

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Sérgio Alexandre Minehira

**A ideia de filosofia como ciência originária:
O problema da atitude teórica segundo Heidegger**

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Sérgio Alexandre Minehira

**A ideia de filosofia como ciência originária:
O problema da atitude teórica segundo Heidegger**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação para Mestrado em Filosofia
apresentado à Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob orientação do
Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

São Paulo

2023

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo - Ficha Catalográfica
com dados fornecidos pelo autor

autora Minehira, Sérgio Alexandre
A ideia de filosofia como ciência originária: o 1
problema da atitude teórica segundo Heidegger. /
M664a Sérgio Alexandre Minehira. -- São Paulo: [s.n.],
2023.
82p. il. ; 30 cm.

Orientador: Mario Ariel González Porta.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós
Graduados em Filosofia.

1. Heidegger. 2. Fenomenologia. 3. Hermenêutica.
4. Atitude teórica. I. Porta, Mario Ariel González.
II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa
de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD

Sérgio Alexandre Minehira

**A ideia de filosofia como ciência originária:
O problema da atitude teórica segundo Heidegger**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

“Faltaram-nos, do mesmo passo, tempo e competência para nos enredarmos em fantasias psíquico-geométricas, que hoje se exageram num quase materialismo filosófico, medindo o ângulo facial, ou traçando a norma verticalis dos jagunços. Se nos embaraçássemos nas imaginosas linhas dessa espécie topográfica psíquica, de que tanto se tem abusado, talvez não os compreendêssemos melhor. Sejamos simples copistas”

Euclides da Cunha, Os Sertões

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 002.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pela bolsa que possibilitou o estudo presente.

Ao professor Mario Porta, pela excelência de suas orientações, e, principalmente, por ser uma ponte segura entre minha ignorância e a filosofia.

À banca de qualificação pelos acréscimos ao trabalho.

À PUC-SP e seus profissionais de todas as esferas.

Aos queridos professores, que mesmo longe estão perto, Pedro Monticelli, Stefano Domingues e Elaine Camunha.

Aos meus amigos da filosofia, Diogo Franco, Lucas Pereira, Cleiton Baliero e Maria Luiza.

Aos meus companheiros de pesquisa Brenda Soares, Gabriel Lemes, Lucas Pedrosa, Bruno Poli, Dennys Brizeno, Vinicius e aos demais do Grupo de Pesquisa das Origens da Filosofia Contemporânea.

Aos meus amados irmãos, Ana Paula, Carlos Eduardo e Paulo Rogério. À minha segunda família, Dedinha e Bruna.

Aos meus pais, para quem devo tudo.

Aos meus amores Zayra e Pudim.

E à minha amada Beatriz.

Ao meu amor, Beatriz

RESUMO

O objetivo desse trabalho é elucidar o primeiro passo da virada hermenêutica da fenomenologia heideggeriana. Para isso, Heidegger analisa os métodos crítico-teleológico da escola neokantiana de Baden, reconstrutivo de Paul Natorp e descritivo reflexivo da fenomenologia de Husserl. As três correntes têm grande relevância para o autor, uma vez que suas metodologias tendem conceber um princípio único do qual tudo se deriva posteriormente. As críticas de Heidegger apontam para a atitude teórica que é ingenuamente pressuposta por essas três correntes filosóficas. Por outro lado, ele defende que, através da tomada radical do princípio fenomenológico husserliano, podemos alcançar um método adequado para a abertura da esfera de uma filosofia como ciência originária e pré-teórica. O projeto da ciência originária se estende por quase uma década e desemboca em *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Fenomenologia, hermenêutica, ciência originária, atitude teórica, *Ser e Tempo*.

ABSTRACT

The aim of this paper is to elucidate the first step of the hermeneutic turn in Heidegger's phenomenology. To do so, Heidegger analyzes the critical-teleological methods of the neo-Kantian school of Baden, the reconstructive of Paul Natorp, and the reflexive descriptive of Husserl's phenomenology. All three currents have great relevance for the author, since their methodologies tend to conceive a single principle from which everything is subsequently derived. Heidegger's criticisms point to the theoretical attitude that is naively presupposed by these three philosophical currents. On the other hand, he argues that, through the radical adoption of the Husserlian phenomenological principle, we can achieve an adequate method for the opening of the sphere of a philosophy as a primordial and pre-theoretical science. The project of primordial science extends for almost a decade and culminates in *Being and Time*.

Keywords: Phenomenology, hermeneutic, primordial science, theoretical attitude, *Being and Time*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DA CONCEPÇÃO DE MUNDO (*WELTANSCHAUUNG*) NA IDEIA DE FILOSOFIA COMO CIÊNCIA ORIGINÁRIA

1.1. Proposta de solução para a polêmica entre filosofia e concepção de mundo	16
1.1.1. Concepções de mundo e filosofia como ciência originária: os três pontos de convergência entre Husserl e Heidegger	16
1.1.2. Relações entre filosofia e concepção de mundo	20
1.1.3. A não relação entre filosofia e concepção de mundo: argumento transitório que dá acesso à investigação acerca da filosofia como ciência originária	22
1.2. Alternativa ao problema	23
1.2.1. Solução a partir de uma análise reconstrutiva da história da filosofia....	24
1.2.2. Solução a partir da atitude científica do filósofo	25
1.2.3. Solução conforme a metafísica indutiva	25

CAPÍTULO 2

SOLUÇÕES METODOLÓGICAS

2.1. O pressuposto do primado epistemológico.....	27
2.2. O problema da circularidade implícita	28
2.3. A filosofia dos valores e o método crítico-teleológico.....	29
2.3.1. O problema axiomático fundamental.....	30
2.3.2. O duplo caráter da psiquê	31
2.3.3. O ponto de vista do juízo e o pressuposto da razão prática	32
2.3.4. Método genético e crítico-teleológico	34
2.3.4.1. Pré-doação material e doação ideal	36
2.3.5. Críticas ao método crítico-teleológico	37
2.4. Método descritivo reflexivo.....	41
2.4.1. Críticas ao método descritivo reflexivo	42
2.4.2. Paul Natorp e o método reconstrutivo: uma alternativa crítica ao método descritivo	44
2.4.2.1. Críticas ao método reconstrutivo	46

2.5. Breves considerações ao problema da atitude teórica nos métodos transcendental crítico-teleológico, descritivo reflexivo e reconstrutivo.....	48
--	----

CAPÍTULO 3

FENOMENOLOGIA E A ABERTURA DA ESFERA PRÉ-TEÓRICA

3.1. O início da transformação da fenomenologia de Heidegger	50
3.1.1. Análise da vivência: o mundo circundante da esfera teórica e pré-teórica.....	52
3.1.2. A vivência da pergunta	55
3.1.3. Vivência como processo e vivência como acontecimento.....	57
3.1.3.1. Os dois tipos de teorização e o <i>algo</i> pré-mundano	59
3.1.4. Intuição compreensiva (hermenêutica)	62
3.1.5. A transformação ontológica da fenomenologia	64
3.2. A influência de Lask: a lógica da filosofia e a ideia de filosofia.....	67
3.3. Postulados e consequências diretas	71

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
----------------------------------	-----------

BÍBLIOGRAFIA	75
---------------------------	-----------

INTRODUÇÃO

O problema em torno da atitude teórica na ideia de filosofia como ciência originária (*Urwissenschaft*), marca em 1919, o início da virada hermenêutica de Heidegger. Este tema, pouco abordado em língua portuguesa, permite-nos compreender os primeiros passos da transformação da fenomenologia, e dá início ao projeto que culminará em sua obra magna, *Ser e Tempo*.

Antes de tudo, entende-se por ciência originária uma ciência que seja o ponto de partida de todas as outras. De certa forma, essa busca pelo originário está presente desde os filósofos da natureza, uma vez que é colocada a reflexão acerca da origem de tudo. Nesse sentido, também em filosofias sistemáticas (por exemplo Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel) é unânime que haja *um algo* do qual tudo se deriva. A busca pelo originário, por outro lado, nem sempre tem pretensões científicas, e por isso um desafio maior é estabelecer uma filosofia que tenha critério científico e que não esbarre em conceitos com teores dogmáticos. Por se tratar de ciência e originária, nada mais principiante do que seja universal, necessária e fundacional para as demais ciências. No entanto, se olharmos com atenção para a história da filosofia, não há exclusividade na escolha de qual das filosofias atende ao critério de ser originária. Mesmo que dentro do sistema filosófico se sustente tal critério de universalidade e necessidade, em geral, há apenas múltiplas concepções filosóficas que resultam em concepções de mundo diferentes.

Ainda com respeito ao objetivo do trabalho, a *atitude teórica* é o eixo comum das análises que Heidegger traz como *problema central da filosofia que busca ser ciência originária*. De modo geral, ela é a tese cujo pesquisador assume uma posição exclusivamente observadora-reflexiva em frente ao mundo. O mundo, por sua vez, é dado apenas como um objeto a ser conhecido. Entendido dessa forma, pode-se afirmar que a atitude teórica reduz toda e qualquer esfera do ser ao mero ser-objeto: *ser é ser objeto*. Inserido num contexto específico do autor, tal tese sobre a redução do ser ao ser objeto atinge diretamente, tanto posições psicologistas, quanto antipsicologistas¹, uma vez que ambas pressupõem a mesma atitude.

¹ Heidegger está inserido na discussão psicologismo/antipsicologismo desde as primeiras leituras de *Investigações Lógicas* de Husserl em 1909, até quando escreve sua dissertação *Die Lehre Vom Urteil Im Psychologismus* em 1914. Numa crítica direta a Brentano, Heidegger diz ser psicologista todas as lógicas que consideram seu objeto o juízo e não a proposição, assim, defende a tese de que não há antipsicologismo

Na tentativa de escapar da atitude teórica na concepção de um método científico apropriado e, ao mesmo tempo, estabelecer uma filosofia como ciência originária, Heidegger examina as correntes filosóficas de seu tempo que pretendem dar um fundamento último à filosofia. As avaliações dessas correntes partem do critério da constatação da atitude teórica profundamente enraizada nos métodos de investigação filosófica. Portanto, apontar tal atitude é uma forma de explicitar seus pressupostos e estabelecer um novo modo de conceber filosofia.

Além disso, o problema de determinar o papel e objeto da filosofia como ciência é uma temática recorrente em meados do século XIX e início do século XX. Diante dos resultados das ciências empíricas e dos avanços de suas metodologias de pesquisa nas universidades alemãs, questiona-se a própria justificativa da filosofia como ciência. Heidegger, em 1919, se manifestou por meio de um projeto de reforma universitária que buscava alcançar uma autêntica forma de consciência científica, na qual a atitude teórica se manifeste a partir de uma explicação preliminar e fundamental.

A obra que iremos analisar é o curso *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)*², ministrado por Heidegger na cátedra de Friburgo em 1919. Ele tematiza o debate em torno do problema da relação entre filosofia e concepção de mundo, uma vez que tal relação é determinante para o estatuto da filosofia como uma ciência originária. O curso de 1919 marca o início da virada hermenêutica de seu pensamento, que é mais precisamente, o início da transformação hermenêutica da fenomenologia. Ao mesmo tempo, a virada também implica no crescente abandono das influências escolásticas e neokantianas presentes em seus primeiros trabalhos³, embora não signifique que ele tenha abandonado completamente essas posições nesse contexto de 1919⁴. Sob outro aspecto, as leituras das

sem platonismo. PORTA, Mario A. G. *Psicologia e Filosofia: Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo (Psychologismustreit)*. São Paulo. Editora Loyola, 2020, p. 191.

² A base de referência será a obra em espanhol *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*, traduzida por Ádrian Jesús Escudero. O texto original *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* será consultado para esclarecimentos terminológicos. O curso ministrado em 1919 se encontra na obra *Gesamtausgabe Band 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie* (1976). A *Edição Completa (Gesamtausgabe)* é um conjunto de várias edições que reúnem anotações, troca de correspondências, comentários, conferências, trabalhos acadêmicos, obras e também cursos ministrados no período letivo nas cátedras das universidades de Friburgo e Marburgo. Ela foi autorizada e disponibilizada pelo próprio Heidegger dois anos antes de sua morte.

³ Além da sua formação teológica (1909-1911), os primeiros trabalhos com peso acadêmico tratam de lógica. Assim, postos cronologicamente: *Novas indagações sobre a lógica* (1912), *O problema do realismo na filosofia moderna* (1912), *A doutrina do juízo no psicologismo* (1914) e *A doutrina das categorias e significado em Duns Scotus* (1916). Este último, orientado por Heinrich Rickert.

⁴ Vide as influências do neokantismo de Emil Lask.

filosofias da vida, principalmente de Dilthey, tornam-se cada vez mais influentes e referenciadas explicitamente a partir de 1919, o que nos ajuda a compreender com mais clareza sua *virada* hermenêutica.

No primeiro capítulo, retomamos a discussão entre Heidegger e Husserl em seu artigo para a revista *Logos*: a polêmica trazida por Dilthey e sua filosofia da concepção de mundo. Na obra *Tipo de concepção de mundo e sua formação nos sistemas metafísicos*, Dilthey defende que todo sistema filosófico culmina numa concepção de mundo, e esta, por sua vez, é um produto da história. De modo geral, isso implica tanto na negação de um conhecimento originário, quanto num relativismo em razão da multiplicidade de sistemas determinados pelo seu caráter histórico-contextual. Heidegger retoma essa polêmica e desenvolve uma crítica à relação entre filosofia e concepção de mundo e a possibilidade de não-relação entre ambas.

O problema metodológico é tema do segundo capítulo, uma vez que foi desenvolvida a hipótese sobre a possibilidade de ciência originária. Para tal temática, tomamos a análise de Heidegger acerca dos métodos de investigação filosófica que buscam critério científico e epistemológico. O método crítico-teleológico da filosofia do valor da escola de Baden⁵, o método descritivo-reflexivo da fenomenologia husserliana e o método reconstrutivo de Paul Natorp pressupõe a mesma atitude teórica que, segundo Heidegger, determina toda a investigação que pretende dar conta da legalidade de um conhecimento originário.

Por fim, trazemos à tona o desenvolvimento do argumento da atitude pré-teórica em contraponto à atitude teórica, como defesa de Heidegger para alcançar uma ideia de filosofia como ciência originária. A experiência pré-teórica tem caráter originário, imediato e não objetivante. Ele concebe essa conclusão por meio da radicalização do *princípio de todos os princípios* da fenomenologia e adota um outro modo de compreender a vivência, a intuição e o mundo.

O projeto de 1919 que concebe a fenomenologia como filosofia pré-teórica, marca o início da transformação da fenomenologia reflexiva para a fenomenologia hermenêutica. A ideia de filosofia como *ciência originária* culmina na analítica existencial do *Dasein*.

⁵ Além disso, o autor acusa o método crítico-teleológico de circularidade como veremos no *tópico 2.3.5*.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DA CONCEPÇÃO DE MUNDO (*WELTANSCHAUUNG*)⁶ NA IDEIA DE FILOSOFIA COMO CIÊNCIA ORIGINÁRIA

1.1. A proposta de solução para a polêmica entre filosofia e concepção de mundo

1.1.1. Primeiras considerações: os três pontos de convergência entre Husserl e Heidegger

Desde a primeira enunciação filosófica de *concepção de mundo* feita por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*⁷ até o encontro com as reflexões de Heidegger, o termo se desenvolveu e adquiriu novas significações. Tanto foi, que a tematização ultrapassa diversos pensadores, como por exemplo, Schelling, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Ranke, Dilthey, Karl Jaspers, Rickert e Husserl⁸. No curso *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* de 1919, o título e desenvolvimento temático referem-se à esse conceito, o que mostra sua importância na discussão contemporânea. Em princípio, Heidegger justifica a aplicação de concepção de mundo da seguinte maneira:

Hoje em dia, a concepção de mundo é um assunto espiritual que diz respeito a qualquer um: o camponês da Floresta Negra tem sua concepção de mundo, que coincide com o conteúdo doutrinário de sua confissão; o operário da fábrica tem sua concepção de mundo, cuja essência provavelmente consiste em considerar e valorar toda religião como algo antiquado; evidentemente, o homem culto também tem sua concepção de mundo; os partidos políticos têm sua concepção de mundo. Atualmente fala-se do antagonismo existente entre a concepção de mundo anglo-americana e alemã.⁹

⁶ Há múltiplas traduções da palavra *Weltanschauung*. Ela pode aparecer como concepção de mundo, cosmovisão, visão de mundo, intuição de mundo, mundividência, perspectiva de mundo e até mesmo ideologia. Decidi compartilhar do uso que Jesús Escudero fez na tradução de *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*.

⁷ KANT, Immanuel (1790). *Critique of Judgment: Including the First Introduction*. Indianapolis. Hackett. 1987, p. 111.

Em 1927, Heidegger diz que o termo em Kant tem um sentido de contemplação do mundo através dos sentidos. Uma compreensão da natureza em sentido amplo. HEIDEGGER, Martin. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington/Indianapolis. Indiana University Press. 1982, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Barcelona. Herder Editorial. 2005, p. 7.

Segundo ele, o homem nasce numa determinada concepção de mundo e pode inserir-se em outra no decorrer da vida. Uma concepção de mundo inclui uma visão geral da vida, que por sua vez pode ser determinada pelo ambiente, etnia, religião, classe e desenvolvimento cultural¹⁰. A reflexão que circunda essa visão da vida, estrita ao pensamento crítico e livre de dogmas, encontra-se sob o domínio do pensamento filosófico¹¹. As concepções de mundo se relacionam à vida de modo intersubjetivo, e sua multiplicidade é produto do homem no decorrer da história. Ora, concepções de mundo marcaram o pensamento ocidental e determinaram o espírito do seu tempo: desde aquelas que compreendem o mundo em limites físicos, ou em limites psicológicos, ou concepções acerca de uma origem divina para explicar a totalidade das coisas; nestas, existem concepções que veem o homem como parte substancial do divino ou que veem o homem como possível recipiente do divino.

Assim, se uma filosofia desenvolve uma concepção de mundo, então sua fundamentação está intrinsecamente vinculada à determinação do seu tempo histórico. As formulações de sistemas filosóficos se tornam, em última instância, causais. Tomando como exemplo de comparação o *realismo tomista-aristotélico* e a *filosofia crítica*, ambas são filosofias que não surgiram no mesmo contexto nem período histórico, ainda que uma influencie a outra em alguma medida. Ambas compreendem o mundo de modo distinto, o que compromete a epistemologia, a lógica, a metafísica, a ética, a estética, a física e, não menos importante, a teologia. Mesmo que dentre os múltiplos sistemas filosóficos hajam convergências e divergências, não há consenso qual deles é filosofia como conhecimento puro e originário¹², ou seja, qual deles é capaz de pensar uma origem do todo.

Então, como ser filosofia científica e originária, se as filosofias são determinadas historicamente por uma concepção de mundo?

Segundo Ramón Rodrigues, uma das reflexões sobre este tema apresentado por Heidegger, encontra-se no artigo de Husserl para a revista *Logos*, intitulado *Filosofia como Ciência Rigorosa*. Husserl dedica a última parte do artigo¹³ para criticar o historicismo e a filosofia da concepção de mundo, em defesa da constituição de uma

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington/Indianapolis. Indiana University Press. 1982, p. 5-6.

¹¹ HEIDEGGER, 2005, p. 7-8.

¹² *Ibid.*, p. 21-25.

¹³ HUSSERL, Edmund. *Phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as rigorous science*. Tradução de Quentin Lauer. New York. Harper Torchbooks. 1965, p. 122-147.

filosofia com rigor científico que seja universal e necessária. Para ele, concepção de mundo deve renunciar à sua pretensão científica:

Aqui só há uma coisa a fazer: A própria filosofia da concepção de mundo (*Weltanschauungsphilosophie*) deve renunciar honestamente a pretensão de ser uma ciência, e, portanto, ao mesmo tempo, deixar de confundir as mentes e impedir o progresso da filosofia científica.¹⁴

De acordo com as interpretações de Ramón Rodríguez¹⁵ e Jesús Escudero¹⁶, o artigo da revista *Logos* causa uma enorme influência no pensamento de Heidegger. Ambos concordam que há três pontos específicos no artigo de Husserl que são constantes no pensamento de Heidegger de 1919.

O primeiro é a independência da filosofia em relação às ciências objetivas, uma vez que as tinha como modelo metodológico ideal. Então, o propósito seria estabelecer um método filosófico independentemente do método das ciências naturais. O princípio que vai guiá-los, como cita Ramón, é a necessidade de “um rigor do pensamento que se justifica a partir da coisa mesma, e não pela adoção do modo de proceder da ciência”¹⁷.

O segundo ponto afasta a ideia de que a tarefa da filosofia seja produzir uma concepção de mundo. Conforme Husserl, “A filosofia da concepção de mundo é [...] um filho do ceticismo histórico”¹⁸. Relacioná-las resulta em diluir e relativizar qualquer concepção universal ligada à filosofia e suas disciplinas (seja lógica, ética, estética, metafísica, epistemologia, etc.).

