

---

## **A crítica de Heidegger ao primado da lógica e o caráter científico-primordial da filosofia**

---

### ***Heidegger's critics to the primacy of logic and the primordial-scientific character of philosophy***

---

DOI: 10.12957/ek.2020.52617

**Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves**

Universidade Federal da Paraíba

*lucaslcg01@gmail.com*

*https://orcid.org/0000-0002-8651-6061*

**Rogério Galdino Trindade**

Universidade Federal da Paraíba

*rogeriogtrindade@hotmail.com*

*https://orcid.org/0000-0001-9031-7949*

#### **Resumo**

O presente trabalho trata do modo como o primeiro Heidegger concebe a tarefa da filosofia entendida como ciência primordial. Em preleção de 1919 intitulada “A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo”, ele estabelece um diálogo crítico com a proposta neokantiana de filosofia como ciência do valor. A pergunta a ser feita é: qual o objeto de algo como uma ciência primordial? O método indutivo e o teleológico-crítico se configuram como meios historicamente disponíveis de realização da atividade filosófica. Não obstante, Heidegger argumenta contra a possibilidade de compreensão da filosofia como ciência primordial a partir de uma atitude teórica. Ele aponta, finalmente, para a necessidade de inclusão do domínio pré-teórico da vida na consideração do objeto da filosofia, fazendo, portanto, da opção pelas “coisas elas mesmas”, uma atitude de escuta compreensiva da imediaticidade da vida, a partir da qual brota e para a qual retorna toda operação de significação.

#### **Abstract**

The present work deals with the way in which the first Heidegger conceives the task of philosophy understood as primordial science. In a lecture of 1919 entitled “The ideal of philosophy and the problem of worldview”, he establishes a critical dialogue with neo-Kantian proposal of a philosophy as science of value. The question to be asked is: what is the object of something like a primordial science? The inductive and the teleological-critical method are configured as historically available means of carrying out philosophical activity. Nevertheless, Heidegger argues against the possibility of understanding philosophy as primordial science out of a theoretical attitude. He points, finally, to the necessity of including the pre-theoretical domain of life in the consideration of the object of philosophy, making, therefore, the option for “things in themselves”, an attitude of comprehensive listening of the immediacy of life, from which it springs and to which all operation of signification returns.

**Palavras-chave:** Ontologia. Fenomenologia. Hermenêutica. Facticidade.

**Keywords:** Ontology. Phenomenology. Hermeneutics. Facticity.

*Estultos e frívolos,  
Os que julgam algo encontrar em seus punhos vazios.  
Confundem a lua com o dedo que a aponta,  
Como sonhadores ociosos, perdidos na forma e na sensação.  
(Yoka Daishi, O Cântico do Despertar, séc. VII d.C.)*

## Introdução

Nas primeiras preleções de Heidegger em Freiburg (1919-1923) encontramos elaborações preliminares do projeto de *Ser e Tempo* (1927), de uma ontologia fundamental. Na preleção de 1919, “A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo” (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*)<sup>1</sup>, ele desenvolve a concepção husserliana de filosofia como ciência primordial (*Urwissenschaft*). A filosofia, como ciência primordial, não é “nem representação abstrata dos entes, nem aceitação inquestionada do que já é óbvio em nossa lida prática e concreta com eles” (KOVACS, 1994, p. 91), mas uma investigação direcionada àquilo que nos entes é o mais digno de ser questionado. Para tanto seria necessário operar na filosofia, então no auge da crise a que fora conduzida pela polarização entre relativismo e cientificismo, uma reorientação em direção aos seus princípios científico-primordiais. “Por isso, toda esta preleção se moveu de fato em torno do problema do método” (GA 56/57, p. 110). Para Heidegger, ainda neste período profundamente vinculado ao pensamento de Husserl, a fenomenologia é o método dessa reorientação.

