

A FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER E SARTRE EM SUAS DIFERENÇAS

[HEIDEGGER AND SARTRE'S PHENOMENOLOGY IN THEIR DIFFERENCES]

Daniela Ribeiro Schneider *

Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, Brasil

RESUMO: O artigo pretende descrever as ontologias de Heidegger e Sartre em suas aproximações e diferenças, tomando algumas temáticas como analisadores, tais como o sentido de fenômeno e fenomenologia, a teoria do conhecimento e a questão da ciência, o sentido de ser e a relação ôntico-ontológico. Heidegger e Sartre partem de pressupostos fenomenológicos comuns, sendo ambos críticos da metafísica da tradição e do aprisionamento que a própria Fenomenologia nela se submeteu. No entanto, estabelecem tais críticas de pontos de vista diferenciados, sustentando concepções singulares sobre as temáticas analisadas. Destacam-se, assim, as posturas radicalmente distintas entre os dois fenomenólogos: enquanto para Heidegger as preocupações com o homem concreto são consideradas vícios metafísicos e refletem o encobrimento da verdade do ser, para Sartre representa, justamente, o rompimento com uma filosofia abstrata, despregada da realidade e o ponto de partida da sua compreensão ontológica dialética. Importante refletir sobre essas aproximações e diferenças, na medida em que as proposições ontológicas e epistemológicas desses dois autores aparecem como os dois pilares principais das abordagens existenciais no campo da psicologia e psicopatologia.

PALAVRAS-CHAVE: Jean-Paul Sartre; Martin Heidegger; Ontologia; Epistemologia

ABSTRACT: The aim of this paper is to describe Heidegger and Sartre's ontologies in their approximations and differences, taking some themes as analyzers, such as the meaning of phenomenon and phenomenology, the theory of knowledge and the question of science, the sense of being and the relation ontic-ontological. Heidegger and Sartre depart from common phenomenological assumptions, both of which are critical of the metaphysics of tradition and the imprisonment that Phenomenology itself has undergone. However, they establish such criticisms from different points of view, supporting singular conceptions about the analyzed themes. Thus stand out the radically distinct postures between the two phenomenologists: whereas for Heidegger concerns about concrete man are considered metaphysical vices and reflect the concealment of the truth of being, for Sartre it is precisely the break with an abstract philosophy, detached from reality and the starting point of his dialectical ontological understanding. It is important to reflect on these approximations and differences, as the ontological and epistemological propositions of these two authors appear as the two main pillars of existential approaches in the field of psychology and psychopathology.

KEYWORDS: Jean-Paul Sartre; Martin Heidegger; Ontology; Epistemology

* Professora Titular no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina e orientadora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (mestrado e doutorado) e Mestrado profissionalizante em Saúde Mental e Atenção Psicossocial. Pós-Doutorado em Ciência da Prevenção pela Universidad de Valencia - Espanha (2012) e pela University of Miami (2019). Bolsista produtividade em pesquisa 2 pelo CNPQ. m@ilto.danischneiderpsi@gmail.com

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre são filósofos de destaque no mundo contemporâneo, realizando, cada um à sua maneira, a proposição de uma ontologia fenomenológica. Ambos constroem suas teorias a partir da crítica ao modo de pensar metafísico que caracterizou o pensamento ocidental. Os dois têm como principais interlocutores alguns filósofos como Husserl, Kierkegaard, Kant, Hegel, sendo que, inclusive, Sartre tem em Heidegger uma das suas principais referências, portanto, eles têm muitas aproximações teóricas. Por outro lado, suas filosofias se diferenciam sobremaneira e ainda que possam estar sob o mesmo guarda-chuva da Fenomenologia, são perspectivas fenomenológicas distintas entre si, com várias críticas elaboradas de um ao outro (KAKKORI; HUTTUNEN, 2010).

Martin Heidegger fez seus primeiros estudos com os jesuítas, onde adquiriu uma vasta cultura clássica. Mais tarde cursou a Faculdade de Teologia, da Universidade de Freiburg. Seu interesse em Filosofia é incentivado quando da leitura do livro “*Sobre os diversos sentidos do ente segundo Aristóteles*”, de Franz Brentano, despertando para a discussão sobre o sentido do Ser. Adentrou, definitivamente, no campo da Fenomenologia, a partir de 1919, ao ser assistente de Husserl, ao qual tecerá, mais tarde, sérias críticas. Propõe uma Fenomenologia com contornos próprios, entretanto, antes de dar esse passo definitivo, Heidegger estudara Nietzsche, Kierkegaard e Dostoiévski, doutrinas existencialistas, bem como Hegel e Schelling, isto sem falar da influência que sofrerá do Neokantismo. O conjunto dessas forças teóricas farão com que o pensador alemão coloque em questão toda a orientação metafísica do pensamento ocidental, buscando compreender sua historicidade e, portanto, retomando sua origem grega, principalmente as concepções aristotélicas. Em 1927 publica sua grande obra, “*Ser e Tempo*”, que se inscreve como um tratado de ontologia, obra a qual nos debruçaremos mais neste artigo. Seguirão várias publicações onde discute a metafísica e outros temas filosóficos, até o segundo momento de sua obra, cuja centralidade será a discussão da “acontecência do Ser” na história da metafísica ocidental (GILES, 1989). Alguns autores se referem, dessa forma, a existência do Heidegger I e do Heidegger II, entre eles Loparic (1996, p. 29) que descreve que “o Heidegger fenomenólogo ou, melhor, hermeneuta, prepara o caminho para o Heidegger II e este, por seu turno, abre espaço em que se pode mostrar o sentido do I”.

Jean-Paul Sartre fez o Curso de Filosofia da Escola Normal Superior de Paris, estudando a filosofia clássica e a moderna, adotando uma perspectiva crítica em relação ao pensamento filosófico, principalmente o de cunho metafísico. Ao realizar a tradução para o francês do livro “*Psicopatologia Geral*”, de Jaspers, começa a despertar seu interesse pela Fenomenologia, chegando a ir até Berlim para estudar Husserl na fonte. Sofrerá, assim, forte influência dos autores fenomenológicos, inclusive de Heidegger, do qual leu as principais obras enquanto prisioneiro de Guerra. Chegará a estudar, também, a obra de Kierkegaard. Partindo da crítica a Husserl, Sartre se impõe a tarefa de procurar resolver o impasse em torno da “teoria do conhecimento”, a qual considera a marca do pensamento moderno. Dessa forma, uma das suas principais referências será Descartes (não simplesmente por sua cidadania francesa, mas, principalmente, por uma questão de ordem técnica, ao considerar que não se resolve a problemática do conhecimento se não se refletir acerca da relação sujeito-objeto, aspecto central do

cartesianismo), bem como Kant e Hegel. Sofrerá influência também do materialismo histórico-dialético, ao qual se dedicará na parte final de sua obra (SCHNEIDER, 2011).

