

O método científico moderno como preconceito na fenomenologia de Husserl

Murilo Luiz Milek¹

Universidade Federal do Paraná
murilo_1_milek@hotmail.com

Resumo: No presente artigo gostaríamos de mostrar como a relação de Heidegger com a ciência e com a modernidade se dá num momento imediatamente anterior a *Ser e Tempo*. Para tal, faremos uma análise do texto elaborado a partir do curso, de 1924, *Introdução à Investigação fenomenológica*. Nesse texto o autor afirma que o que ali se prepara é um confronto com a fenomenologia atual, leia-se: husseriana. Esse confronto se estrutura a partir da crítica feita por Heidegger ao artigo *A Filosofia como Ciência de Rígore*, de Edmund Husserl. Nele Heidegger acredita ter encontrado um preconceito que se interporia entre as coisas elas mesmas e o ente que nós somos e, pela falta de crítica desse preconceito, a fenomenologia de seu mestre se manteria ainda *não-fenomenológica* de fato. Tal preconceito seria justamente a necessária busca por segurança por meio de um método prévio à investigação da fenomenologia; tal necessidade, por sua vez, seria advinda da tradição moderna cartesiana na qual Husserl se manteria, o que não permitiria, segundo Heidegger, que sua filosofia pudesse se tornar, de fato, fundamental, como se arrogava.

Palavras-chave: Fenomenologia, Ciência, Modernidade, Husserl, Descartes

Consciência como campo temático da fenomenologia

Heidegger inicia o curso de 1924, *Introdução à Investigação Fenomenológica*, fazendo uma análise da palavra *fenomenologia*, por meio de um retorno ao significado que os radicais *fenômeno* e *logos* tinham entre os gregos. Nesses momentos iniciais o autor caracteriza o discurso

¹ Doutorando em filosofia, na área de história da filosofia.

fenomenológico como “pré-teórico”, no sentido de que o logos que fala do fenômeno não tem, necessariamente, a estrutura de um juízo ou uma definição, já que estes se apoiariam numa concepção derivada de verdade – derivada com relação ao fenômeno originário da verdade –, a saber, a concepção de verdade como adequação entre intelecto e coisa, que, para Heidegger, só é possível porque intelecto e coisa já se dão no mundo, e a compreensão desse *dar-se* é a condição de possibilidade do juízo. Sendo assim, a verdade não se funda no juízo, mas este é uma possibilidade daquela. Outro ponto levantado no início do texto é o de que a fenomenologia assumiria como tarefa desenvolver um fundamento seguro para o conhecimento, sem antes *ter se mantido de modo concreto na insegurança*. Segundo Heidegger, essa necessidade de segurança seria incorporada por Husserl de forma acrítica por conta de suas leituras de Descartes.

Neste início, Heidegger se atém ao que julga como os principais resultados da interpretação de Aristóteles promovida anteriormente no curso, a saber: a antecipação do predomínio da preocupação por certeza e evidência na fenomenologia, como prerrogativa necessária para que venham a nós os estados de coisas fundamentais; esse ideal de certeza e evidência estaria guiando a colocação do horizonte fundamental de temas da fenomenologia à época. Outro ponto desse ideal é a tentativa de fazer da fenomenologia um conhecimento absoluto, capaz de fundamentar todos os problemas humanos, sejam eles lógicos, éticos ou epistemológicos. Esse ideal, de produzir uma filosofia absolutamente certa e evidente, que reside no fundamento da fenomenologia da época, segundo a interpretação de Heidegger, funcionaria como um prejuízo que evitaria o encontro com os temas autênticos da filosofia, porque tal ideal, nascido na Grécia Antiga e fortalecido na Modernidade, seria um ideal para o conhecimento teórico científico.

Até aqui, o que Heidegger tenta mostrar é como surge e qual a relação do ideal científico de conhecimento absolutamente certo e

evidente com a fenomenologia. Para Heidegger, tal ideal funciona como um preconceito na fenomenologia husseriana, isto é, o que se passa é que não foi uma determinada aparição dos estados de coisas fundamentais que guiou a construção do campo temático da fenomenologia de seu mestre, sendo determinado, mesmo antes do encontro com os objetos, que estes devem ser possíveis de ser apreendidos de maneira absolutamente certa e evidente. Em outras palavras, a fenomenologia de Husserl tenta se estabelecer nos moldes das ciências já existentes, antes mesmo de se assegurar de seus temas próprios. Para Heidegger, portanto, estariamos diante de uma inversão na ordem do conhecimento: seria um tipo de conhecimento já existente que estaria determinando o modo no qual se dá o encontro entre outro tipo de conhecimento e seu objeto; ontologicamente, seria o contrário: o objeto (ou o estado de coisas) surgiria de tal ou tal forma para o pensamento que guiaria, ou determinaria, o modo de abordá-lo. Para uma filosofia fundamental, como a fenomenologia se pretende, deve-se assumir, antes de tudo, que não há de antemão nem um estado de coisas limitado sobre o qual ela versaria, nem um método seguro pronto e acabado a que seguir, este deveria surgir da confrontação com as coisas elas mesmas. Antes de trilhar o caminho seguro das ciências estabelecidas, haveria de se manter na insegurança para se fundamentar autenticamente. A ciência, assim, nesse momento inicial, teria a função de um preconceito na fenomenologia husseriana. Portanto, a crítica à ciência aqui seria uma forma de criticar Husserl.

Heidegger define como entende a consciência em Husserl:

título regional para a totalidade de vivências anímicas, que são acessíveis como tais mediante a consciência no sentido de percepção interna, de forma que essa percepção interna possa encontrar uma classe destacada de vivências que se caracteriza como *consciência-de-algo* (HEIDEGGER, 2008a. p. 71).

Aqui, nosso autor começa, então, a dialogar mais especificamente com a obra de seu mestre. Diz Heidegger que Husserl define a fenomenologia em *Idéias I*, §75, como: “Ciência eidética descritiva da consciência transcendental pura.” (Heidegger, 2008a. p. 64). A pergunta que será feita é: como a consciência se torna tema da fenomenologia? Retornando novamente aos gregos, Heidegger nos fala que a consciência, apesar de os antigos ainda não possuírem um conceito específico para ela, já era esboçável a partir da filosofia dos gregos; em Aristóteles já temos, por exemplo, a ideia de *co-perceber o que é visto* como um ente em si mesmo (Heidegger, 2008a, p. 65); esboço de um dos traços principais da consciência tal como Husserl a concebe. O objetivo, pelo menos inicial, da fenomenologia husseriana, na leitura de Heidegger, seria trazer à intuição os objetos da lógica para compreender o fundamento do pensamento matemático em sua especificidade. Já a tendência fundamental das *Investigações Lógicas* seria tornar metódico e seguro esse trazer à intuição as coisas elas mesmas para além de um conhecimento meramente verbal delas. Nessa tentativa de conexão entre a fenomenologia atual e a filosofia grega, Heidegger observa que, para os gregos, o mundo existe *aí*, os entes estão no mundo e este é aberto; portanto o estado de coisas fundamental para eles seria o *ser em um mundo*. Como foi então, de novo, que a consciência veio a se tornar o estado de coisa fundamental para a filosofia? Essa pergunta não é respondida nesse momento da obra, pelo menos não no sentido de se descrever um caminho de modificações dos estados de coisa fundamentais da filosofia no decorrer do tempo, porém, como sabemos, Heidegger o fará em sua obra quando propuser a destruição da história da ontologia, que não será nosso ponto.

Até aqui só temos uma demarcação de uma transformação temática da filosofia grega para a da época: aquilo que se encontrava às vistas na filosofia antiga era, originalmente, *o ser em um mundo*, e este fora reelaborado como *consciência pura* para satisfazer as pretensões de um

determinado tipo de conhecimento que é tomado como dotado de certeza e evidência e se supõe absoluto, sendo a preocupação por esse tipo de conhecimento que guiaria e pré-modelaria o objeto da fenomenologia husseriana na interpretação de Heidegger.