---

<sup>1</sup> A preleção “A ideia de filosofia e o problema de visão de mundo” se encontra publicado no volume 56/57 das *Obras coligadas (Gesamtausgabe)*. Por isso, nos referiremos a ela empregando a abreviatura GA 56/57. Os trechos aqui citados foram traduzidos pelos autores. Essa foi a primeira preleção proferida por Heidegger na condição de docente privado e professor assistente de Edmund Husserl na Universidade de Freiburg. O curso teve início aproximadamente dois meses após o fim da Primeira Guerra Mundial, em 25 de janeiro de 1919, estendendo-se até 16 de abril de 1919. Este semestre foi organizado tendo em vistas a audiência dos veteranos da guerra recém-terminada, sendo por isso denominado *Kriegsnotsemester* (“semestre em emergência da guerra”).

Em 1919, Heidegger estabelece uma confrontação com o neokantismo que, juntamente com a filosofia da vida, constituíam as duas principais vertentes da filosofia que lhe era contemporânea. O objetivo dessa confrontação consistia em obter a determinação da filosofia como ciência primordial. Através dessa determinação é necessário obter claramente a distinção entre, por um lado, o método científico-primordial da filosofia e, por outro, o método indutivo-hipotético das ciências particulares. O tema da filosofia, as coisas elas mesmas, se encontra, para Heidegger, em uma instância pré-teorética, não podendo, por isso, ser circunscrito a partir das categorias fundamentais das ciências particulares. Portanto, o lema da fenomenologia, do retorno às coisas elas mesmas (*Zu den Sachen selbst*), é interpretado por Heidegger da seguinte maneira: “‘Longe das formas, de volta às matérias elas mesmas’. Que formas? Que matérias? Formas de pensamento, como ‘valores’. Matérias de vida, como história” (KISIEL, 1995, p. 35). Toda ciência deve buscar na própria ideia do objeto a determinação do método que lhe é adequado: “[...] o sentido de todo método científico genuíno<sup>2</sup> brota da essência do objeto da ciência em questão, portanto, no nosso caso, da ideia de filosofia” (GA 56/57, p. 16). Matéria e método, “que” (*was*) e “como” (*wie*), se encontram na íntima copertinência consignada na expressão “hermenêutica da facticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*), com a qual Heidegger nomeia o método da fenomenologia no semestre de inverno de 1919/1920 (GA 58).

Na preleção de que estamos tratando, a noção de facticidade encontra-se apenas prelineada no reconhecimento da necessidade de explicitar a “vivência” (*Erlebnis*) como “originariedade da vida enquanto experiência dinâmica” (CAMPBELL, 2012, p. 24). Não tomamos consciência da vivência em sentido próprio através de nenhuma representação cognitiva. O “eu” experimenta a dinâmica da vivência como um fluxo que toda tentativa de apreensão teorética só poderia paralisar. “Referências vitais apenas se renovam a partir das origens genuínas do espírito [...]. A vida apenas, e não o frenético barulho dos programas culturais, faz ‘época’” (GA 56/57, p. 5). Por conseguinte, a tarefa preliminar do método fenomenológico consiste em determinar a estrutura ontológica do “eu”

---

<sup>2</sup> No léxico heideggeriano o adjetivo “genuíno” (*echt*) desempenhará um papel fundamental na argumentação em torno da possibilidade de uma nova ideia de filosofia. Heidegger o emprega para designar o caráter primordial do método de uma filosofia autêntica, ou seja, não afetada por teorias e livre dos preconceitos herdados da tradição (ESCUADERO. In: HEIDEGGER, 2005, p. 143, n. 2).

imediatamente disposto na vivência. A esse correlato subjetivo da experiência imediata Heidegger denomina “eu-histórico” (*historisches-Ich*), primeiro precursor do *Dasein*, termo este que será adotado a partir do semestre de verão de 1920 (GA 59), e cuja analítica existencial perfaz o escopo da ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e Tempo* (1927).

