira de conceber o homem, a partir do primado da razão. Interessa perceber que, não obstante a filosofia moderna tenha legado um contributo incontestável para a contemporaneidade, visto que estabeleceu uma guinada na maneira de pensar, a fenomenologia, por seu turno, pode ser caracterizada como sendo um novo método ou, se quisermos, um movimento filosófico, com uma ampla gama de desdobramentos. Neste sentido, duas filosofias podem ser destacadas como mais pujantes neste momento incipiente, a saber, a de Edmund Husserl e a de Martin Heidegger, sobre os quais debruçaremos, a fim de diferenciá-las do modelo moderno. Em síntese, se a filosofia moderna pode ser descrita como revolucionária, a fenomenologia, *a fortiori*, tem motivos plausíveis para merecer tal título.

Palavras-chave: Fenomenologia; Pensamento moderno; Depuração; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

Sommario: Il nostro obiettivo in questo studio è limitato alla ricerca del *modus operandi* con cui procede la fenomenologia, quello che inaugura la filosofia contemporanea e come vede il pensiero moderno. Per questo, è essenziale evidenziare l'indirizzo di dure critiche nei suoi confronti, *conditio sine qua non* vi sia una sorta di depurazione. Evidentemente, in questo momento storico-filosofico, si verifica una rivoluzione, che deve, con la forza, ignorare i modelli medievali, al fine di rendere possibile un nuovo modo di concepire l'uomo, dal primato della ragione. È interessante rendersi conto che, sebbene la filosofia moderna abbia lasciato in eredità un contributo indiscusso ai tempi contemporanei, dal momento che ha stabilito una svolta nel modo di pensare, la fenomenologia, a sua volta, può essere caratterizzata come un nuovo metodo o, se vogliamo, un movimento filosofico, con una vasta gamma di sviluppi. In questo senso, due filosofie possono essere evidenziate come più potenti in questo momento incipiente, vale a dire quello di Edmund Husserl e quello di Martin Heidegger, che affronteremo, al fine di differenziarli dal modello moderno. In breve, se la filosofia moderna può essere descritta come rivoluzionaria, la fenomenologia, *a fortiori*, ha motivi plausibili per meritare un tale titolo.

Parole-chiave: Fenomenologia; Pensiero moderno; Depurazione; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

* Bacharel em Psicologia pela FIB – Faculdades Integradas de Bauru.

** Professor na FIB - Faculdades Integradas de Bauru; Bacharel em Psicologia pela Universidade do Sagrado Coração (USC); Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília).

*** Professor na FIB - Faculdades Integradas de Bauru; Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília); Mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana de Roma, Itália (PUG/Roma). E-mail: dilsondarocho@hotmail.com

Husserl (2012) descreve o Renascimento como a época em que os vários movimentos filosóficos inauguraram uma nova concepção de ciência, uma “virada revolucionária” que fora consumada na própria humanidade europeia, uma vez que essa voltou-se contra seu modo precedente de existência, desvalorizando o modo de ser medieval. A busca fulcral vigente na época consistiu em um desejo da humanidade por configurar-se livremente de um modo novo, para tanto, a alternativa para uma elaboração de um novo modo de existir distinto ao modo medieval foi a retomada do admirado modelo de humanidade da antiguidade.

Que apreende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, o essencial não é senão a forma de existir “filosófica”: o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia. [...] *No ideal que guia o Renascimento, o homem antigo é aquele que se forma intelectivamente numa razão livre.* Isto implica, para o “platonismo” renovado: importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções de uma filosofia universal (HUSSERL, 2012, p. 4/5, grifo nosso).