Preocupação e conhecimento reconhecido

Nesse momento, o problema central será o que o autor chama de “preocupação”. A preocupação será um existencial importante para nosso tema. À preocupação, aponta Heidegger, é possível descobrir, conservar e configurar aquilo de que alguém se ocupa, e determinar previamente o encontro com o ente de que se ocupa; e mais, a interpretação da preocupação em que um ente se encontra torna possível determinar os caracteres de ser desse ente. O tema da hermenêutica – como alternativa ao método –, por sua vez, será o modo e a maneira de *estar ocupado com algo* (Heidegger, 2008a, p. 72), e o discurso hermenêutico, pretendido por Heidegger, não será uma teoria sobre esse algo, mas uma descrição de um estado de coisas em relação à preocupação na qual ele se encontra, revelando, assim, desde já, o caráter hermenêutico da fenomenologia heideggeriana. Heidegger expõe o que ele considera as “possibilidades” do momento hermenêutico da *preocupação*. Tratam-se de possibilidades porque não é necessário que todas ocorram sempre em qualquer espécie de preocupação, ela pode apresentar algumas dessas possibilidades, e outras não, de acordo com sua especificidade, pois toda preocupação é um modo de existência e, como a existência humana é fática, ela é variável de acordo com o tempo, com o contexto histórico cultural que forma o ser-aí em questão. As possibilidades enumeradas seriam: a) descobrir aquilo pelo que se preocupa e trazê-lo à existência; b) explicitar de forma concreta o descoberto tal como existe; c) manter, de um determinado modo ou de outro, o explicitamente desenvolvido; d) entregar-se ao mantido tornando normativos os princípios específicos deste no trato com o que nos preocupamos em outras preocupações; e)

perder-se naquilo em que se está preocupado, deixando que ele se imponha de tal forma que motive todas as demais preocupações. É importante notar que Heidegger não delimita um número exato de possibilidades, ele não diz que elas são “X” e somente “X” para toda e qualquer preocupação, mas apenas elenca as que lhe surgem diante do tema, de acordo com sua possibilidade de reflexão sobre tal assunto, no caso, a partir do §07 do texto, o ensaio de Husserl, *A Fenomenologia Como Ciência de Rigor*, de 1911.

Se for possível mostrar a preocupação contida no ensaio de acordo com essas possibilidades, então, ter-se-á acesso a um estado de coisas totalmente positivo, que nos permitirá interpretar o texto de forma coerente com a existência atual. Não abordaremos aqui diretamente o passo-a-passo desse caminho, mas vale a pena expô-lo como exemplo daquilo que Heidegger considera como o procedimento fenomenológico por excelência: ir aos objetos sem portar nenhum método previamente delimitado que servirá para ditar a natureza dos mesmos, e sim permitir-lhes liberdade para que, em suas próprias possibilidades, mostrem-se como são de acordo com a existência.

Na medida em que, para Husserl, fica claro que a lógica é dada de antemão nas ciências exatas, que ela é normativa para estas, mostra-se aí, para Heidegger, a mesma tendência de problemas dos filósofos de Marburg; possivelmente Cassirer e outros neo-kantianos, e epistemólogos da época. Dentro desses traços tradicionais, se mostraria também o originário na fenomenologia husseriana: o não assumir as categorias das ciências da natureza e nem a epistemologia kantiana como guia para trazer à intuição interna (consciência) a lógica, como era tendência em Marburg. Os conhecimentos científicos são tomados por Husserl, na leitura de Heidegger, como “consciência-de-algo” e designados como “vivências de significado”, isto é, que se dirigem para algo – diferentemente das “vivências de fundo”, que seriam tácitas – entre as quais estão as significações dos enunciados teóricos. A preocupação em questão se encontraria posta entre o

campo temático da filosofia de Husserl, a consciência, e seu desenvolvimento como conhecimento teórico; trata-se do reconhecimento do tipo de conhecimento produzido pela fenomenologia dentro do âmbito do conhecimento estabelecido. Para obter tal reconhecimento acabar-se-ia por se assumir as características do modelo de racionalidade já aceito e reconhecido, sem a devida crítica que avaliaria a validade desse modelo para a orientação da fenomenologia.

A preocupação se dirige ao conhecimento reconhecido porque o conhecimento tem que tomar para si a tarefa de assegurar a existência e a cultura. Esta preocupação pelo conhecimento reconhecido chegará na investigação fenomenológica a uma base objetiva, a partir da qual se tornará genuína a fundamentabilidade de todo o saber e de todo o ser cultural (Heidegger, 2008a, p. 74).

Nesse sentido, a preocupação em que se encontraria Husserl, seria a de posicionar a fenomenologia no quadro cultural já estabelecido de conhecimento sem se chocar contra ele; e ao se encontrar com a preocupação que caracteriza o conhecimento vigente, que seria o apelo por certeza e evidência, a fenomenologia poderia requerer para si a possibilidade de fundamentar todo o conhecimento. Nesse momento, aponta Heidegger que a intenção de “ir às coisas elas mesmas”, lema fundamental da fenomenologia husserliana, estando de acordo com a preocupação pelo conhecimento reconhecido, pode acabar por esconder o mais estreito dogmatismo, absorvendo de forma acrítica o modelo de racionalidade dominante em seus método e objetivos. Obviamente, tal modelo não é assumido sem razão. Para além de uma forma de alcançar reconhecimento, há o objetivo de dar segurança ao método fenomenológico nascente, sem antes, observaria Heidegger, permanecer na insegurança.

Husserl e o naturalismo

Será a partir do § 07 da obra que Heidegger empreenderá um diálogo mais direto com o referido ensaio de Husserl, abordando de forma crítica o modo como seu mestre tematiza o naturalismo e o historicismo nesse texto, além de esclarecer melhor o que ele chama de *preocupação pelo conhecimento reconhecido*. Heidegger começa avaliando o contexto da obra, publicada em 1911 na revista *Logos*. A obra foi escrita cerca de dez anos depois das *Investigações Lógicas*, e para Heidegger, durante esse tempo, a fenomenologia teria alcançado maior clareza sobre sua sistematicidade e seu lugar perante o todo da filosofia. De uma forma geral, Heidegger expõe a crítica ao naturalismo feita por Husserl para depois mostrar que a preocupação que motiva o naturalismo é a mesma que motiva Husserl; e que a crítica ao historicismo revela que as filosofias que se pretendem ciência acabam por descuidar da existência humana (*Dasein*).

A finalidade geral do ensaio de Husserl seria a de dar forma na consciência para a ideia de filosofia como ciência rigorosa. Husserl começa por uma crítica geral à filosofia, afirmando que a ideia de alçar a filosofia ao estatuto de ciência esteve viva durante a modernidade de Descartes a Fichte, com algumas reverberações em Hegel. Heidegger nota algo que será importante no transcorrer de nosso texto: para Husserl, tornar a filosofia científica é torná-la possível de ser ensinada, isto é, transformada em um conteúdo fixo que pode ser repassado por meio de um discurso para alguém que não o conhece. Esse aspecto é importante porque, para Heidegger, tornar a filosofia possível de ser ensinada nos moldes das ciências, significa torná-la *a-histórica* e separada de seu tempo , desconsiderando, assim, a existência que é essencialmente temporal.

Essa ideia – de tornar a filosofia ciência rigorosa –, segundo Husserl, seria debilitada pelo Romantismo e suas correntes naturalista e historicista. O naturalismo, visão de mundo que acredita que tudo pode

ser explicado por causas naturais e leis gerais da natureza, teria surgido, segundo Heidegger, após o descobrimento da natureza como objeto próprio da ciência; o autor não diz explicitamente, mas podemos notar que o termo “ciência” isolado, para ele, significa o mesmo que *física moderna*, essa coincidência terminológica acompanhará o autor em diversos textos e, talvez, por toda sua obra. O naturalismo seria a consequência desse modo de desencobrimento da natureza, que é a física matemática, e o transbordar desse específico modo de ser como chave de explicação para todos os modos de ser e, por conseguinte, a elevação do rigor específico dessa ciência ao status de modelo para todo conhecimento. Para Heidegger, ao assumir acriticamente esse modelo, Husserl recairia no naturalismo que critica. A questão aqui é: por que a filosofia tomaria como modelo o rigor físico matemático? E mais, como já colocamos anteriormente: poderia assumir qualquer modelo exterior um conhecimento que se pretende fundamental como a fenomenologia? Para Heidegger, nenhuma das duas perguntas pode ter resposta positiva; e seria esse o problema com o ensaio de Husserl.

O caráter fundamental da ciência se expressa no fato de ela formular leis rigorosas e universalmente válidas, tal como no modelo matemático; o caráter constritivo da ciência se imporia a tal ponto que a filosofia assumiria o discurso científico como normatizador; tudo se passa como se, pela consideração das leis científicas como universalmente válidas, a filosofia as considerasse válidas também para o seu fazer, caracterizando um processo de naturalização da filosofia, o que em termos husserlianos seria a naturalização da consciência. Um problema que nos surge nesse momento é: como descrever esse processo de naturalização da filosofia, ou da consciência, em etapas e acontecimentos? Para Heidegger essa naturalização é uma consequência inevitável do desvelamento da natureza como objeto da ciência, mas o desenvolvimento desse processo que atinge a inevitabilidade da naturalização não aparece nesse texto. Mesmo para Husserl, não há uma consideração sobre como vão sendo tratados os fundamentos

dessa visão de mundo naturalista que vai englobar a consciência, ou pelo menos, o porquê dessa interpretação da consciência se tornar tão forte. Aparece aqui uma espécie de salto entre a ciência e o naturalismo como visão de mundo que transborda os limites da ciência matemática da natureza.