No curso de Filosofia, teve seu interesse intelectual muito voltado para a Psicologia que lhe era ministrada, pois, segundo relatos da própria Simone, não suportava a ‘psicologia analítica e empoeirada ensinada na Sorbonne’, desejando opor-lhe uma compreensão concreta dos indivíduos. Será a Fenomenologia que apontará caminhos para a afirmação da sua crítica e a consolidação de sua posição teórica. Seu primeiro texto filosófico é o trabalho de conclusão do curso de pós-graduação em Fenomenologia, realizado em Berlim, nos anos de 1933 e 34, cujo título é “A Transcendência do Ego”, onde discorre sobre a teoria da personalidade em uma perspectiva fenomenológica. Voltando a Paris, dedica-se a escrever um tratado que se intitularia “La Psyqué”, mas que foi interrompido por razões de ordem técnica, quando constatou que seria preciso rever as bases ontológicas da Psicologia antes de lhe formular uma nova perspectiva. Dos seus escritos iniciais surge a obra “Esboço de uma Teoria das Emoções”. Antes, em 1936, também havia escrito, sob encomenda, o livro “A Imaginação”, onde faz uma revisão das principais teorias da imagem mental e, em 1940, concretiza a sua própria teoria sobre a imaginação, intitulada “O Imaginário” (SCHNEIDER, 2011).

Na mudança das estratégias de como esboçar uma nova Psicologia, parte para uma discussão da ontologia e da epistemologia vigentes, escrevendo seu famoso “O Ser e o Nada”, publicado em 1943. Esse tratado filosófico tem como pano de fundo a necessidade de re colocação da Filosofia, o que possibilitaria a construção de uma psicologia científica, já assim caracterizada em várias partes da obra, como é o caso do capítulo ‘psicanálise existencial’, onde propõe uma metodologia para a compreensão do homem concreto. O autor se dedicará, a partir dos anos 1950, a pôr em prática sua psicanálise através da elaboração de biografia de escritores famosos, como forma de expressar sua teoria e metodologia. É o que aconteceu, em 1952, com o famoso “Saint Genet, ator e mártir” e, em 1971, com sua monumental obra sobre Flaubert, intitulada “O Idiota da Família”. Nesse mesmo caminho, influenciado pela proximidade com a teoria marxista, escreve uma obra que veio complementar seus estudos, ao discutir a concepção dialética do homem, dos grupos, da história, em seu livro “Crítica da Razão Dialética” (1960), cuja introdução é o conhecido “Questão de Método” (SCHNEIDER, 2011)

Alguns analistas veem, como em Heidegger, duas fases na obra de Sartre, sendo que a “Crítica” marcaria uma ruptura com o “primeiro” Sartre. Na verdade, quem acompanha o desenvolvimento de seus estudos e obras, não vislumbra nenhum corte, mas sim uma continuidade e, principalmente, uma complementaridade. A perspectiva dialética, por mais que não tenha sido desenvolvida sob esse prisma, já estava alicerçada na sua discussão da ontologia e na proposição da relação indissolúvel do Ser e do Nada, ou seja, da relação dialética entre a subjetividade e a objetividade (SCHNEIDER, 2011).

Neste trabalho, nos deteremos mais pormenorizadamente na Introdução de “O Ser e o Nada”.

Na medida em que ambos são filósofos de renome, que servem de embasamento para vários intelectuais e profissionais das mais diversas áreas, principalmente, ligadas às Ciências Humanas, como psicologia, psiquiatria, antropologia, sociologia, inclusive

com grandes contribuições para o campo da saúde e clínica, torna-se importante explicitar as aproximações e as diferenças de suas proposições ontológicas e filosóficas, a fim de facilitar a localização das contribuições desses dois autores e refletir sobre a potência do pensamento fenomenológico para a compreensão da contemporaneidade.

Não se trata de estabelecer um confronto de posições filosóficas, muito menos, de discutir qual delas é a mais pertinente em um dado contexto; nem mesmo se trata de uma perspectiva crítica, isto é, de analisar uma proposta pela outra. Permaneceremos, dessa forma, no plano meramente descritivo.

Dessa forma, vamos estabelecer algumas temáticas em que tais aproximações e diferenças se estabelecem de forma mais clara, como um caminho organizativo para o presente artigo.

O SENTIDO DE FENÔMENO E DA FENOMENOLOGIA

A filosofia para Heidegger funda o pensar dentro da verdade do ser e se caracteriza como uma ontologia fundamental, que se põe como o substrato de qualquer ciência ôntica. Segundo o pensador alemão, a filosofia deve ser sempre uma ontologia fenomenológica, a única possível. A Fenomenologia caracteriza-se, assim, como um método que se opõe às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, a partir do postulado da “volta às coisas em si mesmas”. Porém, Heidegger critica o sentido de fenômeno como sendo “o que se mostra a si mesmo”, afirmando que, pelo contrário, fenômeno é “justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes se mantém ‘velado’ frente ao que se mostra diretamente” (HEIDEGGER, 1997, p. 66). Ou seja, os fenômenos se encobrem. Dessa forma, Fenomenologia é a possibilidade de desvelamento da verdade do ser encoberta pelos entes e suas acontecências, constituindo-se, pois, na ciência do ser.

O ser é, segundo essa concepção transcendens¹, e a verdade fenomenológica, por conseguinte, transcendental. O encobrimento da verdade do ser é uma problemática que se impõe à filosofia. Fenomenologia será, portanto, a forma de desvelar a verdade do ser, encoberta pelos entes, considerando-a, dessa forma, sinônimo de ontologia. Heidegger começa, assim, questionando a forma como a metafísica da tradição aborda a questão do ser. Já nos primórdios da história da Filosofia, os gregos interpretaram o “ser” dogmaticamente, quando fizeram afirmações que não permitiam a exploração do sentido do ser, tais como “ser é o conceito mais universal”, “O conceito de ser é indefinível”, “O ser é um conceito evidente por si mesmo”. Sendo assim, a colocação da questão do ser deve ser feita em outras bases. Heidegger diferencia claramente “ente” de “ser”, o que, segundo ele, a tradição filosófica não o faz (HEIDEGGER, 1997).