Por fim, ambos também convergem na ideia de que filosofia deve ser radical no seu modo de proceder para alcançar o lugar de ciência originária, dos verdadeiros começos, uma “ρίζωματα παντων” (raiz do todo)¹⁹.

Essa convergência temática, no entanto, não significa que ambos têm resultados semelhantes, visto que compartilham do mesmo princípio fenomenológico. É necessário, no entanto, fazer uma distinção prévia entre os pensadores, pois isso nos levará a diferentes concepções e resultados com respeito à fenomenologia.

Para Heidegger, ciência é *conhecimento puro*²⁰. Tanto ele quanto Husserl concordam que a filosofia deve ser ciência e também independente das demais, com modo

¹⁴ HUSSERL, 1965, p. 143.

¹⁵ RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid. Editorial Tecnos. 1997, p. 18-21.

¹⁶ ESCUDERO, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona. Herder. 2010, p. 369.

¹⁷ RODRÍGUEZ, 1997, p. 19.

¹⁸ HUSSERL, 1965, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰ ESCUDERO, 2010, p. 376.

de proceder distinto do modo de proceder das ciências naturais. Todavia, há uma diferença na concepção de filosofia entre os dois pensadores, já que Husserl concebe filosofia como ciência (*Wissenschaft*), mesmo que a veja como uma “*ρίζωματα παντων*”. Nas *Investigações lógicas*, o interesse de Husserl por mais que seja descrever psicologicamente o acesso às significações e aos conceitos puramente categoriais, mas ainda assim indica uma preocupação periférica de uma “teoria das teorias” fundada por meio da *Lógica Pura*²¹. Por outro lado, em *Ideias*, ele alcança uma “raiz do todo” ao desenvolver uma filosofia fenomenológica transcendental que, por meio do método descritivo reflexivo aplicado em cada passo da redução fenomenológica, encontra uma consciência pura como ponto de partida irreduzível²².

Para Heidegger, filosofia é ciência originária (*Urwissenschaft*):

A *Urwissenschaft* como “ciência originária” se diferencia de qualquer tipo de ciência (como, por exemplo, a matemática, a física, a biologia, a psicologia, a história ou a antropologia). Todas estas ciências [...] são derivadas, secundárias, estudam uma parte da realidade, formam aquilo a que em termos fenomenológicos chamamos uma ontologia regional e caracterizam-se por um elevado grau de abstração teórica.²³

Diferentemente de Husserl, Heidegger pontua uma diferença conceitual no uso do termo “*Ur*”, no qual propõe um corte literal e semântico entre a filosofia e à esfera das demais ciências.

Uma das principais críticas de Heidegger à epistemologia husserliana e também aos neokantismos de Baden e Natorp, diz respeito ao profundo caráter teórico de suas filosofias que concebem uma ciência repleta de mediações e perde cada vez mais a relação imediata com o mundo. Esse aspecto de “excesso de teoria na explicação da origem do conhecimento científico”, afasta, distorce e priva o homem da própria vida. Heidegger concebe o conhecimento filosófico puro como *pré-teórico*. A experiência pré-teórica é vivida de imediato, antes da deformação de qualquer atitude teórica. Dessa maneira, a

²¹ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica pura*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012, p. 194.

²² Escudero pontua que a ideia de um ponto de partida irreduzível é vista, tanto como cartesianismo (inclusive por Heidegger), quanto fundacionalismo. Lembramos que no sentido epistemológico, cartesianismo é fundacionalismo, uma vez que concebe que há um ponto de partida comum para que se construa todo o conhecimento restante. Em contrapartida à acusação de fundacionalismo, na qual Escudero é antagonista à Habermas e Rorty, ele diz que Husserl se diferencia do fundacionalismo clássico em dois aspectos: por um lado, a análise transcendental não é conclusiva e a esfera da subjetividade pode ser sempre ampliada e revisitada; por outro lado, o eu transcendental não pode ser ponto de partida de uma dedução transcendental, na medida em que Husserl concebe a fenomenologia como uma ciência descritiva. Por esta razão, fenomenologia e matemática, mesmo definidas como ciências de essências, procedem de modo distinto, uma descritivamente e outra, dedutivamente. ESCUDERO, 2010, p. 527.

²³ Nota do tradutor. HEIDEGGER, 2005, p. 144.

fenomenologia para ambos é distinta: para Heidegger, fenomenologia-hermenêutica e para Husserl, fenomenologia-reflexiva²⁴.

1.1.2. As relações entre filosofia e concepção de mundo

A crítica de Husserl ao historicismo e à filosofia da concepção de mundo, presente no artigo *Filosofia como Ciência Rigorosa*, é uma resposta direta à Dilthey na obra *Os Tipos de Concepção de Mundo e a sua formação nos sistemas metafísicos* (1911)²⁵. Nesta obra, Dilthey separa a multiplicidade de concepções de mundo em três categorias: estética, religiosa e metafísica, e desta última, os sistemas filosóficos se ocupam. Para Dilthey, a essência da concepção de mundo é proporcionar um sistema ordenado e universal que explique a *vida*, seu sentido último e seus enigmas inerentes:

Todas as concepções de mundo ao empreenderem proporcionar uma solução completa do enigma da vida, contêm, em regra geral, a mesma estrutura. Esta consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta da vida.²⁶

Diferentemente das concepções de mundo estética e religiosa, a tarefa dos sistemas filosóficos metafísicos é proporcionar uma articulação sistemática universal e universalmente válida²⁷. Vale acentuar que Heidegger afirma a falta de determinação do conceito *vida* em Dilthey. No entanto, Heidegger está de acordo com a ideia vitalista de que não há um fundamento último para as ciências, seja pela via positivista, seja pela via do sujeito transcendental neokantiano ou fenomenológico²⁸.

Dilthey concebe que a própria apropriação subjetiva de concepção de mundo “não é produto do pensamento; não brota da simples vontade de conhecer”, mas abrange uma esfera pré-reflexiva, pré-teórica. Ela abrange a totalidade da própria experiência da vida, que é a base na qual a concepção de mundo se insere de forma espontânea²⁹.

²⁴ ESCUDERO, 2010, p. 376.

²⁵ GENS, Jean-Claude. *Du Premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique du Logos (1900-1911). Heidegger: Les conférences de Cassel (1925). Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911)*. Paris. 2003, p. 17-18.

²⁶ DILTHEY, Wilhelm. *Os tipos de concepção de mundo*. Traduzido por Arthur Morão. Covilha. Lusosofia Press. 1992, p. 15. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. Acesso em: maio de 2022.

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ BARASH, Jeffrey. *Sobre o lugar histórico da verdade: os desafios hermenêuticos de W. Dilthey e M. Heidegger. Heidegger e o Seu Século: Tempo do Ser, Tempo da História*. Tradução André do Nascimento. Lisboa. Instituto Piaget. 1995, p. 52.

²⁹ DILTHEY, 1992, p. 2.

Diferentemente de Dilthey, Heidegger não concebe a concepção de mundo na esfera pré-teórica. Na obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, ele é claro ao dizer que “Filosofia é ontológica. Em contraste, uma concepção de mundo é um conhecimento postulado dos seres e uma atitude postulada em frente aos seres; não é ontológico, mas ôntico”³⁰.

Enquanto Husserl busca afastar determinações historicistas na relação entre filosofia e concepção de mundo, Heidegger estabelece que esse afastamento pode servir como argumento metodológico que justifique o acesso ao caráter originário da filosofia. Primeiramente, Heidegger estabelece dois modos possíveis de relação entre ambas: A concepção de mundo é imanente à filosofia³¹ ou a concepção do mundo está no limite da filosofia.

Conforme o autor, “a filosofia se identifica, em última instância, com os ensinamentos de uma concepção de mundo”³² porque pensadores pretendem que suas concepções de mundo estejam inclinadas a dar o “sentido último, geral e universalmente válido”³³. Essas concepções têm o objetivo de interpretar a vida em sua totalidade através de uma lente capaz de mostrar a razão de tal totalidade. Dessa afirmação, segue-se que Heidegger confere uma primeira relação de identidade entre filosofia e concepção de mundo:

Filosofia e concepção de mundo significam basicamente a mesma coisa, só que a concepção de mundo expressa com maior claridade a natureza e a tarefa da filosofia. A concepção de mundo como tarefa da filosofia: isto é, uma consideração histórica da maneira em que a filosofia resolveu em cada caso esta tarefa.³⁴

Se tomarmos o exemplo tomista em *O ente e a essência*, podemos ver que ele desenvolve argumentos baseados nas distinções da metafísica aristotélica, porém a concepção de mundo cristã está presente no desenvolvimento da relação entre ente, essência, acidente e principalmente ser³⁵.

O segundo modo de considerar leva em conta uma teoria do conhecimento sob influências e reformulações kantianas, na qual Heidegger tinha pleno conhecimento através da escola de Baden³⁶. Eles se baseiam num sistema que estabelece limites

³⁰ HEIDEGGER, 1982, p. 11-12.

³¹ HEIDEGGER, 2005, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ *Ibid.*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis. Editora Vozes. 2013, Capítulo V, §3.

³⁶ Rickert foi seu orientador em 1916. Tinha fortes laços com a filosofia de Emil Lask.

científicos para o restante das disciplinas filosóficas, como a ética, a estética e a filosofia da religião. O sistema de valores proposto pelo neokantismo de Baden fornece “os meios científicos para construir uma concepção de mundo crítica e científica”³⁷. O segundo modo de concepção de mundo não se identifica como *tarefa da filosofia*; pelo contrário, a concepção de mundo se encontra no limite da filosofia crítica-científica e a tarefa da filosofia é estabelecer o próprio sistema de valores³⁸.

Portanto, independentemente de como consideremos a relação entre filosofia e concepção de mundo (ora como imanente, ora como limite), em ambos os modos, a filosofia resulta numa concepção de mundo.

1.1.3. A não relação entre filosofia e concepção de mundo: argumento transitório que dá acesso à investigação acerca da filosofia como ciência originária

Na análise acerca da relação entre filosofia e concepção de mundo em vista de uma filosofia como ciência originária, Heidegger propõe a seguinte reflexão que lhe serve como argumento metodológico:

A filosofia e a concepção do mundo podem ser idênticas ou não idênticas, *mas* (em qualquer caso) *existe uma conexão*. Por último, todavia, permanece a simples possibilidade de que entre ambas não exista nenhuma conexão.³⁹

É possível que exista uma filosofia que não esteja relacionada com uma concepção de mundo? Se essa possibilidade existir, a concepção de mundo seria algo separado da filosofia, uma relação de todo e todo, não de duas partes de um todo. Se levamos isso a cabo, a consequência seria necessariamente um paradoxo: aquilo que Heidegger afirma ser o problema real que pode determinar o estado-de-coisas das duas formas apresentadas anteriormente:

Estamos, pois, falando de um paradoxo que aparentemente tem uma justificação formal e metodológica, mas que também goza do discutível privilégio de levar à catástrofe toda a filosofia (realizada até o momento). No entanto, o paradoxo é nosso verdadeiro problema. Desta forma, as duas concepções do assunto mencionado no início se põem radicalmente em dúvida. Estamos diante de um tópico que realmente contém um problema.⁴⁰

³⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁹ *Ibid.*, p.12

⁴⁰ *Ibid.*, p.13

Em vista dessas novas considerações, a ideia de concepção de mundo não mais atrelada à ideia de filosofia lhe daria um caráter não-filosófica, “heterogênea”⁴¹. Não obstante, se há uma filosofia heterogênea à concepção de mundo, ela ainda é, de fato, uma filosofia? Heidegger afirma que sim, já que é uma tarefa propriamente filosófica investigar tal não-relação, visto que “o núcleo do problema reside na própria filosofia; de fato, é ela mesma o problema”⁴².

Ora, se Dilthey concebe a estrutura da concepção de mundo como um produto da *história*⁴³, então essa filosofia agora heterogênea e separada de qualquer concepção de mundo se mostraria isenta de qualquer determinação histórico-temporal. Nessa concepção “isolada”, a filosofia como ciência originária se mostraria como fundante⁴⁴ e universal, visto que as principais críticas aos problemas da concepção de mundo são suas consequências relativas (Husserl) e teoréticas (Heidegger).

O resultado dessa concepção satisfaz um dos três pontos de convergência entre Husserl e Heidegger citados pelas interpretações de Rodrigues e Escudero (*cf.* 1.1.1): a possibilidade de superação da relação entre filosofia e concepção de mundo. Essa possibilidade também se relaciona com os outros dois pontos, já que a superação indicaria uma filosofia como ciência originária. O último ponto faltante se mostra como essencial na continuação da pesquisa: o problema metodológico que dê conta do acesso à ciência originária. Afinal, não há objeto da filosofia como ciência originária sem antes investigar um método que o explicita adequadamente.

1.2. Breves alternativas metodológicas ao problema da filosofia como ciência originária

Heidegger descarta de antemão algumas concepções metodológicas com o intuito de delimitar o horizonte de investigação. Para isso, vamos percorrer brevemente algumas soluções, a saber: na análise reconstrutiva da história da filosofia, na atitude do filósofo enquanto tal e, por fim, a ideia de filosofia como ciência originária alcançada por uma metafísica indutiva.

⁴¹ *Ibid.*, p.13

⁴² *Ibid.*, p.14.

⁴³ DILTHEY, 1992, p. 17.

⁴⁴ A incompatibilidade entre filosofia e concepção de mundo também é tema presente no livro de Karl Jaspers *Psicologia das concepções de mundo*. Nota do tradutor. HEIDEGGER, 2005, p. 145.

Esse percurso pode ser considerado trivial e óbvio, no entanto, é de enorme importância para a compreensão do alcance da problemática da ideia de filosofia como ciência originária. Ademais, essas questões nos colocam diante do problema metodológico abordado no capítulo seguinte, que se concentra apenas na análise epistemológica vigentes no início do século XX.

1.2.1. Solução a partir de uma análise reconstrutiva da história da filosofia

Num olhar panorâmico para a história da filosofia vemos diversas teorias que tentam explicar racionalmente as questões primeiras. Se a busca pela resposta tem início em Tales de Mileto, então como escolher qual é a filosofia como ciência originária se temos uma multiplicidade de teorias? A história da filosofia seria capaz de responder? Conforme Heidegger, a multiplicidade de teorias só mostra que a relação entre filosofia e concepção de mundo virou “tendência”. Lembramos, primeiramente, que o intuito do autor é mostrar que tal fenômeno não condiz com a ideia de uma filosofia como ciência originária⁴⁵ e o problema é mostrar se é possível que a filosofia como ciência originária seja heterogênea à concepção de mundo.

Ora, se colocamos a análise histórica da história da filosofia nessa investigação, então os historiadores, com seu método científico fiel à experiência, seriam os únicos capazes de compreender o acesso à ciência originária⁴⁶. Bastaria traçar a gênese de problemas relacionados à mente, ser, *arché*, etc., e, então, nos dar os primeiros passos dados na história da filosofia para aferirmos uma ciência fundante. A consequência do uso do método histórico para responder tal questão seria a redução de um autêntico problema filosófico à filologia e à história. Dessa maneira, a solução por meio de uma análise histórica é inviável, porque não há uma unidade teórica que seja capaz de conciliar as múltiplas teorias filosóficas propostas na história da filosofia, muito menos é possível retroceder factualmente em busca de origens conceituais até uma ideia de filosofia como ciência originária. Além disso, Heidegger afirma que, sem o conceito de filosofia como ciência originária, não seríamos capazes de traçar os limites entre “o que pertence à história da filosofia e o que pertence a outros contextos históricos”⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*

1.2.2. Solução a partir da atitude científica do filósofo

Outra proposta de solução, seria voltar-se à atitude do próprio filósofo, (no sentido de atividade meditativa, espiritual e subjetiva), pois somente através dela uma unidade poderia ser alcançada:

A investigação não se dirige neste caso à individualidade histórica e humana da personalidade do filósofo, senão, ao próprio filósofo, na medida que este encarna um tipo particular de espiritualidade, precisamente, a espiritualidade filosófica.⁴⁸

Heidegger nega essa solução pela evidente dificuldade metodológica no “critério de seleção das personalidades consideradas filosóficas”⁴⁹. Além do mais, esse conceito coincide com a ideia de filósofo criador de um sistema que estabelece uma concepção de mundo⁵⁰. Os mesmos apontamentos valem para o filósofo científico, principalmente pelo fato de que “a ideia de ciência originária não se pode extrair de uma atitude científica do espírito”⁵¹, na medida em que essa pressupõe ou gera uma determinada concepção de mundo científica.

Heidegger retoma a posição de Georg Simmel quando associa a arte e o espírito do artista à filosofia e ao filósofo:

Em realidade, Simmel tem realizado esta tentativa invertendo a caracterização de arte: foi dito que a arte é considerada uma imagem do mundo vista através do temperamento (de uma pessoa); por outro lado, Simmel opina que a filosofia pode ser compreendida como um temperamento visto através de uma imagem do mundo, ou seja, a filosofia é a expressão de uma atitude e de uma forma de experiência típica do espírito.⁵²

As soluções, tanto na escolha da personalidade científico-filosófica quanto na teoria defendida por ela, são estritamente subjetivas. Esse caráter não-objetivo afasta qualquer critério científico rigoroso na ideia de ciência originária.

1.2.3. Solução conforme a metafísica indutiva

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² *Ibid.*, p. 28.

Não é possível conceber a ciência originária a partir da ciência derivada, pois isso seria um contrassenso. No entanto, como diz Heidegger, é possível sugerir *remontar metodologicamente* à ciência originária a partir das ciências derivadas, uma vez que cada ciência derivada detém caminhos que conduzem à sua origem:

A possibilidade de *remontar metodologicamente* à ciência originária a partir das ciências particulares é tão óbvia e necessária, quanto absurdo tentar derivar a ciência originária de qualquer ciência particular, ou, da ciência como um todo [...] Por isso, é evidente que, a partir de *cada* ciência particular (seja real ou meramente possível), existe um *caminho* que leva à sua origem, à ciência originária, à filosofia.⁵³

Lembremos que o conjunto de ciências derivadas (ou particulares) também é uma ciência derivada que trata de uma região mais abrangente de objetos. Tomemos o exemplo dos conjuntos das ciências empíricas que formam as ciências naturais, ou até mesmo o conjunto de todas as ciências possíveis, que é tanto universal quanto específico, mas não originário no sentido de uma ciência fundante, pois sua derivação ocorre através de um processo indutivo.

De acordo com Heidegger, esse método não deve partir de uma ciência específica, senão a teologia poderia eventualmente ser considerada ciência originária pela conclusão de que “Deus é o Absoluto”⁵⁴. mas de uma ciência universal “que é comum à todas as ciências” e que seu ser “só se pode alcançar indutivamente a partir do particular”⁵⁵. Não obstante, Heidegger diz que tal ciência originária não teria nenhuma função cognitiva própria, já que seria um conjunto de resultados que lhe daria uma unidade conforme uma visão geral. Ademais, ela estaria de acordo com a metodologia das ciências naturais, já que sua natureza daria *resultado* e não *origem* porque sua fundação seria baseada numa análise das ciências particulares⁵⁶.

⁵³ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*

CAPÍTULO 2

SOLUÇÕES METODOLÓGICAS

2.1. O pressuposto do primado epistemológico

Independente de qual tipo de ciência, uma análise restrita do objeto do conhecimento é incapaz de solucionar a universalidade necessária que dê conta da ideia de ciência originária. O estabelecimento da solução kantiana substituiu o primado do objeto do conhecimento pelo conhecimento do objeto, em virtude de que o ato de conhecer precede qualquer tipo de objetividade posteriormente dada. Analisar o *modo que se dá o conhecimento* não apenas estabelece um horizonte de possibilidade para análise do conhecimento objetivo, mas abre portas para fundamentar *a validade do conhecimento objetivo*, ou seja, sua condição de verdade. Em vista da impossibilidade de sustentar uma ciência originária por meio de um processo de indução, a epistemologia toma seu lugar privilegiado.

Ao entrar na esfera do conhecimento, a psicologia se revela como meio para tal fundamento. “Conhecer é um processo psíquico”⁵⁷, enfatiza Heidegger. O ponto de partida epistemológico — e também psicológico — nos indica um primeiro passo metodológico para o alcance da filosofia como ciência originária. No entanto, esse primado sofre problemas quando algum elemento não psicológico é interpretado como conteúdo psicológico, sobretudo porque a psicologia como ciência natural tem o pensamento como seu objeto específico. O equívoco ocorre em não distinguir o pensamento do objeto, do objeto pensado. Em virtude desta confusão pode-se gerar hipostasia do ideal e, conseqüentemente, uma forma de psicologismo. Basta saber, a princípio, que o pensamento do objeto é sempre real e o objeto pensado pode ser de outra natureza.