Essa naturalização da consciência permite que o salto metafísico que surge da necessidade de explicar como a consciência pode falar sobre o objeto desapareça: tomando-a como resultado de processos psicofísicos, consciência e objeto são coisas naturais entre coisas naturais sujeitas à causalidade geral; assim, o ser da alma, sendo natural, pode ser compreendido pelas categorias da ciência natural; e esse seria o fundamento da psicologia experimental. Para Husserl, os significados são unidades ideais constituídas por uma multiplicidade de atos, e a filosofia naturalista reinterpreta a legalidade que rege a ação da consciência na unificação desses atos como se fosse a legalidade do curso da natureza nos processos de pensamento. Além disso, a crítica que existe dentro das ciências naturais é sempre uma crítica que parte do resultado para o estado de coisas, enquanto que o adequado seria *ir às coisas elas mesmas*. O desconhecimento dessas diferenças foi o que levou as ciências da natureza a querer, ou se supor válidas para tal, resolver questões teórico-epistemológicas, e assim afastando a objetividade específica da consciência. A questão que se colocará é se o método das ciências da natureza pode ser estendido sem limites; para Husserl a resposta é negativa, já que o naturalismo é uma falsificação da ideia de filosofia como ciência rigorosa, e o exemplo disso seria a psicologia experimental, como já foi dito acima.

Em reação a isso Husserl expõe o ser da consciência como diferente do ser da natureza, no primeiro não resta algo idêntico que se mantém diante de uma multiplicidade de experiências diretas, enquanto que as coisas da natureza possuem uma identificabilidade intersubjetiva. E mais, o objeto da filosofia não é a natureza, mas o fenômeno, a saber, aquilo que aparece na experiência direta e o modo como aparece. Sendo

assim, o método para abordar a consciência não pode ser o mesmo das ciências naturais e sim o da *intuição de essências*. Esse método teria a tarefa de tratar as conexões ideais de atos que formam o sentido como sendo, de fato, ideais, e não naturais, regidos por uma legalidade própria.

Naturalismo e conhecimento reconhecido

Remontada a crítica de Husserl ao naturalismo, Heidegger retoma a temática do dito *conhecimento reconhecido* justamente para apontar uma característica deste na filosofia de Husserl. A crítica de Husserl à naturalização da consciência é também uma defesa de uma elaboração científica mais rigorosa da consciência, livre do desvio naturalista. Procura-se estabelecer uma legalidade específica, estritamente objetiva e demonstrável para a consciência; e o problema, nos parece, para Heidegger, será justamente essa *necessidade* de uma legalidade. Tal necessidade implica que existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, e por isso a legalidade o organizaria e legitimaria. A questão é que, se existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, e até o ameaçam, é porque não se trata de um conhecimento realmente fundamental, pelo qual, naturalmente, todas as formas deveriam ser relacionadas. Essa legalidade específica que organiza e legitima um tipo de conhecimento, torna-o mais exato e rigoroso, mas não mais fundamental, sendo essa preocupação por exatidão seria justamente um primeiro indício do conhecimento reconhecido. Essa preocupação é caracterizada também pelo intuito de conhecer o próprio conhecimento, de se assegurar o conhecimento e, para isso, fundamentar-se numa científicidade absoluta, ou ainda, numa formulação mais simples: a busca por certeza, a necessidade de certeza e evidência comprovada. Dentro dessa tendência, todos os momentos, todos os problemas que possam por em risco a possibilidade de aquisição de certezas e evidências, são eliminados; e essa tendência estaria tão viva no naturalismo quanto na filosofia de Husserl. A questão para Heidegger será: de onde vem essa necessidade de certeza?

Essa necessidade de se assegurar do próprio conhecimento? Qual o fundamento dessa insegurança?

Husserl assume que a consciência é um ponto de partida impuro se compreendida a partir da visão de mundo naturalista e, assim, propõe que ela deve ser purificada de toda a carga de preconceito que a acompanha. O autor vai chamar de transcendental essa colocação do objeto da consciência livre de todo o preconceito naturalista. O método para tratar com essa consciência pura transcendental será o da intuição de essências (conexões ideais) a que já nos referimos anteriormente. Para Heidegger, essa dupla purificação da consciência, *transcendental* e *eidética*, é também reflexo do conhecimento reconhecido e sua necessidade de se assegurar do objeto com certeza, ou então se assegurar de um campo de objetividade que possa permitir uma exatidão absoluta sobre um determinado conhecimento regido por uma legalidade específica. Assim, Husserl acabaria por cumprir com a exigência da ciência de proposições universalmente válidas para tratar com o objeto, e de certa forma recairia num naturalismo, dado que essa exigência é válida para se tratar com o ser natural que, como já dissemos, com o próprio Husserl, possui uma *identificabilidade intersubjetiva* e uma substancialidade que permite que reste algo para além das modificações constantes, porém essa mesma exigência não poderia ser válida para a fenomenologia, pois o ser do fenômeno reside sobre a mutabilidade e a categoria da relação, e mais, o fenômeno não é mutável apenas pela mutabilidade das experiências diretas que incidem sobre ele, mas também, e principalmente, por conta do fato de que as bases para a compreensão do fenômeno mudam historicamente. O primeiro momento do então chamado conhecimento reconhecido seria esse: a busca de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento.

Nesse sentido, Para Husserl, em seu intento de fazer da filosofia uma ciência rigorosa, o conceito de filosofia vai se orientar na direção de entender a filosofia como fundamental porque uma unidade de

disciplinas. Na leitura de Heidegger, em sua obra Husserl se ocupa muito mais com a tentativa de fundação de uma disciplina, ou de uma metodologia perfeita, do que com o objeto dessa disciplina sobre o qual incidiria tal método. Podemos ver tal preocupação com método na seguinte passagem de 1911:

Se, pois, se quer que a ideia de uma Filosofia como ciência de rigor dos problemas indicados e de todos os restantes, congêneres, não fique sem vigor, é preciso encararmos as possibilidades claras da sua realização, é preciso que o esclarecimento dos problemas e a penetração do seu sentido puro nos leve a termos também a noção plena dos métodos adequados a estes problemas, por serem postulados por sua própria essência. É esta a obra a realizar, para se chegar implicitamente à confiança viva e ativa na Ciência, e ao seu verdadeiro início (Husserl, 1965, p. 12).

74

Aqui, Husserl atrela a possibilidade de realização plena da filosofia de forma rigorosa à atenção especial que se dá à busca pela metodologia adequada de abordagem dos problemas, antes mesmo de se entregar diretamente aos estados de coisas. A preocupação por conseguir uma pura científicidade absoluta acaba por obliterar o interesse e a preocupação pela *coisa ela mesma*. E essa preocupação primária pela disciplina e pela metodologia a se aplicar, e o sequente rebaixamento a segundo plano da coisa ela mesma, seria um segundo momento da preocupação pelo conhecimento reconhecido. Em nossa avaliação, esse seria o momento mais característico do conhecimento reconhecido, primeiro porque traduz a circularidade intuída no termo com a ideia de reconhecer o próprio conhecimento quando coloca como prioridade o caminho a ser seguido para alcançar o objeto, e segundo porque se trata do modelo mais anti-fenomenológico por excelência, justamente por relegar ao segundo plano o fenômeno.

Segundo Heidegger, a pergunta motora e a crítica de Husserl não se dirigem diretamente à estrutura da consciência, mas sim à classe de vivências do conhecer teórico – lembremos que a filosofia de Husserl tem como um de seus principais polos propulsores a fundamentação da lógica na consciência, disciplina normativa do saberes teóricos científicos. Nesse sentido, conhecimento matemático da natureza, aspecto consideravelmente importante da ciência para Heidegger, torna-se uma espécie de protótipo de científicidade para Husserl. A reflexão sobre o que Heidegger chama de matemático tem diversos desdobramentos em sua obra, porém, nesse momento, o que gostaríamos de ressaltar é o seguinte aspecto: a adoção do modelo matemático de conhecimento significará, para Heidegger, uma orientação formal da filosofia de Husserl para a adoção da validade como índice exemplar da verdade, isto é, não haveria uma crítica da parte de Husserl à noção de verdade como uma propriedade da proposição absolutamente certa e válida. Essa seria a terceira característica do conhecimento reconhecido: a adoção acrítica da noção de verdade como correspondente à validade.

Portanto, os três momentos apresentados por Heidegger que compõe o *conhecimento reconhecido* são: a colocação de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento; a atenção privilegiada sobre o método em detrimento da coisa mesma; e a compreensão da verdade como validade – que mais tarde Heidegger reformula colocando no lugar de “validade”, a adequação da proposição. O que na fraseologia husserliana pode ser visto como o *conhecimento apodítico*. Esse seria o pano de fundo que rege a filosofia husserliana, por mais que esses elementos não estejam a todo momento evidentes em sua obra, o que, na visão de Heidegger, só aumenta a efetividade desse pano de fundo. A consequência da adoção desse modelo é que ele constrói antecipadamente a visão que recairá sobre tudo o que tratar a fenomenologia de Husserl e pré-determinará o modo como esta se

ocupará dos seus objetos, impossibilitando assim uma ida, de fato, às coisas elas mesmas.