O método da filosofia não pode, para Heidegger, se restringir à forma indutivo-hipotética de raciocínio presente nas ciências particulares, pois a filosofia não se dirige a nenhum ente em particular, mas ao próprio acontecimento dinâmico da vida. Veremos, portanto, o modo como Heidegger, em sua primeira preleção em Freiburg, busca esse sentido científico-primordial da filosofia a partir de uma confrontação com os representantes do método teleológico-crítico da Escola de Baden (Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert). A análise do método teleológico-crítico é o fio condutor empregado por ele para a demonstração da impossibilidade de se captar o “eu” da vivência imediata através de uma atitude teórica e objetificante. Em *Ser e Tempo* resultará dessa impossibilidade a necessidade de elaboração de uma analítica existencial do *Dasein*, isto é, do ser humano naquilo que lhe é mais próprio: sua relação com o Ser.

### **O problema da determinação da ideia de filosofia como ciência primordial**

Na fase inicial de sua investigação, Heidegger busca um caminho fenomenológico para o acontecimento próprio à vida. A vida não é um fluxo irracional, mas está carregada de sentido e é intencionalmente estruturada. “O vivido são primordialmente as coisas mesmas e estas são, antes de tudo, sentidos, significados que imediatamente compreendo, com os quais estou constantemente lidando” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 27). Assim, antes de qualquer contexto particular (por exemplo, o científico, o religioso, o artístico ou o político), “para Heidegger, era essencial reconhecer em que medida os seres humanos vivem em contextos significativos” (CAMPBELL, 2012, p. 26). Desse modo, a tarefa consiste na obtenção de um ponto de partida genuíno para o método, pelo qual “se deve tornar visível precisamente a origem e o escopo da problemática dessa ciência [primordial]” (GA 56/57, p. 15). A origem, como veremos, não é uma elaboração teórica sobre a realidade, e o escopo não condiz com a esfera das objetualidades.

O presente trabalho se ocupa da primeira parte da preleção de 1919, “A ideia de filosofia como ciência primordial” (*Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft*) (§2-12), em que Heidegger procede uma análise preliminar do método genético-crítico de Oswald Külpe, fundador da Escola de Würzburg, e do método teleológico-crítico de Heinrich Rickert da Escola de Baden. No desenvolvimento de um método científico-primordial, essa análise preliminar se constitui como a parte destrutiva, pela qual Heidegger expõe a primazia da atitude teórica em que se fundamenta o neokantismo, destacando “[...] a noção de filosofia como ciência primordial, como método de desvelamento da vivência, da ‘esfera primordial’ (*Ursphäre*) (GA 56/57, p. 60) previamente dada em relação à predominância (*Vorherrschaft*) da atitude teoretizante e hipotetizante” (KOVACS, 1994, p. 96).

Külpe refuta o fenomenismo kantiano, afirmando o valor real das determinações categoriais do objeto. Com base no realismo crítico argumenta, portanto, contra a oposição entre as leis do pensamento e as coisas elas mesmas, embora admita a existência de um elemento subjetivo no plano da sensação, mantendo a distinção entre qualidades primárias e secundárias (MACDOWELL, 1993, p. 29, n. 25). Rickert, por outro lado, argumenta em favor da imanência dos objetos à consciência não apenas quanto à sua forma, mas também quanto à matéria de que se constituem. Através de uma refutação do realismo e da consequente superação do relativismo, Rickert busca introduzir a noção de verdade “*como valor, que se impõe absolutamente ao Sujeito transcendental*” (MACDOWELL, 1993, p. 32, grifo do autor). A refutação do realismo consiste na distinção entre os domínios do valor, compreendido como algo não-entitativo (*unwirklich*), e do real, ao qual apenas se aplicam expressões tais como “ser” e “ente”. A rejeição do relativismo decorre da interpretação do valor como pertinente a um plano ideal, objetivo e absoluto<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> “Sujeito e Objeto transcendental são os pressupostos lógicos da afirmação do ser da realidade (imane) no juízo. Contra a tese realista: ‘O que é real deve ser afirmado como real’, Rickert mantém a primazia do valor: ‘O que deve ser afirmado como real é real’. A realidade é uma forma aplicada pelo Sujeito ao material empírico, enquanto o Sujeito reconhece a necessidade desta forma, ou, mais exatamente, o nexa necessário entre a forma (predicado) e o material (sujeito da proposição). A verdade de tal juízo não é um elemento da realidade, mas um valor objetivo, que a transcende e funda.” (MACDOWELL, 1993, p. 32).