Depois de Kant, a psicologia assume um lugar privilegiado diante das demais ciências e se torna palco para diversas disputas ao longo do século XIX e começo do

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

século XX⁵⁸. Heidegger se insere na esteira histórica das discussões pós-kantianas sobre o papel do método psicológico, da psicologia e da filosofia. O primado epistemológico apriorístico é o ponto de partida comum para Kant e os neokantianos. Todavia, o método transcendental de ambos gera concepções filosóficas distintas por se destacarem contra concepções problemáticas de seu tempo: a kantiana contrapõe a impossibilidade do conhecimento proposta pelo ceticismo; a neokantiana se opõe ao materialismo, que por sua vez, não nega a impossibilidade do conhecimento científico, mas compartilha a confiança na ideia de ciência. Como Porta explica, a preocupação do neokantismo “não será mostrar a possibilidade da verdade, e sim que a verdade do conhecimento sobre o ‘real’ supõe um elemento ‘ideal’ (a priori)”⁵⁹. Além do mais, o movimento de cada escola neokantiana se difere no modo em que cada uma concebe a oposição ao materialismo.

Além dos neokantianos, a fenomenologia de Husserl assume a investigação epistemológica a partir do método descritivo reflexivo. As três correntes metodológicas (método crítico-teleológico, o método descritivo reflexivo e a proposta do método reconstrutivo de Natorp) são colocadas sob o olhar de investigação de Heidegger, na medida que pretendem explicar cientificamente o fundamento da filosofia por meio de epistemologias apriorísticas.

2.2. O problema metodológico da circularidade implícita

O sentido do método é buscar a natureza do objeto em questão. As ciências em geral seguem normas e procedimentos para alcançar seu objeto, e o mesmo deve acontecer com a filosofia como ciência originária. De acordo com Barash, o significado de método rigoroso no início do século XX foi direcionado às ciências empíricas nos métodos indutivo e histórico, e, por isso, possibilitaram a autonomia de uma grande variedade de disciplinas⁶⁰. Não obstante, como vimos no tópico 1.1.1., a busca gira em torno de um método independente das demais ciências.

⁵⁸ A disputa em torno do psicologismo, por exemplo, é algo compartilhado pelos neokantianos de Baden e de Marburgo na tomada de posição antipsicologista. Ambas as escolas tomam pontos de partida diferentes, logo, concebem diferentes modos de antipsicologismos. PORTA, Mario A. G. *Estudos neokantianos*. Edições Loyola. São Paulo. 2011.

⁵⁹ PORTA, Mario A. G. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo. Editora Loyola. 2014, p. 133.

⁶⁰ BARASH, Jeffrey. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press. New York. 2003, p. 52.

Segundo Heidegger, uma ciência originária não pode ser deduzida a partir do método de uma ciência derivada, porque “estas características deveriam conduzir à uma evidente contradição”⁶¹. De acordo com essa concepção, a natureza da ciência originária só pode ser alcançada a partir de si mesma e em si mesma. Heidegger alerta que a resultante dessa segunda concepção, *alcançada a partir de si mesma e em si mesma*, pode gerar o problema da *circularidade* implícita na ideia de uma ciência originária:

É necessário levar seriamente em consideração o círculo que se acomoda na própria ideia de ciência originária. Não tem possibilidade de escapar desde círculo, ao menos que não se queira cair vítima da astúcia da razão (isto é, de uma contradição oculta) e, desde o princípio, converter o problema numa ilusão. A circularidade implícita na ideia de uma ciência originária, ou seja, a circularidade dos pressupostos e fundamentos que se dão em si mesmos.⁶²

A circularidade consiste em provar algo e, ao mesmo tempo, pressupor em sua prova. No caso da ciência originária, enquanto seu objetivo é guiado até o originário, ela mesma terá que permanecer originária.

Para Heidegger, para ser originária, a filosofia não deve quebrar a estrutura da circularidade, mas permanecer em seu interior⁶³. Por isso, a superação da circularidade está em “compreender esta circularidade como necessária e inerente à essência da filosofia”⁶⁴, ou seja, tomar consciência de sua estrutura, o que é diferente de assumi-la ingenuamente.

2.3. A filosofia dos valores e o método crítico-teleológico

Na busca por um método, Heidegger faz uma análise da escola neokantiana de Baden, uma vez que ambos compartilham da pretensão de estabelecer a ideia de filosofia que tenha critérios científicos. O neokantismo de Baden fundamenta um método baseado no ideal de valor: *o conhecimento universalmente válido*⁶⁵. Esse ideal designa o problema fundamental da filosofia compartilhada ao intento de Windelband e Rickert, que defendem que *o objeto da filosofia é a pretensão de valores universais*. Essa posição marca um afastamento do objeto da filosofia em relação aos objetos das demais ciências

⁶¹ HEIDEGGER, 2005, p. 14.

⁶² *Ibid.*, p. 20-21.

⁶³ CAZZANELLI, Stefano. *El neokantismo en el joven Heidegger*. Revista de Filosofía. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. 2010, v.35, n.1, p. 27.

⁶⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 21.

⁶⁵ Diferente do neokantismo de Marburgo, por exemplo, que estabelece como fundacional para sua filosofia o *Faktum* da ciência.

causais ou factuais. No entanto, esse afastamento do causal ou factual não é total, o acesso à esfera dos valores carece de um material e por isso “jamais são dados em si mesmos ou acessados imediatamente”⁶⁶. Eles são dados por meio de uma pré-doação material que concebe a relação do sujeito com o valor.

De acordo com a análise de George Kovacs, o método crítico-teleológico é a principal característica para justificar a esfera do valor:

O método crítico-teleológico (por exemplo, em Windelband), a principal característica da filosofia neokantiana dos valores pretende justificar a validade daqueles axiomas que tornam a ciência possível, relacionando-os como meios ao ideal ou “fim” (*das Telos*) da verdade como normas necessárias para obter o “fim” chamado “verdade”.⁶⁷

A questão metodológica que envolve principalmente a fundamentação lógico-epistemológica de Rickert será o ponto central, e deixamos de lado questões éticas e estéticas da filosofia do valor.

Outro aspecto não menos importante é que as críticas e a “superação” da filosofia de Baden são um passo para compreender o motivo que Heidegger aceita, em algum aspecto, a fenomenologia husserliana. Ela, a fenomenologia, torna-se o método possível na busca do objeto da filosofia no seu sentido mais fundamental⁶⁸.

2.3.1. O problema axiomático fundamental

A investigação é direcionada por Heidegger ao citar Windelband, “O problema da filosofia é (pois) a validade dos axiomas”⁶⁹. Mas por que seria esse o problema da filosofia? O que têm os axiomas?

O conhecimento, independente da postura dedutiva ou indutiva, busca um princípio simples para as ciências em geral. É contrassenso dizer que os axiomas são deriváveis de proposições mais elementares, visto que sua natureza é definida por serem proposições elementares. Os axiomas servem como ideal normativo para a ciência porque

⁶⁶ PORTA, Natur und Geist. A escola de Baden como teoria complementar do positivismo: a polémica Bauch - Kroner e seu entorno. In: Federico Ferraguto. (Org.). *Filosofía da Natureza*. 1ed. Caxias do Sul: Educ, 2020, v.9, n.17, p. 175.

⁶⁷ KOVACS, G. T. Kisiel - J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany. 1994, p. 97.

⁶⁸ CAZZANELLI, 2010, p. 28.

⁶⁹ WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, (Band 2). Tübingen. 1915. p. 108. Disponível em: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/windelband1915bd2/0116/image.info>. Acesso em: julho de 2022.

são o ponto de partida para a sua construção. Na perspectiva da ciência originária, os axiomas tornam-se objetos justificados e “dão origem ao conhecimento e à ciência que tem como objeto de estudo estas mesmas origens”⁷⁰.

Diferente de uma proposição derivada que passa por um critério de prova, o axioma tem seu lugar de “demonstração” a partir dele mesmo. Assim como podemos ver em *O todo é maior do que suas partes* ou *Coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si*, não precisamos de demonstração para provar que são em si mesmas verdades evidentes. Além do mais, o sentido geral dessas proposições prova que não é possível um antecedente, pois elas são o ponto de partida.

A pergunta de Windelband se torna relevante porque busca por um critério lógico-epistemológico. Ademais, abre portas para uma doutrina originária com critério científico.

2.3.2. O duplo caráter da psiquê

Heidegger explica que Windelband concebe a natureza da psicologia como dúbia. Por um lado, ela tem uma realidade empírica, e seu objeto real é regido por *leis de associação de representações*⁷¹; por outro lado, ela não tem uma realidade empírica e opera com *leis que demonstram a validade* daquelas leis de enlaces representacionais.

Do ponto de vista do conhecimento, apresenta-se um duplo conjunto de normatividade que caracteriza tal fenômeno psíquico. Enquanto as leis da associação organizam os objetos apreendidos e têm caráter de necessidade (*müssen*), a lei que dá validade ao conhecimento lhe atribui valor particular de *conhecimento verdadeiro*, segundo um *dever-ser (sollen)*⁷². Heidegger afirma que a particularidade está vinculada ao próprio valor de verdade, que em si mesma é entendida como “validade, algo que tem valor”⁷³.

A esfera da necessidade natural (*müssen*) pode ser medida por meio da indução ou dedução. A esfera do dever (*sollen*) dirige-se ao que não é demonstrável e, ao mesmo

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁷² Escudero parece sintetizar o termo *sollen*, horas traduzindo por “deber, horas por “deber ser”. Windelband, por exemplo, usa *Sein Sollte* para expressar o termo dever-ser.

⁷³ HEIDEGGER, 2005, p. 36-41.

tempo, fundamenta o conhecimento por meio da validade⁷⁴. As separações das duas esferas marcam a diferença da normatividade que rege a psicologia e a lógica. Por isso, Windelband afirma que as leis lógico-normativas valem em si, o que o afasta de interpretações que reduzem as leis lógicas à esfera da causalidade empírica da psicologia⁷⁵.

Deixemos o primeiro caráter normativo da psicologia de lado e foquemos apenas no caráter lógico-normativo. De acordo com Windelband, os fins ideais que fundamentam o conhecimento conforme a esfera do dever (*sollen*), nos conduzem para a tarefa própria da filosofia. Se tratamos a validade como objeto que deve obedecer aos critérios dela mesma (de validade), então entramos no problema da circularidade (fundamentar algo a partir desse algo fundamentado). Lembremos mais uma vez que essa demonstração circular pode nos conduzir a um problema insolúvel⁷⁶. Por isso, a validade do conhecimento como problema filosófico deve se direcionar a algum tipo de conhecimento fundante que não se fundamente nela mesma.

Voltemos à proposição *O problema da filosofia é a validade dos axiomas* (2.1.2). De acordo com as devidas exposições, torna-se um pouco mais claro as seguintes premissas e conclusão: os axiomas dão origem ao conhecimento científico, *i.e.*, os axiomas são universalmente fundantes para as ciências específicas. O conhecimento científico é justificado por meio do critério de validade universal. Desse modo, o problema fundamental da filosofia é *como* conceber o critério de validade universal dos axiomas, uma vez que estes dão origem ao conhecimento científico. Dito em outras palavras, “Qual é em geral o método apropriado para fundar a validade dos axiomas?”⁷⁷. A resposta, por sua vez, é oferecida por meio do método crítico-teleológico.

2.3.3. O ponto de vista do juízo e o pressuposto da razão prática

Essa breve explicitação em torno da dupla natureza normativa da psiquê remete à tomada de posição de Rickert com respeito a Windelband, que expõe sua lógica baseada na teoria dos juízos⁷⁸. Windelband define que “em todo juízo se trata de pensar uma

⁷⁴ CAZZANELLI, 2010, p. 28.

⁷⁵ PORTA, 2020, p. 98.

⁷⁶ HEIDEGGER, 2005, p. 38.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁸ XOLOCOTZI, A. *Juicio y afectividad: Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert*. Studia Heideggeriana. Vol II. Lógos – Lógica – Lenguaje. 2012.

relação de conteúdos de (re)apresentação e de decidir sobre a validade desta relação”⁷⁹, pois o juízo se apresenta de modo unitário, mas contém em sua estrutura esse duplo caráter: primeiro, o juízo (*Urteil*) trata da relação entre representações; o segundo, a “avaliação”⁸⁰ ou avaliação (*Beurteilung*) trata do seu valor de verdade, da validade ou falsidade do juízo⁸¹. Do ponto de vista lógico-formal, o caráter representativo de um juízo *S é P* está nos elementos constituintes *S*, *P* e a relação entre eles. Já o caráter valorativo se apresenta na afirmação ou negação. O juízo afirmativo se apresenta de forma implícita (a construção judicativa *S é P* pressupõe sua verdade), e o juízo negativo se apresenta de forma explícita (a construção judicativa *S não é P* expõe a expressão *não*).

Rickert revisa a concepção de Windelband e relaciona ao duplo caráter normativo da psiquê quando distingue *Urteil* de *Beurteilung* (cf. 2.3.2.). Ele interpreta o primeiro caráter do juízo (*Urteil*) como uma redução do sujeito cognoscente à um mero objeto, na medida que tal lei não descobre nada acerca da essência subjetiva. Conforme Rickert argumenta, essa relação não envolve o sujeito:

A visão do conhecer (re)presentador não tem que ver com a relação do sujeito com o objeto, senão com a relação entre dois objetos.⁸²

A consequência dessa concepção é que o conhecimento não pode ser dado na relação entre objetos na ausência do sujeito, por isso, Rickert diz que não é correto que há conhecimento nesse primeiro caráter do juízo. O conhecimento só pode ser atribuído pelo sujeito que, por meio do juízo valorativo, avalia verdade ou falsidade em função da normatividade do dever-ser. A estrutura do juízo valorativo e da vivência do *dever-ser* atuam de forma conjunta com a esfera dos valores no ato judicativo, como Rickert explica ao dizer que:

O valor independente do ato de determinação e que vale eternamente, se transforma em um dever quando se refere à um sujeito e sua avaliação.⁸³

Se considerarmos a pergunta “a parede é branca?” e a resposta “a parede é branca”, podemos mostrar o caráter de conhecimento aplicado ao modo de Rickert. Tanto na pergunta quanto na afirmação, temos os mesmos elementos – *parede* e *branca* –, no

⁷⁹ WINDELBAND, Wilhelm. *Logik, Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fisher, editado por W. Windelband, vol. 2. Heidelberg. 1904, p. 174.

⁸⁰ “Valoración, juicio valorativo, juicio de valor, juicio evaluativo” são traduções de *Beurteilung* segundo Jesús Adrián Escudero. HEIDEGGER, 2005, p. 158.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*. Freiburg. 1892. Disponível em: <https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rick42.html>. Acesso em: abril de 2023.

⁸³ RICKERT, Heinrich. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. Kant-Studien. nº14. 1909, p. 210.

entanto, na pergunta não temos uma *tomada de posição* (*Beurteilung*) nem uma intenção de que seja verdadeira. Já na afirmação, temos necessariamente uma tomada de posição em função do caráter normativo do dever-ser⁸⁴.

A consequência de dizer que só há conhecimento quando se atribui valoração é conceber um caráter prático ao ato do conhecimento. Rickert não descarta o caráter teórico na fundamentação e determinação dos conteúdos do conhecimento. Todavia, uma *convicção* (*Überzeugung*), uma tomada de posição valorativa sobre os conteúdos é algo que remete apenas à razão prática. Essa convicção sempre está voltada ao ideal de conhecimento, à verdade.

O que norteia o primado da razão prática é que qualquer atividade teórica tem em seu horizonte um dever moral inerente ao sujeito, uma vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), um querer. Se é mais do que uma adaptação biológica ou uma atividade mecânica, então, necessariamente, é norteado por esse querer livre, seja uma atividade teórica ou voluntária. Esse querer livre “se estrutura teleologicamente com a postulação de um ideal de perfeição”, *i.e.*, “o ideal absoluto de verdade”.⁸⁵

2.3.4. Método genético e crítico-teleológico

Windelband apresenta dois métodos e suas diferenças com relação ao seu alcance: o método genético e o crítico-teleológico. O método genético é guiado pelo desenvolvimento histórico-cultural da consciência⁸⁶ e é o método próprio da psicologia natural⁸⁷.

O método *crítico-teleológico*, de acordo com Heidegger, identifica e estabelece as normas que o sujeito *deve* seguir para que seu pensamento seja verdadeiro, muito diferente da tentativa de explicitar os fatos conforme as ciências particulares⁸⁸. A abrangência do método busca a verdade por meio da validade, *i.e.*, “se queres verdade (ou, de forma geral, se queres beleza ou bondade), tens que aceitar que tal e tal coisa

⁸⁴ RESENDE, José. *Em busca de uma teoria do sentido: Rickert, Husserl e Lask*. 2011. 182 f. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo. 2011, p. 43-71.

⁸⁵ *Ibid.* p. 54.

⁸⁶ CAZZANELLI, 2010, p. 28.

⁸⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 43.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.

vale”⁸⁹. Ademais, o método crítico-teleológico expõe os limites da contraposição entre lógica e psicologia que Heidegger relembra ao citar Lotze:

Supondo [...] que se dão percepções, representações e combinações destas, segundo as leis de um mecanismo psicológico, a própria lógica começa com a convicção de que com isso não basta, que entre as conexões das representações – independentemente de como tenham surgido – uma diferença entre a verdade e a não verdade pode ser estabelecida, que, em última instância, existem formas às quais estas conexões *devem* corresponder e leis às quais elas *devem* obedecer.⁹⁰

Recorrer a Lotze não é por acaso. A filosofia lotzeana é predecessora à filosofia dos valores da escola de Baden⁹¹, em especial na noção principiante entre ser (*Sein*) e validade (*Geltung*)⁹². Um exemplo desta influência é a diferença de esferas em que cada método opera, enquanto o método genético opera na esfera do ser (*Sein*)⁹³, o método crítico-teleológico opera na esfera do valor (*Wert*) e da sua intrínseca validade (*Geltung*). Cazzanelli resume essa estrutura da seguinte maneira:

Enquanto que o método genético se limita à esfera do ser [*das Sein*], o teleológico se dirige aos valores [*die Werte*] e sua validade intrínseca [*die Geltung*] e restrição [*Sollen*] [...] além da restrição natural da estrutura psíquica humana [*Müssen*] é possível identificar um dever-ser [*Sollen*] que empurra o homem até um valor [*Wert*] fundado sobre uma validade intrínseca [*Geltung*] e que, no caso do conhecimento, coincide com a verdade.⁹⁴

“O dever-ser é o fundamento do ser”⁹⁵ diz Heidegger a respeito do fundamento do método crítico-teleológico. Uma confusão entre a esfera da psicologia (do ser) com a esfera normativa (da validade) seria necessariamente um relativismo produzido pela redução do normativo ao natural, ou seja, a esfera ideal do dever determinada pela esfera contingente do ser⁹⁶.

A diferença entre as leis que operam na representação do real (*Müssen/Sein*) e o dever-ser que valora de acordo com o ideal de validade (*Sollen/Wert/Geltung*), estabelece o corte entre a psicologia vista como ciência natural e a psicologia vista como ciência normativa⁹⁷.

⁸⁹ PORTA, 2020, p. 97.

⁹⁰ LOTZE, Herman, *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig. 1874. p. 11. Disponível em: <https://archive.org/details/logikdreibcher00lotz/page/12/mode/2up?view=theater>. Acesso em: outubro de 2022.

⁹¹ VIGO, Alejandro. *Heidegger e l'ombra di Lotze: Appunti per una rinnovata interpretazione dello sviluppo del suo pensiero giovanile*. Franco Volpi Il pudore del pensiero. Morcelliana. 2019, p. 136.

⁹² *Ibid.*

⁹³ A esfera da realidade em geral que as ciências naturais se encontram, inclusive a psicologia empírica.

⁹⁴ CAZZANELLI, 2010, p. 28-29.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2005, p. 45.

⁹⁶ CAZZANELLI, 2010, p. 28.

⁹⁷ A relevância dessa diferença também é posta no desenvolvimento da filosofia do valor com relação à história. De modo geral, para não resultar numa concepção historicista de que os valores são construídos

2.3.4.1. Pré-doação material e doação ideal⁹⁸

A pretensão do método crítico-teleológico é dar conta das normas que operam no pensamento como um dever-ser universalmente válido. Por isso, a universalidade e necessidade das normas não podem ser dadas de forma empírica, senão ideal e absoluta⁹⁹. Por outro lado, embora o método crítico-teleológico não possa ser dado de forma empírica, ele sempre está “de mãos dadas com a experiência”¹⁰⁰. Isso porque o método extrai o que é material da *psicologia* para sua fundamentação normativa. Ora, se tomamos como exemplo, do ponto de vista *material*, o pensar, o querer e o sentir; esses três âmbitos se referem, do ponto de vista *normativo*, à verdade, ao bem e ao belo, assim ocupados pela reflexão filosófica¹⁰¹.

Além de extrair formalmente o material da psicologia, o método crítico-teleológico também usa a *história* como “autêntico órganon da filosofia crítica”. O método crítico-teleológico se distancia de uma interpretação baseada em valores construídos ou produzidos no decorrer do tempo histórico, no entanto, interpreta os fatos históricos conforme uma ideia de valores atemporais. Deste modo, os acontecimentos (passados e presentes) são interpretados subjetivamente segundo um valor transcendental que lhe dá a unicidade¹⁰².