História e comportamento teórico

Esse modo de ser que Heidegger descreve como pano de fundo da filosofia de Husserl, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, quando sedimentada em visão de mundo se transforma no que o autor chama de “comportamento teórico” (Heidegger, 2008a, p. 103). É sobre esse pano de fundo que se construirão juízos teóricos que operarão distinções nas ideias, separando-as em válidas ou inválidas, e prescrevendo o comportamento adequado à consciência. É nesse momento que Heidegger faz a passagem da crítica ao naturalismo àquela feita ao historicismo. O primeiro problema identificado por Heidegger reside no fato de que a história aparece no campo de visão da consciência, para Husserl, como *historiografia*, ou ciência da história. A crítica de Husserl se refere mais especificamente a Dilthey, expoente do historicismo na época. Diz Heidegger: “De acordo com a convicção de Dilthey, o ‘desenvolver da consciência histórica’ nos leva gradualmente a destruir a crença numa filosofia absoluta, quer dizer, neste caso, a crença na consciência como saber” (Heidegger, 2008a, p. 98). Daí a reação de Husserl ao afirmar que a história (*historiografia*) não pode pronunciar-se nem contra nem a favor da validade das ideias, pois quando assim procede, o historicismo nos conduz ao relativismo e/ou ao ceticismo. A questão é que o comportamento teórico e sua preocupação por uma segurança absoluta que guia toda crítica de Husserl ao historicismo acabam por descuidar da existência humana que é dependente de seu contexto histórico. Assim, ao excluir a história da visada de sua reflexão, dado que as normas do proceder historiográfico não são seguras na formulação de juízos certos e evidentes na visão de mundo do comportamento teórico, e que isso é visto como reflexo de uma *carência do elemento humano* na construção do verdadeiro conhecimento, a existência acaba subvalorizada. Em outras

palavras, a preocupação pelo asseguramento absoluto das normas para o verdadeiro conhecimento não permite converter em tarefa de reflexão a existência humana; ela não chega a ser ao menos problematizada. Husserl assume apressadamente a noção tradicional de humanidade, ou de ser humano, de forma completamente acrítica. Pela via do comportamento teórico, considerando a história como mera historiografia, fica vetada de antemão a possibilidade de se colocar a questão sobre a existência histórica fundamental do homem ou, em termos heideggerianos, fica vetada a via de compreensão de nós mesmos como ser-áí.

O individual em cada caso é só o material exemplar para o tipo. Mediante este desenvolvimento total da ideia de uma consideração histórica *se degrada completamente a existência histórica*. A história penetra no campo de visão só como objeto da ciência da história. Se perde o caminho para o histórico enquanto tal. *A preocupação pelo conhecimento reconhecido exclui a existência humana como tal da possibilidade de vir ao nosso encontro* (Heidegger, 2008a, p. 102).

Do ponto de vista do comportamento teórico, a existência histórica é degradada até virar mero material eventual para determinadas tarefas de importância secundária, mera propedêutica ao verdadeiro conhecimento. O individual se torna mero exemplo da regra geral, ou uma exceção que só tem sentido na oposição à regra geral, o diferente problemático é excluído e, assim, perde-se o caminho para o histórico enquanto tal, o acontecimento que se reflete em indivíduo. A história assim compreendida é descartada como desimportante para a construção da filosofia como ciência rigorosa. Na medida em que a historiografia estuda o eventual não cabe estudar história da filosofia, ou filosofia histórica, para entender o que seria a ciência como unidade de validade objetiva, seria preciso uma filosofia absolutamente rigorosa

– dentro do modelo de rigor matemático – para entender o que é a ciência.

Surge daí, do comportamento teórico, a distinção entre o válido e o eventual. E ela diz respeito ao juízo que é válido de forma independente de qualquer contexto e ao que só tem validade num determinado contexto. Dilthey teria sido, para Heidegger, o primeiro a ver de forma transparente o desenvolvimento da história do espírito, porém não teria conseguido avançar muito por não possuir metodologia adequada e por não operar a diferenciação entre história e historiografia.

O ponto cego² do olhar de Husserl

Caracterizado assim o que Heidegger chama de conhecimento reconhecido, várias questões surgem sobre essa primeira parte de nosso trabalho. Primeiro, porque, para além de uma questão didática, esse retorno constante a Aristóteles? Como se caracterizaria a fenomenologia propriamente heideggeriana, ou fenomenologia hermenêutica, já que há esse distanciamento crítico com relação à husserliana? Como poderíamos clarificar a séria acusação de que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo?

Diz Husserl em 1911:

Talvez não haja outra ideia mais poderosa, mais continuamente progressiva, em toda vida moderna, do que a da Ciência. À sua marcha triunfal, nada se oporá. De fato, ela é universal nos seus fins legítimos. Pensada na perfeição ideal, ela seria a própria Razão que não poderia ter outra autoridade igual ou superior. (Husserl, 1965, p. 12)

² Faço referência aqui ao artigo de Loparic “O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico”.

Não por acaso Heidegger interpreta tal texto como símbolo de uma “tomada de posição (Stellungahme) a favor da onipotência da razão” (Loparic, 1996, p. 131) por parte de seu mestre; é nesse sentido que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo. A referida *onipotência da razão* se constitui como um espírito de época durante o fim do século XIX e início do XX, e Husserl seria “vítima” desse espírito – como já fica indicado anteriormente em nosso texto, quando Heidegger nos fala sobre o que seria o originário e o tradicional na obra do autor.

Husserl acreditava que sua filosofia poderia chegar a um tipo de conhecimento capaz de ser absolutamente certo sobre todas as essências e suas relações, e também, por isso, ser capaz de ditar normas para a vida humana totalmente dirigida pelo princípio de razão suficiente; para ele, a filosofia não se tornou ciência ainda por falta de um conteúdo teórico “objetivamente fundamentado, que possa ser doutrinado”, e mais, a imperfeição da filosofia seria:

79

Não somente por não dispor de um sistema doutrinal completo e apenas imperfeito nos respectivos pormenores – não dispõe de sistema algum. Tudo aqui é discutível, todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da “*posição*”. (Husserl, 1965, p. 03).

Husserl também não explica, em nenhum momento, porque a filosofia deve se medir pelas ciências positivas, nem porque ela deve se tornar doutrinária para ser rigorosa, nem justifica sua crença fundamental de que toda *boa* filosofia visou a se tornar ciência. Nos parece que, de fato, essa crença na onipotência da razão, é assumida pelo autor e vista por Heidegger como dogmatismo, pois, para Heidegger se tratará, como é explicitado em diversos momentos de sua obra, de buscar por um pensamento novo, capaz inclusive de questionar a própria razão, principalmente, sobre como é conquistado

para a razão o caráter de validadora universal do pensamento (Heidegger, 1996a, p. 107) E mais, a ideia de que a apreensão das essências por meio da intuição permite fixá-las em conceitos firmes, e a partir de então formular enunciados rigorosos e válidos sobre os objetos, tanto teórica quanto praticamente, que é estendida a todos os problemas que tenham sentido como vivências puras, seria capaz de formar uma humanidade capaz de usar a razão para realizar a virtude perfeita, pelo dever de separar o válido do não válido na prática da vida humana; criando assim, para a fenomenologia, a intenção de estabelecer verdades atemporais e sistemas absolutos de conhecimento, subordinando os demais sistemas de valor. Assim, a filosofia, como uma ciência rigorosa, pretendia, no limite, ser uma espécie de fiadora da atemporalidade da razão humana, obliterando assim seu caráter finito, preso à finitude do próprio homem, e também uma arma contra o ceticismo historicista da época, que era julgado como um impedimento para o progresso humano.

Este ideal de conhecimento absoluto e universal, e portanto atemporal, a que se pretende a fenomenologia de Husserl, vai contra, justamente, o que há de mais original na filosofia de Heidegger, a saber, a análise da existência a partir do sentido temporal de ser, e em se tratando do ente que nós mesmos somos, da finitude. Por consequência, o modelo de raciocínio moderno, que comunga com os mesmos princípios da fenomenologia de Husserl, também oblitera o sentido temporal do ser³, e transborda os limites do modelo das

3 Gostaríamos, nesse momento, de enriquecer a caracterização desse modelo de racionalidade a partir do artigo *Um Discurso Sobre as Ciências na Transição Para uma Ciência Pós-Moderna*, do professor Boaventura de Souza Santos, de 1988. Segundo o autor, esse modelo se caracteriza, para além das características trazidas até o momento de clareza, evidência, universalidade, certeza e atemporalidade, pela divisão primordial entre natureza e mundo humano; pela adoção da matemática como instrumento de análise da natureza, como lógica da investigação e como representação da estrutura da matéria; pela desconfiança sistemática em relação à nossa experiência imediata; por funcionar dedutivamente, e, assim, fazendo com que as ideias e hipóteses presidam a experiência;

ciências naturais. Nos parece que Heidegger vê esse movimento se repetir, de alguma forma, na filosofia de Husserl, tentando usar esse modelo de racionalidade forjado de acordo com as necessidades das ciências da natureza, para tratar de questões filosóficas, e esse *positivismo velado* parece ser o dogma escondido na fenomenologia de Husserl que Heidegger tentará combater⁴.