Esta virada revolucionária descerrou um horizonte, em que a ideia de uma filosofia capaz de abranger a totalidade das coisas, no sentido de uma ciência da totalidade, se tornou o ideal. No entanto, a pretensão da filosofia em apreender e dominar o ser em sua plenitude não é uma exclusividade do mundo moderno. Heidegger buscou apresentar a noção de que a história do pensamento ocidental nada mais foi do que a história do esquecimento do ser, tendo em vista o ocultar-se do ser mediante sua determinação em um ente, como uma dinâmica fundamental do ser. No entanto, a ontologia grega da presença que diz respeito à entificação do ser, inaugurou a busca pela apreensão do necessário e absoluto, o *a priori* determinístico do ente homem. Isto quer dizer, que o cenário ontológico próprio da constituição da metafísica ocidental, abre mais uma vez o campo de abertura de uma nova era da humanidade, o mundo moderno (FERREIRA, 2006; CASANOVA, 2017).

Se para o filósofo alemão, a história do pensamento ocidental diz respeito a própria história das sedimentações das determinações do ser do ente na totalidade, o que se inaugura na modernidade é um novo modo de determinar o ser do ente, ainda e mais uma vez fundada no solo mesmo da ontologia da presença grega. A chamada tradição encurtada, em suma, nas palavras de Branco, consiste em:

A ideia de mundos cindidos, de dualidade de fenômenos, de singular versus geral são os pontos fulcrais da tradição metafísica, que continuam em agonia,

em pólemos, em luta no Ocidente. Assim, *ontologias surgem no Helenismo, na Patrística, na Escolástica, na Modernidade e na Contemporaneidade* pautadas, claramente, nas posições metafísicas platônica e aristotélica (BRANCO, 2018, p. 51, grifo do autor).

Sendo assim, o pensamento moderno se caracterizou pelo desejo e pela busca de uma autonomização em relação a fundamentação pautada nos princípios religiosos, ou seja, a busca por um conhecimento universal do mundo e dos homens sem a intermediação do Deus cristão. Para tanto, esse sentido de universalidade, que se iniciou em Descartes, pretendeu abarcar absolutamente todas as questões tidas como significativas a partir de um rigor científico e em uma unidade de um sistema teórico que se dê como que em um progresso infinito e racionalmente ordenado de pesquisa (GOTO, 2007).

Matematização galileica como uma abertura para a concepção de substância em Descartes

Para Husserl, na formulação de Goto (2007), o renascimento foi marcado, principalmente, pela mudança fundamental da ideia e da tarefa da filosofia, mudança esta, que se desencadeou, sobretudo, a partir de Descartes¹. No entanto, o racionalismo, movimento filosófico difundido a partir das formulações de Descartes, fora preparado pelas conjunturas mesmas do mundo moderno, que para Husserl (2012), se deu, fundamentalmente, a partir da passagem da geometria euclidiana, matemática antiga pautada na ideia grega de natureza, em que o mundo é concebido como finito e fechado, para a matemática moderna, na qual se inaugura essa nova noção de um mundo idealizado, infinito e aberto, no qual a natureza pode ser formulada na abstração, não mais na própria natureza.

Essa matemática moderna, para o fenomenólogo, tem como principal expoente o matemático italiano Galileu Galilei que formulou seu pensamento de modo a explorar a natureza como um mundo-em-si, um universo em si que, por meio de seu método geométrico promoveu a possibilidade de se pensar as objetividades não mais se fixando

¹ Husserl, ao elaborar seu projeto intelectual evidencia a crise das ciências europeias e elabora sua fenomenologia transcendental como uma alternativa ao equívoco das epistemologias naturalistas (HUSSERL, 2012).

nos corpos concretos, mas idealizando-os conceitualmente, por meio de leis fundamentais matematicamente fixáveis que indiquem uma “dinâmica geral” (ou a própria natureza) do mundo e dos entes (HUSSERL, 2012).