A primeira parte da preleção se divide em dois capítulos. No primeiro, “Busca por um caminho metodológico” (§2-5), Heidegger analisa meios possíveis de acesso à ideia de filosofia como ciência primordial, dentre os quais se situa o método genético-crítico de Külpe. No segundo, “Crítica do método teleológico-crítico” (§6-12), Heidegger analisa a proposta de Rickert, que compreende a filosofia como ciência transcendental do valor. A primeira parte da preleção culmina na rejeição do caráter científico-primordial do método teleológico-crítico e na descoberta do caráter pré-teorético do assunto da filosofia. Com isso, Heidegger conclui a impossibilidade de obter um método genuíno para a filosofia a partir de qualquer atitude teorética.

A preleção trata da “ideia” de filosofia. No uso pré-filósofico, o termo “ideia” significa algo como “imagem obscura”, “pressentimento nebuloso” (GA 56/57, p. 13). A partir desse uso, Kant, segundo Heidegger, constrói um conceito de ideia que inclui um momento negativo. Para ele, o objeto permanece sempre indeterminado, mas é apenas com base nessa indeterminação essencial que se pode obter a determinação da ideia. “A determinação determinável da ideia, portanto, significa: um contexto inequivocamente delimitável como unidade de sentido regida por leis essenciais e motivada em sua determinabilidade pelo objeto nunca completamente determinado” (GA 56/57, p. 14). A determinação da ideia corresponde, portanto, ao nível máximo de indeterminação do objeto, em que ainda permaneceríamos formalmente vinculados a ele. A determinação da ideia nos situa na região do objeto, isto é, considerada desde um ponto de vista estritamente formal, em sua “essência regional” (*regionalen Wesen*). O problema da escolha de um método adequado de acesso consistiria, portanto, na determinação da ideia de filosofia a partir de uma delimitação da “essência regional” de seu objeto.

A determinação da essência regional do objeto da filosofia enquanto ciência primordial implica, para Heidegger, uma dificuldade fundamental: o problema da circularidade. O problema consiste no seguinte: o método através do qual a determinação da ideia de ciência primordial deve ser obtida pressupõe que essa ideia já se encontre previamente disponível de algum modo. A circularidade que acompanha a determinação da ideia de filosofia não é, contudo, uma mera dificuldade artificialmente produzida. Antes, pertenceria à sua própria essência enquanto ciência primordial.

Por sua natureza, origens últimas só podem ser concebidas a partir de si mesmas e em si mesmas. Há que se levar em consideração seriamente o círculo

que habita a própria ideia de ciência originária. Não há como escapar a este círculo, a menos que se queira cair vítima de uma astúcia da razão, isto é, através do acobertamento de um contrassenso, converter, desde o início, o problema em uma ilusão. (GA 56/57, p. 16).

A circularidade que se estabelece entre auto-suposição e auto-fundamentação é, para Heidegger, a expressão de uma característica essencial da filosofia. A tarefa do método é, portanto, colocar-nos em uma posição em que a circularidade apareça como pertencente à própria essência da filosofia. Para entregar-nos ao círculo é necessário encontrar um ponto de inserção genuíno. O método deve, portanto, dispor de uma ideia preliminar de filosofia. Heidegger busca, então, alguns caminhos que se sugerem para a constituição dessa ideia.