Notemos, entretanto, que o que dispara a discordância de Heidegger em relação a Husserl é o modo como o primeiro toma a intuição interna (consciência pura) da fenomenologia husserliana, que supostamente vê as essências das coisas, como deliberadamente excluindo a dimensão temporal do sentido de ser dessas coisas; e é justamente nos gregos, tomados aqui pela figura de Aristóteles, que exerce forte influência nos primórdios da fenomenologia com as interpretações de Franz Brentano, que Heidegger vai encontrar tal apelo ao sentido temporal de ser. As pesquisas desenvolvidas por Heidegger começaram pelo estudo da máxima aristotélica “o ente se diz de diversas maneiras”, tese esta que serve de epígrafe ao livro de Brentano, *Do Múltiplo Sentido do Ente em Aristóteles*, de 1862. Nesse

e, por fim, pelo estabelecimento de um privilégio das causas formais e materiais sobre a causa final. Como consequência da aplicação desse modelo, o conhecimento acaba por ser entendido como ação de *quantificar e medir*, reduzindo assim a complexidade dos estados de coisa, e, radicalizando esse modelo, aquilo que não pode ser abarcado matematicamente se torna cientificamente menos relevante e se nega o caráter de racional a qualquer conhecimento que não se enquadre nessa representação da racionalidade (Santos, 1988, p. 48). Veremos mais adiante que Husserl não comunga com todas essas características do modelo de racionalidade, pelo menos não em todas suas obras. A própria primazia da matemática será questionada.

4 Rapidamente, o professor Boaventura nota ainda que, com a aliança entre o ideal mecanicista de ciência, funcional, utilitário e determinista – outro modo de desenvolver o modelo descrito acima –, e a visão de mundo burguesa de *progresso*, acabou por converter a ciência moderna, com a ascensão dessa classe, no modelo de racionalidade dominante, funcionando como tomada de posição contra a aliança entre a nobreza e a visão de mundo religiosa. O que aconteceria na sequência seria o *transbordar* desse modelo de racionalidade, das ciências da natureza para as ciências do espírito, gerando o positivismo que exerce forte influência sobre a ciência da história e as ciências sociais no século XIX, e início do XX.

retorno a Aristóteles, Heidegger nota que a essência dos entes era nominada pelos gregos como *ousia*, que ele traduz como *estância*, e o modo como ele vai interpretar a palavra “estância” em sua relação com a essência dos entes é no sentido de que o ente seria um *estante*, e este, por sua vez, seria *aquele que está aí e permanece constantemente*, é um “estante constante” (Loparic, 1996, p. 134); a essência dos entes teria, portanto, o sentido temporal de *presença*; nesse sentido, a descoberta de Heidegger seria a de que, entre os Gregos, o ente seria interpretado a partir da temporalidade. Esse seria o principal resultado das leituras que Heidegger fez de Brentano e Aristóteles, e a razão material pela qual, no texto da *Introdução à Investigação Fenomenológica*, ele comece por uma tentativa de verificar o que se comprehende por fenomenologia naquele momento, à luz de Aristóteles.

A partir dessa retomada do sentido temporal de ser podemos compreender, então, o porquê de Heidegger se referir à sua fenomenologia como *hermenêutica*. O autor não exclui a filosofia de Husserl de seus interesses, mas acrescenta que as vivências intencionais devem ser interpretadas também de acordo com a temporalidade do ente que as interpreta, no caso, o ser-aí; portanto, de acordo com as possibilidades finitas desse ente, não mais como naturais a uma consciência imanente, e sim como transcendentais, isto é, que ultrapassam o âmbito da consciência, ocorrendo no mundo⁵. Heidegger mantém a intenção husseriana de criticar construções teóricas consideradas flutuantes e abstratas, porém, o oposto dessas noções não será mais as essências ideais, universais e absolutas, mas sim o sentido

5 Não se trata para Heidegger que Husserl não discuta a questão do tempo. A temporalidade, para Husserl, é o fluxo da consciência, e que se expressa por “*prolênçao*”, isto é, projeções sobre possíveis modos de aparecimento do objeto à consciência; *atenção*, isto é, o modo como o objeto aparece à consciência nesse momento; e “*retenção*”, o modo como a memória se estrutura com as significações do objeto. (Crowell, 2012). A questão é que, para Heidegger, essa forma de temporalidade não daria conta da existência, já que estaria presa à linguagem da dicotomia moderna sujeito-objeto, seria um conceito *vulgar* de tempo.

temporal de ser. Essa visão acaba por aproximar Heidegger da hermenêutica histórica diltheyana, muito presente à época, e que considera a essência do homem como histórica, o que permite que nós a interpretemos de formas diferentes de acordo com as épocas. Assim, a fenomenologia heideggeriana proporá uma interpretação dos estados de coisas essenciais a partir da condição temporal do ser-aí. À finitude, Heidegger tentará, sempre, remeter os conceitos tradicionais do ser e do ser-aí.

Descartes

Na segunda parte do texto de 1924, Heidegger desloca a análise para o autor que ele considera fundamental para a compreensão do autêntico ser do conhecimento reconhecido, a saber, Descartes. Por meio de uma leitura atenta à obra de Descartes, Heidegger tenta mostrar o contexto no qual se revelam as características da preocupação em questão. Não nos deteremos em toda a reconstrução heideggeriana da estrutura ontológica de Descartes, pois o autor retomará, na última parte do texto do curso, o essencial a respeito do autor francês e fará suas aproximações e afastamentos entre este e Husserl, aprofundando sua crítica à fenomenologia de seu mestre.

Para Heidegger, Descartes só representaria uma real novidade na filosofia pela primazia que o autor atribui ao conhecimento reconhecido, composto das características de que tratamos anteriormente. Mais claramente à primazia cartesiana do método em detrimento do objeto, da *coisa ela mesma*, que deve ser analisado. Para além desta questão da primazia, para Heidegger em 1924, Descartes se manteria “totalmente medieval” (Heidegger, 2008a, p. 135). Seus conceitos de Liberdade e Verdade, por exemplo, seriam distorções de conceitos agostinianos, refrações da passagem destes conceitos pelo meio do sujeito. Além de que, o fundamento último da realidade, continuaria para Descartes, assim como para os medievais, sendo Deus.

Esta primazia do conhecimento reconhecido, metodológico, certo, evidente e aparentemente a-histórico, seria, para Heidegger, resultado da insegurança fundamental que o sujeito absoluto, alcançado pelo procedimento da dúvida hiperbólica, sente perante o assim chamado *mundo exterior*. Pois, sendo possível duvidar de absolutamente tudo, inclusive da existência do mundo, ao mesmo tempo que não se pode duvidar que *duvido*, e logo de que *eu sou*, também não se pode estar seguro sobre nada. E para se alcançar um conhecimento verdadeiramente seguro, dever-se necessitar de um método capaz de assegurar a este sujeito existente. Para Heidegger, o método de Descartes antes de responder a uma exigência de científicidade, de *busca desinteressada pela verdade*, é uma reação à insegurança que o procedimento cartesiano gera.

Para efetivar esta busca por segurança, Descartes vai lançar mão do expediente da *regra geral* de clareza e evidência. Heidegger promove uma discussão sobre o sentido destas clareza e evidencia, remontando, novamente, Descartes aos medievais. Porém, o que nos interessa aqui, é que, a partir da *regra*, Descartes exclui uma série de conhecimentos do âmbito que ele julga como *verdadeiros*, ou, científicos, como a história, por exemplo. O que para Heidegger só pode resultar numa impossibilidade de um conhecimento do tipo cartesiano dar conta da existência, já que esta é fática, e, portanto, variável de acordo com o tempo. Para Heidegger, Husserl assumiria este conceito de ciência de forma a-crítica.

O “*cogito*” como fundamento do comportamento teórico

Após as reflexões sobre Husserl e Descartes, Heidegger tentará estabelecer quais seriam para ele as semelhanças e distinções fundamentais entre os autores. Simplesmente identificar a teoria husserliana com a cartesiana seria um erro. Apesar de Husserl se mover em direção a Descartes com relação à influência da noção de verdade como certeza sobre a compreensão do ser da consciência, os autores

compreendem o conteúdo dessa consciência de forma bem distinta. Para Heidegger, Husserl propõe como absoluta a região da consciência sem questionar o sentido do ser como *certum*; o *ser certo* em Husserl se expressa no fenômeno da evidência que, segundo Heidegger, Husserl teria entendido de forma mais profunda do que todos os demais autores.

O ser da *res cogitans* se caracteriza por ter-a-si-mesmo ao mesmo tempo que outra coisa, como coisa:

A proposição: “cogito ergo sum” é o descobrimento com caráter de fundamento em que repousa Descartes. Por esse caráter de ser, como proposição com conteúdo quidativo, se determina o sentido de ser da *res cogitans*. A questão do ser da *res cogitans* é concluída de uma vez por todas. Descartes não tornará a questionar-se, porque para ele trata-se somente de, a partir deste fundamento, mediante distintas ordenações possíveis, através da dedução, chegar a novas proposições sobre o contexto do ser (Heidegger, 2008a, p. 257).