Na continuidade do seu pensamento, afirma que visualizar, compreender, interpretar são as atitudes necessárias ao questionamento do Ser, mas também são, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, “aquele que nós somos” (HEIDEGGER, 1997). Conclui, então, que

(...) elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - o que questiona - em seu ser. (...) Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o

termo pre-sença. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (pre-sença) no tocante a seu ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 33).

O filósofo utilizará estes conceitos para distanciar-se dos conceitos subjetivistas nos quais a filosofia racionalista ficou aprisionada.

Heidegger pretende fazer, assim, um corte epistemológico com a modernidade e, mais especificamente, com a Filosofia de Descartes, superando a dicotomia sujeito/objeto que a sustenta. O produto dessa visão dicotomizada é a do sujeito ter se tornado meramente objetivável, perdendo o que é essencial no humano. A ontologia heideggeriana não admite, pois, noções como a de “sujeito”, “eu”, “pessoa”, “consciência”, na medida em que são simples desdobramentos de ditames metafísicos. Segundo Heidegger (1997, p.115) “o fato do discurso ôntico e ‘natural’ do eu passar por cima do conteúdo fenomenal da pre-sença, significada no eu, não justifica, de modo algum, que a interpretação ontológica do eu também passe por cima e imponha um horizonte ‘categorial’ inadequado à problemática do si-mesmo”.

E, assim, manifesta-se a ontologia heideggeriana como fundamento da ciência, que recoloca a questão do ser em outro patamar, afirmando que para explicitá-lo é preciso esclarecer primeiro o ser daquele ente que tem a capacidade de questionar a si mesmo e a realidade que o cerca, expressando, assim, a questão do ser, ou seja, o ser humano, compreendido como pre-sença ou ser-aí (dasein).

Já para Jean-Paul Sartre, fenômeno é justamente o aparecer do ser, aparecer pleno de positividade, que não oculta, nem encoberta nada por trás de si. “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 16). Descreve que a Fenomenologia é o estudo dos fenômenos e não dos fatos brutos. “Para o fenomenologista todo o fato humano é por natureza significativo” (SARTRE, 1972, p. 51), dessa forma, a sua tarefa será a de interrogar os fenômenos, retirando deles o seu significado.

Sartre inicia a ‘Introdução’ de “O Ser e o Nada” explicitando-a nos seguintes termos: “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embarçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo dos fenômenos. Isso foi alcançado?” (SARTRE, 1997, p. 15).

A filosofia que mais claramente expressa a tentativa de superar os dualismos é a de Husserl, argumenta o existencialista. Através da proposição de que as aparições nada ocultam, na verdade revelam o ser dos existentes, a Fenomenologia pretende ter um acesso imediato à realidade, rompendo com o abstracionismo presente nas teorias idealistas, segundo a compreensão sartriana.

“A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ‘ser’ do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser. (...) Se não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, este se tornará, ao contrário pleno de positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 1997, p. 15-6).

Dessa relação entre a aparência e o ser dos existentes é que se postula a ideia de

fenômeno para Husserl, um ser que é indicativo de si mesmo, que não oculta nada e que pode ser conhecido através da série de suas aparições. “Voltar às coisas mesmas” seria, então, voltar aos fenômenos, descrevê-los em suas diversas aparições, pois eles nada ocultam, são a revelação daquilo que é sua essência. Este é o ponto de partida para Sartre. O que seria, nessa acepção, a essência das coisas? Seria aquilo que preside a lógica das aparições, a razão da série (SARTRE, 1997).

Sartre pretendia, com base nessas concepções, dissolver uma série de dualismos que dominam o pensamento filosófico: aqueles que opõe “exterior” e “interior”, pois não há mais o entendimento de que há uma pele superficial que dissimule a verdadeira natureza do objeto; o que distingue “potência” e “ato”, pois agora “tudo está em ato”; e, finalmente, o que opõe “existência” e “essência”, pois agora “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (SARTRE, 1997, p. 16).

O existencialista reflete, na sequência, acerca do caminho que foi realizado pelo Pensamento Moderno na direção da resolução do problema do conhecimento; no entanto constata que este não conseguiu avançar até o rompimento definitivo com a metafísica. Seus argumentos seguem tentando compreender quais foram os “tropeços” dados que ainda o fizeram ficar preso no pensamento clássico, inclusive a própria Fenomenologia. Nessa crítica, situa esta filosofia como o momento de maior avanço do Pensamento Moderno, pois ela expõe os elementos que poderiam resultar na sua superação, o que acabou por não acontecer, por Husserl ainda manter no bojo de sua obra alguns aspectos centrais da metafísica, permanecendo, pois, dentro de sua lógica. Deve-se partir, portanto, da Fenomenologia, argumenta Sartre, mas fazendo-lhe a devida revisão dos fundamentos.

No rastro de suas críticas argumenta que todos os dualismos foram convertidos em um único - o do finito e o do infinito, explicando como foi a armadilha em que o pensamento husserliano caiu: se a aparição é finita, singular, a série de aparições é, no entanto, infinita; se a aparição se revela única para um sujeito em perpétua mudança, este pode, no entanto, multiplicar seus pontos de vista ao infinito. Como é possível, então, ter-se segurança do conhecimento, senão na medida em que sempre é possível olhá-lo dos mais diversos ângulos? Como é viável o conhecimento de um objeto, se a série de aparições é infinita? O máximo que podemos chegar são de aproximações da verdade, pois o conhecimento objetivo é impossível. Portanto, a viabilidade do conhecimento científico é questionável, já que este tipo de conhecimento tem como princípio fundamental sustentar-se no objeto, ou seja, seu único recurso é o próprio objeto, ao qual, porém, o acesso é restrito pela multiplicidade de suas aparições. Na busca da verdade resta-nos, assim, o recurso à dúvida, como nos mostra o método cartesiano. Este se concretizará no que Sartre designa de “recurso ao infinito” (SARTRE, 1997).

Husserl, através da redução fenomenológica, pretende chegar à essência das coisas. No entanto, ao constatar que o objeto se mostra por perfis, ou aparições, e que estas têm infinitas possibilidades, mantém-se na lógica acima exposta, afirmando que é impossível apreender ‘o ser’ a partir das suas aparições, pois ter-se-ia que apreendê-las de uma só vez, o que é impossível, tornando a ‘evidência apodítica’ impraticável.