Desta forma, a matemática moderna indica, mais uma vez, a possibilidade de uma apreensão da realidade dos entes e do mundo não pelas suas formas sensíveis, mas por suas idealidades abstratas (essências). Esta nova concepção anuncia uma crença de que tal método é eficiente para se alcançar a exatidão², algo que a experiência sensível e a práxis empírica não foram capazes de atingir. No entanto, o equívoco se deu, conforme a noção husserliana, quando a filosofia, e posteriormente a psicologia³, adotou tal modelo fisicalista para fundamentar questões que diz respeito ao homem e suas relações, em suma, nos diz Goto: “O esvaziamento de sentido é causado [...] pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos” (GOTO, 2007, p. 104). Ou seja, a filosofia e a razão, no interior da modernidade, estiveram e foram formuladas a serviço do objetivismo-fisicalista da ciência.

O que Descartes indica como substância, já diz respeito à possibilidade mesma de o mundo ser compreendido como pleno de ser-em-si, conforme a nova matemática concebeu. Sendo assim, foi esta “virada revolucionária” que preparou o surgimento mesmo para o dualismo mente-corpo, agora tomados como substancializados, que marcou a modernidade. Na análise de Husserl, os principais filósofos que iniciaram, mantiveram e desenvolveram o dualismo científico na filosofia e que fundaram a epistemologia da psicologia científica presente em nossos dias foram Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant (GOTO, 2007).

² A análise husserliana não indica, tampouco afirma, que a “evidência” do método científico-positivista seja um engano ou que as suas realizações sejam apenas aparentes, mas sim que essa “evidência” é um problema, por basear-se em um fundamento subjetivo profundamente obscuro que jamais foi indagado ou colocado em questão, mas sempre tomado como obviedade (AZEVEDO, 2011).

³ Destaca-se que a matematização da natureza amplamente difundida no âmbito da modernidade produziu, para Husserl, a mais significativa tendência antagônica da história do pensamento ocidental, a tendência objetivista e a tendência subjetivista. Isso, pois, se a tendência objetivista mostrava-se eficiente para fundamentar o mundo físico, ela também originava em um movimento de cisão, uma tendência subjetivista (GOTO, 2007).

Racionalismo e sua noção de substância

A construção de uma ciência rigorosa estabelecida em uma unidade sistemática foi o grande feito do mundo moderno, que compreendeu o sentido da universalidade como uma possibilidade da razão, isto é, como algo apreensível pelo homem. René Descartes (1596-1650), foi o principal filósofo a elaborar tal ideia. Segundo Branco (2018), o que o filósofo moderno buscou atingir foi o mesmo que Platão na Antiguidade almejou: a estrutura ontológica clara e evidente, firme e inabalável, que não se altera com as mudanças temporais e espaciais, aquilo que está estratificado e, portanto, é necessário e absoluto.

Para o autor, o pensamento platônico abriu a possibilidade de se pensar na noção mesma entre dicotomias como consistente e provisório, eterno e temporal, saber e opinião, *a priori* e *a posteriori*. Diante de tais dicotomias o conhecimento verdadeiro, ou a verdade, no sentido da ontologia da presença, que quer dizer evidência, a ação última e absoluta⁴, o inabalável, está na dimensão do inteligível, para Platão na alma racional e, mais uma vez, para Descartes na *res cogitans*. Assim, a verdade absoluta para o pai da modernidade parte da consciência, conforme formulou: “*Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo)” (BRANCO, 2018, p. 40).

Para Heidegger (2015), Descartes a partir do horizonte histórico, que é o seu, cumpre a virada das influências da ontologia grega sobre o domínio da física matemática moderna, o que quer dizer que para o pensador moderno a via de acesso autêntica para o ente é o conhecer, no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio desta concepção, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer o ser acessível no conhecimento matemático. No entanto, não é o apoiar-se em uma ciência particular (a matemática) o que determina a ontologia do mundo aqui, mas antes uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância de ser simplesmente dado, cuja apreensão se dá a partir do

⁴ Ainda que no pensamento cartesiano seja acentuado que a verdade pura e simplesmente é Deus, sendo que este possui nele mesmo a causa de seu ser. O *cogito* seria a primeira verdade na ordem analítica, isto é, a primeira verdade apreensível (CASANOVA, 2017).

conhecimento matemático. Em suma, a via matemática só conhece aquilo que sempre é o que é, que dotado de seu caráter de permanência e constância é apreendido através do método científico matemático.