A proposição do *cogito* é um desvelamento de uma nova forma histórica da verdade. Como este se expõe por meio de uma proposição com conteúdo quidativo, com caráter de coisa, e por ser uma proposição válida – cuja negação seria uma contradição –, o sentido de ser da *res cogitans* se baseará na ideia de validade como verdade e de coisa como sua posição de existência. Para Descartes, não importará mais questionar o ser do eu, porque a noção de *res cogitans* lhe fornece o fundamento simples e certo que precisa para formular proposições, operando por deduções, tão simples e certas quanto o *cogito* a respeito dos demais entes: o que lhe importa são proposições de caráter científico e o fundamento da científicidade. Por isso, podemos afirmar que, para Descartes, só poderá ser questionado o que pode suportar proposições certas.

O que se põe em questão dentro desta meditação e da total organização das ciências, são as categorias tradicionalmente aceitas que não se considera questioná-las e que são recebidas em uma configuração que as separa de sua origem, de maneira que as experiências a partir das quais elas surgem já não estão mais presentes, ainda que estejam orientadas e interpretadas em outros contextos (cristianismo) (Heidegger, 2008a, p. 258).

Heidegger não poderia ser mais preciso: como pode Descartes, que categoricamente exclui a possibilidade de se alcançar um conhecimento seguro por meio da história e da tradição, basear sua reflexão inquestionadamente em categorias de ser forjadas em outro contexto histórico e outro contexto ontológico? A partir do ponto de refração do sujeito, Descartes visa fundamentar a ciência e desenvolver disciplinas capazes de formar um *eu* epistemologicamente autônomo, pela aplicação do método, com o critério da regra geral, sem necessitar da história, ao mesmo tempo em que fundamenta todo seu arcabouço na lógica e na ontologia tradicionais.

Essa tendência à produção de disciplinas surgida na época moderna “não era reconhecida como fundamental, enquanto que hoje se intensificou até fazer-se grotesca” (Heidegger, 2008a, p. 258), isto é, tratar a própria fenomenologia como uma necessidade para a regulação humana, como Husserl dá a entender no ensaio de 1911, é reflexo dessa ânsia moderna. O que era primário para Descartes eram as questões a respeito da possibilidade de fundamentação das ciências; o ser do ente, a coisa ela mesma, e o sentido de ser do ente que nós somos, lhe eram questões secundárias. Essa noção é decisiva para Husserl, segundo Heidegger. Para Descartes, lhe interessava o ser do ente que nós somos somente no sentido de fundamento do saber, da ciência, como fundamento do comportamento teórico, e a forma histórica da verdade como certeza lhe permite colocar o *cogito* como esse fundamento.

Husserl e Descartes, *diferenças de direito*

Esse texto do curso de 1924 pode ser descrito, como já observamos, como uma prévia de *Ser e Tempo*, e o autor afirma de que se trata aqui da preparação de um confronto com a fenomenologia de sua época, principalmente com relação ao que se propõe como campo temático da fenomenologia, a saber, a consciência. Concordando então com o julgamento de Loparic, devemos ler Heidegger *contra Husserl* e não *com* Husserl. Lembrando sempre que a estratégia de confronto de Heidegger não é a da negação absoluta, mas a da apropriação originária.

Orientaremos a reflexão de forma que, primeiro, colocaremos em destaque a diferença fundamental de ambas as posições, para, então, ver como, ainda que pese a diferença, se dá uma comunidade de pontos decisivos, de forma que se mostre que Husserl está dentro de uma tendência fundamentalmente de acordo com a investigação cartesiana, de modo que na preocupação do conhecimento está, definitivamente viva, a preocupação por certeza. (Heidegger, 2008a, p. 259).

Heidegger orientará a reflexão por alguns pontos, a saber: a) correspondência entre a dúvida metódica e a redução fenomenológica; b) a relação entre os temas do *cogito* e da consciência; c) a relação entre os caracteres de ser absoluto da *res cogitans* e da consciência; d) o caráter de ser da *res cogitans* como *ente criado* e da consciência como *ente regional*; e) a última causa da investigação de Descartes e a tendência decisiva da fenomenologia da consciência.

O autor começa por opor os projetos de Husserl e Descartes, estabelecendo quais seriam suas diferenças de *direito*: a dúvida e a redução têm o mesmo ponto de partida: o mundo circundante; a mesma meta: o eu absoluto; e o mesmo percurso: a desconexão. Descartes busca um fundamento para operar uma série de deduções e,

assim, fundamentar todo saber. Husserl, por sua vez, busca uma ciência fundamental que possa pôr o fundamento como tema para essa ciência, “não um fundamento ‘a partir do qual avançar’, mas como aquilo ‘acerca do qual é uma ciência’” (Heidegger, 2008a, p. 259). Descartes, pela navalha da regra geral aplicada sobre os saberes da época, exclui uma série deles, dividindo as ciências entre certas e incertas; Husserl aceita as ciências em sua investigação e tenta torná-las aptas a serem tratadas pela fenomenologia, sem criticá-las a respeito de seu grau de certeza. O ponto de partida de Descartes se dá com o abalo da certeza a respeito da segurança do mundo circundante; para Husserl, este é dado, e interessa nosso comportamento com relação a ele, assim, a redução proporciona que qualquer ser meramente possível venha à vista, o contrário de jogar o mundo diante de um nada. É a totalidade do ser que lhe interessa.

Descartes interrogará o *cogito*, ser do eu, como ponto de partida para ver se este é certo, se satisfaz a regra geral. Não por acaso, no início da Segunda Meditação, Descartes faz referência a Arquimedes:

Arquimedes, a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo. Portanto, terei o direito de alimentar grandes esperanças, se for bastante feliz para encontrar apenas uma coisa que seja segura e incontestável (Descartes, 1999, p. 257).

Husserl buscará uma estrutura fundamental da consciência, a intencionalidade. Esta não é um estado da consciência, mas um *dirigir-se a* que está dado ao mesmo tempo em que seu *para que* está dirigido. “Com esse desencobrimento da intencionalidade se dá, pela primeira vez na história da filosofia, o caminho para uma investigação ontológica fundamental” (Heidegger, 2008a, p. 261). Assim, Husserl supera o cientificismo da “teoria austríaca do objeto” (Heidegger, 2008a, p. 261),

ou Escola de Viena. Para Descartes, o achado fundamental do *ego* se converte em solo para uma proposição ontológico-formal que satisfaz a regra e serve de critério para encontrar outras proposições com similar caráter de validade. Para Husserl, reflexiona-se sobre a consciência com o caráter fundamental da intencionalidade e o ato intencional faz presente o *para que* do referir-se, que torna possível a revelação do caráter de ser dos entes e nos possibilita a aspirar a algo como uma ontologia.

Absoluto, em Descartes, é um ponto de partida simples e fundamento para a reflexão como séries de deduções; já *relativo* é tudo que é deduzido a partir do ponto de partida. *Relativo*, em Husserl, é aquilo que se dá a conhecer na consciência, que se mostra por si mesmo na consciência; *absoluto*, por sua vez, é a própria consciência, como ser que torna possível conhecer qualquer outro ser que pode mostrar-se a si mesmo nela.

Só se se determina a intencionalidade é possível o método fenomenológico, pois este é possível se, com a reflexão do ato sobre o que se reflexiona, se apresenta aquilo para que se dirige a reflexão, não como objeto natural, mas como objeto no modo de seu ser referido, denotado (Heidegger, 2008a, p. 263).

Pela intencionalidade, podemos acessar o *para que* do ato de conhecimento, o referir-se a..., como sentido do ente, como seu ser. A consciência é absoluta porque “região extraordinária de ser”; o *cogito* é absoluto porque é ponto de apoio para a reflexão encontrar uma proposição ontológico-formal. A fenomenologia não é um olhar desde um fundamento para algo distinto, mas o fundamento é seu tema absoluto.

A *res cogitans* se fundamenta no caráter de ente criado por Deus, e como tal, está dado seu ser como verdadeiro e bom. A consciência, por

seu turno, é uma possível região para uma ciência, um ente regional, um lugar; lugar extraordinário onde se dá a distinção entre o *ego* puro e o ente, distinção fundamental de toda doutrina das categorias. “O ser como consciência é aquilo *no que* existe, em algum sentido, todo ser como transcendent” (Heidegger, 2008a, p. 264). A consciência é *um* âmbito do ser, em que todo ser transcendent se dá a conhecer: o lugar do transcendental, âmbito fundamental de toda ciência.

O horizonte de Descartes, seu contexto, é o sistema da fé católica, e seu objetivo com relação a esse contexto é proporcionar a necessária fundamentação racional a esse sistema, de forma científica. Lembremos:

Sempre considerei que estes dois assuntos, de Deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural. (...) E apesar de ser totalmente verdadeiro que é necessário crer que existe um Deus, porque isto é ensinado nas Santas Escrituras, e, por outro lado, que é necessário crer nas Santas Escrituras, porque elas provêm de Deus. (...) Não poderíamos, contudo, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometériamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo (Descartes, 1999, p. 235).