### **As tentativas de determinação da ideia de filosofia através do método indutivo**

A primeira solução que se insinua para o problema da determinação da ideia preliminar de filosofia é a histórica: “Um caminho se sugere: tudo que é espiritual tem sua gênese, sua história” (GA 56/57, p. 17). Nesse caso, se obteria uma determinação da ideia de filosofia a partir de uma comparação entre o conteúdo doutrinal das diversas filosofias individuais elaboradas ao longo da história. Heidegger, contudo, rapidamente rejeita esta possibilidade de solução pois, para a seleção dos fatos que compõem a história da filosofia, já seria necessário pressupor uma ideia de filosofia que serviria como critério. “A ideia de filosofia como ciência primordial não pode ser derivada através de uma inspeção da história da filosofia; ela é, ao invés, pressuposta pela história da filosofia” (KOVACS, 1994, p. 96s). A variedade do conteúdo torna necessário que um critério de seleção seja previamente dado. Consequentemente, a investigação que busca um caminho metodológico para os elementos essenciais da filosofia se depara com a impossibilidade de aceder a eles através de uma indução baseada em considerações comparativas.

Além da possibilidade de uma indução a partir do conteúdo doutrinal dos diversos sistemas filosóficos, Heidegger aponta outra tentativa de resposta ao problema da determinação dos elementos essenciais da ideia de filosofia. Para Georg Simmel, a determinação da ideia de filosofia deve tomar como ponto de partida o caráter essencial de seus criadores, isto é, não em função de sua personalidade individual, mas do modo

como, através desta, um tipo espiritual particular, a saber, o tipo filosófico, chega à expressão. Simmel sugere esta solução a partir de uma analogia com a caracterização da arte. Por um lado, a arte seria uma imagem de mundo (*Weltbild*) vista através de um temperamento individual, por outro, a filosofia consistiria na expressão de um temperamento individual através de uma imagem de mundo.

Para Simmel, a verdade de uma filosofia independe da correspondência entre a doutrina e seu objeto (o Ser). O seu valor original está, antes, em ser uma “formação primordial, objetiva, de um tipo da consciência humana” (GA 56/57, p. 23). Essa tentativa de solução, contudo, incorre, para Heidegger, em dois problemas. Em primeiro lugar, como a solução anterior, ela levanta dificuldades quanto ao critério de seleção das personalidades que, neste caso, contariam como filósofos. Em segundo lugar, a posição de Simmel também escapa ao âmbito da problemática heideggeriana, uma vez que a filosofia não é compreendida por ele como ciência primordial, mas como criação de uma visão original de mundo. E mesmo que se considerasse, de acordo com a concepção de Simmel, que aquilo que o filósofo produz é ciência, e não visão de mundo, o termo “ciência” aqui se aplicaria apenas à atividade do filósofo como intérprete de determinados contextos particulares da vida, e não ainda à filosofia como ciência primordial.

De uma atitude científica do espírito não se pode extrair uma ideia de ciência primordial. Com isso não se quer negar que também a filosofia como ciência primordial corresponda a um tipo de relação vital típica e peculiar, e mesmo em um sentido bem determinado, como o correlato subjetivo de um tipo de constituição espiritual; mas este fenômeno apenas pode ser estudado com base na constituição da *ideia* de filosofia e partindo da realização vital das motivações por ela exigidas. (GA 56/57, p. 23).

Partindo da insuficiência das soluções apresentadas até aqui, Heidegger analisa outra possibilidade de emprego do método indutivo como resposta ao problema da determinação da ideia de filosofia como ciência primordial. Trata-se do recurso apresentado pela chamada “metafísica indutiva” da Escola de Würzburg (Oswald Külpe, August Messer, Hans Driesch). O método da metafísica indutiva é *genético*, pois visa um retorno à filosofia como ciência primordial através da regressão àquilo que nas ciências particulares constitui o *principium* de toda derivação. O método da metafísica indutiva é também *crítico*, porque o elemento de derivação das ciências particulares é precisamente a circunscrição de suas possibilidades de conhecimento a um domínio objetivo bem

delimitado. A ciência primordial não teria, muito ao contrário, como objeto nenhum ente particular, mas o Ser universal. Assim, se chegaria à ciência primordial procedendo indutivamente a partir das ciências particulares. Contudo, diz Heidegger, não se poderia considerar como primordial uma ciência que só se constitui retrospectivamente a partir de suas supostas derivações particulares.