Em Descartes a presença propriamente de tudo o que se “presenta” é expressa a partir de sua noção de substância, que conceitualmente quer dizer aquilo que é capaz de existir sem o auxílio de qualquer outra coisa, para o filósofo, diz respeito ao próprio ser de um ente em si mesmo, aquilo que essencialmente faz a coisa ser o que é, sem intervenção de qualquer outra coisa. Ainda que só Deus, a rigor, conforme reconhece Descartes, possa ser chamado de substância, uma vez que é causa primeira, é substância incriada e infinita, a partir da retomada da ideia cristã de criação é que o filósofo concebe a ideia de que Deus, ente perfeitíssimo, é criador e assim sua criação seria condizente com sua perfeição, isto é, as criaturas de Deus poderiam ser consideradas substâncias, no entanto, substâncias finitas (CASANOVA, 2017; LEITE, 2013).

Essas substâncias são chamadas de *res cogitans* e *res extensa*, dualismo de substância que, para Heidegger, passa a se acentuar como base propriamente dita para as noções de espírito e natureza, corpo e alma e, conseqüentemente, para a distinção da ciência em ciências do espírito e ciências naturais. Assim, a noção de substâncias finitas e infinita passa a estruturar de modo radical o pensamento cartesiano, a metafísica moderna e seus desdobramentos ainda no entorno da modernidade e, posteriormente, a contemporaneidade (CASANOVA, 2017).

Conforme Casanova (2017), Heidegger reconhece que, Descartes acentuou que o ser não poderia nos afetar, uma vez que não possui propriamente a constituição ôntica e, assim, não poderia ser apreendido nele mesmo, mas apenas em suas determinações. Portanto, acessar o ser, para o pensador moderno, implica em apreendê-lo apenas em seus atributos. Atributos estes que determina de modo constante os entes em geral. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 145) o filósofo moderno “[...] acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma”.

Alma (*res cogitans*) é imaterial, assim, o pensamento constitui a natureza desta coisa que pensa, o corpo (*res extensa*) é material, assim, comprimento, largura e altura, que se dá na extensão, constituem sua natureza. Da coisa pensante, alma, dependem os atributos

imaginar, sentir, entender, querer e da extensão, corpo, dependem todas as outras qualidades corporais. Nesse sentido, a questão levantada pelo fenomenólogo Heidegger foi: o fundamento ontológico (o ser em si) das coisas corpóreas e do mundo em geral, não teria sido desconsiderado, mais uma vez, agora, por Descartes. Ora se o que se busca é a substancialidade, mas, conforme o pensador moderno, ela só pode ser apreendida a partir de uma propriedade ôntica da substância, os chamados atributos e qualidades, o sentido ontológico pode ter sido desconsiderado, ou mesmo, ter sido confundido com o próprio sentido ontológico (LEITE, 2013).

[...] Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de “universalidade” desse significado contidos na ideia de substancialidade. Sem dúvida, a ontologia medieval, do mesmo modo que a antiga, questionou muito pouco o que o próprio ser designa. Assim não é de admirar que uma questão como a que se refere aos modos de significação do ser não tenha progredido, enquanto se pretender discuti-la com base num sentido não esclarecido de ser que o significado “exprime”. O sentido permaneceu não esclarecido porque foi tomado por “evidente” (HEIDEGGER, 2015, p. 145).

O que se destaca é que, no cartesianismo e, posteriormente, na filosofia transcendental de Kant, o fundamento evidente é o ego, a alma, o *cogito*. Isto, pois, para Descartes, a percepção sensível só revela a “aparência” dos entes, ou seja, aquilo que não permanece, mas é passível de alteração, não pronunciando nada a respeito da natureza, em sua noção desvinculada do sentido originário nos filósofos primordiais, que indica aquilo que é imutável. Sendo assim, o ente só é adequadamente conhecido pelo entendimento, pois as primeiras ideias se encontram nele como sementes das verdades (LEITE, 2013).