A empresa cartesiana passa por uma prova racional da existência de Deus, por convencer os infiéis da superioridade da fé católica, por meio da aplicação da regra geral de clareza e evidência que, como já vimos, tem a mesma função da *Graça Divina* em Santo Agostinho. O horizonte de Husserl, por outro lado, é o da crise das ciências

europeias, ou crise da razão, e seu objetivo com relação a esse contexto é o de fundamentação de uma ciência absoluta da razão, que permita o estabelecimento de regras para o desenvolvimento autônomo do homem. Heidegger observa que isso não exclui a influência tácita da velha metafísica, mas não explora essa influência diretamente em Husserl, pelo menos não no sentido do contexto da fé cristã.

Husserl e Descartes, semelhanças de fato

Feita a diferenciação *de direito* entre os projetos de Descartes e Husserl, Heidegger se aplicará agora em mostrar qual seria a comunidade fundamental *de fato* entre os autores, a saber, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza. Para Husserl, cabe à ciência de rigor “a nitidez e a clareza de conceitos. Nas transformações das divinações da profundezas em formações inconfundíveis e racionais, é que consiste o progresso essencial da constituição da nova Ciência de rigor” (Husserl, 1965, p. 70). Contra essa crença moderna na onipotência da razão, e para mostrar como a filosofia tradicional orienta a fenomenologia por meio da preocupação por certeza, Heidegger aponta que, para Husserl, o *cogito* cartesiano é visto como índice para a apreensão da consciência como região absoluta de ser; o autor não discute o *cogito*, aceitando-o como compreensível por si mesmo. Essa aceitação inquestionada é tida como ponto de partida para a evidência absoluta da consciência como consciência de si mesma, e seria um *desenraizamento* da filosofia com relação à sua origem. O *cogito sum* sem a devida discussão ontológica “flutua no ar” (Heidegger, 2008a, p. 257) em Husserl. “Esse desenvolvimento encontra-se expresso de modo mais incisivo em uma nota de Husserl (em um exercício de seminário): ‘Se Descartes tivesse se mantido na Segunda Meditação teria chegado à Fenomenologia⁶’”

6 Aparente suspensão de toda tese de ser: “Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns;

(Heidegger, 2008a, p. 267). Para Heidegger, tal declaração mostra que Husserl exclui deliberadamente toda a estrutura ontológica fundamental de Descartes, para propor a aceitação da consciência absoluta do mesmo modo de aceitação do *cogito sum*, como *certum*. Fato que revelaria a comum preocupação de Husserl e Descartes, pelo conhecimento reconhecido, ou por certeza.

Agora, na medida em que para nós, hoje, se da a notável situação de que, mediante o domínio da preocupação pelo desenvolvimento da ciência, se teorizam de um modo peculiar, todos os âmbitos da vida e os mundo do ser, surge a tarefa fundamental de irmos mais além dessa teorização, para alcançar novamente, a partir da existência mesma, a possível posição fundamental (Heidegger, 2008a, p. 268).⁷

A fenomenologia transforma a “psicologia e teoria do conhecimento cartesianas” (Heidegger, 2008a, p. 268) em ciências fundamentais para a sua compreensão. É exigido pela preocupação por certeza que seja encontrado um âmbito quidativo, uma coisa determinada, um ente meramente dado, para que se funde uma ciência, para que se produzam proposições ontológico-formais certas, nos moldes de Descartes. A partir daqui, todo ente passa a ser determinado a partir do sentido que possa fazer para uma ciência, o ser passa a ser compreendido pelo signo da científicidade, o que obstrui o caminho para vermos o ente enquanto ente. As questões que Heidegger lança são: se esses âmbitos quidativos, que oferecem as disciplinas

logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; com certeza eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa” (Descartes, 1999, p. 258).

⁷ “Só assim pode-se falar da possibilidade de constituir novas ciências; pressupõe a pergunta pelo ser dentro do contexto da experiência fundamental da própria vida prática” (Suplemento 27, [à página 268]; pág. 305. In Suplemento ao curso a partir dos manuscritos de Helene Weiss e Herbert Marcuse).

científicas tradicionais, têm uma origem autêntica com relação ao contexto a que pretendem aplicar-se, ou se esse contexto precisa ser desenvolvido para que se aplique sobre ele uma ciência. Só a partir dessas perguntas podemos falar da possibilidade de constituição de uma nova ciência europeia e uma nova razão. Enfim, Heidegger crê que tal questionamento formaliza a exigência de sua época, colabora para a compreensão da crise e possibilita à fenomenologia um papel fundamental.

Segundo Heidegger, Husserl forma o conceito de consciência a partir da psicologia cartesiana e da epistemologia kantiana, também tributária do cartesianismo. Não discutiremos aqui como se constrói o conceito de consciência em Husserl nesse nível, mas nos concentraremos naquilo que Heidegger chama de desfiguração dos ganhos fundamentais da fenomenologia. A começar pela intencionalidade que, em acordo com a preocupação por certeza, teria sido interpretada por Husserl como um tipo de comportar-se teórico do eu, mediante o entendimento da intencionalidade como “denotação”, como um nomear; assim, todo ato intencional (querer, amar, odiar, etc.) está fundado numa representação (o querido, o amado, o odiado, etc.), orientando a intencionalidade para o conhecer, no sentido de conhecer a representação, como conhecimento teórico. Os entes, vistos em seu imediato dar-se, antes da representação, são compreendidos teoricamente como *coisas*, essa pré-compreensão do ente dirige o olhar fenomenológico de Husserl na colocação dos entes como objetos para uma consciência cognoscente. Fenômenos como a cultura, a história, o espírito, que têm sua base de determinação no ente que nós mesmos somos, são vistos como *objetos*, pois se entende sua base de compreensão a partir da ideia de *coisa*.

Também a evidência seria desfigurada por Husserl. Ela é levada a cabo como a coincidência entre o denotado, como representação teórica, e o dado intuitivo, como coisa. Tal noção é claramente tributária do conceito tradicional de verdade como *adequação entre*

intelecto e coisa, criticado por Heidegger por impossibilitar o acesso às coisas mesmas. Acesso ainda mais dificultado pelo uso dos ideais de *representação e coisa* na intencionalidade.

A divisão metódica está guiada pelas determinações ontológicas: gênero, espécie, singularidade eidética, diferença específica; categorias que têm seu solo concreto e que sobre um ser como a consciência não dizem nada. Neste predomínio da preocupação por certeza não é de se impressionar que, dentro do desenvolvimento do método de investigação da consciência pura torna-se possível algo como a ideia de uma *mathesis* das vivências (Heidegger, 2008a, p. 273).

Heidegger mostra como o campo temático da consciência permanece nas determinações da ontologia e lógica formais. A consciência pura, como unidade do fluxo de consciência de um indivíduo, não interessa para a função de âmbito possível para uma ciência fundamental, daí a necessidade de pôr em destaque os caracteres genéricos das distintas vivências, determinando a consciência por um procedimento tradicional de reflexão.

Todos esses pontos de distorção sobre a intencionalidade, a evidência e a redução eidética determinam profundamente a interpretação do lema *às coisas elas mesmas*. O lema de Husserl, para Heidegger, seria: às coisas na medida em que podem ser tema para uma ciência, como saber teórico, metodológico, fundado na ontologia e lógica tradicionais. A consciência, o âmbito quidativo da fenomenologia, como região das vivências, não consegue ver *o viver ele mesmo*, o vê somente como uma coleção de fatos concretos. Toda filosofia do espírito, da história, da cultura, da vida, não passa, ao olhar de Husserl, de um lugar obscuro, a ponto de se querer “fazer uma filosofia da existência, sem ter que perguntar por ela” (Heidegger, 2008a, p. 274). Pelo menos até 1924.

Em 1925, a relação entre Descartes e Husserl ainda ocupará Heidegger na tentativa de mostrar que os dois compartilham de uma mesma estrutura ontológica, de uma mesma compreensão de ser, contra a ideia de uma neutralidade ontológica da fenomenologia husseriana. Em *Prolegómenos sobre a História do Conceito de Tempo*, Heidegger diz:

Sem dúvida alguma, o que em um nível superior de análise fenomenológica se destaca enquanto consciência pura é o campo em que Descartes pensava ao falar da *res cogitans*, o campo completo das *cogitationes*; enquanto que o mundo transcendente, cujo índice exemplar Husserl vê precisamente no estrato fundamental das coisas materiais, é o que Descartes caracterizava de *res extensa*. Tal afirmação não se dá somente de fato, mas que Husserl, ao dizer que a reflexão chegou em um ponto crítico, remete expressamente a Descartes. Diz que o que aí se resolve não é mais do que o que Descartes pretendia realmente nas *Meditações*, ainda que com outro método e com outro propósito filosófico (Heidegger, 2006, p. 133).

Ainda que com outros método e propósito, que Heidegger se ocupa em diferenciar como vimos anteriormente, Husserl e Descartes partilham da mesma estrutura ontológica de sujeito/objeto, e Husserl, segundo Heidegger, se propõe expressamente a resolver a problemática da relação entre sujeito e objeto, o problema do conhecimento, propostos nas *Meditações*, sem questionar pelo ser, isto é, Husserl assume de forma acrítica a compreensão de ser cartesiana.