Psicologia e história, segundo Heidegger, são as fontes primárias em função da *pré-doação material* que o método postula. Por isso, não há como conceber a validade dos axiomas sem ter algo dado previamente para ser validado. O material dado simples e

historicamente, se tem em vista, de que as representações, acontecimentos e fatos históricos só o são, por meio de valores absolutos.

⁹⁸ O termo “doação” não é usado no mesmo sentido em Heidegger e Rickert. Para Rickert, do ponto de vista epistemológico, os objetos são construídos por meio da tomada de posição em função do dever. A doação, por sua vez, é reconhecer e assumir algo como dado – por meio da categoria de “dadidade” (Gegebenheit) –, mas isso só é relevante e legítimo para as ciências particulares, e não para uma epistemologia. RESENDE, 2011, p. 69.

⁹⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 44.

¹⁰⁰ Numa breve passagem, Heidegger afirma que Fichte foi o primeiro a compreender o método crítico-teleológico como método da filosofia – o que posteriormente se transforma no método dialético construtivo. No entanto, diferente do método da escola de Baden que necessita de uma fonte material, o método de Fichte busca uma razão em si mesma a partir de uma dedução pura. *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁰² LEITE, Marcela. *Historicidade e Hermenêutica: A influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger*. São Paulo. Editora Edgard Blücher Ltda. 2019, p. 159.

puramente, serve apenas como suporte para as valorações – o valor em si mesmo é independente do material¹⁰³.

Se por um lado o método crítico-teleológico pressupõe uma pré-doação material que serve de suporte para o dever-ser, em contrapartida, o método também pressupõe uma *doação ideal*¹⁰⁴ (do dever-ser) que se determina no conteúdo real do pensamento (o aspecto material). O valor doado parte de uma esfera transcendente, que conforme Wu, não é representação, mas que dá condição de possibilidade de representação¹⁰⁵.

Do ponto de vista da imanência, Heidegger interpreta que um novo tipo de vivência aparece para a realização da doação ideal. A vivência do dever-ser mostra-se necessária para compreender o sentido atribuído ao valor. Sem a vivência do dever-ser, o pensamento não teria valor, seria inválido, incorreto. Dessa maneira, o valor (dado pela doação ideal) realiza-se pela vivência do dever-ser¹⁰⁶.

A pré-doação material somado à doação ideal compõe a natureza desse processo metodológico. Além disso, as formas e normas para o juízo universalmente válido revelam um *ideal de conhecimento* que o método visa alcançar: *o juízo verdadeiro universalmente válido*, ou seja., *a verdade*. Somente o juízo verdadeiro pode ser universalmente válido, do mesmo modo que o juízo não verdadeiro carece de valor e se mostra não genuíno. Isto coloca o ideal do conhecimento universalmente válido como pressuposto do juízo que pretende ser verdadeiro¹⁰⁷.

2.3.5. Críticas ao método crítico-teleológico

Heidegger expõe algumas críticas que compromete o método crítico-teleológico na busca pela ideia de uma filosofia como ciência originária¹⁰⁸. São elas:

1. *O problema da circularidade implícita pressuposta no método crítico-teleológico com respeito ao ideal de conhecimento*. Heidegger diz que a busca

¹⁰³ HEIDEGGER, 2004, p. 49-50.

¹⁰⁴ Conceção essencial para a ideia de método crítico-teleológico.

¹⁰⁵ WU, Roberto. *Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert*. São João del Rei. Revista Estudos Filosóficos. Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del Rei. 2010, n.5, p. 174-186.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 2005, p. 53-54.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 50-51.

¹⁰⁸ Uso como referência a mesma ordem de Cazzanelli para listar as críticas heideggerianas ao método crítico-teleológico. CAZZANELLI, 2010, p. 30-33.

pelo ideal de conhecimento que corresponde ao pensamento verdadeiro demonstra a circularidade na pressuposição do seu próprio objetivo:

A análise estrutural do método crítico-teleológico mostra que este método pressupõe, no seu sentido mais próprio e como condição de sua própria possibilidade, justamente aquilo que deve realizar. Não pode encontrar em si mesmo seu próprio fundamento, pois o ideal já deve ser dado como critério de validade crítica da norma, a fim de realizar a tarefa implícita no método. Supondo, no entanto, que o ideal, o padrão ao qual responde o dever-ser, fosse encontrado “de alguma forma”, o problema — para cuja solução este método foi escolhido — já estaria resolvido e tornaria o método ilusório.¹⁰⁹

O pensamento verdadeiro é o que o próprio método pressupõe como condição para o próprio pensar válido, e também é o que método busca explicitar.

Muito diferente é o caso apresentado acima (2.2). O projeto heideggeriano da ciência originária deve compreender esta circularidade como necessária, inerente e não pressuposta.

2. *A correspondência necessária entre valor e dever-ser.* Heidegger nega essa correspondência quando dá o exemplo da alegria:

Eu experimento relações de valor sem a intervenção do menor momento do dever-ser. De manhã, vou para o meu escritório: o sol banha meus livros, e assim por diante; estou alegre. Esta alegria não responde, em nenhum caso, a um dever-ser. A “alegria” enquanto tal não vem a mim numa vivência marcada pelo dever-ser. Devo trabalhar, devo passear: duas motivações, duas possíveis razões, que em si mesmas não formam parte de meu sentimento de alegria, mas o pressupõem. Existe, portanto, um tipo de vivência na qual me sinto alegre, na qual me é dado algo que tem valor como tal.¹¹⁰

A alegria “não responde, em nenhum caso, a um dever-ser”, ela é um valor que vale em si mesmo. De modo semelhante, a verdade como valor (o valor ao ideal de conhecimento) não se manifesta como um dever-ser, muito menos ser, ela vale em si para si mesma¹¹¹. Elas convergem em não ser dadas por um dever-ser, porém divergem porque “na alegria como alegria, assumo valores, na verdade como verdade, simplesmente vivo”¹¹².

Corresponder toda vivência em valor dado pelo dever-ser seria reduzir toda vivência para vivência do dever-ser.

3. *Pressupor de que a verdade seja um valor.* A diferença fundamental expressa por Heidegger é que, de um lado, declaramos algo como verdade e, de outro, tomamos algo como verdade. A verdade de uma proposição como *Alexandre foi o montador de Bucéfalo* não é dada apenas pelo seu valor declarado. Primeiramente, por se tratar de uma proposição historicamente significativa,

¹⁰⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 52.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

podemos achar que ela opera diferente de proposições como $2+2=4$. Heidegger diz que há uma diferença fundamental na concepção de verdade, já que ela pode ser tanto *apreendida* quanto *constatada*, mas isso se aplica em qualquer tipo de juízo, seja histórico ou matemático. A verdade como valor parte da apreensão dos conteúdos da proposição (conteúdos que se referem ao objeto significado). Essa é a verdade que nos referimos teoricamente quando declaramos algo como verdadeiro, segundo um critério de verdade pré-estabelecido (por exemplo, por adequação ou identidade). Heidegger diz que a verdade como “ser-verdadeiro (*α-λήθεια*) não vale”. Ela é meramente constatada¹¹³, vivida num processo anterior ao teórico. Enquanto a verdade como valor parte da apreensão subjetiva, a verdade como ser-verdadeiro está fora do sujeito, “tem sua própria ‘luz’, difunde sua própria claridade”¹¹⁴.

4. *Concepção de um primado da razão prática*. Ao aceitar a distinção entre verdade como valor (declarar algo como verdade) e verdade como ser-verdadeiro (tomar algo como verdade), coloca em voga a concepção do conhecimento como *razão prática-transcendental*. De acordo com a interpretação de Heidegger, negação e afirmação são correlatas subjetivas do juízo válido (*Beurteilung*)¹¹⁵. Como correlatas subjetivas, ambas partem de uma tomada de posição do sujeito que se refere ao objeto. Para o autor, isso está de acordo se pensarmos que verdade é *declarar algo* como verdadeiro, ou seja, se levarmos verdade como valor. Porém, difere quando pensa em verdade como *tomar algo* como verdadeiro:

Em última análise, a validade é um fenômeno objetivamente constituído que pressupõe tanto a intersubjetividade, quanto a consciência histórica em geral! Tomar algo como válido, tomar algo por verdadeiro não é uma tomada de posição.¹¹⁶

Ora, diferente de Rickert, que coloca o ponto de partida da filosofia na “correlação entre o valor válido e o sujeito que valora.”¹¹⁷, Heidegger separa qualquer vínculo necessário entre valor e validade. Ele concebe a verdade/validade como fundante do valor do sujeito que valora. Essa concepção tem como consequência a perda do aspecto genuíno da razão

¹¹³ Não é apreensão, porque se fosse, seria um processo teórico.

¹¹⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 57-59.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 60-61.

¹¹⁷ RICKERT, Heinrich. *Der gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Tranzendentalphilosophie*. 3a edição. Tübingen: Mohr. 1915, p. 442. Disponível em: <https://archive.org/details/dergegenstandder00rick/page/n7/mode/2up>. Acesso em: abril de 2023.

prática, uma vez que a tomada de posição do sujeito que valora se apresenta como algo fundado.

5. *O problema da relação entre ser e dever-ser.* Para o método crítico-teleológico existem duas fontes de pré-doadão material bem estabelecidas: a psicologia, que dá base material para a fundamentação normativa da consciência, e a história, que dá base material de acordo com os conteúdos estabelecidos historicamente. Heidegger critica o fundamento da relação do material pré-dado com o ideal doado, ao dizer que o método não estabelece uma ponte coerente entre ambos:

Os defensores do método teleológico estão fascinados pela separação radical entre ser e valor, e não se dão conta que só teoricamente quebraram as pontes entre as duas esferas, e agora se encontram sem recurso em uma de suas margens. [...]

O material como campo pré-dado na escolha e o ideal como norma crítica, tornam-se novamente um problema quando se coloca a questão de sua possível conexão. Além disso, não é apenas a estrutura desta conexão que é problemática, mas — como mostrará uma análise mais profunda — também a natureza da unidade do material e do ideal.¹¹⁸

Heidegger defende uma visão de que, por um lado, o material “se projeta até o ideal”, e por outro lado, o ideal é “uma norma para algo”¹¹⁹. Ora, Heidegger ainda acrescenta que se o material pré-dado é determinado pelo ideal (sujeito à norma, afetado por uma norma), então há algo não material que remete para além dele mesmo, ou seja, há algo intrinsecamente ideal na própria estrutura do material doado¹²⁰.

6. *O problema da realização do ideal de conhecimento por conta da contingência material.* Como vimos anteriormente, os processos psíquicos ou ocorrências históricas são as fontes materiais pré-doadas a serem valoradas pela vivência do dever-ser. O problema está nos objetos de ambas as fontes, tanto no pensamento (da psicologia empírica) quanto no fato histórico (da história), são temporalmente determinados. Heidegger argumenta que *ser temporalmente determinado não torna possível a ideia de conhecimento universalmente válido do objeto dessas ciências*, mas possibilita uma ideia de validade hipotética. Ora, o ideal de conhecimento (conhecimento

¹¹⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 66.

¹¹⁹ Para Cazzanelli, essa concepção estabelece uma ponte entre neokantianismo e fenomenologia. Além do mais, está presente em Lask a concepção relacionada ao método crítico-teleológico de que há na matéria algo que se direcione para o ideal, assim como há no ideal algo que se direcione para a matéria. CAZZANELLI, 2010, p. 33.

¹²⁰ HEIDEGGER, 2005, p. 65.

universalmente válido) corresponde tanto ao método crítico teleológico quanto à ideia de filosofia como ciência originária, no sentido em que ambos pretendem alcançar¹²¹.

2.4. Método descritivo reflexivo

O método descritivo das vivências não é uma descoberta de Husserl¹²². Sua novidade em *Investigações Lógicas*, em contrapartida, é desenvolver um método psicológico capaz de dar conta da captação de entidades ideais para não reduzir tais entidades lógico-matemáticas ao psíquico.

Husserl nos mostra que o método descritivo reflexivo tem a intenção de abandonar uma atitude natural carregada de pressuposições¹²³ que não questiona a existência dos próprios atos, apenas o consideram como existentes. Por outro lado, a atitude fenomenológica, que abre uma esfera de “possibilidade de Filosofia científica”¹²⁴, abandona aquela atitude natural e volta-se “de maneira reflexiva sobre os atos e as vivências”¹²⁵:

Se nos abstrairmos, porém, destas dificuldades, levantam-se outras novas no que diz respeito a participar convincentemente a outrem as evidências adquiridas. Estas evidências só podem ser reverificadas e confirmadas por aquele que obteve a capacidade bem exercitada para efetuar descrições puras neste hábito contranatural da reflexão, por conseguinte, por aquele que deixa agir sobre si, de um modo *puro*, as relações fenomenológicas. Esta pureza exige que cesse qualquer imissão de todas as asserções falsificadoras, provenientes da aceitação e do ajuizamento ingênuos daquelas objetividades que sofreram uma posição de ser precisamente nesses atos que devem ser tratados fenomenologicamente. Mas ela proíbe também toda ultrapassagem, de qualquer outro tipo, do teor de essência próprio desses atos, portanto, toda e qualquer utilização das apercepções e posições naturais referidas a esses próprios atos, isto é, a sua suposição (mesmo de um modo indeterminadamente geral e exemplar) como realidades psicológicas, como estados de quaisquer “seres anímicos” desta ou de uma qualquer natureza. A capacidade para um tal modo de pesquisa não é fácil de adquirir e não é, por exemplo, ou substituível

¹²¹ *Ibid.*, p. 66-69.

¹²² Por exemplo Franz Brentano (cf. *Psicologia Descritiva* e/ou *Psicologia do ponto de vista empírico*) e Dilthey (cf. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*).

¹²³ Com maior clareza em *Ideias*, Husserl faz a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica (§31, §32 e §33). HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. 7ª edição. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP. Editora Ideias e Letras. 2018. Em 1925, Heidegger considera a concepção husserliana de atitude natural como “atitude naturalista”. Para o autor, Husserl interpreta essa atitude por meios teóricos, cujo o ser é compreendido aos moldes das ciências naturais. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. *Gesamtausgabe Band 20*. Vittorio Klosterman. Frankfurt Am Main. 1976, p. 155.

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2012, II, 1, I Invest. §3, p. 10.

¹²⁵ ESCURERO, 2010, p. 461.

ou obtenível por qualquer adestramento na experimentação psicológica, por mais rica que esta possa ser.¹²⁶

O nome *reflexivo* dado ao método descritivo tem seu mérito em razão de Husserl afirmar que “o método fenomenológico se move inteiramente nos atos da reflexão”¹²⁷. Refletir sobre as próprias vivências torna-as observáveis, ou seja, “vemos a vivência como um objeto intencional”¹²⁸. Dito de outra forma, a reflexão é um ato da vivência que age (reflete) sobre a própria vivência, para então, descrevê-la. Qualquer vivência pode ser descrita, seja de percepção, representação, recordação, imaginação, seja judicativa, seja do eu ou de outrem. Descrever vivência não é “explicar psicologicamente” ou criar “hipóteses”, muito menos pode ser “reduzida à processos fisiológicos e disposições psíquicas”. O método descritivo reflexivo “mostra o que se manifesta nas vivências enquanto tais”¹²⁹.

Tanto em *Investigações Lógicas* quanto em *Ideias*, convergem no entendimento de que o método descritivo reflexivo purifica a investigação de qualquer resquício empírico e, por sua vez, se move no âmbito do ideal.

Em *Investigações Lógicas*:

Assim obtemos as visões intelectivas da Fenomenologia pura (voltadas, aqui, para os componentes reais): cuja descrição é, portanto, uma ciência totalmente ideal, purificada de toda e qualquer “experiência”, isto é, de toda e qualquer posição conjunta de uma existência real.¹³⁰

Em *Ideias*:

a fenomenologia transcendental, como ciência de essências descritiva, pertence, porém, a uma classe fundamental de ciências eidéticas totalmente diferente das ciências matemáticas.¹³¹

As divergências com relação ao alcance metodológico ocorrem principalmente no âmbito do objetivo de cada obra. Enquanto em *Investigações Lógicas*, Husserl descreve o acesso às entidades ideais no “fluir real da consciência natural”, em *Ideias* a descrição dá acesso ao ego puro através da redução fenomenológica¹³².

2.4.1. Críticas ao método descritivo reflexivo

¹²⁶ HUSSERL, 2012, §3, p. 10.

¹²⁷ HUSSERL, 2018, §77, p. 167.

¹²⁸ ESCUDERO, 2010, p. 462.

¹²⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 121.

Posso refletir acerca da própria reflexão de modo *in infinitum*. HUSSERL, 2018, p. 168.

¹³⁰ HUSSERL, 2012, p. 342.

¹³¹ HUSSERL, 2018, p. 163.

¹³² ESCUDERO, 2010, p. 451.

Heidegger toma a crítica de Natorp ao método¹³³ de Husserl. As objeções são suficientes para mostrar que o método é incapaz de satisfazer uma ideia de ciência originária, uma filosofia como “*ρίζωματα παντων*” defendida no artigo *Filosofia como Ciência Rigorosa*:

1. *A reflexão é teórica.* Ao adotar a reflexão como meio para pensar acerca dos próprios atos das vivências, também se adota uma atitude teórica diante de seu objeto. Para Heidegger, toda atitude teórica “implica uma privação da vida”¹³⁴, na medida que elas não são meramente vividas, mas observadas mediante a reflexão.
2. *A pura descrição é teórica.* Descrever é “traduzir algo em termos universais”, um “apreender em palavras”¹³⁵, segundo Natorp. A descrição é feita por meio de conceitos. Os conceitos, por sua vez, pressupõem abstração e teoria. Conforme Heidegger, já no passo anterior ao conceito, a apreensão da vivência através da reflexão supõe uma atitude teórica:

A orientação teórica resulta imprescindível para que seja possível qualquer tipo de apropriação cognitiva das vivências. Mesmo as próprias vivências teóricas são apreensíveis só teoricamente. A teoria do conhecimento não é mais que uma estruturação teórica.¹³⁶

Neste caso, a atitude teórica se encontra tanto na mediação dos conceitos descritos quanto na mediação feita pela própria reflexão (apontada na primeira crítica).

3. *Não há vivência imediata no método descritivo reflexivo.* Segundo Natorp, no ato de reflexão, a vivência se torna observável e, por isso, é arrancada do viver imediato¹³⁷. Heidegger, por sua vez, defende que descrever depende de conhecimento das leis da “explicação” e que isso também seria uma forma de mediação¹³⁸.

Além desses dois pontos, Heidegger considera a impossibilidade de fugir da atitude teórica e de ser mediato, quando a vivência vira objeto de ciência:

Se alguém deseja converter as vivências em objeto de uma ciência, é impossível evitar a teorização. Mas ao mesmo tempo, isso significa que não há apreensão imediata das vivências.¹³⁹

¹³³ NATORP, Paul. *Husserls: Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Logos. 1918, p. 239-246

¹³⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 122.

¹³⁵ NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie*, vol. I, pp. 190s Apud. Ibid. 122-123.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

Heidegger estabelece a seguinte ideia: se ser mediato é equivalente à teorização, então um dado imediato não pode ter o caráter teórico.

2.4.2. Paul Natorp e o método reconstrutivo: uma alternativa crítica ao método descritivo

Heidegger analisa o método de Natorp como alternativa que envolve a crítica ao método descritivo reflexivo da fenomenologia husserliana. De acordo com Natorp, Husserl falha no método descritivo e sua pretensão de atingir o objeto de modo imediato. A proposta de Natorp considera que, “em certa medida”, o método reconstrutivo é imediato¹⁴⁰.

Por meio da *análise*, os componentes e elementos são fragmentados. Quanto mais elementos dissolvidos, mais fragmentos e relações são explicitados como resultantes do método. Se tomamos as resultantes das análises, que são fragmentos de algo mais complexo, temos uma maior riqueza de conhecimento, “a finitude do complexo destruído é redirecionada para a infinitude de suas relações recíprocas”¹⁴¹. Em contrapartida, por exemplo, a totalidade dos pontos e a unidade do *continuum* funcionam como uma *unidade sintética*, a saber, “a *critério* dos pontos é redirecionado para o *continuum* de suas linhas de conexão”¹⁴².

Os dois momentos que resultam na *análise* e *unidade sintética* se mostram como meio para algo mais fundamental. O que antes foi destruído na análise é reconstruído na compreensão do complexo inteiro. Analisar a vivência e suas partes não é tão fundamental quanto a própria tomada do objeto completo:

A reconstrução é o método da compreensão científica da consciência e da apreensão do subjetivo; a reconstrução é o método genuíno da psicologia filosófica. Agora, pode-se ver sem dificuldade que este método da subjetivação não é anterior ao método de objetivação, mas posterior.¹⁴³

Natorp defende que antes da subjetivação (tornar o sujeito objeto de análise), existe a objetivação. Isto é, objetivação é um processo anterior à análise subjetiva.