Quem me garante, portanto, que através desses aspectos sucessivos, dos quais nenhum deles, só por si, é capaz de me oferecer o objeto na sua realidade integral, se me anuncia de fato uma e a mesma coisa? Quantas vezes nos iludimos com as

aparências, vendo-nos obrigados a corrigir aquilo que antes considerávamos como evidente! É sempre possível que a experiência subsequente obrigue a abandonar o que já se tinha estabelecido com base na experiência (FRAGATA, 1959, p. 103).

Dessa forma, Husserl cai no “recurso ao infinito”, adotando o equívoco epistemológico de considerar que, por não se poder conhecer o universo todo, não se pode conhecer a parte a que se tem acesso. O autor alemão, a fim de solucionar o problema do conhecimento, apela, então, para o mundo da imanência, deixando o mundo transcendente “entre parênteses”. Quer dizer, na medida em que não conseguiu resolver o problema do conhecimento com recurso ao objeto, Husserl faz o caminho tradicional da metafísica, indo resolver a questão com recurso ao sujeito, ficando preso no Idealismo. Dessa forma, a essência das coisas, será para ele, a ideia que tenho a respeito delas. E, à maneira de Descartes, que chega por dedução à noção de Deus como fundamento último do conhecimento, Husserl chegará à noção de um “eu transcendental”, como fonte do conhecimento, como caldeirão das essências. “É de mim mesmo, do meu eu transcendental ... que o mundo objetivo... haure... todo o seu sentido e valor existencial” (FRAGATA, 1959, p. 113). Conforme Sartre (1997) destaca, o “noema” (objeto) se torna, assim, um correlativo irreal da “noese” (essência), considerada, essa sim, como a verdadeira realidade.

Sartre concorda que a realidade objetiva é infinita; o homem não sabe, por exemplo, aonde o universo começa e aonde termina, podem haver milhares de galáxias que não conhecemos. Sua principal discussão concentra-se, no entanto, na afirmação de que, apesar dessa infinitude do fenômeno, o homem pode conhecê-lo objetivamente: o sistema solar, por exemplo; não o conhece completamente, pois isso é impossível, mas objetivamente, sim: o movimento dos planetas, suas órbitas, seus satélites, etc. E não é por que não conheça ‘todo’ o universo que aquilo que a Ciência já sabe a respeito dele se torna sem sustentação, frágil, revogável. Portanto, não precisamos conhecer a totalidade da série, que sempre será infinita, para conhecermos objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos. Aqui sustenta-se a diferença entre verdade absoluta, perseguida pela metafísica e verdade objetiva, perseguida pela ciência.

Sartre expressará sua compreensão sobre a relação finito/infinito, singular/universal discutindo a relação entre “fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”, que adiante descreveremos. Alerta, assim, sobre o equívoco da Fenomenologia e do próprio pensamento mais avançada em sua época (início do século XX) que acabou por confundir o aspecto ontológico com o epistemológico. Diz ele:

Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento (SARTRE, 1997, p. 21).

A metafísica faz um esforço para estabelecer verdades a respeito do ser da realidade (ontologia) trabalhando o processo de conhecimento (epistemologia), e nisso acaba por confundir diferentes ordens conceituais. A fenomenologia husserliana não fugiu a esses equívocos. Por exemplo, ao descrever a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, a Filosofia afiliada à tradição metafísica, acabou por deduzir estar chegando à verdade sobre o ser da realidade. Considerou, por

exemplo, que se a série de aparições é infinita e a essência é a razão da série, logo, o “ser” deve ser eterno, imutável, incognoscível. Foi-se em busca, então, de uma causa primeira que determinasse o ser da realidade: um “motor imóvel” à maneira de Aristóteles, “Deus onisciente” à maneira de Descartes, o “eu transcendental” à maneira de Husserl. Confundi-se, assim, o conceitual com o ontológico: finito e infinito não são tipos de seres, são dois conceitos, matemáticos inclusive. Infinito designa “o que não tem começo nem fim”, o que, no entanto, não significa “eterno”. Por exemplo, o universo é infinito, mas não é eterno. Com essa passagem de um ao outro, a Ontologia, sustentou-se enquanto “metafísica”, no sentido de que o ser da realidade está além da realidade objetiva, oculta alhures e absolutamente determinante daquela. E a Teoria do Conhecimento, por conseguinte, tornou-se causalista, reducionista, no sentido de que, ou o sujeito é o sustentáculo da realidade e do conhecimento (idealismo), ou a realidade se impõe e determina o sujeito e o conhecimento (realismo). Em ambos os casos, perde-se a dialética da relação sujeito/objeto, pressuposto do conhecimento, conforme concebe Sartre (BERTOLINO DA SILVA, 1996).

É disto que tratará “o Ser e o Nada”, distinguindo claramente o aspecto ontológico do epistemológico. Desta forma, para melhor compreensão da obra do existencialista, teremos que enfrentar a questão da produção do conhecimento e da concepção sobre a ciência, como veremos abaixo.

Podemos notar, até aqui, que tanto Heidegger quanto Sartre partem de pressupostos fenomenológicos comuns, sendo ambos críticos da metafísica da tradição e do aprisionamento que a própria Fenomenologia nela se submeteu. No entanto, estabelecem tais críticas de pontos de vista diferenciados, sustentando concepções singulares sobre fenômeno e Fenomenologia. O primeiro trabalha, com o conceito de fenômeno como encobrimento do ser, concepção que o segundo nega, pois compreende que o que o fenômeno é, o é absolutamente, nada oculta. Com isso, o sentido de fenomenologia torna-se distinto para estes dois autores. Tais diferenças conceituais trarão, com certeza, desdobramentos para os caminhos filosóficos por eles traçados.

A TEORIA DO CONHECIMENTO E A QUESTÃO DA CIÊNCIA

Heidegger tece sérias críticas à Ciência Moderna, principalmente ao seu modelo positivo, causalista e determinista. Segundo o autor, há um primado ontológico da questão do ser que vai anteceder e fundar as ciências. É uma ingenuidade das ciências tentar realizar o levantamento e classificação dos objetos, transformando-os em conceitos, sem antes pôr a questão do ser. O filósofo alemão afirma:

Sem dúvida, o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. No entanto, permanecerá ingênuo e opaco, se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser em geral. (...) A questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas (HEIDEGGER, 1997, p. 37).

