

Uma História da Filosofia

70 Husserl e Heidegger

Por Dr. Arthur Holmes do Wheaton College

Estou falando da visão de Nietzsche sobre conhecimento e verdade, e de como ele considera o pluralismo entre diferentes pontos de vista como uma mera extensão de várias tendências emocionais subjacentes, em última análise redutíveis à vontade de poder em graus variados. Essa abordagem nietzschiana é uma das principais influências que moldam o pós-modernismo contemporâneo e, por extensão, o pluralismo da nossa época. Enquanto buscávamos familiarizar-nos com a fenomenologia, particularmente com Husserl, notamos que sua preocupação reside justamente na falta de um fundamento sólido para as ciências, a matemática, a lógica e qualquer outro tipo de conhecimento humano. Ele atribui isso ao naturalismo e à filosofia naturalista, com sua tentativa de explicar o conhecimento humano em termos puramente naturais.

Então você obtém explicações históricas, explicações psicológicas; ele fala ali de historicismo e psicologismo, e, claro, Nietzsche seria um excelente exemplo de psicologismo, uma explicação psicológica das afirmações de conhecimento que as pessoas fazem. Uma das outras tendências de sua época, que ele critica, é a obra de um filósofo neokantiano que mencionamos naquela época, creio eu, Wilhelm Dilthey, que se interessava por visões de mundo filosóficas e as classificava em três tipos, cada um dos quais ele atribuía a algum aspecto da psicologia humana. Assim, você tem, por assim dizer, a mente racional, a mente orientada por valores, o indivíduo empiricamente preocupado; na verdade, as três coisas que Jaspers estava tentando reunir em termos do que constitui a totalidade da existência humana autêntica.

Bem, o que Husserl faz é enxergar nisso um outro tipo de explicação naturalista, na qual, embora ele fundamente as visões de mundo no espírito humano, trata-se, na verdade, do espírito humano entendido simplesmente em termos de certos tipos psicológicos, e de como superar o relativismo nesse caso. Em outras palavras, o que Husserl busca não são apenas novos fundamentos para um novo fundacionalismo, mas um fundamento universal, algo que não seja apenas uma explicação das diferenças em função de diferentes tipos psicológicos, como em Nietzsche e Dilthey, mas sim algo relacionado à estrutura universal do eu humano, em virtude da qual existe um fundamento universal. É isso que ele busca.

Uma das suas queixas, nesse mesmo contexto, é que a dicotomia sujeito-objeto, que dominou o pensamento desde Descartes, exigindo o isolamento do objeto de todas as influências subjetivas em nosso pensamento, é, na verdade, muito artificial. Afinal, se você diz "eu sei algo", dificilmente estará captando o que é o conhecimento se representar apenas o objeto. O "eu sei" é um ato do sujeito, e é a perda dessa

subjetividade humana, a perda de uma compreensão adequada do espírito humano, que aflige a filosofia naturalista e, portanto, que está na base do fracasso do naturalismo.

Então, o que Husserl quer é, por assim dizer, e é assim que ele chama, uma ciência do espírito humano, ou uma ciência da consciência humana, uma ciência do "eu". Ora, esse é o tipo de coisa que Descartes tentou, ou pelo menos foi por aí que Descartes começou, mas enquanto Husserl retorna a Descartes, ou seja, ao início da dúvida universal da qual emerge o cogito, creio que, para os propósitos de Husserl, Descartes não foi radical o suficiente em sua suspensão do juízo. Ele suspendeu o juízo sobre tudo o que pudesse ser posto em dúvida, mas imediatamente saltou do "eu penso" para a afirmação de que ele é uma coisa pensante. Com esse breve aceno de reconhecimento, ele abandona completamente o sujeito humano e realmente não examinou o que é universal na consciência humana, o "eu" no "eu sei".