¹⁴⁰ NATORP, p. 192 Apud. Ibid. p. 125.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 126.

Mesmo para a consciência natural, primitiva, a primeira coisa que é dada são os objetos, os objetos do conhecimento. A reflexão se produz relativamente tarde em comparação com o dar-se do conhecimento dos objetos.¹⁴⁴

Isso reforça a crítica ao método descritivo reflexivo husserliano, uma vez que a manifestação subjetiva por meio da reflexão não é a primeira coisa que aparece para a vivência.

Conforme Natorp, a contemplação (*Hinsicht*) se dirige ao objeto cognoscente e constrói o “conhecimento científico de forma autêntica”. A construção determina a objetividade e estabelece estágios de objetivação em cada formação de conceitos¹⁴⁵. Não é só as ciências que são objetivadas, mas também os conhecimentos pré-científicos, “ainda que na maioria dos casos’ respondam a um tipo de conceitos ‘com contornos menos rigorosos e fiáveis”¹⁴⁶. Por outro lado, conhecimentos com o grau mais elevado que estão sob o domínio da filosofia também são objetivados, principalmente com respeito as disciplinas da lógica, ética, estética e filosofia da religião.

Natorp também defende que a partir das estruturas objetivadas, podemos inverter o argumento para alcançarmos um fundamento subjetivo de acordo com o método da análise. Heidegger mostra que, para o argumento de Natorp não afirmar algum tipo de psicologismo, é necessário justificar que a psicologia não é o fundamento da lógica, da ética, da estética e da filosofia da religião, “senão, que só representa sua *conclusão* e *consumação científica*”¹⁴⁷.

O que vimos até aqui, além da correspondência entre objetivação e subjetivação, é que em nosso horizonte, a objetivação é fundante e a subjetivação é fundada, isto é, não se pode reconstruir o sujeito sem antes construir o objeto. Isso pode indevidamente indicar que a objetividade seja anterior. O que Natorp afirma, no entanto, é que seu primado leva em conta apenas quando se trata da subjetivação, ou seja, tornar sujeito objeto. Quando diz respeito ao conhecimento, “se trata basicamente de uma só coisa e não duas”. O processo indica uma unidade sintética, dois fatos que ocorrem em sentidos diferentes, “o mais (+) e o menos (—) do conhecimento”¹⁴⁸.

O ponto último da objetivação é a própria unidade de toda objetivação. Essa unidade, para Natorp, significa o conjunto de leis da consciência. A lei que rege esse

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁸ *Ibid.*

conjunto de leis da consciência é o ponto último da outra direção, a subjetivação. Isso pode ser simbolizado pelo seguinte esquema:

(UNIDADE SINTÉTICA DO CONHECIMENTO)

(Subjetivação •→=====←• Objetivação)
 lei do conjunto de leis da consciência conjuntos de leis da consciência

O método reconstrutivo mostra que o conhecimento *a posteriori* pode ser dado a partir do *a priori*, “da mesma maneira que os elementos singulares da série estão determinados (unicamente em relação com toda a série)”¹⁴⁹. Seu fundamento último é sustentado pela legalidade do método de objetivação e subjetivação, “das duas direções do conhecimento”¹⁵⁰.

2.4.2.1. Críticas ao método reconstrutivo

Heidegger dirige suas críticas à “abertura científica da esfera da vivência”¹⁵¹. Desse modo, elas não se restringem ao objetivo do método *ipsis litteris*, mas sua possibilidade de acesso à ciência originária:

1. *O método é fruto de objetivação.* O desenvolvimento do método reconstrutivo indica que a objetivação tem prioridade em relação à subjetivação, mesmo que Natorp afirme que o comércio entre sujeito-objeto seja uma unidade bicondicional. Todavia, Heidegger afirma que Natorp não alcança seu objetivo por conta da prioridade da objetivação em relação à subjetivação.
2. *Reconstrução é construção, construção é objetivação, objetivação é teorização.* O próprio método reconstrutivo é uma construção e “ser construtivo é precisamente uma peculiaridade da objetivação – e enquanto tal, é teórica”¹⁵².
3. *A análise, teorização e objetivação são fundantes.* Natorp defende que “em certa medida” o método é imediato. No entanto, a análise dos componentes do fenômeno é feita por um processo mediato. O problema começa na concepção

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² HEIDEGGER, 2005, p. 130.

de que o imediato se dá posterior à análise e é compreendido teoricamente. Ora, se o imediato é posterior à análise, então a própria análise, a teorização e a objetivação se colocam sob o mesmo espectro de fundantes, mesmo que sejam mediatas. Para Heidegger, o imediato como algo fundado é inconcebível.

Se supormos que o imediato é determinado antes do processo de análise, Heidegger afirma que “o imediato seria novamente objetivado, dado que toda determinação é lógica”¹⁵³, portanto, teórica.

4. *Logicização da esfera da vivência.* A psicologia, conforme Natorp, “é num sentido logicização, a saber: a psicologia é, em última análise, a fundamentação lógica do psíquico”¹⁵⁴. Se refletirmos essa ideia, não chegamos numa psicologização da lógica, mas ao contrário disso, a uma logicização da psicologia. Essa concepção está de acordo com sua visão de lógica pura, uma ciência geral que funda de todo e qualquer tipo de relação e ciência:

Isso está de acordo com a ideia de Natorp acerca da unidade do sistema filosófico, ideia que ele concebe como última ‘inevitável generalização do problema transcendental’: a lógica ‘da relação entre os objetos em geral, a partir da qual devem surgir como irradiações, todas estas direções particulares do conhecimento [lógico, ético, estético, religioso] e da posição dos objetos’.¹⁵⁵

Natorp ainda pensava que estava de acordo com outras correntes sistemáticas da lógica, como a ideia husserliana “de ontologia formal”, e a ideia leibniziana “da lógica como *mathesis universalis*”. O desenvolvimento da lógica visto dessa forma logiciza a esfera da vivência, e a absolutização da lógica coloca no horizonte da consciência apenas uma atitude essencialmente teórica e objetivante¹⁵⁶.

Para Heidegger, tanto na tomada de posição crítica à fenomenologia, quanto na fundamentação do próprio método reconstrutivo, Natorp não aborda a esfera do problema de uma ciência originária. Ele permanece na atitude teórica e na objetivação¹⁵⁷.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ NATORP, “Bruno Bauchs...”, p.434 apud *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.432 apud *Ibid.* p. 131.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 131-132.

¹⁵⁷ *Ibid.*

2.4.3. Breves considerações ao problema da atitude teórica nos métodos transcendental crítico-teleológico, descritivo reflexivo e reconstrutivo

As críticas à escola de Baden, à Natorp e à Husserl apresentam convergências, divergências e profundidades diferentes. Isso começa pela esfera subjetiva-psíquica, além da própria fundamentação da teoria do conhecimento.

A afirmação de Windelband “O problema da filosofia é a validade dos axiomas”, mantém-se dentro da esfera de um fundamento filosófico científico originário. Heidegger reconhece isso, mas vê problemas na estrutura filosófica ao tratar da relação entre real e ideal em diversas esferas, como ser e dever-ser; “material” psíquico e a aplicação de uma esfera de normatividade *a priori*¹⁵⁸; a circularidade implícita na fundamentação do ideal de valor (verdade) e a própria atitude teórica na pressuposição valorativa do *a priori* da razão prática.

Apesar das diferenças entre o método descritivo reflexivo e o reconstrutivo, Heidegger vê em ambos (não significa que deixa de ver em Baden) *a predominância de um ver contemplativo e uma atitude teórica enraizada em todo o processo*. Além do que, ambos os métodos não conseguem fundamentar um método que dá acesso imediato ao algo que é visado.

Heidegger acusa que a atitude teórica não é o que os métodos alcançam ou tentam alcançar, mas *é o que está pressuposto* no “ver” do filósofo que trabalha no âmbito do teórico:

Não se trata só do naturalismo, como se sustenta (no artigo de Husserl para a revista *Logos*), senão, do domínio geral do teórico, do primado do teórico como verdadeiro responsável da deformação da problemática. Na própria formulação do problema, no isolamento dos dados sensoriais como elementos residuais, imprecisos e alheio à consciência que deve ser explicada ou suprimida, já se esconde o passo rumo ao teórico que determina todos os outros passos. Além disso, se observarmos a situação com maior atenção, não é que primeiro damos um passo até o teórico: é que já estamos sempre e desde o início no teórico. Isto se assume como algo auto evidente, especialmente quando se quer praticar ciência e teoria do conhecimento.¹⁵⁹

Quando se compreende tudo através de uma “captação objetiva”, *se reduz todo ser ao ser-objeto*. Nas palavras de Rodríguez, “tal compreensão da coisa, que a vê apenas como algo colocado diante de mim”¹⁶⁰. A atitude teórica não rompe com as barreiras que relacionam filosofia de concepção de mundo. No fim das contas, são filosofias científicas

¹⁵⁸ RODRÍGUEZ, 1997, p. 23.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 105.

¹⁶⁰ RODRÍGUEZ, 1997, p. 30.

(ou são baseadas em modelos científicos como ideal de ciência em que a filosofia deve se espelhar) que culminam em concepções de mundo científicas (*cf.* 1.1.2.).

Portanto, todas as filosofias que tentaram dar conta de uma raiz do todo pressupõem uma mesma atitude. Para seguir adiante, Heidegger tenta romper com o primado teórico como um primeiro passo para a constituição de uma filosofia como ciência originária:

Este primado do teórico tem de ser quebrado, mas não com o propósito de proclamar um primado do prático, ou mesmo, de introduzir outro elemento que mostre os problemas de uma nova perspectiva, senão, porque o próprio teórico enquanto tal remete à algo pré-teórico.¹⁶¹

Se relembarmos a discussão do primeiro capítulo entre filosofia e concepção de mundo, a atitude teórica equivale a relação filosofia e concepção de mundo, seja no sentido de imanência, seja no sentido de limite. A esfera pré-teórica rompe com esta relação, já que é anterior ao teórico e corresponde à ideia de uma filosofia heterogênea à concepção de mundo (*cf.* 1.1.3.). É nesse sentido que a esfera pré-teórica equivale à esfera originária. O problema está em tematizar a esfera pré-teórica, uma vez que tematizar é um modo de teorizar.

¹⁶¹ HEIDEGGER, 2005, p.70-71.

CAPÍTULO 3

FENOMENOLOGIA COMO MODO DE ABERTURA DA ESFERA PRÉ-TEÓRICA

3.1. O início da transformação da fenomenologia de Heidegger

No curso de 1919, mostramos que Heidegger, assim como Husserl no artigo *Filosofia como Ciência Rigorosa*, tem a ambição de exaltar três pontos: primeiro, mostrar que filosofia é ciência com método distinto das demais ciências; depois, distanciar filosofia de concepção de mundo; e, por último, mostrar que filosofia é ciência originária. De acordo com Rodrigues, a dificuldade do último passo é mostrar que ser ciência originária é o mesmo que ser pré-teórica, e, para ele, este é o ponto que a fenomenologia joga um papel decisivo¹⁶².

O que tem a ver ciência originária com a fenomenologia? Porque Heidegger declara que a fenomenologia é a ciência que pode alcançar a esfera pré-teórica?

Primeiramente, a recusa metodológica da *descrição reflexiva* e a consideração da fenomenologia como disciplina não significam que ele recuse todos os aspectos da fenomenologia. Muito pelo contrário, ele vê na fenomenologia a possibilidade da filosofia como ciência originária¹⁶³. Para Heidegger, a ciência originária é pré-teórica e ser pré-teórico é ser fundamento do teórico. Enquanto a atitude teórica acessa as coisas de modo indireto e mediato, a atitude pré-teórica, no que lhe concerne, acessa de modo direto e imediato¹⁶⁴. A formulação da esfera pré-teórica não pode ser posta pela posição do sujeito empírico por meio dos sentidos, nem uma abstração de um sujeito puro por meio das representações, mas pela própria *vida* e sua relação imediata e pré-temática com o mundo. O conceito de vida aqui é uma clara influência do vitalismo de Dilthey e Bergson. No entanto, é tomado de outra maneira, já que segundo Heidegger, o conceito nesses autores é indeterminado e plurívoco¹⁶⁵. Rodríguez comenta que Heidegger compartilha do

¹⁶² RODRÍGUEZ, 1997, p. 22.

¹⁶³ ESCUDERO, 2010, p. 430.

¹⁶⁴ Vide a crítica aos métodos de Husserl e Natorp (*cf.* 2.4.1 e 2.4.2.1.)

¹⁶⁵ RODRÍGUEZ, 1997, p. 22.

conceito vitalista de vida como “fenômeno originário”, e o intento de 1919 em diante é mostrar como se revela tal fenômeno¹⁶⁶.

Outro aspecto, conforme a interpretação de Escudero, é a mudança ontológica que ocorre entre a fenomenologia reflexiva à fenomenologia hermenêutica. A fenomenologia de Husserl está preocupada em investigar os atos constitutivos da consciência transcendental para então questionar acerca do ser. Para Heidegger, o que a fenomenologia deve permitir ver “é o ser”¹⁶⁷. O mesmo acontece com a hermenêutica, diz Escudero:

Já não é uma disciplina auxiliar das ciências humanas que dita as regras da exegese dos textos clássicos, sagrados e jurídicos. Agora, ela encarna uma atitude filosófica em que o ser humano é concebido como um animal interpretativo que atua em todas as áreas da vida cotidiana. Assim, o ser humano já tem de antemão, a possibilidade de interpretar o ser de alguma maneira.¹⁶⁸

A transformação ontológica de ambas culmina no mesmo projeto. Como dito anteriormente, o que em 1919 Heidegger chama de ciência originária, muda com o desenvolvimento crítico à fenomenologia ao mesmo tempo que ele desenvolve a esfera pré-teórica até 1927; a *ciência originária da vida* se transforma em *ontologia fenomenológica do Dasein* (1922); depois em *hermenêutica da facticidade* (1923) e, por fim, *analítica existencial* (1927)¹⁶⁹.

Por último, a fenomenologia tomada como ciência originária pré-teórica e imediata tem uma mudança radical no ponto de partida. Ser genuíno é deixar de lado a perspectiva teórica de apreensão e construção parcial/objetiva do conhecimento e se basear no horizonte da vida fática e do dado imediato. Essa mudança é exaltada pelo autor em sua referência à *Psicologia das Concepções de Mundo* de Karl Jaspers ao ressaltar que na primeira abordagem da fenomenologia de Husserl, o objetivo era “obter uma visão não distorcida dos objetos” na experiência teórica. Heidegger ainda cita que a “compreensão radical e apropriação genuína do significado filosófico da tendência fenomenológica”, exige trazer um nível mais básico de interpretação do que é “dado”, que é levar em conta o eu concreto e a experiência factual da vida para a abordagem do problema¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ ESCUDERO, 2010, p. 431.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 433.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken: Anmerkungen zu Karl Jaspers >> Psychologie der Weltanschauungen << (1919/1921)*. Gesamtausgabe Band 9. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1976, p. 34-35.

*O princípio de todos os princípios*¹⁷¹ da fenomenologia é o momento de convergência entre Husserl e Heidegger, a saber: “tudo que nos é oferecido originariamente na intuição deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá”¹⁷². Segundo Heidegger, Husserl não toma o princípio fenomenológico tal como ele é, por pressupor uma atitude teórica em toda a sua formulação filosófica. O princípio não expõe, muito menos pressupõe qualquer atitude teórica, isto é, qualquer relação sujeito-objeto determinada. Sua neutralidade é marcada pela generalidade, mesmo que dele possamos inferir que há *algo que intui, algo que é intuído*, além da própria *intuição*. Heidegger, diferente de Husserl, compreende o princípio fenomenológico de modo radical por meio da esfera pré-teórica ao tomar, *ipsis litteris*, sua neutralidade e generalidade. Dito de outra forma, radicalizar esse princípio, portanto, implica em compreender pré-teoricamente um outro tipo de vivência (algo que intui), intuição e mundo (algo intuído). Em 1919, Heidegger não é tão explícito com relação à outras descobertas da fenomenologia, como por exemplo, o alcance da intencionalidade, da intuição categorial e de um novo sentido do *a priori*. Mesmo que estejam implícitas no trabalho de 1919, essa temática vai ser trabalhada com mais exatidão e profundidade em 1925 em Marburgo¹⁷³.

3.1.1. Análise da vivência: o mundo circundante da esfera teórica e pré-teórica

No parágrafo §27 de *Ideias*, Husserl descreve a vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*). O desenvolvimento dessa descrição desemboca na tese da modificação natural (parágrafo §31), o início da *epoché*. Para Husserl, sua vivência do mundo circundante intui o mundo imediatamente, a saber, “eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento”¹⁷⁴. Essa vivência, denominada natural, tem o mundo ao seu redor e vai ao seu encontro por meio do “campo perceptivo”:

Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição”, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo. Também seres animais, por exemplo, homens, estão para mim imediatamente aí; eu olho para eles, eu os vejo, ouço o aproximar-se deles, aperto-lhes as mãos, ao conversar com eles

¹⁷¹ HUSSERL, 2018, §24, p. 69.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ DAHLSTROM, Daniel. Heidegger’s Concept of Truth. Cambridge. Cambridge University Press. 2009, p. 54-103.

¹⁷⁴ HUSSERL, 2018, §27 p. 73.

entendo imediatamente quais são as suas representações e pensamentos, que sentimentos neles se agitam, o que desejam ou querem. Também estão disponíveis como efetividades em meu campo intuitivo, mesmo quando eu não lhes preste atenção.¹⁷⁵

Na concepção husserliana, a apreensão imediata ocorre por meio da percepção sensível. O que é dado ao sujeito são objetos dispostos espacialmente, alcançados por meio de um processo cognitivo. Não obstante, Heidegger descreve a vivência do mundo circundante de outra maneira:

Entro na sala de aula e vejo a cátedra. Dispensamos uma formulação linguística da vivência, O que eu ‘vejo’? Superfícies marrons que se cruzam em ângulos retos? Não, vejo outra coisa. Vejo uma caixa, mais exatamente, uma caixa pequena colocada encima de outra maior? De modo algum. Eu vejo a cátedra da qual devo falar, você vê a cátedra da qual se é falado, na qual eu já falei. Na vivência pura não há nenhum elo fundamental, como dizem geralmente. Ou seja, não é que eu primeiro veja superfícies marrons que se interrompem, e que depois me aparecem como um púlpito, depois como um púlpito acadêmico, então como cátedra, de tal forma que eu colaria as propriedades da cátedra como se fossem rótulos. Tudo isso é uma má e distorcida interpretação, uma mudança de direção no ver puro no interior da vivência. Eu vejo a cátedra de repente, por assim dizer; não a vejo isolada, vejo o púlpito, como algo que imediatamente me incomoda (um livro, e não um número de filhas plastificadas e pontilhadas de manchas pretas); eu vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um fundo. Certamente você dirá que isso está imediatamente na vivência, para mim e até certo ponto também para você, pois você também vê este conglomerado de tábuas de madeira como uma cadeira. Este objeto, que todos percebemos aqui, tem alguma forma ou significado concreto de ‘cátedra’.¹⁷⁶

Essa primeira descrição mostra que o dado imediato nunca vai ser uma superfície, qualidade, quantidade, ou qualquer percepção sensível. O que nos é “comparecido”¹⁷⁷ de imediato é o *significado concreto*. Heidegger continua:

A coisa muda quando trazemos um fazendeiro da Floresta Negra para a sala de aula. Ele vê a cadeira ou vê uma caixa, uma tábua? O camponês vê a ‘cadeira do professor’, vê o objeto aderido à um significado. Supondo que alguém veja uma caixa, ele não verá um pedaço de madeira, uma coisa, um objeto natural. Mas, imaginemos que de repente tiramos um senegalês negro de sua cabana e o colocamos nesta sala de aula. É difícil dizer exatamente o que ele veria quando olhasse esse objeto. Talvez ele visse algo relacionado com a magia, ou algo que serve para proteger-se de flexas e pedras. Mas o mais provável é que não saberia o que fazer. Talvez ele veria meros complexos de cores e superfícies, uma mera coisa, algo que é simplesmente dado? Portanto, meu olhar e o do negro senegalês são fundamentalmente diferentes. O único que temos em comum é que em ambos os casos se vê algo. Meu ver é, em grande medida, individual. Agora bem, se a análise da experiência visa alcançar resultados científicos universalmente válidos, em relação ao tratamento de um problema, eu não posso, em nenhuma circunstância, basear esta análise em meu olhar individual.¹⁷⁸

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ HEIDEGGER, 2005, p. 86.

¹⁷⁷ Há uma substituição do termo dado, porque o dado pressupõe uma intuição perceptiva.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 86-87.

A vivência do mundo circundante pré-teórica mostra a relação imediata que temos com a significação. Além do mais, a diferença das *significações* do objeto *cátedra* (entre o Heidegger e o senegalês) é colocada diante da individualidade, o *ver* de cada um que depende da sua história¹⁷⁹.