Reafirma, assim, o predomínio da Filosofia sobre a Ciência, criticando o fato de ter havido uma inversão, quando a primeira acabou submissa à segunda. A filosofia deve superar o dogma da cientificidade, na medida em se liberte do modo técnico do

pensar. Considera, por isso, que a Filosofia está constantemente no dever de justificar a sua existência em face das Ciências. “Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar” (HEIDEGGER, 1991, p. 03).

Sendo assim, é necessário inverter, sendo a Filosofia, com a disciplina que funda o pensar dentro da verdade do ser, caracterizando-se, portanto, como Ontologia Fundamental, que deve ser o substrato de qualquer Ciência Ôntica. Heidegger não desconhecia as transformações provocadas pelas ciências atuais, destacando em especial a Física Moderna, sendo que o filósofo foi conhecedor e admirador das pesquisas do físico Heisenberg. No entanto, Heidegger acaba explicando “essas transformações como movimento de consumação do esquecimento do ser, não obstante, permanece a afirmação da metafísica como base das ciências. (...) A ciência moderna não fez desaparecer a metafísica, em vez disso, o domínio metafísico vigora veladamente” (SILVA, 2015, p. 198).

Na continuidade das reflexões sobre a ciência, adota uma postura questionadora frente ao que chama de “era da técnica”. Argumenta que o grande mal de hoje é a técnica, “pois não permite que a pre-sença se manifeste”. A técnica é um destino que nos envolve, não pode ser suprimida, pelo menos neste momento, tornando-se, assim, uma manifestação epocal do ser (LOPARIC, 1990). A técnica, como expressão do desenvolvimento da ciência, produz uma desdivinização da existência, expressando um modo-de-ser de nossa ocidentalidade, constituindo-se em uma de suas tendências fundamentais (CRITELLI, 2002). Na verdade, o problema não é a técnica em si, que simplesmente opera ou não, afirma Possamai (2010). O problema histórico e filosófico encontra-se, na verdade, na questão da técnica. “O principal ponto a ser descoberto é o que a técnica coloca para o futuro do ser humano, pensada para além da forma e do sentido como esse ser foi definido no Ocidente” (POSSAMAI, 2010, p. 23). A questão está, portanto, que em função da tecnologia esquecemos cada vez mais do ser e de sua verdade.

A crítica ao modelo naturalista e causalista da produção de conhecimento não significa, para Heidegger, negar a ciência. Argumenta que a ciência ôntica, que deveria se sustentar nos pressupostos da Analítica Existencial, ainda está por ser construída; a ciência do existir humano ainda está por ser fundada. Esta ciência deverá, todavia, ser diferente de uma Filosofia, ou seja, não poderá significar a transposição mecânica de interpretações ontológicas para a explicação de fenômenos ônticos. Autores que tentaram construir uma Psiquiatria e uma Psicopatologia a luz da Daseianálise, como Binswanger e Boss, não conseguiram efetivá-las, justamente por não perceber as necessárias diferenças entre um nível e outro de análise, segundo alguns de seus críticos (LOPARIC, 1996). Eis aí um desafio a ser enfrentado por Heideggerianos.

Jean-Paul Sartre, por seu lado, também tecerá sérias críticas à Ciência, principalmente a positivista, por seus determinismos. O existencialista, influenciado pelas “Investigações” de Husserl, será um crítico ferrenho do empirismo e da psicologia empírica, disciplina que será objeto de seus estudos iniciais e alvo de suas críticas. A ênfase na investigação de fatos isolados, sistematizando uma coleção de “dados heteróclitos”, inviabiliza a ciência, denunciando a pseudocientificidade do empirismo (SCHNEIDER, 2011).

Argumenta que as ciências devem buscar fundamentos mais sólidos, juntando-se

à Heidegger na necessidade da assunção de uma perspectiva ontológica que lhes sirva de fundamento. Quando fala da Psicologia, por exemplo, postula que a psicologia deveria ter como sustentação uma fenomenologia, visto que um estudo verdadeiramente positivo do homem situado deveria ter explicado em primeiro lugar as noções de homem (base antropológica), de mundo (base ontológica), e como decorrência, de ser no mundo e de situação (SARTRE, 1972).

Desta forma, a fenomenologia indica para Sartre a possibilidade de fundamentação da ciência. Isto porque o problema do conhecimento é um fenômeno, quer dizer, é algo que se dá, aparece:

Um fenômeno implica sempre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, ou seja, envolve sempre dois polos, o noético e o noemático. Não vamos ter nenhuma Filosofia, nenhuma Epistemologia, até hoje, que conseguiu trabalhar o problema do conhecimento e encaminhar a questão da ciência sem partir desses dois elementos constitutivos do conhecimento; sem isso não há conhecimento. Esta é exatamente a acepção de Husserl, o fenômeno indica esses dois polos (BERTOLINO DA SILVA, 1996).

Sartre em sua ontologia parte da descrição do ser que primeiro encontramos nas nossas investigações, o ser da aparição, isso significando que parte do fenômeno de ser, pois é como temos acesso imediato ao ser, através daquilo que aparece (fenômeno). Questiona o pensador se, realmente, através do fenômeno singular conseguimos conhecer o ser, ou seja, chegar à sua universalidade, à sua essência: “o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser do fenômeno? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me aparece, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?” (SARTRE, 1997, p. 19). Segundo os postulados heideggerianos, a realidade humana é sempre ôntico-ontológica, quer dizer, podemos sempre ultrapassar o fenômeno até seu ser. “Mas a passagem do objeto singular para a essência é a passagem do homogêneo para o homogêneo. Dá-se o mesmo com a passagem do existente para o fenômeno de ser?” (SARTRE, 1997, p. 19).

Vejamos melhor, pois o autor francês questiona as concepções de Heidegger e Husserl, para os quais o fenômeno é um tipo de ser (ôntico) que remete a outro tipo de ser, o ontológico, à sua essência, ao seu sentido. Em outras palavras, a essência é outra coisa que o fenômeno, ou ainda, o ser é outro que o ente, como vimos acima; ou ainda, a noese (essência) é distinta do noema (objeto). Dessa forma, em ambos, temos a passagem de um tipo de ser a outro, permanecendo no dualismo finito/infinito, como afirma Sartre (1997).

Sartre discutirá que devemos, previamente, estabelecer a relação entre o ser e o fenômeno, para que possamos continuar a refletir sobre a questão da ontologia: “Se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser, a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo” (SARTRE, 1997, p. 20).