Por outro lado, Immanuel Kant, ao questionar o que ordena e unifica nossa experiência, nosso conhecimento, toda a gama da consciência humana, chega ao conceito do eu transcendental e fala de uma unidade sintética da nossa percepção, como você deve se lembrar. Agora, Husserl parece encontrar a direção que deseja seguir. O que Kant chamou de ego transcendental, o eu transcendental, o eu transcendental, Kant, na seção de psicologia racional da crítica da razão pura, discute, como você se lembra, você leu, você resumiu, discute algumas das tentativas de Descartes de chegar ao eu, ao si mesmo, e concluiu que essas especulações metafísicas simplesmente não tinham fundamentos adequados.

Husserl não se deixa abater pelo fracasso de Descartes. O que Husserl tenta fazer, então, é retornar aos fundamentos cartesianos e ver se consegue, a partir desse ponto de partida, extrair algo da estrutura universal do ego transcendental. Isso nos leva à necessidade de um ponto de partida mais radical.

Eu poderia mencionar que, quando lhe pediram para dar uma palestra na Sorbonne, onde todos devem prestar homenagem a Descartes — afinal, ele é o filósofo patrono, o santo padroeiro da filosofia francesa —, o que ele fez foi apresentar palestras conhecidas como Meditações Cartesianas.

Meditações cartesianas. Começando com Descartes, literalmente, e tentando descrever sua metodologia em relação a Descartes. Bem, o que ele faz, então, é falar sobre dois aspectos do método fenomenológico que ele deseja abordar.

Em primeiro lugar, o princípio do "parêntese", que nada mais é do que suspender o juízo. É o tipo de coisa que Descartes fazia com todos os objetos do pensamento e da percepção. Ele usa o termo "eparquia" em alguns momentos.

Esse é o termo que os cétricos gregos usavam para suspensão do juízo. Portanto, suspensão do juízo, eparquia. Descartes fazia isso com tudo o que pudesse ser posto em dúvida como parte de sua metodologia.

Husserl não duvida da existência dos objetos quando os coloca entre parênteses. Ele nunca questiona a sua existência. Sua preocupação reside em por que não possuímos um conhecimento mais bem fundamentado sobre suas próprias características.

Essa é a preocupação dele. Os fundamentos do conhecimento. Então, ao delimitar os objetos do conhecimento, ele está delimitando variáveis entre fragmentos específicos de conhecimento.

Tipos específicos de conhecimento. De fato, ele enfatiza a consciência às vezes, muito mais do que o conhecimento, e coloca entre parênteses todos os objetos da consciência. Consciência de todos os tipos, não apenas a consciência de um entendimento claramente articulado.

Todos os estados de consciência. E ele tenta alcançar essa estrutura universal da consciência. Todos os detalhes, todas as teorias, todas as interpretações são colocadas entre parênteses.

Eu acrescentaria que, no início de sua obra, ele tentou manter uma postura puramente teórica. Ou seja, sem envolver quaisquer dimensões práticas da existência humana, como fazem os pragmatistas ao falar do conhecimento humano. Mas, em estágios posteriores de sua obra, ele chegou a falar em suspender essa postura teórica, o que é algo artificial.

Reconhecer que, quando digo que sei algo, você vê esse meu conhecimento como parte da minha visão de mundo. Da maneira como vivo. O que eu sei, como eu sei, é um ingrediente do meu Lebenswelt (mundo da vida).

Meu mundo vivido. E o que ele quer fazer é chegar ao "eu" do mundo vivido, em vez do "eu" de algum conhecimento teórico abstruso do mundo. Então, eu conheço a consciência pré-científica.

O que eu conheço é uma consciência pré-teórica. Ou seja, o que eu conheço da vida ordinária. É a isso que ele quer chegar.

Ora, essa última iniciativa levou seus alunos a tentarem uma descrição fenomenológica, não apenas do "eu sei", mas de toda a atividade do "eu" no mundo da vida. E esse é o tipo de coisa que se encontra nos fenomenólogos existenciais como Heidegger. Portanto, podemos ver que eles surgiram de Husserl precisamente nesse ponto de deixar de lado a atitude científica teórica e tentar alcançar o "eu" que está presente no mundo em uma base pré-teórica, não teórica.

Em outras palavras, voltemos à dicotomia sujeito-objeto. O naturalista ignora a subjetividade no sentido husserliano e se concentra simplesmente no objeto, fornecendo relatos científicos objetivos de como esse conhecimento é possível.