Dessa forma, vemos que ambas as vivências dão acesso imediato ao mundo. A diferença entre elas é evidente: enquanto uma *dá* algum objeto por meio da percepção, a outra *comparece/encontra*¹⁸⁰ alguma significação por meio de um “eu-histórico”. Mas como eles chegam em resultados distintos? De acordo com Escudero, o resultado está de acordo com o método. Husserl usa a reflexão, “converte a vivência em objeto de um ver teórico”. Já Heidegger mantém-se radical no princípio fenomenológico, “fiel a doação originária das coisas”¹⁸¹.

A descrição reflexiva de Husserl considera as coisas por um ver teórico que primeiro objetiva pela percepção, “são primeiro conscientes como corpos extensos no espaço, coloridos desta ou daquela maneira, elásticos ou duros, etc.”¹⁸². Além disso, as significações são fundadas pela captação sensível. Esse modo de ver o dado imediato, de acordo com Heidegger, é uma “ilusão fenomenológica” que, por fim, é submetida a um “processo de objetivação que coloca a apreensão reflexiva das coisas antes do trato do cotidiano que estabelecemos com o mundo”. Esse modo de ver, portanto, antecipa na vida natural a atitude objetivante do sujeito epistemológico¹⁸³.

Para Heidegger, o que é *dado* não pode ser imediato, uma vez que ele pressupõe uma sensação que o capta:

E o que significa imediatamente dado? É certo que eu não preciso derivar a sensação como estivesse procurando uma primeira causa extramundana; a própria sensação está ali presente, mas só em quanto destruir o circundante, enquanto apagado, abandonado e desconectado do meu eu-histórico, assim que comecei a teorizar, permaneci primeiramente instalado na atitude teórica. Este caráter primário só se manifesta quando já teorizo, quando se está na atitude teórica, o que, por sua natureza, só é possível quando se destrói a vivência do mundo circundante.¹⁸⁴

¹⁷⁹ RODRÍGUEZ, 1997, p. 24.

¹⁸⁰ A significação não é dada, ela comparece. No escopo dessa discussão, *comparecência*, *encontro*, *encounter*, *Begegnung*, é um termo importante para mostrar sua objeção ao esquema sujeito-apreensão-objeto. ESCUDERO, 2010, p. 455.

¹⁸¹ ESCUDERO, 2010, p. 447.

¹⁸² *Ibid.*, p. 450.

¹⁸³ A ideia de *ilusão fenomenológica* é argumentada nas lições de verão de 1925. *Ibid.*, p. 451.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 103.

A crítica fica mais explícita quando comparamos a vivência do mundo circundante teórica com a pré-teórica. Além de introduzir o conceito do eu-histórico e “mundano” (*welten*)¹⁸⁵:

Como vivo o circundante? Me é ‘dado’? Não, pois o circundante dado já está afetado de teoria, já está arrancado de mim, o eu-histórico; o ‘mundano’ já não é algo primário. ‘Dado’ é uma silenciosa, pouco visível, mas autêntica reflexão teórica imposta ao circundante.¹⁸⁶

Para compreender o eu-histórico¹⁸⁷, tomemos o exemplo da cátedra entre Heidegger e o senegalês: ambos compreendiam significados diferentes do mesmo objeto *cátedra*, porque o caráter múltiplo da significatividade se manifesta para cada vivência na sua *história individual*. Nesse sentido, a esfera teórica do objeto dado distancia toda individualidade do eu-histórico.

Por sua vez, o mundano é definido como “tudo que é real pode ser ‘mundano’, mas nem tudo que é ‘mundano’ necessita ser real”¹⁸⁸. Isso deixa claro a colocação de Heidegger sobre o “mundano”: quando afetado de teoria, deixa de ser algo primário. Já na esfera pré-teórica, a vivência do mundo circundante está à disposição das significações em todas as partes, “tudo é mundano”¹⁸⁹.

3.1.2. A vivência da pergunta

Toda epistemologia tem um ponto de partida em comum: o cognoscente e o cognoscido. Conhecer é um processo psíquico, no entanto, processos psíquicos isolados, tais como as sensações, percepções e recordações, não explicam nada, “só se explicam como processos cognitivos quando ocorrem num sujeito psíquico que conhece”¹⁹⁰. Para Heidegger, a origem de qualquer relação entre cognoscente e cognoscido pode ser reduzida pela pergunta “Há algo?”¹⁹¹. Perguntar acerca de um *objeto* é mais determinado

¹⁸⁵ De acordo com Escudero, Heidegger toma a palavra “mundear” (*welten*) do dicionário dos irmãos Grimm. É a transformação do substantivo mundo (*Welt*), que significa “levar uma vida relaxada ou alegre e também viver com ostentação ou pompa” Conforme Heidegger, mundear é o modo em que “O que me é apresentado, em primeiro lugar, são as coisas do mundo que me rodeia, a forma como a estrutura significativa da realidade se encontra comigo, sem mais”, Notas do tradutor. *Ibid.*, p. 153.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸⁷ Em 1919, Heidegger não adentra com precisão acerca do termo “histórico”, mas é uma clara referência à influência vitalista. BARASH, 2003, p. 100-102.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 110.

¹⁸⁹ RODRÍGUEZ, 1997, p. 26.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, 2005, p. 78.

¹⁹¹ Pode-se traduzir literalmente como “tem...?”, “há...?” e também “existe...?”.

do que perguntar acerca de *algo*. Por isso, essa pergunta “trivial” e vaga é o dado simples que pressupõe um *alguém* inclinado ao conhecer.

Diferentemente de uma percepção ou imaginação, a pergunta *há algo?* não se refere a uma coisa específica, mas se refere à possibilidade de existência de algo *em geral*:

Se pergunta se há algo. Não se pergunta se há cadeiras ou mesas, se há casas ou árvores, se há sonatas de Mozart ou poderes religiosos, mas se há algo em geral. O que significa ‘algo em geral’? Algo universal; pode-se até mesmo dizer que é a coisa mais universal de todas, que afeta todos os objetos possíveis. O mínimo que se pode dizer de um objeto é que ele é algo. Eu estou diante do objeto sem pressuposições. E, ainda assim, o significado do ‘algo’, por mais primitivo que possa parecer, se manifesta como o gatilho de todo um processo de motivações.¹⁹²

A pergunta tampouco reflete um processo psíquico, mas uma forma de vivência. Afinal, para Heidegger o que importa é a consideração que “a pergunta é vivida. Eu vivo; eu vivo algo”¹⁹³. Se me pergunto *há algo?*, eu me *comporto* diante de algo que se apresenta a mim por meio de uma pergunta. A pergunta é uma vivência, e toda vivência é um *comportamento*¹⁹⁴.

Não há exatidão em pressupor um *eu* ao compreender a pergunta como um “Eu vivo a pergunta, eu me comporto”. Apenas há exatidão de que o *há...?* se refere a algo, “vivência de algo”, o “viver dirigido para algo”¹⁹⁵. Não encontramos um eu específico na análise da vivência da pergunta, mas podemos pressupor um eu em geral após uma abstração de mim mesmo. Por isso, de acordo com Heidegger, é correto dizer que por meio dessa vivência, não apreendemos imediatamente um eu:

Coloque você mesmo à prova e pergunte-se: a pergunta ‘Há algo?’ esconde algo de mim: a senhorita graduada em filosofia, o Sr. Dr. X, o estudante de direito? Está claro que não. Assim, não apenas não apreendo imediatamente um ‘eu’, mas se eu ampliar o campo da intuição — ou seja, se eu não me limitar a mim mesmo — torna-se claro que o sentido da vivência não guarda nenhuma relação com meu ‘eu’. Justamente porque o significado da pergunta que se refere em geral à um ‘eu’, não pode manter qualquer relação com meu ‘eu’. Ambos os fenômenos se implicam necessariamente. Precisamente porque o sentido da vivência não mantém nenhuma relação com meu eu (para mim,

¹⁹² HEIDEGGER, 2005, p. 82.

¹⁹³ Ibid., p. 79.

¹⁹⁴ Segundo Rodríguez, essa discussão se aprofunda nos escritos seguintes do autor, principalmente nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (1922). A nomenclatura de vivência é abandonada e Heidegger opta por estruturar a intencionalidade na esfera teórica do comportamento. Para Rodríguez, ele determina o comportamento a partir de uma tríplice estrutura: o *sentido referencial* (*Bezugssinn*) que determina o sentido; o *sentido de execução* (*Vollzugssinn*) que determina o modo; e o *sentido objetivo* (*Gehaltssinn*) que é determinado pelo fenômeno. Além do mais, esse tema pressupõe uma compreensão das diferenças de abordagem acerca da intencionalidade em Husserl, tanto das *Investigações Lógicas*, quanto em *Idéias*. Heidegger nega tal concepção dada em *Investigações Lógicas*, que supõe a intencionalidade como estrutura da vivência psíquica. No entanto, pressupõe em sua análise a concepção *a priori* de correlação noética-noemática da intencionalidade. RODRÍGUEZ, 1997, p. 52-53.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, 2005, p. 83.

como sendo este ou aquele), o eu e, de alguma maneira, a necessária referência ao eu, permanecem fora do alcance da simples observação.¹⁹⁶

Como dito, a pergunta se questiona acerca da existência de algo em geral. Mesmo que a *vivência em geral* não seja uma coisa “que desfila diante nós”, podemos torná-la objeto por meio da apreensão da vivência específica da pergunta.

Nesse sentido, podemos dizer que a vivência da pergunta *há algo?* nos revela que a investigação epistemológica pressupõe essa vivência: um comportamento que se refere a algo que quer ser ciente. O querer ser ciente, ou melhor, o desejo de conhecimento se orienta frente à concepção aristotélica de “admiração” (*θαυμάζειν*¹⁹⁷).

3.1.3. Vivência como processo e vivência como acontecimento¹⁹⁸

A descrição da vivência da pergunta obedece a lógica de representação de um polo subjetivo epistemológico. Heidegger denomina esta vivência como *processo* (*Vorgang*)¹⁹⁹, um processo objetivante e teórico²⁰⁰:

Chamamos processo o acontecer objetivado, o acontecer como algo objetivo e conhecido; este acontecer passa simplesmente diante do meu eu cognoscente e estabelece com esse eu, uma relação meramente cognoscitiva, de modo que esta referência empobrecida ao eu, é reduzida à uma experiência mínima. A natureza da coisa e do conjunto de coisas é dada apenas no conhecimento, ou seja, no comportamento teórico e para o eu teórico.²⁰¹

Heidegger denomina a vivência do mundo circundante como *acontecimento* (*Ereignis*)²⁰². Diferentemente da vivência epistemológica, que *discorre* sobre as coisas através de reflexão e teoria, ela meramente *acontece* por meio de uma esfera pré-reflexiva e pré-teórica da vivência que se apropria do mundo em sua volta²⁰³:

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edições Loyola. São Paulo. 2002, A, 982b 11s. p. 14.

¹⁹⁸ A tradução de *Ereignis* para o português costuma ser *acontecimento*, *evento*, *ocorrência*. A tradução espanhola de Jesús Escudero está posta como *apropiación*. Não uso o termo *apropriação*, que seria a tradução literal do espanhol. Eu opto em usar apenas *acontecimento*, que é comum às traduções em português. Lembramos que aqui, o desenvolvimento do termo *Ereignis* se limita em contrapor a outra vivência no sentido de processo (*Vorgang*). De acordo com o dicionário de Michael Inwood, ainda há o termo *acontecimento apropriador* (*Ereignung*) que é similar, mas tem um caráter dinâmico. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Jorge Zahar edições. Rio de Janeiro. 2002, p. 2. Disponível em: <https://nucleodefemenologia.files.wordpress.com/2018/08/diccionario-heidegger.pdf>. Acesso em: abril de 2023.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, 2005, p. 89.

²⁰⁰ ESCUDERO, 2010, p. 456.

²⁰¹ HEIDEGGER, 2005, p. 89.

²⁰² *Ibid.*, p. 91.

²⁰³ ESCUDERO, 2010, p. 457.

No ver da cátedra estou plenamente presente com meu eu; como dissemos antes, meu eu ressoa nessa visão, é uma vivência exclusivamente minha, e é assim que eu a vejo. Entretanto, não se trata de um processo, mas de um acontecimento (um não-processo, na vivência interrogativa um resíduo do acontecimento). A vivência não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco como objeto, mas eu a adquiro para mim mesma e ela se apropria de sua própria essência. No momento em que compreendo a vivência desta maneira, deixo de compreendê-la como um processo, uma coisa ou um objeto, para passar a compreendê-la como algo completamente novo, como um acontecimento.²⁰⁴

Na transição da vivência como acontecimento (pré-teórica) para a vivência como processo (teórica), “o significativo é designificado [...] O eu-histórico, por sua vez, é desistorizado”²⁰⁵. A atitude teórica que reflexiona a vivência não a vive, mas a observa, e este aspecto a tira do viver imediato²⁰⁶. Heidegger chama esse processo de distanciamento da vivência imediata de “desvivimento” (*Ent-lebung*) ou “privação de vida” (*Entlebung*). Essa privação, por sua parte, resulta no fenômeno de *coisificação* da vivência, que reduz e se distancia cada vez mais do eu-histórico e da vivência originária pré-teórica. Conforme Heidegger, “todo comportamento teórico [...] implica uma privação de vida”²⁰⁷.

A vivência teórica é derivada da vivência pré-teórica. O processo de construção do conhecimento, de apreensão e formulação objetiva e teórica é posterior à ocorrência compreensiva da vivência do mundo circundante. Ou seja, antes de “vermos” a superfície, a quantidade, as linhas, a coisa, “vemos” o *acontecer* do mundo em nossa volta por meio de significações²⁰⁸. Se lembrarmos do exemplo da cátedra, primeiro não teorizamos sobre ela e suas características, porque tanto Heidegger quanto o senegalês são apresentados à diferentes significações.

Existe distinção no “ver” entre as duas atitudes, por essa razão, Heidegger usa denominações diferentes para delimitar cada esfera. Por um lado, o autor usa o termo *Hinsicht* para definir um *ver contemplativo*, a observação teórica e abstrata que observa algo conforme a percepção. Por outro lado, o termo *Hingabe* (que é tomado da filosofia de Lask)²⁰⁹ expressa o *ver imersivo* de forma “atemática e pre-reflexiva na realidade imediata do mundo significativo”²¹⁰. De acordo com Escudero, compreender a diferença

²⁰⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 91.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 122.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ ESCUDERO, 2010, p. 457.

²⁰⁹ RESENDE, 2011, p. 113.

²¹⁰ Diferente de Heidegger, Lask expressa um tipo de experiência imediata *refletida à luz dos valores* que estamos imersos ESCUDERO, 2010, p. 458.

desses dois pontos de vista é essencial para compreender a diferença dos dois aspectos da vivência fenomenológica:

Hingabe é uma forma essencialmente prática de acessar os fenômenos que encontramos em nossas relações com a vida humana, que difere substancialmente do ver coisificador da *Hinsich*. Uma coisa é estar imerso nas diferentes atividades do mundo (*Hingabe*) e outra contemplá-las desde o ver distante e distanciador da reflexão (*Hinsicht*).²¹¹

A dicotomia entre *Hinsicht* e *Hingabe* é mais um aspecto que demonstra a diferença das duas esferas. Para Escudero, torna-se mais compreensível para o entendimento de outras dicotomias entre fenomenologia pré-teórica e teórica como “realização e contemplação”, “práxis e teoria”, “hermenêutica e reflexão”²¹².

3.1.3.1. Os dois tipos de teorização e o *algo* pré-mundano

Tomemos a vivência do mundo circundante como ponto de partida:

Chego no trabalho e cumprimento meus colegas. Vou até minha mesa, puxo a cadeira e me deparo com uma maçã em cima da mesa. Assim como a cátedra, eu não vejo primeiramente suas características – o que vejo é uma maçã. No entanto, se começo o processo de teorização sobre essa vivência, vejo a maçã, percebo e reflito sobre ela, vejo o vermelho da maçã, vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade de uma substância, e a substância, por sua vez, é *algo objetivo* que, neste caso, podemos tomar elementos materiais e formais, além das leis que regem sua relação.

As inferências de cada um desses juízos acima mostram um processo de teorização da vivência. Os juízos progridem continuamente e culminam numa radicalização teórica que distancia a vivência do referencial mundano²¹³. Os juízos “vermelho é uma cor” ou “cor é a qualidade de uma substância” são *contingentes* à realidade que cerca cada eu-histórico ou cada *motivação* individual. Heidegger chama essa conduta contingente teórica de “restrição específica dos níveis do processo de privação da vida”²¹⁴. Além dessa específica restrição dos níveis do processo de privação da vida, há também um outro tipo de teorização que não é restrita, chamada “teorização formal”²¹⁵.

²¹¹ *Ibid.*, p. 458.

²¹² *Ibid.*, p. 459.

²¹³ HEIDEGGER, 2005, p. 136.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 138.

Ora, existem dois tipos de teorização. Ele conceitua a diferença de ambas as teorizações da seguinte maneira: pelo fato da *motivação* ser algo determinante para a *teorização específica*, assim, a *motivação* da *teorização formal* tem que ser qualitativamente distinta. A distinção entre ambas as motivações faz com que as resultantes do processo de privação da vida tomem outros caminhos. Enquanto a teorização específica caminha para o ponto mais elevado do processo de privação da vida, a teorização formal é o nível mais baixo da privação da vida (mais próxima da esfera pré-teórica). A *motivação* da teorização formal se caracteriza pela indiferença em relação à determinação, por isso, a generalização faz parte dos resultados desse modo²¹⁶.

A teorização específica é restrita porque a *motivação* determina o objeto. A formal é livre pelos motivos inversos, uma vez que “a caracterização formal não exige nenhuma motivação específica que comece de algum estado determinado do processo de teorização”²¹⁷. Se tomamos o exemplo dos juízos postos acima (*vermelho é uma cor, cor é a qualidade de uma substância*, etc.), todos eles têm algo em comum: expressam sobre *algo*²¹⁸. Esse algo revela uma indeterminação da esfera objetiva, no entanto, não deixa de ser uma demonstração do teórico, mesmo que em um nível inferior do ponto mais alto da privação da vida:

O circundante é algo; o que tem valor é algo; o válido é algo; qualquer coisa munda, seja — por exemplo — de tipo estético, religioso ou social, é algo. Tudo o que pode ser vivido é um possível algo, independentemente de seu genuíno caráter mundano. O sentido do ‘algo’ remete justamente a ‘o vivenciável em geral’. A indiferença de algo em geral — com respeito a cada mundanização genuína, ou, em particular, com respeito a cada determinado tipo de objeto — não se identifica, de nenhuma forma, com a privação da vida ou com o grau máximo desta privação, o da teorização mais sublime. Nem se refere à uma interrupção absoluta das relações vitais, nem a uma desaceleração do processo de privação da vida, nem à uma fria constatação teórica de algo que pode ser vivenciado.²¹⁹

O *algo* da teorização formal se deriva do “pre-mundano da vida”. O algo como o *pré-mundano em geral*, é vivido compreensivamente sem ao menos exprimi-lo, distinto do *algo* teorizado e exprimido, que se refere à indeterminação objetiva da teorização formal²²⁰ e, posteriormente, teorização específica.

O esquema dos níveis de privação da vida se resume em três etapas: *o algo do pré-mundano em geral* da esfera pré-teórica, que fundamenta o processo de teorização

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 139.

²²⁰ *Ibid.*, p. 140.

em geral; a teorização formal que toma do pré-mundano o *algo em geral*; e a teorização específica que alcança o grau máximo da privação da vida, *objetivando e determinando* o mundano. Além disso, como Heidegger deixa claro, a *motivação* se encontra apenas no grau da teorização, o que na esfera pré-mundana não acontece:

Há que distinguir com clareza, entre o teórico objetivante e o algo pré-mundano da vida em si, o formalmente objetivo que emerge desde aqui (só daqui?) como privação da vida. A primeira esfera é como tal, uma esfera que pertence absolutamente a vida, as outras duas esferas são relativas, estão condicionadas. Existem pela graça de um ‘se’ — se está privado de vida, o vivenciável aparece assim ou assim, é apreensível só em conceitos. Este ‘se’ fundamental pertence ao especificamente objetivo e ao formalmente objetivo derivado a partir daqui; ou seja, compreendido em termos de motivação, o momento comum, tanto da esfera do formalmente objetivo, quanto da esfera dos objetos.²²¹

O esquema com respeito ao processo de privação da vida pode ser posto da seguinte maneira:



Para Heidegger, o fenômeno do pré-mundano mostra com mais clareza a diferença qualitativa da motivação em cada estado de teorização. Enquanto na direção da teorização objetiva é necessário objetivar e exprimir sobre algo que tenha algum sentido determinado, na teorização formal não há objetivação, muito menos a necessidade que algo seja expresso pelos mesmos termos objetivados. Ela deve ser vivida, por sua vez, “num sentido pré-mundano ou num sentido mundano”²²².