Vejamos os argumentos do existencialista: o ser não se encontra escondido por detrás do fenômeno, pois este não é uma aparência que oculta a essência. Ao atingir o fenômeno, o existente, atinjo, ao mesmo tempo, o singular e o universal, o finito e o infinito, a existência e a essência. Não são dois tipos de seres, é o mesmo ser. É preciso compreender que o ser do fenômeno (universal = essência = razão da série) não se

reduz ao seu aparecer (fenômeno = objeto = singular); dessa forma, o fenômeno exige um fundamento que seja transfenomenal, mas, no entanto, só é possível atingi-lo através do fenômeno; não se conhece o ser a não ser através daquilo que aparenta. Portanto, o fenômeno de ser e o ser do fenômeno são coextensivos.

O francês discute que “o ser não é uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto”, ou ainda, que “o objeto não remete ao ‘ser’ como se fosse uma significação” (SARTRE, 1997, p. 19). Isto quer dizer que não dá para conceber o ser distinto do fenômeno de ser. O ser não é exterior ao objeto, como se fosse sua qualidade ou significação. Assim, para conhecer a essência de um objeto, seu ser, tenho que partir da descrição dos vários perfis aparentes, constatando que aquilo que o faz ser o que é não está em nenhum outro lugar além do próprio objeto, na sua materialidade, no seu uso. E que, portanto, sua essência não é diferente do que ele aparenta. Assim, ao buscar a essência, não passo de um tipo de ser (objeto) a outro (essência). No entanto, a essência de um objeto é muito mais do que suas aparições, o ser de um objeto não se reduz às descrições que são feitas dele, ele é sempre mais do que elas. Dessa forma, o ser é, simplesmente, a condição de todo desvelar. Afirmo mais: “As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica - na qual alguma coisa só existe enquanto se revela - e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 1997, p. 20).

Eis aí a relação entre o “ser do fenômeno” e o “fenômeno de ser”: são coextensivos. O ser não se oculta por detrás do fenômeno, na verdade, nele se revela, porém não se reduz a ele. O fenômeno exige a transfenomenalidade do ser, ou seja, que o ser seja muito mais do que o seu aparecer, mas não enquanto oculto, enquanto outro ser, mas enquanto o irredutível.

Isto posto compreende-se que o ser não se reduz ao conhecimento que dele se tenha, é anterior a ele e não pode ser absorvido por ele. As coisas existem, independente do homem, formando, assim, a realidade bruta, indiferenciada. Porém o homem, ao se relacionar com ela, a destaca como fenômeno, como aparição, produzindo conhecimento. O fenômeno de ser é consequência fática da existência do homem. Assim, o objeto, conhecido, por mais que só apareça para a consciência, não pode ser absorvido por ela, absorvido pelo conhecimento, ele é outro que não o conhecimento; somos obrigados, com isso, a reconhecer-lhe um ‘ser’:

Mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, enquanto mesa, através dessa síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo. A mesa está à frente do conhecimento e não pode ser assimilada ao conhecimento que dela se tenha (SARTRE, 1997, p. 29).

Com isso, ao mostrar que o ser do fenômeno é coextensivo ao fenômeno de ser, ou seja, que ao ter um elemento da série tem-se tanto o singular quanto o universal, Sartre está mostrando que o ‘recurso ao infinito’ se faz impossível quando se trata de um existente que está aí e que é indicativo de si mesmo (SARTRE, 1997).

Tais esclarecimentos da relação entre ser do fenômeno e fenômeno de ser promovem uma alteração nas concepções das ciências modernas e podem possibilitar a mudança do sistema de relações modernas. Altera-se, nessa perspectiva, o plano epistemológico, pois o corte com o ‘recurso ao infinito’ modifica a condição de

segurança em relação ao conhecimento que produzimos, pois passa-se a perseguir o plano das verdades objetivas e não mais o das verdades absolutas, apodíticas, típicas da metafísica da tradição. A produção do conhecimento objetivo viabiliza-se pelo método progressivo-regressivo, pois parte-se do singular para o universal e do universal volta-se ao singular, numa dialética epistemológica que se aproxima ao materialismo histórico. Com isso, o conhecimento fica amarrado à própria ontologia do objeto, ou seja, nas suas propriedades e não na ideia ou representação que dele se faz, pois como afirma o próprio Sartre, “o fenômeno é indicativo de si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 16).

Sartre pretende romper, assim, com a primazia do conhecimento, no qual este é tomado como um absoluto, sustentando-se no princípio de que “ser é conhecer”. Em Sartre o absoluto é o da existência, já que conhecimento é objeto das mais concreta das experiências (GONÇALVES; ALT; DANTAS; EWALD, 2008). O conhecimento passa a ser segundo ontologicamente, ou seja, o conhecimento é produto humano, desenvolvido na relação do sujeito com o objeto. Porém, ele não se sustenta nas ideias do sujeito, mas na verificação das propriedades do próprio fenômeno que se mostra, aparece, por determinados ângulos para o sujeito observador. Viabiliza-se, desta forma, fundamentos ontológicos para a Ciência Moderna. O próprio Galileu, um dos seus fundadores, compreendeu que o corte epistemológico necessário da ciência com a religião e com a metafísica aristotélica passava pela ruptura com o princípio da autoridade, pois a ciência tinha que sustentar na observação rigorosa dos fenômenos e no método que demonstrava seus argumentos em experimentos e não em deduções lógicas ou imposição de dogmas (MARICONDA, 2003).

Verifica-se que tanto Heidegger quanto Sartre são críticos da ciência de base empiricista e positivista, sendo que ambos argumentam a necessidade de constituir fundamentos ontológicos sólidos para a ciência. Mas os caminhos ontológicos e epistemológicos formulados para resposta a esta questão, pelos dois fenomenológicos, são totalmente diversos e sua posição sobre a ciência contemporânea e a técnica distanciam-se sobremaneira.

O SENTIDO DO SER E A RELAÇÃO ÔNTICO E ONTOLÓGICO

Heidegger começa diferenciando entre ser e ente, como já vimos. O ser é um conceito evidente por si mesmo. Heidegger não dá uma definição definitiva do “ser”, vai explicitando-o pouco a pouco, por demonstrações, começando com a analítica da pre-sença em seus existenciais. A pre-sença habita a clareira do ser, está postada na sua verdade e deve corresponder-lhe. Para o Heidegger I o sentido do ser sustenta-se na temporalidade finita do estar-aí, da abertura ao ser. Segundo Loparic (1996, p. 138), “a estrutura do tempo que eu sou é, simultaneamente, a estrutura ontológica das possibilidades concretas do meu existir, assim como das de outros entes, Heidegger diz que eu existo ‘onto-ontologicamente’. Ou ainda, que a distinção ‘ôntica’ do estar-aí é a dele ser ‘ontológico’”. Sendo assim, no Heidegger I, a analítica do dasein é o ponto de sustentação da filosofia, sendo que todas suas estruturas ontológicas são ancoradas em modos de ser concretos, ônticos.