Seria um erro, por outro lado, deixar de lado o objeto e concentrar-se apenas no sujeito de uma forma introspectiva. Porque no mundo da vida, na realidade, não existe um "eu" ou "eu sei" sem um objeto de conhecimento. Portanto, o que você está tentando estudar não é realmente o sujeito, nem o objeto, no sentido que Descartes disse; isso é algo pensante, algo extenso.

Não, o que você está tentando estudar é o hífen. Sim, qual é a relação entre esses dois, em virtude da qual temos conhecimento? Porque o "eu sei algo" é o hífen. Entende? Então, qual é essa estrutura universal da consciência da qual o conhecimento é um fenômeno? Veja, essa é a questão.

Bem, esse mesmo tipo de coisa fica evidente nos existencialistas quando Heidegger diz que nossa existência, nosso desígnio, literalmente o estar aí, entende? Não se trata de um ser privado e isolado, meu ser. É um ser que está aí no mundo, entende? E o mesmo se aplica à conhecida afirmação de Sartre de que somos lançados em um mundo que não criamos.

Existe um ser no mundo, essa é a própria natureza da existência humana, essa presença, esse ser no mundo. Portanto, o erro de Descartes não foi apenas não ser radical o suficiente em sua dúvida, em sua suspensão, não recuar o suficiente, mas também conceber o Eu como um Eu separado. Ou seja, eu sou um Eu onde existe ou não um mundo, entende? E ele não sabia da existência de um mundo real até a Meditação 6. Durante todo esse tempo, ele pode ter trabalhado apenas com um Eu. Bem, na Meditação 3, é Deus e Eu, entende?

Mas ele realmente não tem base para argumentar sobre outros eus finitos até a Meditação 6. Você tem um corpo e, portanto, alguma leitura análoga em termos da minha relação mente-corpo e da sua. Bem, é um tipo de regra muito artificial. E o que Husserl busca é uma compreensão do Eu como ele é concretamente.

A atitude teórica de Descartes precisa ser deixada de lado. Não se pode abstrair o "eu" de suas relações concretas. Bem, então, o que diremos sobre o hífen? Uma coisinha como um hífen.

E o principal ponto que Husserl enfatiza, e que muitas vezes é considerado sua grande descoberta, é a intencionalidade da consciência. A intencionalidade da consciência. Agora, lembrem-se do termo intencionalidade como era usado no final da Idade Média.

Tem a ver com a referência externa consciente que a mente possui ao conhecer algo. Percepção, conhecimento e outros estados de consciência são atos teleológicos. Os atos são orientados para um objeto.

Descartes nos apresenta a imagem da consciência como simplesmente o ato de entreter ideias na mente. Essa visão deixa em aberto a questão de se existem objetos específicos sobre os quais essas ideias se referem. Já Husserl afirma que uma das características universais, parte da própria essência da consciência humana, é que ela é sempre consciência de algo.

Consciência de, ideia de, saber disso. Está sempre relacionado a isso. É direcional.

E isso é verdade até mesmo na memória. Você está se referindo ao passado, à antecipação, ao futuro. Pensando em algum membro ausente da turma, fazendo referência a ele.

Sempre existe isso. Às vezes é um ato reflexivo. Ficar pensando nesse pensamento, entende?

Mas essa é a própria natureza do ato de consciência. Não é algo passivo, como Locke imaginava o recebimento passivo de ideias, uma tábula rasa. Mas é algo ativo.

E essa é a sua dívida para com Kant, entende? Kant introduziu a noção do eu, o eu consciente, como um tipo ativo de conhecedor que de fato contribui para as formas da experiência que a unificam, temporal e espacialmente. E então, categorias que unificam o entendimento para além da experiência.

Ora, é a isso que Husserl se refere, então, ao ato de consciência que realiza algo. O que ele realiza? E a linguagem usada aqui para descrever o que a intencionalidade faz abrange várias coisas. Primeiro, ela torna o objeto presente para mim.