É importante deixar claro que o *algo* do “*Há algo?*” (cf. 3.1.2.) não tem relação com essa concepção de níveis de privação da vida. A vivência da pergunta é a raiz da vivência epistemológica, um comportar-se com respeito a algo, diferentemente da teorização formal e do pré-mundano. A discussão da teorização formal é o primeiro passo para lidar com o nível mais baixo da privação da vida, *i.e.*, teorizar de um modo

²²¹ *Ibid.*, p. 140-141.

²²² *Ibid.*, p. 141.

indeterminado acerca da ciência originária. Essas dificuldades são ponto de partida para discussões futuras acerca dos indicadores formais.

3.1.4. Intuição compreensiva (hermenêutica)

Em adição às análises das vivências, o conceito de intuição é outro ponto de contato entre Husserl e Heidegger que cumpre papel decisivo em ambas fenomenologias. Em *Investigações Lógicas*, Husserl define intuição a partir do conceito de preenchimento (*Erfüllung*). Para isso, o autor apresenta dois modos de a vivência se referir ao objeto. Esses modos são dados pelas intenções *vazia* e *cheia*. Na *intenção vazia*, o objeto exprimido não aparece para nós “em pessoa”, a significação carece de preenchimento. Na *intenção cheia* ou *preenchida*, o objeto exprimido se presentifica por meio da captação perceptiva ou afiguração imaginativa, *i.e.*, a significação se preenche por meio da intuição. Em suma, a partir da intuição (os atos intuitivos fundados na vivência, como a percepção, imaginação, lembrança e expectativa) o objeto se torna *presente* ou *presentificado*²²³. Se pensamos na vivência do mundo circundante, a intuição fenomenológica husserliana já não faz sentido nesses seguintes termos apresentados. Para Husserl, a intuição opera através de processos (vivência como *Vorgang*), atos objetivantes que fundam outros atos objetivantes, seja intuição sensível, seja suprassensível.

Heidegger define a intuição hermenêutica como “a vivência que se apropria do vivido” e que “permanece excluída de toda posição teórica-objetivante e transcendente”²²⁴. A intuição não *apreende* mais o objeto, mas nela *comparece* o horizonte de significados à vivência do mundo circundante. Dito de outra maneira, a intuição não se restringe ao aspecto construtivo de processos mediados por camadas de apreensões. Ele considera que a vivência do acontecimento se relaciona de modo imediato e pré-temático com as significações que lhe comparecem. O contexto da intuição hermenêutica mostra a forma originária desta vivência, que por sua vez, compreende “atemáticamente” por meio do seu caráter mundano²²⁵.

²²³ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, §6.

²²⁴ HEIDEGGER, 2005, p. 141-142.

²²⁵ ESCUDERO, 2010, p. 465.

De acordo com a interpretação de Rodríguez²²⁶, existe uma relação entre o conceito de intuição hermenêutica de Heidegger com a ideia de evidência que Husserl fundamenta em *Investigações Lógicas* e *Ideias*. Vale lembrar que o conceito de evidência estabelece (por meio do polo subjetivo) o grau mais elevado de preenchimento objetivo na vivência intencional. No capítulo quinto da sexta investigação²²⁷, Husserl dá quatro modos em que a verdade pode ser concebida e eles aparecem em diferentes tratamentos na relação entre vivência intencional e objeto intencional. De acordo com Rodríguez, a terceira concepção de verdade indica uma relação estrita com a intuição hermenêutica. Husserl escreve: “por parte do ato que dá recheio, vivemos na evidência o objeto dado à maneira do que é visado: ele próprio é o recheio.”²²⁸ Para Heidegger, *viver a identidade* entre o mentado e o dado é diferente de *conceber a identidade* por meio de uma reflexão:

A identidade ‘experimentada’, mas não captada, é algo que se encontra no objeto intencional do ato, e, que explicitada, dá lugar a essa identidade que a reflexão capta objetivamente. E esse algo não pode ser nada mais que um *modo de dar-se* à coisa intuída: no próprio ato de evidência, a coisa intuída se dá de tal maneira que aparece como cumpridora, como tornando verdadeira a afirmação.²²⁹

A diferença do *modo de dar-se* corrobora com o problema da redução do ser ao *ser-objeto*, na medida em que Heidegger interpreta um outro modo de intuição, abre-se um novo caminho de interpretação dos distintos modos de ser. Ademais, evidência colocada dessa maneira, indica um conceber não-reflexivo da verdade. Em *Ideias*²³⁰, por outro lado, o conceito de evidência não diz respeito à relação de identidade entre o pensamento e o pensado. Para Rodríguez, Husserl concebe a evidência num “ver” doador originário que unifica sentido e objeto dado:

Como um único ato intuitivo em que o que se vê é um ‘sentido’ (um enunciado, por exemplo), que se apresenta como ‘completo’ (*erfüllt*); o sentido está de tal maneira fundido (*erfüllt*) com a coisa dada que aparece, mais que uma identidade entre dois modos distintos de apresentar-se — na menção e na percepção — um objeto, é o próprio objeto em seu dar-se ‘originário’.²³¹

As interpretações de evidência, seja na ideia de consciência não reflexiva da verdade, seja na ideia de doação originária, representam um “saber indireto, não reflexivo,

²²⁶ RODRÍGUEZ, 1997, p. 94.

²²⁷ HUSSERL, Edmund. *Coleção Os Pensadores: Edmund Husserl - Investigações Lógicas, Sexta Investigação Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo. Editora Nova Cultural, 1988, §39, p. 94-95.

²²⁸ *Ibid.*, p.94.

²²⁹ RODRÍGUEZ, 1997, p. 94.

²³⁰ HUSSERL, 2018, §136, p. 303.

²³¹ RODRÍGUEZ, 1997, p. 95.

que o ato tem de si mesmo”²³². Desse modo, a concepção da evidência não se restringe à posição teórica (conceber a evidência por meio de uma teoria da verdade), mas a ultrapassa em vista do saber imediato da vivência do mundo circundante. Se tomarmos novamente o *princípio de todos os princípios* da fenomenologia, Husserl não indica uma posição teórica que distorce o originariamente dado. Ao invés disso, o dado tem que ser “tomado tal como ele se dá” em seus próprios limites. O dado originário é o sentido imediatamente vivido e neutro à qualquer posição²³³.

De acordo com Rodríguez, evidência no sentido fenomenológico é intuição hermenêutica. Ela é o intuir imediato da significação que comparece a vivência do mundo circundante, é a “vivência da verdade” ou “que pode dizer *motivadamente* o que aparece com consciência de sua verdade”.

Mais à frente, no curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia (1919-1920)*, Heidegger vai chamar a intuição hermenêutica de um *compreender puro* (*reines Verstehen*):

A ciência das vivências é a intuição, que dá originariamente, do nexos das vivências, das situações das quais as vivências surgem. — Como explicitar a intuição das situações da vida? Na *pura compreensão*, que se forma na interpretação de contextos de significado²³⁴

O adjetivo *puro* não tem qualquer relação com a ausência da experiência. Muito pelo contrário, a pureza está atrelada ao caráter atemático e não objetivante²³⁵.

3.1.5. A transformação ontológica da fenomenologia

Cambiar a prioridade da vivência e o mundo da esfera teórica para a pré-teórica significa uma transformação ontológica da fenomenologia. Do ponto de vista conceitual, a pedra de toque dessa transformação é marcada pelo primado da compreensão (*Verstehen*) frente à percepção (*Wahrnehmung*)²³⁶. Essa tese é explicitada pelo autor com mais clareza no curso *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, ministrado em Marburgo em 1925:

²³² Embora aceite que as duas concepções de evidência se aproximam ao conceito de intuição hermenêutica, Rodríguez defende que em *Ideias* esteja mais consolidada. *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, p. 96-98.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe Band 58. Vittorio Klosterman. Frankfurt Am Main. 1976, p. 233.

²³⁵ RODRÍGUEZ, 1997, p. 99.

²³⁶ ESCUDERO, 2010, p. 556.

De fato, a verdade é que nossas percepções e nossos estados constitutivos mais simples e diretos já são expressos, além disso, são interpretados (*interpretiert*) em certo sentido. Não é tanto que vemos principalmente os objetos e coisas, senão que falamos primeiro deles; mais precisamente, não falamos do que vemos, mas, pelo contrário, vemos o que é falado.²³⁷

Todavia, a clareza dessa tese tem um gérmen no curso de 1919:

Nos movemos na aridez do deserto com a esperança de compreender intuitivamente e de intuir compreensivamente no lugar de conhecer sempre as coisas: ‘*Deus, o Senhor fez brotar do solo, [...] no meio do jardim, a árvore da vida e a árvore da ciência do bem e do mal*’.²³⁸

Mesmo na defesa do primado do pré-teórico ao teórico, essa passagem de 1919 não é tão explícita quanto a tese desenvolvida em 1925. Nessa passagem, no entanto, ele sugere o compreender no lugar do conhecer, além de usar o termo *vida e ciência* respectivamente ao citar a *Gênese* (2,9). Em outro momento de 1919, quando discorre sobre a vivência como acontecimento, ele cita: “Na simples compreensão da vivência, não vejo nada psíquico”²³⁹; ora, o conceito “psíquico” já é fruto de uma objetivação, e o ver do psíquico pode ser traduzido como percepção, apreensão, reflexão, etc., *i.e.*, objetivação. Em outro sentido, uma vez que lhe falta reduzir o conceito numa frase (como na tese de 1925), a própria descrição da vivência do mundo circundante é uma demonstração da transformação do estatuto ontológico. Percepção sensível ou percepção pura são modificações da esfera compreensiva da experiência cotidiana do mundo circundante²⁴⁰.

O conceito de mundo (*Welt*) é outra tese que corrobora na transformação ontológica. Segundo o desenvolvimento desse trabalho, a vivência do mundo circundante não intui um mundo entendido como conjunto de entes que tem atributos espaciais, temporais, e se encontram em tal ou tal estado, mas intui um “tudo simbolicamente estruturado”, um mundo entendido como “contexto referencial da significabilidade (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*)”, “totalidade significativa (*Bedeutsamkeitsganzheit*)”²⁴¹. Outro aspecto do mundo é sua dimensão, uma vez que ela deixa de ser uma dimensão espacial e se torna vivencial. O sentido de *Welt*²⁴² adotado em 1919 se mantém até *Ser e Tempo*.

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial. 2006, p. 80.

²³⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 79.

²³⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁴⁰ ESCUDERO, 2010, p. 556.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 557.

²⁴² Em 1919 encontramos algumas análises que envolvem a noção de mundo: mundo exterior (*Außenwelt*), mundo de vivências (*Erlebnisswelt*), mundo circundante (*Umwelt*), concepção de mundo (*Weltanschauung*), mundanidade (*Welthaftigkeit*), privado de mundo (*weltlos*), mundano (*welthaft*) e pré-mundano

Tão importante quanto a prioridade da compreensão e o conceito de mundo, é o desenvolvimento da tese da *diferença ontológica*²⁴³. Segundo Heidegger, mesmo que ao interpretar o ser como ente, o próprio ser é analisado a partir do ente. A tese mostra que a distinção fundamental entre ser e ente está no âmbito pré-ontológico, e só podemos conceber tal diferença porque o *Dasein* é propriamente um ente ontológico. Por ser intrínseco ao *Dasein* (ser ontológico enquanto tal), podemos compreender e expressar essa diferença:

Dasein de alguma forma conhece algo como ser. Ele compreende, se existir de outra forma, o ser e se comporta com relação aos entes. A diferença entre ser e ente está latente no *dasein* e em sua existência, mesmo que não seja explicitamente conhecida. A diferença está aí, isto é, tem o modo de ser do *dasein*, pertence à existência. Existência significa, por assim dizer, 'estar no processo dessa diferença'. Somente uma alma que pode fazer essa diferença, tem a capacidade de ir além da alma de um animal para se tornar a alma de um humano²⁴⁴

Em 1919, Heidegger já apresenta tal tese em sua descrição da vivência do mundo circundante que se depara com a cátedra. A diferença ontológica já está posta quando ao descrever a abertura da vivência ao horizonte significativo, “permite a compreensão do ser das coisas e o descobrimento dos entes que ocorre em minha relação com eles”²⁴⁵. Dito de outro modo, a vivência da cátedra se depara com um todo significativo ao entrar na sala de aula (pela abertura da vivência), a própria significação de cátedra permite à vivência interpretar seu ser, na medida que ele se revela como cátedra enquanto tal (pelo descobrimento do intramundano).

Na mesma discussão da diferença ontológica, Heidegger argumenta que a esfera do ser não é distinta da esfera do ente, muito menos um gênero superior ou qualquer região suprema. Em *Ser e tempo*, Heidegger é enfático no co-pertencimento entre ser e ente ao dizer que o “ser é sempre ser de um ente”²⁴⁶. Ademais, essa relação fica explícita quando o primado ôntico do *Dasein* nos revela que ele é um ente que se distingue em

(*vorwelthaft*). Heidegger relaciona essas concepções no decorrer da exposição do curso, no entanto, vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*) é central para compreendermos o cerne da questão. HEIDEGGER, 2005, p. 157-165.

Além do mais, o conceito de mundo circundante nos cursos seguintes, torna-se parte de uma tríplice estrutura do “estar-en-el-mundo”: “mundo compartilhado” (*Mitwelt*); “mundo circundante” (*Umwelt*) e “mundo próprio” (*Selbstwelt*). Cada uma dessas três estruturas compartilha respectivos *comportamentos* que são formas peculiares de cuidado (*Sorge*): “Solicitud” (*Fürsorge*), “Ocupación” (*Besorgen*) e “Inquietud” (*Bekümmern*). ESCUDERO, 2010, p. 560-561.

²⁴³ Conceito que aparece *ipsis litteris* no curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*, ministrado em 1927 na universidade de Marburgo.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Band 24*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1975. §22, a), p. 454.

²⁴⁵ ESCUDERO, 2010, p. 564.

²⁴⁶ HEIDEGGER, 2005. §3, p. 35.

razão de ser ontológico²⁴⁷. Essa concepção substitui a dicotomia entre o empírico-transcendental que os concebe por meio de esferas distintas²⁴⁸. A diferença ontológica não parte da diferença de esferas, mas da diferença entre um ente qualquer e um ente que tem possibilidade de compreender seu próprio ser²⁴⁹.

O aspecto transcendental do *Dasein* é outra temática que está presente em 1919. De acordo com Escudero, esse aspecto passa por uma pré-compreensão que “é anterior a toda experiência dos entes, mas determina toda a compreensão dos mesmos”²⁵⁰. Essa pré-compreensão está de alguma forma em 1919, quando o autor cita que “o significativo é o primário, me é dado imediatamente, sem nenhum rodeio intelectual que passe pela captação de uma coisa”²⁵¹.

3.2. A influência de Lask: a lógica da filosofia e a ideia da filosofia

Não seria errado dizer que a filosofia de Emil Lask é um resultado da conciliação entre filosofia dos valores e a fenomenologia husserliana. Uma figura de extrema importância para o estabelecimento da *status quaestionis* do jovem Heidegger, que, devido a morte precoce na Primeira Guerra Mundial, infelizmente deixou sua obra abruptamente interrompida.

Pertencente à tradição neokantiana de Baden, Lask não considera filosofia como ciência dos valores, assim como Windelband e Rickert. Ele considera que filosofia é ciência da validade (*Geltungsphilosophie*). Para ele, além do termo validade carregar mais precisão, o termo valor pode ser ambíguo e relacionar-se à esfera da ética. Com relação à discussão do pré-teórico, em sua obra *A lógica da filosofia e a doutrina das categorias* (1910), Lask fundamenta três instâncias da validade, *i.e.*, instâncias específicas que elaboram sistematicamente a filosofia. As três instâncias são: o *viviável em geral*, o *pensável em geral*, e o *algo em geral*²⁵². O que nos interessa para

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sa Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, §4, p. 38.

²⁴⁸ ESCUDERO, 2010, p. 563.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 570.

²⁵⁰ Esse tema foge um pouco do escopo do trabalho, no entanto, é de suma importância mostrar as raízes postas em 1919. Por via das dúvidas, Escudero diz que Heidegger tem em vista a necessidade de uma transformação da ontologia fundamental da filosofia transcendental. Assunto abordado no texto *Kant e o problema da metafísica*. *Ibid.*, p. 565-566.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² RESENDE, 2011, p. 104-105.

a discussão é o vivenciável em geral, que mostra a relação imediata com todo tipo de objetualidade possível, seja sensível ou não-sensível. Ela é analisada através das categorias do ser e das categorias filosóficas.

Segundo a primeira instância do vivenciável em geral, Lask pressupõe uma ideia de vivência que se opõe ao conhecimento. Vivenciar formalmente o objeto (que é modo imediato) não é o mesmo que conhecer o objeto:

A vivência imediata dá-se em oposição a qualquer reflexão como num puro absorver-se na especificidade de um não sensível, por exemplo, o dedicar-se simples ao ético, ao estético, ao religioso, sem que seja de qualquer modo transcendida ou elevada à consciência, sem que seja colocada diante da reflexão, sem que seja encontrada ou captada numa claridade; (...) A vivência imediata é uma simples “vida” e um perder-se num não sensível e, por isso, uma atitude de não conhecer, de não-saber, de não refletir, simplesmente ingênua, de modo algum perturbada por “pensamentos” e claridade, uma vivência que não “sabe” isto que “faz” ou “vive”²⁵³

Mesmo com alguma semelhança, não é a mesma coisa que a diferença heideggeriana entre vivência como acontecimento e como processo. No entanto, o traço semelhante é determinar que o conhecimento se deriva da vivência imediata. Com efeito, a separação dessas duas noções em Lask é tão radical e consequentes que a distinção entre fenômeno e coisa-em-si kantiana é uma mera oposição entre *conhecimento* e *vivência*²⁵⁴. O *conhecimento* não pode conhecer a coisa-em-si em nenhum aspecto porque ele sempre é mediado por alguma faculdade do sujeito, por isso, apenas conhecemos fenômenos. A *vivência*, em contrapartida, tem acesso imediato ao que está por trás do fenômeno. Não é um acesso pleno da coisa-em-si, mas das *formas lógicas* que estruturam previamente o que é dado ao conhecimento²⁵⁵. Por isso, o conhecimento não conhece as formas lógicas de modo imediato, ele só conhece a forma lógica de modo mediato, ou seja, quando a torna objeto da reflexão.

A relação imediata é pré-temática. Posto assim, a vivência imediata abre a possibilidade de entendimento da esfera pré-teórica na filosofia de Lask. Isso o ajuda a dar uma nova interpretação ao *apriorismo*, ao defini-lo como “a compreensão pré-teórica do dado”²⁵⁶.

²⁵³ LASK, Emil. *Die Logik der Philosophie um die Kategorienlehre*. In *Gesammelte Schriften*. Tübingen. Verlag Von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1923. p. 191.

²⁵⁴ Lask nomeia a vivência imediata e imersiva de *Hingabe*, que posteriormente, veio a influenciar Heidegger na ideia de um *ver* pré-teórico (cf. 3.1.3.)

²⁵⁵ RESENDE, 2011, p. 112-113.

²⁵⁶ ESCUDERO, 2010, p. 107.

Outro aspecto importante, segundo Resende, é que essa vivência guarda estreita relação com a ideia de *intuição categorial* husserliana encontrada nas *Investigações Lógicas*:

Apesar de não citar Husserl, essa proximidade com o conceito de intuição das *Investigações Lógicas* pode ser textualmente confirmada por uma passagem no capítulo final de *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, na qual Lask, comentando certo “significado ampliado de intuição” (*erweiterten Bedeutung von Anschauung*), observa que “é permitido falar de sensibilidade como uma subespécie sensível da intuitividade, como uma intuitividade sensível, que se coloca ao lado daquela que podemos chamar de intuitividade não sensível²⁵⁷”

A intuição suprassensível defendida na sexta investigação lógica husserliana, equivale ao que Lask chama de intuitividade não sensível. Ora, Husserl defende que a forma lógica do enunciado não é algo posto por meio de um ato de reflexão sobre os próprios juízos. Se afirmássemos tal concepção, então a forma lógica poderia ter origem no psicológico (em uma percepção interna, em um ato de reflexão)²⁵⁸. A forma lógica, por sua vez, tem origem nos próprios juízos e não na reflexão sobre estes. Ela é dada implicitamente como algo previamente dado, o que possibilita a compreensão do juízo. Esse dado implícito é a base para que a intuição supra-sensível apreenda a unidade, a relação parte e todo, a conjunção, a disjunção, a cópula, os universais e as formas lógicas em geral:

A origem dos conceitos de estado-de-coisas e de ser (no sentido de cópula) não está verdadeiramente na reflexão sobre juízos, ou melhor, sobre preenchimento de juízos, mas nos próprios preenchimentos de juízos; não é nesses atos enquanto objetos, mas nos objetos desses atos que encontramos o fundamento da abstração que serve para realização dos ditos conceitos²⁵⁹

Com essas breves considerações, podemos ver, por um lado, a recepção da fenomenologia por Lask e, por outro lado, a influência determinante de Lask no pensamento do jovem Heidegger. Em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, Heidegger afirma que Lask foi o único a tematizar a esfera pré-teórica, no entanto, o problema foi trata-lo de uma maneira teórica:

Seria audacioso tentar solucionar hoje um problema que mal foi visto, quando ainda não foram descobertos os elementos primários que o fundaram. A única pessoa que estava preocupada com o problema, Emil Lask, morreu. Mas encontrar em Lask uma formulação genuína do problema é extremamente difícil, pelo fato de que ele mesmo queria resolvê-lo de forma teórica. Assim,

²⁵⁷ Ibid., p.113-114, LASK, 1923, p. 217, RESENDE, 2011, p. 112-113.