Segundo Branco (2018), o escopo que se anuncia no entorno do mundo moderno é o de não mais carecer de um fundamento anterior ou externo a si mesmo, a recordar, um dos principais intentos do renascimento, que marcou toda a modernidade, foi a desvinculação de qualquer fundamentação pautada nos princípios e nos dogmas religiosos. Assim, torna-se possível, que o mundo moderno conceba a primazia do ego e o asseguramento de si mesmo como fundamento absoluto⁵, ou seja, a crença na razão como fundamento último

⁵ Segundo Casanova (2017), o ente perfeitíssimo, a rigor, o único que pode ser chamado de substância, Deus, foi pensado no interior da filosofia cartesiana não a partir de uma análise teológica, mas sim por meio de uma retomada da ideia cristã de criação. Nesse escopo, o homem enquanto criatura especial, dotado também da perfeição de seu criador, não dependeria de coisa alguma para ser a coisa pensante que ele supostamente é. Assim, é que a alma racional pode ser compreendida como fundamento seguro. É nesse sentido que Husserl (2012) identifica o racionalismo, que tem como seu principal expoente o filósofo Descartes, abriu para o mundo moderno a possibilidade de se conceber uma noção como a ideia de que a totalidade infinita do ente em geral é em si uma totalidade racional unitária, passível de ser dominada seguramente por uma ciência universal.

e necessário. Sendo este ego cogito, o ente particular, o eu, tornou-se amplamente vigente, de forma retirar a noção de ser atribuído à ideia (no sentido platônico) e passar para a ótica do indivíduo, aquilo que há de mais real e torna as idealidades factíveis, em tal entendimento.

Ontologia da presença e sua colocação na epistemologia kantiana

Segundo Heidegger (2015), conforme explanado acima, Descartes postulou que a substancialidade, plena de ser em si-mesma, é acessível enquanto ente, nesse sentido, o filósofo moderno apresenta a noção de que o ser de fato não é acessível, apenas os entes são, portanto, o ser ele mesmo não nos afeta e por isso não pode ser percebido. Tal predicado é colocado uma vez mais na epistemologia kantiana, conforme expresso em uma sentença kantiana, nas palavras de Heidegger (2015, p. 146): “o ser não é um predicado real”.

Para a compreensão de tal sentença se faz necessário a apresentação, ainda que breve, da formulação kantiana a respeito do conhecimento e a forma como este se dá. Para o filósofo, a razão tem dois modos de funcionar e de revelar-se, sendo o primeiro aquele que em uma autorevelação livre ou uma pura matematização, possibilita o fazer-se das ciências puramente matemática, e o segundo, é a concepção que se apresenta como mais pontual para os propósitos desta monografia. O último diz respeito ao modo de operar da razão como um funcionamento constante sobre os dados sensíveis, resultando o “mundo” dos objetos sensíveis-intuitivos (AZEVEDO, 2011).

Na concepção kantiana, a razão se constitui enquanto uma capacidade de deduzir que, em conexão com as outras duas faculdades do homem (sensibilidade e entendimento), constituem a forma mesma como o homem conhece. Sinteticamente, o processo do conhecimento se dá de modo que, a partir da sensibilidade, que fornece o material intuível para o entendimento que, por sua vez, elabora o material bruto, elevando em conceitos e depois une-os em juízos, para que a razão ligue tais juízos em conclusões. Tal formulação emergiu em uma perspectiva em que a ciência da natureza não poderia ser puramente

racional, necessitando em alguma medida da experiência, assim, em tal concepção os objetos do mundo são determinados pelo nosso conhecimento e não ao contrário. Sendo assim, nessa concepção a razão pura contém em si os princípios para conhecer algo, tal noção foi sistematicamente difundida e postulada a partir do que o filósofo chamou de estruturas a priori do conhecimento (STÖRIG, 2009).