O objeto não se apresenta a mim passivamente, como se abrisse a porta, entende? Mas eu, por assim dizer, prestando atenção, captando a referência, prestando atenção a algo, concentrando-me nisso, entende o que estamos dizendo? Concentrando-me nisso, prestando atenção e observando. O que eu faço é tornar o objeto presente.

Eu introduzo o objeto. Isso às vezes é dito como um ato constitutivo. Sim, porque no ato de conhecer, eu constituo o objeto como um objeto, um objeto do conhecimento.

Em termos da relação sujeito-objeto, não existe objeto sem sujeito. Como poderia ser um objeto se não fosse objeto de algum sujeito? Da mesma forma que não existe sujeito sem objeto. Como pode ser um sujeito se não houver sujeito para ter algum

objeto? E assim, o que ele faz é constituir o objeto, o objeto para mim que ele é, entende?

Ora, isso é quase kantiano. No ato de conhecer, a coisa em si se torna uma coisa para mim. Ao conhecer, eu constituí uma coisa para mim, entende?

Bem, além de constitutivo, é um ato construtivo. Assim como para Kant, é a forma temporal que esquematiza o entendimento. Portanto, a própria natureza do meu conhecimento, veja bem, constrói a situação geral, organiza tudo para mim.

Não se trata apenas do objeto isolado, mas de toda a cena que está inter-relacionada para mim. Todo o conhecimento é, nesse sentido, autorreferencial. É como se eu estivesse aqui, sem conseguir ver nada além disso, porque, do meu ponto de vista, vejo tudo nessas relações que existem em relação a mim.

Considerando que, da sua perspectiva, pode ser diferente, é construtivo. Da mesma forma, é um ato que confere significado. É um ato que confere significado.

Não é tanto Husserl quem usa essa expressão, creio eu, mas alguns dos escritores posteriores. A premissa subjacente aqui é que, independentemente do que o ato de conhecer faça, ao vê-lo como objeto para mim, eu lhe atribuo significado. E nesse sentido, eu lhe dou significado.

O que confunde é que a intencionalidade, com sua referencialidade, às vezes é chamada de ato de significar, simplesmente porque nossa palavra "significado" é ambígua. Porque se eu quero dizer algo, o que eu quero dizer quando digo "é você que eu quero dizer", mas é a você que me refiro, é a você que pretendo atingir no que estou dizendo? Então, um sentido de significado tem a ver com referencialidade, intencionalidade.

O outro sentido de significado é, sim, mais existencial, o de dar sentido a algo que não tem sentido, ou atribuir-lhe um certo significado que terá para mim. Então, na fenomenologia mais existencial, encontramos a noção de atribuição de significado. Em todo caso, trata-se da noção de ordenar os objetos, ordenar o mundo.

Sim, a consciência não é passiva, mas ativa. A consciência não é representacional, não carrega imagens mentais do que existe lá fora. Ela não é representacional, é constitutiva.

A ideia, as ideias que tenho sobre algo, constituem isso para mim. Não se trata apenas de teoria representacional ou de cópia. Portanto, a intencionalidade é a chave de tudo.

Se você ler bastante sobre Husserl, logo descobrirá que ele dedicou a maior parte de suas energias a desenvolver o método, deixando que outros o utilizassem. Isso pode ser uma generalização excessiva. Ele de fato desenvolve, por exemplo, uma fenomenologia da consciência do tempo.

Consciência do tempo. E o tempo não é um objeto comum de pensamento, nada pós-continental. Porque se o tempo é a forma unificadora de toda a consciência, é a forma que você lembra da sensação interna.

Mas mesmo nossas ideias do sentido externo nos são conhecidas no sentido interno, e por isso também são organizadas no tempo. Então, para mim, o mundo inteiro é organizado no tempo. Bem, o que ele está tentando fazer ali é uma fenomenologia dessa consciência temporal, que realmente vai ao cerne da questão kantiana.

Suas obras anteriores, como Fundamentos da Matemática e Investigações Lógicas, são tentativas de realizar o tipo de fenomenologia que estabeleceria os fundamentos na estrutura universal do eu da matemática. Ou seja, da lógica. Veja bem, os fundamentos da lógica.