Por isso, a distinção entre fenômenos ônticos e ontológicos é aspecto

fundamental da filosofia de Heidegger:

Há dois tipos de fenômenos: a) os fenômenos perceptivos, que são fenômenos ônticos, por exemplo - a mesa; b) fenômenos não perceptíveis sensorialmente, por exemplo - o existir de algo, fenômenos ontológicos. Os fenômenos ontológicos não perceptíveis sensorialmente, já se mostraram sempre, necessariamente antes para os fenômenos perceptíveis. (...) Os fenômenos ontológicos são, pois, hierarquicamente os primeiros, mas para serem pensados e vistos, são os segundos (HEIDEGGER; BOSS, 2009, p. 13).

Postula, dessa forma, diferentes níveis de análise para a Filosofia e as Ciências, a fim destas darem conta de interpretar as diferentes ordens de fenômeno da realidade. O ponto de partida é que toda situação é ôntico-ontológica, no sentido de que sempre podemos ultrapassar o que está dado em direção ao sentido do ser, porém sua ontologia busca marcar claramente a diferenças entre esses dois níveis. Para entender a realidade humana devemos sempre ultrapassar o ôntico.

Loparic (1996) argumenta que, no entanto, esta relação estabelecida entre o ontológico e o ôntico é ainda um resquício de subjetivismo em Heidegger I, que só será superado no Heidegger II. Portanto, é na segunda fase de sua obra que o filósofo alemão dá um passo adiante, segundo seus críticos, ao tratar os assuntos da ontologia a partir do ser em si mesmo e não mais a partir de um ente, sendo que, assim, a acontecência do ser torna-se um impessoal. A desconstrução da metafísica não pode ser feita, portanto, na hermenêutica temporal do estar-aí, sustentada por elementos ônticos. Agora é “o ser ele mesmo que institui o homem pensante em seu mensageiro, (...) é a luminosidade da presença que nos sensibiliza e permite avistar o que há. Anuncia-se, cego, para a verdade do ser” (LOPARIC, 1996, p. 143). Nessa direção, modifica o sentido do método fenomenológico, pois voltar às coisas mesmas significa, no Heidegger II, tornar-se pensamento do ser, corresponder à remessa do ser.

Heidegger espera ainda que o homem seja deslocado até o ponto em que possa iniciar-se um novo começo do seu relacionamento com o ser. Heidegger inicia, assim, a vigília do tempo pós-metafísico, no qual o ser não será mais presenciado na dadidade neutra e constante, mas correspondido, em silêncio, como presença doada num relâmpago (LOPARIC, 1996: 144).

A segunda fase de sua obra, onde descreve a acontecência do ser, parece explicitar os caminhos trilhados em sua primeira fase, somente que com mais precisão em seus argumentos. Heidegger critica a metafísica e considera que a história do pensamento ocidental foi a história do velamento e esquecimento do ser e que sua ontologia, finalmente, desprega-se do ôntico para encontrar o ser em seu verdadeiro sentido. A sua crítica à metafísica da tradição é para fundar, na verdade, uma nova metafísica. Segundo Silva (2015, 195), “Heidegger, sobretudo nos textos da maturidade, se destina a questionar a concepção de metafísica da tradição. Ao tempo em que ele coloca em questão a concepção tradicional de metafísica, ele apresenta um sentido de metafísica desconhecido da tradição”.

Jean-Paul Sartre tem uma concepção de ser radicalmente distinta da de Heidegger. Parte da mesma questão acerca do sentido do ser, mas estabelece sua resposta partindo do concreto, ou seja, do fenômeno de ser, aquilo que aparece para o homem. O ser do fenômeno se estabelece a partir dessa aparição, mas não se restringe a ela. O ser é transfenomênico. A partir dessa constatação estabelece a relação entre o

fenômeno de ser e o ser do fenômeno, chegando à conclusão de que são co-extensivos. Não dá para conceber um fenômeno sem o outro, apesar de serem diversos. O ser, em Sartre, é si-mesmo, está pleno de si, é opaco, desconhece a alteridade. É, assim, o absoluto de objetividade. Será a consciência que estabelecerá relação com ele, constatando-o, significando-o, colocando-se como polo oposto dialético, o da subjetividade (SARTRE, 1997).

Como vimos, o ser é anterior ao conhecimento que dele se tem e a ele escapa; Sartre pretende acabar, dessa forma, com a primazia do conhecimento e, como consequência com o idealismo e realismo que imperaram na epistemologia moderna.

Portanto, Sartre questiona a perspectiva heideggeriana de crítica à metafísica da tradição para, por fim, reinventar uma nova metafísica, aprofundando a remissão ao infinito que o existencialista tanto critica. Independentemente de ser uma metafísica tradicional ou uma metafísica que se pretende inovadora, a remissão a um ser acima de tudo, que todos devem corresponder e ser seu ventrículo, alimenta um imperativo transcendental, que mantém as amarras idealistas. Sartre escreve a respeito dessa questão, em uma crítica a Heidegger:

Heidegger não escapa ao idealismo: sua fuga para fora de si, como estrutura ‘a priori’ de seu ser, o isola de modo tão inegável quanto a reflexão kantiana sobre as condições ‘a priori’ de nossa experiência; com efeito, o que a realidade humana encontra ao fim inacessível dessa fuga para fora de si mesmo ainda é o si: a fuga para fora de si é fuga rumo ao si, e o mundo aparece como pura distância de si a si. Em consequência, seria inútil buscar em Ser e Tempo a superação simultânea de todo idealismo e de todo realismo (SARTRE, 1997, p. 323).

Em Sartre, como falado anteriormente, o homem é transcendência, constantemente relação com o mundo; não se caracteriza nunca como estando em busca de si mesmo, mas sim da relação com a realidade: “no fim das contas tudo está fora, tudo, até nos próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1968, p. 31). Em Sartre, o ser que chama a presença do humano e que lhe define os contornos é a materialidade. Portanto, o ôntico é um definidor fundamental da realidade humana e sua ontologia será sempre uma passagem do ôntico ao ontológico, sem a necessidade de cortar com essa dualidade, concebendo estes dois planos como coextensivos, explicitados nas noções de “fenômeno de ser” e o “ser do fenômeno”.