Ser significa para ele [Husserl] nada mais que ser verdadeiro, *objetividade, verdadeiro para um conhecimento científico, teórico*. Não se pergunta aqui pelo ser específico da consciência, das vivências, mas por um *ser objeto eminent*

para uma ciência objetiva da consciência (Heidegger, 2006, p. 153).

Desse modo, a preocupação de Husserl não é mais a *coisa mesma* consciência, mas com *uma* consciência que se apresente na forma de objeto para o conhecimento teórico de um sujeito e, assim, a preocupação por científicidade de Husserl funciona como preconceito que impede a realização do lema fenomenológico de *ir às coisas elas mesmas*, e o não questionamento pelo ser da consciência impede que Husserl veja a estrutura ontológica de sua posição. Para Heidegger, a tomada de posição *cartesiana* de Husserl, revela a não-neutralidade ontológica de sua fenomenologia, e também de toda filosofia transcendental; para ele, esta deveria buscar suas condições de possibilidade na ontologia, isto é, na compreensão de ser que aceitam de partida. A ontologia, como compreensão de ser, guia todo comportamento seja ele *natural* ou *transcendental*. (Valentim, 2009).

Ainda em 1925, Heidegger se refere de forma bastante sintética e precisa a respeito disso que soa como um escândalo para a fenomenologia husserliana, o fato de ela ser *não-fenomenológica*:

A reflexão crítica nos fez ver que também a reflexão fenomenológica se faz sob o feitiço de uma velha tradição e precisamente ali onde se trata de caracterizar do modo mais originário o que é seu assunto mais peculiar – a intencionalidade (Heidegger, 2006, p. 163).

Não se trata agora diretamente da consciência como campo temático da fenomenologia, mas da intencionalidade, porém o mesmo é válido para a consciência como já vimos. Para Heidegger, a fenomenologia deixa caracterizar seu assunto mais próprio sem partir da coisa ela mesma, mas de uma tradição convertida em algo dado por si, que impede o acesso originário ao ente mesmo em questão, seja a consciência ou a intencionalidade. Enfaticamente, diz Heidegger:

“Assim pois, a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser *não-fenomenológica*! – Quer dizer, resulta ser *pretendida falsamente fenomenológica*” (Heidegger, 2006, p. 163). Isso não somente com relação à intencionalidade, mas as divisões entre consciência e mundo são feitas sem o devido questionamento pelo ser do ente que opera essa divisão, e que é capaz de intencionalidade.

Conclusão

No fim do texto do curso de 1924, Heidegger apresenta o que podemos chamar de agenda positiva diante da situação relatada. Tratar-se-á de tentar uma história da origem das categorias como pressuposto para uma investigação da existência. O que se propõe como tema da filosofia, a consciência, estaria sendo abordado a partir de um olhar anacrônico, moderno e descuidado, fazendo com que a tentativa original da fenomenologia de simplesmente olhar as coisas e entregá-las a elas não se realize por conta desse olhar. Para se chegar às coisas, elas mesmas devem ser libertadas, não por um impulso, mas por uma investigação fundamental.

Heidegger assume que ainda estamos muito longe de compreender o descuido com o ser aqui relatado. Mesmo a relação entre o ente que nós somos e a verdade, e entre nós e o bem, ainda é muito obscura, pois, assim como a *Aletheia* se degenerou em *Verum* e *Certum*, também o *Agathón* sofre com o mesmo processo, e a investigação histórica proposta passa por essa investigação da degeneração do contexto original das experiências fundamentais da filosofia pela linguagem. As determinações fundamentais devem ser pensadas em seu contexto original, a ontologia grega. Somente uma história da origem de suas categorias nos permitiria ver a existência como tal em seu contexto, a partir de experiências concretas, e determiná-la categorialmente de forma mais própria.

Essa agenda positiva de Heidegger pode ser vista como o anúncio de *Ser e Tempo*. Mas na medida em que não é possível voltarmos a ser

gregos, julgamos que qualquer história que vise à reconstrução das experiências fundamentais de tal povo, somente por meio de uma análise de sua linguagem, é uma história severamente limitada, apenas ideal. Porém, ao mesmo tempo, permite que continuemos a ver a fenomenologia como *possibilidade*, como um exercício que força a um pensamento radical. A única tarefa dignamente possível que vemos a partir desse contexto seria a de forjar um solo para uma tal investigação histórica, isto é, buscar as determinações para se compreender uma experiência fundamental e sua inerente relação com o ser. Acreditamos que aqui reside toda a dignidade de Ser e Tempo e do projeto heideggeriano. Contribuem para esse projeto, a partir do texto do curso de 1924, a identificação do descuido da fenomenologia de Husserl com o ser e a identificação da preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza, como modo de ser do ser-aí atual, no contexto da crise das ciências; como comportamento teórico.

Tal solo a que nos referimos, será a analítica existenciária, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, que visa remeter todos os modos de ser do ser-aí à sua situação fundamental de ente lançado no mundo, e que se ocupa com este, como ser-no-mundo, na cotidianidade. Heidegger procederá mostrando que o comportamento teórico seria fruto de uma mudança na compreensão de ser dessa situação fundamental, da qual derivaria o comportamento científico.

A título de conclusão, frisemos que a ciência, ou o modelo científico moderno, opera como um preconceito não devidamente discutido na fenomenologia de Husserl, impedindo a realização do projeto fenomenológico de ir às coisas elas mesmas, o questionar pelo ser, e a compreensão da dimensão histórica da existência. A metodologia hermenêutica de Heidegger permitiria identificar e tratar esse prejuízo, reduzindo sua efetividade. A origem desse preconceito seria a filosofia moderna cartesiana, como aquela que confere primazia ao conhecimento reconhecido e coloca o comportamento teórico como o fundamental ao ente que nós somos, o que Husserl, consciente e

inconscientemente, deixa que se interponha entre o projeto fenomenológico e sua realização como filosofia fundamental.

Ainda a título de conclusão, a respeito da discussão em torno do artigo de Husserl de 1911, Heidegger, em 1925, assume que se trata de uma discussão datada⁸ e que Husserl já se moveria em outras direções, com intenções diferentes, mas ainda sob a influência do pano de fundo ontológico cartesiano e da preocupação por certeza (Heidegger, 2006, pp.155-156). Loparic é ainda mais radical, afirmando que o próprio artigo, bem como a fenomenologia husserliana, estão datados, e que “a ‘intuição eidética’ pertence ao museu das ilusões da razão” (Loparic, 1996, p. 133); diagnóstico tal que o próprio Heidegger na década de 1960 concordaria: “O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia” (Heidegger, 2009, p. 12). Não pretendo entrar nessa discussão sobre a atualidade da fenomenologia, nem se a afirmação de Heidegger da década de 1960 anula sua noção, à época de *Ser e Tempo*, de compreender a fenomenologia como *possibilidade*, nem sobre os problemas que esse diagnóstico poderia trazer à noção de historicidade de Heidegger a respeito de sua própria obra; apenas gostaria de ressaltar que, apesar de datado, o texto de 1911, sua recepção por parte de Heidegger, e sua confrontação com a modernidade ali expressa, é fundamental para compreendermos *com o que* o autor dialogou mais intimamente no projeto de *Ser e Tempo*.

8 Vale notar aqui uma mudança importante no posicionamento de Husserl, a dimensão fundamental não será mais o comportamento teórico, como julgava Heidegger à época de 1924, mas sim o *mundo da vida*. Mudança que pode ser interpretada como uma concessão de Husserl a Heidegger num certo sentido. Heidegger relata em 1925 um manuscrito que recebera de Husserl a respeito da redação de *Idéias...*, nele dizia Husserl: “Desde os começos de Freiburg foram feitos progressos tão essenciais justamente nas questões do espírito e da natureza que [eu] deveria fazer uma exposição completamente nova, com conteúdos em parte completamente diferentes” (Comunicação escrita em carta no dia 07/02/1925) (Heidegger, 2006, p. 155).

Referências

CROWELL, S. “A fenomenologia husseriana.” In: Mark. A. Wrathall e Hubert Dryfus, *Fenomenologia e existencialismo* (pp. 23-40). São Paulo: edições Loyola, 2012.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.

DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Editora Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, RJ. 2000.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008a.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: UNICAMP e Vozes, 2012. 103

HEIDEGGER, M. *Prolegómenos sobre a história do conceito de tempo*. Madrid: Alianza Editorial S.A. 2006.

HUSSERL, E. “A filosofia como ciência de rigor.” Coimbra: Atlantida, 1965.

LOPARIC, Z. “O ponto cego do olhar fenomenológico”. *O Que Nos Faz Pensar*, 127-149, Cidade: Editora, 1996.

SANTOS, B. d. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna.” *Estudos Avançados* , 46-71, Cidade: Editora, 1988.

VALENTIM, M. A. “Heidegger sobre a fenomenologia husseriana: a filosofia transcendental como ontologia”. *O que nos faz pensar*. N° 25, p. 213-238. 2009.