Na verdade, este pequeno livro de Kant, de Husserl, Fenomenologia e a Crise da Filosofia, contém dois ensaios seus. Um deles intitula-se "A Filosofia como Ciência Rigorosa". Nele, o autor argumenta que nenhuma das outras ciências é rigorosa porque nenhuma delas possui um fundamento subjacente que valide o método científico.

Nem mesmo a lógica. Nem a matemática. Por isso, ele clama por uma filosofia que estabeleça esses fundamentos.

O segundo título é, vejamos, outro título completo: Filosofia como Ciência Rigorosa. Vejamos. Anotei.

Anotei. Vamos ver. Sim, A Crise da Ciência Europeia e a Fenomenologia Transcendental.

Agora você pode ver o que ele está buscando. A crise não tem fundamentos adequados. Tudo corre o risco de ser relativizado.

E a fenomenologia transcendental, sim, uma fenomenologia do eu transcendental, que interromperá esse processo e estabelecerá fundamentos adequados. Essa é a preocupação central de Husserl. E inspirou toda uma geração de pessoas.

Inspirou toda uma grupo de pessoas. Lembro-me de quando foi isso mesmo? Ah, nos anos 60, eu acho. Participei de uma reunião da Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial em Yale.

E naquela reunião, enquanto as pessoas estavam reunidas no saguão do local, algumas se aproximavam, presumindo que você compartilhasse das mesmas ideias, e falavam com entusiasmo, quase messiânico, sobre o projeto em que estavam envolvidas. O número de participantes aumentou em relação ao ano passado. Parece que estamos ganhando terreno.

Esse tipo de coisa. Havia um espírito messiânico genuíno, era fascinante captar aquele entusiasmo, quase religioso. Foi interessante de ver.

Bem, Hegel. Pausa para comentários. Hegel.

Husserl. Pausa para comentários. Pergunta.

Certo, você verá que Stumpf é bastante claro sobre isso. Ele também é bom em Heidegger, então não deixe de consultá-lo. Agora, deixe-me dar o próximo passo, de Husserl ao próprio Heidegger.

E aqui em Heidegger, não temos uma fenomenologia transcendental, uma fenomenologia do eu transcendental, mas sim uma fenomenologia existencial. Fenomenologia da existência. Heidegger não está mais preocupado em estabelecer um novo tipo de fundacionalismo.

Esse não é o projeto dele. O problema com Husserl é que o processo de suspensão entre parênteses nunca se completa. De modo que você simplesmente não pode despir o eu transcendental das evidências deste, daquele ou de qualquer outro tipo de objeto de conhecimento.

E captá-la, por assim dizer, em sua nudez. É como se Heidegger estivesse dizendo a Husserl o que Hume disse a Descartes, ou a Locke, que falaram sobre ter uma noção de alma substancial, mesmo para além de todas as ideias particulares de sensação, reflexão e tudo o mais de que temos consciência imediata. Ao que Hume respondeu: "Nunca me pego sem alguma ideia".

Bem, é como se Heidegger estivesse dizendo o mesmo a Husserl. Você nunca pega o hífen sem o objeto. Você nunca pega o estado intencional nu, despido de objetos.

Assim, ele precisa se distanciar do otimismo de Heidegger em relação a um método para estabelecer algum fundamento rigoroso, um novo fundacionalismo. Aliás, acho que Heidegger está certo nisso. Parece-me que qualquer tentativa de suspender pressupostos, de suspender a referência a algum objeto específico, será muito difícil.

É uma espécie de abstração, pensar na relação do hífen na abstração. Mas a própria natureza do pensamento abstrato, das ideias abstratas, é que ele sempre parte de

particulares. E esses particulares se tornam símbolos de algo muito maior do que isso.

Assim, a dificuldade reside na dificuldade do pensamento abstrato que não possui um ponto de referência, o que torna possível a linguagem simbólica significativa. Bem, em vez do que Husserl faz, o que Heidegger propõe é usar esse método fenomenológico de descrever as estruturas das coisas, para aplicá-lo à existência consciente, à existência humana, a uma fenomenologia da existência humana. Ou seja, o método de Husserl envolvia não apenas o princípio da suspensão, mas também a intuição eidética.