Isso porque, para Sartre, o que interessa é falar do homem concreto, da realidade como está dada. Extrai sua ontologia dessa realidade efetiva. Assim, para ele existência é a efetiva e real e não aquela que deveria corresponder a um ser que está alhures, como em Heidegger. Sartre, ao discutir o homem enquanto ser-no-mundo e, portanto, enquanto ser-com-os outros, dialoga, sem dúvida com Heidegger. Nesse momento tece críticas, justamente a esse despregamento entre o ôntico e o ontológico no autor alemão.

O ponto de vista ontológico (de Heidegger) coincide aqui com o ponto de vista abstrato do sujeito kantiano. Dizer que a realidade humana (...) “é-com” por estrutura ontológica equivale a dizer que é-com por natureza, ou seja, a título essencial e universal. Mesmo que tal afirmação estivesse comprovada, não permitiria explicar qualquer ser-com concreto; em outras palavras, a coexistência

ontológica, que aparece como estrutura de meu ser-no-mundo, de modo algum pode servir de fundamento a um ser-com ôntico, como por exemplo, a coexistência que aparece na minha amizade com Pedro, ou no casal que formo com Ana. O que precisa ser demonstrado, com efeito, é que o ‘ser-com-Pedro’ ou o ‘ser-com-Ana’ é uma estrutura com meu ser concreto. Mas isso é impossível, do ponto de vista em que Heidegger se situou” (SARTRE, 1997, p. 320).

Por outro lado, Heidegger, no *Cartas sobre o Humanismo*, critica Sartre, argumentando que o francês apenas inverte a relação entre essência e existência, mas permanece dentro da tradição da metafísica, na qual a verdade do ser permanece no esquecimento (HEIDEGGER, 1991). Estas críticas mútuas parecem que não encontrarão ponto final.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacam-se as posturas radicalmente distintas entre os dois fenomenólogos: enquanto para um as preocupações com o homem concreto são consideradas vícios metafísicos e refletem o encobrimento da verdade do ser, para Sartre representa, justamente, o rompimento com uma filosofia abstrata, despregada da realidade e o ponto de partida da sua compreensão ontológica dialética.

O universo fenomenológico é vasto, com muitos autores diferentes a produzir suas obras e muitas nuances teóricas que se aproximam em determinados pontos, mas em outros produzem distâncias abissais. Essas distâncias desdobram-se em suas aplicações práticas para o campo das humanidades: na psicologia, na psicopatologia, em seus desdobramentos clínicos, entre tantos outros, que produzem diferentes perspectivas das psicologias fenomenológicas.

Em todo caso, como argumenta Carvalho Teixeira (1997), a analítica do Dasein, baseada em Heidegger, que se coloca como a elaboração filosófica da estrutura transcendental do ser-no-mundo, e a psicanálise existencial de Sartre, na qual o sujeito aparece como interprete do seu-mundo, mediado pela sua própria história e de seu projeto existencial, aparecem como os dois pilares principais das abordagens existenciais.

As obras desses dois autores fundamentarão duas tendências dentro desse vasto campo: a primeira é o fundamento da Daseinanalyse inicialmente elaborada Binswanger e continuada por Boss, que se sustenta na análise psicopatológica dos modos e formas da existência perturbada, sendo que o ponto de partida são os existenciais do dasein e as categorias diagnósticas da Psicopatologia. Já a segunda, desfocou deste tipo de análise metafísica ou ontológica das estruturas do ser, tomando como ponto de partida “a análise da existência concreta (não do ser, mas sim do seu-mundo) tomando como ponto de partida, não as categorias da Psicopatologia, mas a existência total com o objetivo de trazer à claridade as escolhas que o Homem faz para se tornar uma pessoa” (CARVALHO TEIXEIRA, 1997, p. 195).

Daí a importância de conhecer estas duas ontologias fenomenológicas, suas aproximações e distanciamentos, dada a importância de ambas na fundamentação da área das humanidades.

REFERÊNCIAS

- BERTOLINO DA SILVA, Pedro. *Subsídios das aulas de Formação em Psicoterapia Fenomenológica-Existencialista*, oferecida pelo NUCA (Núcleo Castor- Estudos e Atividades em Existencialismo). Florianópolis, 1996 (não publicado).
- CARVALHO TEIXEIRA, José Antônio. Introdução às abordagens fenomenológica e existencial em psicopatologia (II): As abordagens existenciais. *Análise Psicológica*, 15 (2), 195-205.
- CRITELLI, Dulce. Martin Heidegger e a essência da técnica. *Margem*, São Paulo, nº16, p. 83-89, dez. 2002.
- FRAGATA, Júlio. *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- GILES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: E.P.U., 1989.
- GONÇALVES, Rafael R.; ALT, Fernanda; DANTAS, Jurema; EWALD, Ariane P. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes Filósofos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 8, n. 2, p. 402-435, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991.
- HEIDEGGER, M.; BOSS, M. (Org.) (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista SP: Universitária São Francisco.
- KAKKORI, Leena; HUTTUNEN, Rauno. The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education. In: *Educational Philosophy and Theory*, 2010. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00680>.
- LOPARIC, Zeliko. *Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1990 .
- LOPARIC, Zeliko. O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico. In: *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: PUC, no. 10, vol. 1, 1996.
- MARICONDA, Pablo Rubén. Lógica, experiência e autoridade na carta de 15 de setembro de 1640 de Galileu a Liceti. In: *Scientiae Studia*, v. 1, n. 1, p. 63-73, 2003.
- POSSAMAI, F. V. A técnica e a questão da técnica em Heidegger. In: *Intuitio*, v. 3, n. 01, p. 20-32, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de Método*. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. 3ª ed. Buenos Aires: Losadas, 1979.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Lisboa: Ed. Presença, 1972.
- SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis, EDUFSC, 2011.
- SILVA, Flávio Oliveira. A metafísica na ciência moderna: uma discussão heideggeriana. *Aufklärung*, v.2, n.2, 2015, p. 185-206. <http://dx.doi.org/10.18012/arf.2015.24413>

NOTAS

- 1 Heidegger (1997) chega a afirmar em *Ser e Tempo*: “Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente, mas que, para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’, então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica” (p. 274).