Conforme Martins (2015), essa perspectiva favoreceu um distanciamento entre as noções de objeto-em-si e de objeto constituído na consciência, substancialmente separados entre si. Tendo em vista que a apreensão do “mundo”, isto é, dos entes se dá a partir de representações intuitivas dos objetos que por mais que tenha realidade empírica, ou seja, seja uma coisa-em-si, não pode ser apreendida como tal, ao invés disso, o que é conhecido da coisa-em-si é a sua aparência, o fenômeno. Assim, evidencia-se a formulação heideggeriana anteriormente expressada de que Kant, mais uma vez, deixou impensado o ser dos entes. Pois, conforme Azevedo (2011), o filósofo partiu de diversos pressupostos já sedimentados no horizonte histórico, entendendo, assim, como a lógica estaria já devidamente “fundada”, devidamente “esgotada”, ou mesmo, se mostraria a partir de uma obviedade da “evidência”.

O que parece uma obviedade, porém, não apenas foi sistematicamente negado pela tradição, como também continua sendo negado pelos nossos comportamentos cotidianos. Tal como se acha formulado na definição aristotélica [...] “o que já era para ser”. Essa definição, que se mantém em muitas variações até a noção kantiana de a priori transcendental, faz com que a essência seja sempre pensada tradicionalmente como anterior. [...] é assim que opera a tradição do pensamento filosófico ocidental desde os gregos: para que algo possa vir a ser o que é, é antes de tudo necessário que ela seja anteriormente em essência o que ele será (CASANOVA, 2017, p. 34).

A questão é que o ser do homem, conforme já explanado nesta monografia, é dotado de uma negatividade ontológica originária e, sendo assim, o ser-aí antes de ser não tem como ser nada e precisa primeiro vir a ser para ser, sem que ser e sendo se distingam e possam ser considerados de modo cindido. Segundo Casanova (2017), o que caracteriza propriamente o movimento inicial da analítica existencial, empreendida por Heidegger, é antes de tudo a redução do ser do homem à pura intencionalidade, o que implica dizer que, nós somos radicalmente intencionalidades, não consciências⁶ intencionais, tão pouco sujeitos intencionais.

⁶ Uma vez que esse termo expressaria uma vez mais uma concepção substancializada do ser-aí. Aqui se encontra o ponto de divergência entre Husserl e Heidegger, que será apenas citado. Para Heidegger, a noção

A noção mesma de intencionalidade, propagada em Heidegger, tem origem no pensamento do precursor da fenomenologia, Husserl. Esse formulou sua obra a partir de uma atitude radicalmente crítica a atitude natural (principalmente difundido na filosofia de Descartes e Kant), que conforme apresentamos no presente capítulo, considera as coisas como existentes em si mesmas, substancialidades, coisas-em-si. Segundo Sá (2017), a atitude fenomenológica foi elaborada como que em contraponto à atitude natural, como, por exemplo, ao ver uma árvore no campo, pautado numa perspectiva representacionista, dividimos o ato perceptivo “ver” em duas partes. Assim, entende-se que há o objeto árvore, coisa-em-si, que está “lá fora” no campo e, em relação com tal objeto, há a imagem representada da árvore (na teoria kantiana chamada de fenômeno) “aqui dentro” na consciência daquele que intuiu a árvore.

Em contraponto a tal noção, a fenomenologia husserliana, a partir da noção mesma de *a priori* da correlação, indica uma co-dependência de ambos os polos substancializados tal como difundido na atitude natural, que fora denominado pela tradição de “objeto” e “mente”. Sendo assim, considerando que o objeto é sempre “objeto-para-uma-consciência” e não um objeto em si, ao passo que toda consciência é sempre “consciência-de-um-objeto” e nunca consciência vazia, a atitude fenomenológica, atenta-se para as coisas mesmas e compreende, portanto, a árvore-no-campo-percebida-por-um-sujeito, de modo não dicotomizado, essa é a noção fenomenológica de fenômeno (SÁ, 2017).