Eidético tem a ver com ideias, onde ideia, como você deve se lembrar, era o termo de Platão para as formas, os ideais, os universais, as essências. Portanto, a intuição eidética é uma percepção imediata dessas essências universais, das estruturas universais da consciência. E o que Husserl queria fazer era descrever o que se encontra, o que se observa, nessa intuição eidética, como a intencionalidade.

Bem, o que Heidegger quer fazer é focar não em alguma estrutura universal da consciência subjacente ao onisciência, mas em estruturas universais da existência, que são chamadas de existencialismo. Existencialismo. Ora, o que ele está tentando fazer é distinguir categorias de objetos, distinguir categorias de objetos das qualidades existenciais do sujeito humano.

Vejamos quais são as características existenciais universais do ser neste mundo. Existencial refere-se às condições do sujeito neste mundo. Assim, o hífen deixa de indicar uma relação de conhecimento e passa a representar um ser em relação com todas as qualidades existenciais que isso implica. Ora, ao mesmo tempo que se mostra insatisfeito com Husserl, ele também tem problemas com outros existencialistas.

Pessoas como Nietzsche. Até Jaspers. Ele se refere a todo tipo de gente.

Por causa do que estão fazendo, ele chama simplesmente de elucidação da existência. Eles estão tentando elucidar a maneira como nos sentimos, a maneira como vivenciamos nossa existência. A elucidação da nossa existência.

Ah, talvez estejam tentando elucidar alguma existência autêntica. A elucidação e a elucidação da existência. Em outras palavras, o que estão fazendo é abandonar qualquer atividade filosófica tradicional.

A filosofia tradicional, desde os tempos dos gregos, preocupava-se com o Ser. Com S maiúsculo. Não se tratava apenas de elucidar nossa existência no mundo. Por isso, os gregos se interessavam pelo arcaico, pelo essencial.

Se preferir, no fundamento de todo o ser. Entende ? No fundamento do ser. Então, o que Heidegger quer fazer é observar o nosso, aliás, esse fundamento de todo o ser é conhecido como Sein.

O Ser em si. Distinto do Ser para mim. O Ser em si.

E a nossa existência, o nosso ser no mundo , é Dasein. Certo? Então, o que Heidegger quer é fazer uma descrição fenomenológica do Dasein, do nosso ser no mundo, para ver se o fundamento do ser, o próprio ser, o fundamento do ser aparece, entende, está presente em nós no nosso Dasein, no nosso ser no mundo. Podemos então obter alguma compreensão, alguma consciência do fundamento do ser ao sondarmos o nosso próprio ser no mundo? Por exemplo, ele tem, vejamos , um texto chamado "O que é Metafísica?", que foi publicado em 1929.

O que é Metafísica? Ele diz, claro, que se trata do Sein, do ser, e não do Dasein. E então começa a fazer perguntas que têm implicações existenciais. Por que existe algo em vez de nada? Boa pergunta.

Por que existe algo em vez de nada? E ele tenta capturar o momento existencial dessa pergunta. Como se você estivesse pendurado na beira de um penhasco, um precipício sem fundo, e à beira do nada se perguntasse: por que existe algo em vez de nada? Em outras palavras, como posso estar à beira do nada ? Posso sobreviver a isso? Entende? Então, ao olhar através do existencial, do medo, do terror, da angústia, ele pergunta o que revela.

E, de forma semelhante, em alguns de seus outros escritos, encontramos temas parecidos. Mas sua obra principal, publicada em 1927, chama-se Ser e Tempo. Observe como o título é significativo.

Veja bem, Ser e Tempo. Então o título é Sein und Seint . Agora , falando em ser, claro, ele quer chegar à natureza do ser.

O tempo, a temporalidade da nossa existência, da nossa existência consciente neste mundo, é o que provavelmente revelará as qualidades existenciais e as despertará. E, em todo caso, na tradição kantiana, é o tempo que estrutura a nossa existência consciente de qualquer coisa. Então, o que é revelado nisso? Ora, quando digo "em nosso ser", o que é revelado nisso, ele não está dizendo o que podemos inferir disso, à maneira de Descartes.