²⁵⁸ Husserl levanta essa problemática por se contrapor com a tese originada por Locke, que defendia que a gênese da forma lógica do enunciado se iniciava por um ato de reflexão sobre os juízos. HUSSERL, 1988, §44 p. 107.

²⁵⁹ HUSSERL, 1988, p. 108.

suas verdadeiras contribuições não foram compreendidas e foram dados mais atenção aos elementos secundários [de seu pensamento].²⁶⁰

Heidegger estabelece sua diferença com Lask em 1919, ao desenvolver uma *ideia* de filosofia (*Idee der Philosophie*), ao contrário de Lask com uma *lógica* da filosofia (*Logik der Philosophie*). Conceber uma *lógica* da filosofia e uma doutrina das categorias filosóficas é, literalmente, assumir uma atitude teórica frente à questão. Heidegger defende que o termo *ideia* tenha tanto uma determinação quanto uma indeterminação, *i.e.*, o termo tem significado positivo e negativo²⁶¹:

O significado positivo não se dá por meio do objeto da ideia, mas pela ideia mesma. A *ideia em si mesma* tem um significado determinado pela sua própria determinação de ser uma ideia²⁶². Dito de outra forma, o significado positivo é a própria definição de ser ideia, que, em último caso, é algo que se manifesta de modo determinado e indeterminado.

O significado negativo de ideia parte do objeto da ideia. Ora, o objeto da ideia nunca será posto em uma plenitude de adequação, uma vez que ele se manifesta apenas singularmente e de modo abstrato. Se tomamos, por exemplo, a *ideia de banana*, o objeto que a ideia se refere não pode estar presente, uma vez que ele é uma ideia de algo (neste caso, banana). O objeto só poderá estar em sua plenitude se estiver presente (a banana *hic et nunc*), mas neste caso já deixaria de ser uma ideia. Além disso, existe uma diferença entre objetos (ideia e banana) e relações entre eles. Ora, mesmo que a *ideia de banana* seja indeterminada, a banana referida é um objeto determinado. Um exemplo de objeto indeterminado de uma ideia seria, por exemplo, *ideia de algo*, *ideia geral*, etc.

Em resumo, por um lado temos o sentido positivo da “determinação determinada da ideia”, por outro, o sentido negativo da “indeterminação determinada do objeto da ideia”²⁶³.

Parece que conceber uma lógica da filosofia e pressupor uma atitude teórica é coerente. Heidegger, por sua vez, quer trabalhar na indeterminação determinada da filosofia, uma vez que ela deve ser entendida como ciência originária pré-teórica. Para trabalhar na esfera pré-teórica, deve-se expressar por meio de indeterminações generalizantes não objetivantes da teorização formal (*cf.* 3.1.3.1.). Dessa maneira, ideia de filosofia tenta cumprir esse papel.

²⁶⁰ HEIDEGGER, 2005, p.106

²⁶¹ Ele interpreta ideia por meio de Kant na *Crítica da Razão Pura*. *Ibid.*, p.18

²⁶² *Ibid.*, p.18

²⁶³ *Ibid.*

3.3. Postulados e consequências diretas

Heidegger identifica nas pretensões metodológicas analisadas a pressuposição de uma atitude teórica em toda a investigação, seja na descrição de uma vivência do mundo-circundante que Husserl a compreende em moldes teóricos, seja na indicação de uma esfera pré-teórica na filosofia de Lask por meio da teorização de uma lógica da filosofia. O problema da atitude teórica é central nesse trabalho, e essa tese tem consequências enormes:

Primeiramente, *essa tese afeta na mesma medida, tanto posições psicologistas quanto antipsicologistas*. Lembramos que desde o início, a lógica e o psicologismo foram pontos de partida do autor em seu desenvolvimento filosófico. Ele primeiro definia que a tese geral do psicologismo era a absorção da lógica pela psicologia²⁶⁴, e posteriormente definiu que seu problema era ontológico, por não considerar uma forma de platonismo quando se referia às idealidades. Mas é sabido, por meio do trabalho desenvolvido por Mario Porta²⁶⁵, que o psicologismo não se reduz apenas ao problema dos objetos da lógica. Havia a posição de um realismo lógico que enfrentava posições psicologistas frente à lógica e à semântica, assim como havia o antipsicologismo neokantiano e fenomenológico transcendental, que visavam o psicologismo epistemológico. O problema da atitude teórica *afeta de modo geral* o psicologismo e seu antagonista, uma vez que ambos pressupõem tal atitude. Ambos são “erros” que surgem de uma raiz comum: a pressuposição irreflexiva da atitude teórica que transforma tanto o real quanto o ideal em objetos (seja este concebido ou não concebido psicologicamente). Ou seja, o psicologismo e o antipsicologismo *reduzem o ser ao ser-objeto*. Em outras palavras, as duas posições concebem o objeto apenas “perante os olhos”, seja qual for sua natureza.

Em consequência disso, visto que a atitude teórica é o pressuposto para ambas as posições, o problema assume uma nova roupagem, e se torna necessário dar um passo atrás e olhar o problema em sua totalidade. Ora, é importante termos em vista que a proposta de revisão radical da ontologia em *Ser e tempo* não é por acaso. O autor percebe que não bastaria classificar entre entes reais ou ideias, uma vez que ambos pressupõem a

²⁶⁴ HEIDEGGER, *Fruhe Schriften: Neure Forschungen Über Logik. Gesamtausgabe Band 1*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1975, p. 17-39

²⁶⁵ PORTA, *Psicologia e Filosofia: Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo (Psychologismusstreit)*. São Paulo: Editora Loyola, 2020.

atitude teórica e reduzem o ser ao ser-objeto. Dar um passo atrás significa revisar o problema inteiro. Por isso, em *Ser e tempo*, a *necessidade de uma retomada explícita da questão do ser*²⁶⁶ é o ponto de partida. Essa revisão da questão do ser é a consequência direta da acusação do pressuposto da atitude teórica, uma vez que na história da filosofia, toda ontologia foi fundada do ponto de vista objetivante. Assim como vemos posteriormente, ser-objeto, ser simplesmente dado é apenas um modo de ser do *Dasein*.

Explicitar a questão do ser é o mesmo que retomar diversos conceitos por meio da esfera pré-teórica. Ora, os conceitos mais essenciais devem ser revistos porque a atitude teórica permaneceu irreflexivamente pressuposta. Em 1919, Heidegger inicia tal tarefa quando compreende a equivalência entre vivência como acontecimento, mundo e intuição hermenêutica *como manifestações pré-teóricas* de vivência epistemológica, objeto e intuição apreensiva. Nos desenvolvimentos posteriores do autor, ele indica diversas modificações para aquelas teorizações puramente teóricas já estabelecidas na história da filosofia. A saber, sujeito/espírito/homem é derivação de *dasein*, intencionalidade de abertura (*Erschlossenheit*), empírico/transcendental de facticidade, categorização/definição de indicação formal²⁶⁷, epistemologia de ontologia, adequação de desvelamento, mundo exterior de ser-no-mundo, etc.

Além do mais, o diálogo que Heidegger estabelece com Husserl diz respeito ao problema metodológico da filosofia como ciência. Mesmo que partam do mesmo princípio fenomenológico, como é possível que cheguem à resultantes distintas? Na verdade, esse é o melhor indicador da diferença entre posições, uma vez que Heidegger acusa Husserl de tomar o princípio teoricamente. Ora, tomar o princípio pré-teoricamente é o mesmo que tomá-lo em sua total literalidade e radicalidade, isto é, a fenomenologia é a metodologia da esfera pré-teórica. Essa constatação geral é verdadeira, mas insuficiente para a *forma* que Heidegger opera a questão metodológica. Não se trata apenas de compreender o princípio fenomenológico por meio da esfera pré-teórica, mas principalmente de *concebê-lo sem perder de vista uma ideia de ciência*. Heidegger assume a difícil tarefa de tematizar a esfera pré-teórica sem objetiva-la. Para isso, *teorizações formais* e específicas (cf. 3.1.3.1.) que tematizam respectivamente o pré-teórico e o teórico, são usadas como artifício de formalização geral para tratar da real esfera da fenomenologia. *Tematizar o pré-teórico é explicitar por meio da esfera*

²⁶⁶ HEIDEGGER, 2005, §1.

²⁶⁷ REIS, Róbson Ramos dos. *Verdade e indicação formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. Veritas, v.46, n.4. Porto Alegre, 2001, p.607-620.

originária o problema da tematização, ou, em resumo, expressar sobre o originário compreendendo os seus limites. Esse modo de conceber o método fenomenológico é a pedra de toque da questão, uma vez que o afastamento da teorização específica (objetificação) permite ao autor trabalhar apenas no nível mais próximo ao fenômeno originário (ciência originária, vida, eu-histórico). Ademais, tematizar o pré-teórico pelo problema da tematização é o meio que ele escapa da circularidade.

Por último, tematizar sem objetificar é a *legitimação metódica da tematização do nível pré-teórico*. Heidegger consegue compreender que o nível pré-teórico pode ser enunciado e investigado de alguma forma. Ao fazê-lo, sem perder de vista a ideia de ciência e método, ele transgrede a própria ideia de ciência e método estabelecida. Assim, fica mais clara sua oposição ao artigo de Husserl na *Logos*, em virtude de não pressupor um ideal de ciência, uma vez que filosofia deve ser entendida como uma ciência originária, diferente de qualquer ciência, seja de essência, seja de fato. A posição de Heidegger é também a radicalização da proposta husserliana de que filosofia é *ρῖζωματα παντων*. Esse projeto não seria possível sem estar ambientado com a tradição vitalista — mesmo que meu foco esteja na problemática metodológica, é de extrema importância pontuar essa relevância. Por isso, considerar a ideia de vida como fenômeno originário é a chave para a problemática. As dificuldades dele, no entanto, eram fugir da tematização, justificar uma metodologia e, também, uma ciência, pois para Heidegger, o vitalismo de Dilthey não teve a intenção de ter caráter metodológico, nem menos uma noção precisa e bem estabelecida de vida.

Considerações finais

Tão importante quanto apontar as elaborações particulares presentes no texto, é compreender a totalidade do projeto em construção que se inicia em 1919. É correto afirmar que o núcleo geral do projeto que culmina em *Ser e Tempo* tem sua gênese no curso *A ideia de filosofia e o problema da cosmovisão*. O que vai se chamar posteriormente de *ontologia fundamental* tem início no projeto da ciência originária.

Esse trabalho teve a intenção de recortar um momento crucial do pensamento de Heidegger, seja por ele questionar a tarefa primordial da filosofia como ciência com método e objeto próprio, seja por identificar um pressuposto adotado pelas correntes filosóficas que tentam conceber filosofia por meio de um método e objeto próprio. Ou seja, o recorte acerca da ideia de filosofia como ciência originária e o problema do pressuposto da atitude teórica.

Na verdade, podemos ver com clareza que diversos desenvolvimentos posteriores são consequências diretas de 1919. Ora, o argumento sobre o esquecimento do ser surge diante o desenvolvimento do pressuposto da atitude teórica. Ou seja, não é mais que o desenvolvimento do problema da redução do ser ao ser objeto. A atitude pré-teórica, por sua vez, torna possível a concepção da filosofia como ciência originária. Isso porque a filosofia como ciência originária é ciência do pré-teórico. O desafio de tematizar a esfera pré-teórica é o de tematizar sem objetivar, que é, tematizar a ciência pré-teórica e pressupor a atitude pré-teórica na tematização, o que evita cair em circularidade.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia citada

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edições Loyola. São Paulo. 2002.

BARASH, Jeffrey. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press. New York. 2003.

_____. *Sobre o lugar histórico da verdade: os desafios hermenêuticos de W. Dilthey e M. Heidegger. Heidegger e o Seu Século: Tempo do Ser, Tempo da História*. Tradução André do Nascimento. Instituto Piaget. Lisboa. 1995.

CAZZANELLI, Stefano. *El neokantismo en el joven Heidegger*. Revista de Filosofía. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. 2010, v.35, n.1, pp. 21-43.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press. Cambridge. 2009.

DILTHEY, Wilhelm. *Os tipos de concepção de mundo*. Traduzido por Arthur Morão. Lusosofia Press. 1992. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. Acesso em: maio de 2022.

ESCUADERO, Jesús. *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder. Barcelona. 2010.

GENS, Jean-Claude. *Du Premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique du Logos (1900-1911). Heidegger: Les conférences de Cassel (1925). Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911)*. Paris. 2003. p. 17-18.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Jorge Zahar edições. Rio de Janeiro. 2002. Disponível em:

<https://nucleoefenomenologia.files.wordpress.com/2018/08/diccionario-heidegger.pdf>.

Acesso em: abril de 2023.

HEIDEGGER, Martin. *The basic problems of phenomenology*. Indiana University Press. Bloomington/Indianapolis. 1982.

_____. *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Herder Editorial. Barcelona. 2005.

_____. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Gesamtausgabe Band 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1976.

_____. *Fruhe Schriften: Neure Forschungen Über Logik. Gesamtausgabe Band 1*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1975.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Band 20*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1976.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Band 24*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1975.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Gesamtausgabe Band 58*. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1976.

_____. *Prolegomenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid. 2006

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sa Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *Wegmarken: Anmerkungen zu Karl Jaspers >> Psychologie der Weltanschauungen << (1919/1921)*. Gesamtausgabe Band 9. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1976.

HUSSERL, Edmund. *Phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as rigorous science*. Tradução de Quentin Lauer. Harper Torchbooks. New York. 1965.

_____. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica pura*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012

_____. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Coleção Os Pensadores: Edmund Husserl - Investigações Lógicas, Sexta Investigação Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. 7ª edição. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP. Editora Ideias e Letras. 2018

KANT, Immanuel (1790). *Critique of Judgment: Including the First Introduction*. Indianapolis. Hackett. 1987.

KOVACS, G. T. Kisiel - J. van Buren. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany (NY) 1994.

LASK, Emil. *Die Logik der Philosophie um die Kategorienlehre*. In *Gesammelte Schriften*. Tübingen. Verlag Von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1923.

LEITE, Marcela. *Historicidade e Hermenêutica: A influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger*. Editora Edgard Blücher Ltda. São Paulo. 2019.

LOTZE, Herman, *Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig. 1874. Disponível em:

<https://archive.org/details/logikdreibcher00lotz/page/12/mode/2up?view=theater>.

Acesso em: outubro de 2022.

NATORP, Paul. *Husserls: Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Logos. 1918.

PORTA, Mario A. G. *Estudos neokantianos*. Edições Loyola. São Paulo. 2011.

_____. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

_____. Natur und Geist. A escola de Baden como teoria complementar do positivismo: a polémica Bauch - Kroner e seu entorno. In: Federico Ferraguto. (Org.). *Filosofía da Natureza*. 1ed. Caxias do Sul: Educs, 2020, v.9, n.17, p. 245-259.

_____. *Psicologia e Filosofia: Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo (Psychologismusstreit)*. São Paulo: Editora Loyola, 2020.

REIS, Róbson Ramos dos. *Verdade e indicação formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. Veritas, v.46, n.4. Porto Alegre, 2001, p.607-620.

RESENDE, José. *Em busca de uma teoria do sentido: Rickert, Husserl e Lask*. 2011. 182 f. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo: 2011

RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*. Freiburg. 1892. Disponível em: <https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rick42.html>. Acesso em: abril de 2023.

_____. *Der gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Tranzendentalphilosophie*. 3a edição. Tübingen: Mohr. 1915. Disponível em: <https://archive.org/details/dergegenstandder00rick/page/n7/mode/2up>. Acesso em: abril de 2023.

_____. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*. Kant-Studien. n°14. 1909.

RODRÍGUEZ, Rámon. *La transformación hermenêutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Editorial Tecnos. Madrid. 1997.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VIGO, Alejandro. *Heidegger e l'ombra di Lotze: Appunti per una rinnovata interpretazione dello sviluppo del suo pensiero giovanile*. Franco Volpi Il pudore del pensiero. Morcelliana. 2019. p.127-161.

XOLOCOTZI, Ángel. *Juicio y afectividad: Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert*. Studia Heideggeriana. Vol II. Lógos – Lógica – Lenguaje. 2012.

WINDELBAND, Wilhelm. *Logik, Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fisher, editado por W. Windelband, vol. 2. Heidelberg. 1904.

_____. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, (Band 2)*. Tübingen. 1915. Disponível em: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/windelband1915bd2/0116/image,info>. Acesso em: julho de 2022.

WU, Roberto. *Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert*. Revista Estudos Filosóficos. São João del Rei. Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del Rei. 2010, n.5, p.174-186.

Bibliografia consultada

ANDRADE, C. *Superação do psicologismo por meio da Epoché nos textos husserlianos de 1906/7*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica (PUC). São Paulo: 2008.

CAZZANELLI, Stefano. *Con-Textos Kantianos. Internacional Journal of Philosophy: Conocimiento y donación entre Rickert y Heidegger*. n.9, 2019, p.252-273. Disponível

em:

https://www.researchgate.net/publication/334051362_Conocimiento_y_donacion_entre_Rickert_y_Heidegger. Acesso em: julho de 2022.

DAHLSTROM, Daniel. *Husserl and Heidegger on Bedeutung*. Disponível em: <https://www.bu.edu/philo/files/2019/09/d-bedeutungslehreb.pdf>. Acesso em: dezembro de 2022.

_____. *Heidegger's Transcendentalism*. Research in Phenomenology. Bolston University. Leiden, 2005.

_____. *The Heidegger Dictionary*. Bloomsbury Academic. New York. 2013.
<https://pt.scribd.com/document/379787572/Bloomsbury-Philosophy-Dictionaries-Heidegger-Martin-Heidegger-Martin-Dahlstrom-Daniel-O-The-Heidegger-Dictionary-2013-Bloomsbury-Academic>.

INWOOD, Michael. *The Blackwell Philosopher Dictionaries: A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers. Massachusetts. 1999.

FISSETTE, Denis. *Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl (1886-1901)*. Tradução de Roberto Vivero. Apeiron, estudios de filosofía – Filosofía y fenomenología. Quebec. 2015. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/FISHLY>. Acesso em: outubro de 2020.

GUIMARÃES, D. M. *Da finitude à análise existencial do morrer: a morte como fenômeno da vida*. Fragmentos de cultura, v. 31, p. 85-99, 2021.

GUINON, Charles. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. Cambridge. 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Fruhe Schriften: Die Lehre Vom Urteil Im Psychologismus: Ein kritisch-positivier Beitrag zur Logik*. Gesamtausgabe Band 1. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main. 1978.

_____. *Duns Scotus Theory of Categories and of Meaning*. Tradução de H. Robbins. University Microfilms Internacional. 1978.

_____. *Zur Sache des Denkens: Mein Weg in die Phanomenologie. Gesamtausgabe Band 14*. Vittorio Klosterman. Frankfurt Am Main. 1976.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Editora Edições 70, 2018.

MADUREIRA, Jonas. *Fenomenologia das representações: Sobre a equivocação do termo “representação” na tese “todos os atos ou são representações ou se fundam em representações” arrazoada por Edmund Husserl na V Investigação das Investigações lógicas*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica (PUC). São Paulo: 2008.

MACDOWELL, João. *Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Editora Loyola, 1993.

MONTICELLI, Pedro. *A relação ao objeto: Um estudo a partir do pensamento de Francisco Suárez*. 2010. 100 f. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo: 2010.

PORTA, Mario A. G. *A polêmica em torno do psicologismo de Bolzano a Heidegger*. Síntese: Revista de Filosofia. Belo Horizonte: 2004.

_____. *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

_____. *Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional*. Kriterion Revista de Filosofia, Minas Gerais, v. XLIII, n. 105, p. 07-118, jan./jun. 2002.

_____. *Edmund Husserl, psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Editora Loyola, 2013.

SANTOS, José. *Do empirismo à fenomenologia, A crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*. Belo Horizonte: Editora Loyola, 2010.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

Taddei, P. M. *A questão fundamental da crítica de Tugendhat a Heidegger: falsidade, descerramento e a transição semântica de 'verdade'*. Veritas (Porto Alegre), 65(1), e36570. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36570>. Acesso em: maio de 2023.

VIGO, Alejandro. *La recuperación crítica de la pregunta por el ser en heidegger*. Signos filosóficos, vol. VIII, n.15. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México. 2006. p.65-104.