Ainda a respeito da concepção mesma do “dentro” e do “fora”, do “interno” e do “externo”, amplamente difundido na modernidade, Leite (2013) aponta que para Heidegger é a concepção de ser enquanto substância e substância compreendida como algo dado, “evidente”, que permite Descartes, e posteriormente Kant, conceberem o ser das coisas que “estão no mundo”. Assim, o mundo contemplado como extensão vazia, receptáculo das coisas, evidencia o sentido moderno do espaço como condição para a existência do mundo.

husserliana de intencionalidade não se apresenta como um problema, mas sim o fato do filósofo ter pensado a intencionalidade no quadro hermenêutico da discussão da consciência moderna, de forma a adotar estruturas prévias da interpretação ao colocar mais uma vez termos como consciência, eu empírico ou sujeito transcendental. Desta forma, Heidegger radicaliza e leva às últimas consequências a noção mesma de intencionalidade e suspende a última das hipostasias, a de ordem hermenêutica, expressa na fenomenologia husserliana (CASANOVA, 2017).

Deste modo, para Descartes, a extensão do espaço permanece a mesma se retirarmos um corpo de um determinado espaço que ocupava. Em suma, o que tal concepção aponta é para a existência da coisa-em-si, legado da ontologia grega, reafirmado pela metafísica moderna e aspecto principal para a formulação husserliana da noção de intencionalidade, enquanto crítica epistemológica. Ora, se Heidegger radicalizou a noção de “consciência intencional” para “existência” ou “Ser-aí”, isto implica dizer que a própria noção de Ser-aí está articulada por sua constituição fundamental de ser-no-mundo que, neste caso, não implica um “estar dentro do mundo”, mas indica propriamente o modo de “ser-junto” ao mundo, ou seja, na fenomenologia heideggeriana mundo é o correlato intencional do existir em sua *ekstase* originária (CASANOVA, 2017).

Com Heidegger podemos asseverar que, uma vez mais as filosofias idealistas e empiristas, na tentativa de resolverem a dicotomia sujeito e mundo, deixaram o ser dos entes impensado. Outrossim, para que seja possível a elaboração de uma filosofia sem pressupostos, o pensador da fenomenologia hermenêutica, que radicaliza a fenomenologia husserliana, buscou por um fundamento para a investigação do sentido do ser, ou seja, buscou por uma ontologia fundamental. O único ente que coloca o sentido do ser em questão é o ente homem, chamado *Dasein*. Nesse sentido, segundo Seibt (2010) e Sá (2014), tornar o ser do ente homem mais originariamente acessível proporcionaria um horizonte seguro, horizonte esse que não colocaria a compreensão do que é o homem nas complexas determinações metafísicas, teológicas, biológicas ou psicológicas.

Referências

AZEVEDO, E. de L. “*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*” de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRANCO, R. A. C. *Do esquecimento do ser à serenidade: o pensamento entre o primeiro princípio e o outro princípio em Heidegger*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CABRAL, A. M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de ser e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de ser e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

FERREIRA, G. P. A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do texto “A sentença de Anaximandro”. *Rev. Existência e Arte*, São João Del Rei, v. 2, n. 2, p. 1-7, dez. 2006.

GOTO, T. A. *A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEITE, M. B. Heidegger e o fundamento ontológico do espaço. *Diálogos – Rev. de Estudos Culturais e da Contemporaneidade*, Garanhuns, v. 1, n. 8, p. 178-195, mar. 2013.

MARTINS, J. P. *Fenomenologia e neurociência: uma relação possível*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2015.

POMPEIA, J. A. *et al.* Tonalidades afetivas na terapia. In: _____. *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

SÁ, R. N. de. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista da hermenêutica e fenomenologia*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 74-87, jan. 2014.

_____. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. *Rev. Filos.*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jun. 2010.

STÖRIG, H. J. *História Geral da Filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.