Veja bem, não se trata de ele tentar pegar representações mentais e fazer uma inferência causal. Não, mas será que temos uma consciência direta do fundamento do ser na consciência da nossa própria existência? Quando se chega ao fundo do poço, existe algo lá? É isso que ele está perguntando. Bem, o grande projeto dele em Ser e Tempo era, então, uma fenomenologia do design.

Sua intenção era descrever essas existencialidades , as estruturas universais da consciência, do ser neste mundo. Aspectos universais disso, estruturas reveladoras. Ele completou apenas metade do projeto, a primeira parte, que trata da temporalidade e do nosso ser, do design.

A segunda parte, que trataria da temporalidade e do próprio ser, nunca foi concluída por Zein. Por quê? Bem, geralmente se diz que foi porque ele se convenceu de que esse não era o método adequado, e por isso ficou apenas pela metade. A questão parece ter sido algo como isto.

Mesmo admitindo que algo como o próprio ser se revele em nossa consciência, como vamos interpretá-lo? Como vamos compreendê-lo? O tempo pode ser a estrutura do nosso ser no mundo, mas será que é a estrutura do próprio ser? Como saberíamos? Entende ? E assim, ele sente que precisamos de uma abordagem mais direta em relação ao próprio ser. E foi aí que ele se voltou para caminhos mais existenciais, como a questão de por que existe algo em vez de nada, ou para revisar todo o vocabulário pré-científico e pré-filosófico, o grego antigo, antes do surgimento da filosofia, para ver se algo se manifesta na linguagem dos primeiros gregos. E ele faz todo tipo de etimologia interessante.

Tentando chegar a essa conclusão. Por exemplo, ele se pergunta, em um pequeno ensaio chamado " Sobre a Essência da Verdade" , o que é a verdade. E a etimologia que ele usa repudia a visão convencional da verdade como a correspondência entre pensamento e coisa, ou, como disse Tomás de Aquino, a adequação do pensamento à coisa. E, etimologicamente, ele examina a palavra grega aletheia , dizendo que ali está o alfa privativo que nega, e aqui está a palavra para pedra ou rocha.

Então, a verdade está dizendo algo sobre a ausência de pedra? Sim, quer dizer, a rocha, as pedras, foram todas removidas, e lá você pode ver o que está embaixo delas. Então, a verdade é a natureza daquilo que se revela. Ou seja, o que aparece é o ser que se revela a você no seu próprio momento existencial.

É verdade. E curiosamente, isso coincide com a nossa expressão, um momento da verdade. Um momento da verdade.

Veja bem, quando você foi forçado a revelar o tipo de pessoa que você era, você se revelou naquele momento da verdade. Bem, deixe-me voltar ao ser e ao tempo, porém, e a alguns comentários sobre algumas coisas que ele faz ali, que eu acho particularmente importantes. Uma das coisas que fica imediatamente evidente é que, ao tentar descrever o Dasein, o ser de alguém no mundo, a existência consciente de alguém, inevitavelmente, ele usa a palavra "eu". Sim, como qualquer um de nós usaria, ele está na primeira pessoa.

Ou talvez a palavra "você". Mas ele está usando a palavra "eu" não no sentido de um indivíduo único, mas sim como algo universal. Ou seja, ele está buscando as dimensões universais do "eu", do hífen.

A universalidade está aí, não a idiosincrasia, mas a universalidade. O "eu" é universal. Agora, você pode dizer que isso é estranho.

Não, se você leu Hegel. Porque em Hegel, o que você encontra é que o eu, o indivíduo, é uma síntese do universal e do particular. Lembre-se, em sua lógica, você parte do particular, não, você parte do universal para o particular e para o individual.

Assim, o indivíduo é o universal concretizado, o que Hegel chamou de universal concreto. Possibilidades universais, características universais concretizadas no indivíduo. Portanto, o eu é universal.

Bem, parece-me que essa é uma noção muito importante. Porque, se você está tentando encontrar pontos de referência universais em resposta ao relativismo, ao pluralismo e assim por diante, o que ele está dizendo é que, mesmo que você examine o indivíduo, há algo universal em cada indivíduo. Não, o universal não é apenas uma generalização empírica sobre casos particulares.

Não é algo que se deduz de uma coleção de detalhes. É algo que surge dentro dos detalhes. De modo que se pode dizer que existem certas características humanas universais de um pensamento básico, que se desenvolvem de maneiras particulares em cada indivíduo.

Portanto, o universal e o individual não são coisas separadas. O universal se manifesta no indivíduo, razão pela qual o ser pode aparecer dentro do nosso ser no mundo. Porque o nosso ser é uma manifestação particular do próprio ser.

O "eu" é um universal concreto. Ele usa a palavra "facticidade" para descrever a experiência de ser uma espécie de fato puro, insignificante, apenas um objeto neste tipo de mundo. Ele usa o termo "ele" para uma mão e "zayn" para descrever o status de algo, que é apenas um instrumento, uma ferramenta usada por outros.

Para uma mão, e Zayn está ali para estar à disposição, algo que está sempre à mão. Simplesmente para ser usado. E, obviamente, para a existência humana, são tipos de existência muito inautênticos.

Ele usa o termo existencialidade para se referir às possibilidades inerentes à existência humana. Possibilidades inerentes à existência humana. A liberdade de ser que está contida na existência humana.

Ele usa os termos perda e decadência para falar da experiência de perder as possibilidades inerentes à existência humana. Ele fala de consciência nesses termos, e a expressão "ser para a morte" é significativa. Como se houvesse intencionalidade em toda consciência, então a consciência da nossa própria existência, da nossa própria vida, é, entre outras coisas, uma consciência de ser para a morte.

O tempo está se esgotando para todos nós. A qualidade existencial disso, o estar até a morte. Ele fala de *mitzayn* como outra característica universal desse tipo.

Mitzayn é literalmente estar com, estar em conjunto. Sim, isso vem antes de estar sozinho. Somos basicamente seres relacionais.

Nossa existência consciente está sempre relacionada; nossa identidade está sempre relacionada à dos outros. *Mitzayn*. Mas o aspecto específico que talvez valha a pena notar é a maneira como ele encara a compreensão e a linguagem.

Porque aqui vemos novamente o tema pós-moderno. A compreensão é uma forma que temos de projetar o significado do nosso design nos objetos. Assim, na relação sujeito-objeto.

Dizer que compreendo um objeto é dizer que o estou criando à minha própria imagem. Estou fazendo dele um objeto para mim. Projeto meu significado sobre ele.

E por essa razão, tanto conhecer quanto usar a linguagem são simplesmente modos de estar no mundo. No entanto, alguém pergunta: é possível viver, sobreviver, existir em um mundo assim? Tudo isso projetando significado sobre ele.

Seu significado. E ao nomear as coisas de forma que o nome lhes dê o significado que você deseja, entende? E ao falar sobre elas de maneiras que sejam mais significativas pelo que revelam sobre você do que pelo que revelam sobre a coisa em si.

O que é, então, a busca pela verdade? Bem, a busca pela verdade é a busca pela revelação do ser. Não é uma pedra. É a busca pela revelação do ser.

Portanto, a busca pela verdade sobre qualquer outra coisa é simplesmente uma forma indireta de se engajar na busca pelo ser que se manifesta em minha existência. Como posso existir em um mundo assim, entende? E isso se manifesta, portanto, em meu uso da linguagem, e assim por diante.

Então ele tem essa visão completamente pós-moderna. E é essa visão de Heidegger, que é retomada por Gadamer em sua obra *Verdade e Método*, o clássico da hermenêutica fenomenológica sobre o qual falaremos mais adiante. Bem, alguma pergunta? Algum comentário? Você encontrará uma visão de conhecimento quase idêntica em John Paul Sartre.

Não no livro que você está lendo, mas em sua obra maior, que, paralelamente a Heidegger, não se chama Ser e Tempo, mas Ser e Nada. Ser e Nada. Ok, da próxima vez quero falar sobre Sartre.

Você poderia trazer o livro de Sartre, A Transcendência do Ego, com você? Espero que já o tenha lido. Eu digo. Primeiro , porque acho que você precisará fazer alguns para pegar o jeito.