A objeção ao método genético-crítico servirá como base para a rejeição da via indutiva como meio eficaz para a tarefa de determinação da ideia de filosofia como ciência primordial. Uma ideia de filosofia obtida por indução “não teria nenhuma função cognitiva própria; ela não seria senão repetição e síntese mais ou menos incerta e hipotética daquilo que as ciências particulares, através da exatidão de seus métodos, já estabeleceram” (GA 56/57, p. 27). Portanto, Heidegger descarta a possibilidade de obtenção da ideia de filosofia como ciência primordial partindo de algum conteúdo cognitivo, seja através das grandes doutrinas e sistemas, seja através do tipo espiritual que se manifesta na personalidade do filósofo, ou ainda através de um procedimento indutivo partindo das ciências particulares. Ao invés do objeto do conhecimento, trata-se agora de partir do conhecimento do objeto, uma vez que a ciência primordial só pode ser assim denominada por conhecer de modo primordial os seus objetos. “A filosofia como ciência primordial é entendida por Heidegger como um método, como desvelamento primordial, como um modo de conhecer anterior a e, desse modo, mais radical que qualquer construção e pressuposição teóricas” (KOVACS, 1994, p. 97). O próprio conhecer é, aparentemente, mais essencial do que o objeto conhecido para a determinação da ideia de ciência primordial, pois, perpassando todas as ciências, o conhecer não se restringe ao domínio objetivo de nenhuma delas.

### **A tentativa de determinação da ideia de filosofia através do método teleológico-crítico**

No primeiro capítulo de sua preleção, Heidegger discute as possibilidades de determinação indutiva da ideia de filosofia que tomam como fio condutor o histórico. Após rejeitar essas possibilidades, ele levará em consideração o método teleológico-crítico da Escola de Baden. A análise desse método é, para Heidegger, ocasião de desenvolver a ideia de filosofia como ciência primordial “expondo a primazia da atitude

teorética que se estabelece na metodologia e filosofia dos valores neokantiana (Natorp, Rickert, Wildelband) às custas de seu contexto na esfera primordial pré-teorética” (KOVACS, 1990, p. 125). É, para Heidegger, em função dessa primazia da atitude teorética, desse império inabalável da lógica estabelecido através da história do pensamento ocidental, que o caráter originário da filosofia é mantido no mais profundo esquecimento.

O método teleológico-crítico parte do conhecimento enquanto processo psíquico para, a partir daí, chegar à determinação da ideia de filosofia. “Conhecer é um processo psíquico. Enquanto tal se enquadra no conjunto das leis da vida psíquica e é ele mesmo objeto da ciência do psíquico: a psicologia” (GA 56/57, p. 29). Contudo, o conhecer, que perpassa todas as ciências, não é pura e simplesmente redutível às leis naturais que regem o processo psíquico. Enquanto “realidade psíquica”, o conhecer constitui uma região restrita de objetos empiricamente acessível através do método da psicologia. Por outro lado, como fundamento axiomático de toda atividade científica, possui um sentido gnosiológico que não pode ser derivado de um simples processo psíquico, estando circunscrito à esfera lógico-formal da investigação filosófico-transcendental. “No princípio, a dificuldade residia em *onde* a ideia [de filosofia como ciência primordial] deveria ser buscada. Parece que encontramos esse *onde*, a esfera [do conhecer], mas ao mesmo tempo tornou-se problemático o *como* [ou o modo de aceder a essa esfera]” (GA 56/57, p. 29s, colchetes nossos). O ponto de partida para a determinação da ideia de filosofia enquanto ciência primordial aparentemente já foi encontrado no fenômeno do conhecer, que perpassa todas as ciências. Contudo, apenas enquanto processo psíquico o conhecer pode se tornar objeto de uma ciência particular, a saber, a psicologia. Falta, portanto, obter outra determinação do conhecer que não esteja circunscrita a um domínio particular.

Desconsiderando o sentido restrito do conhecer, em sua manifestação específica nas ciências particulares, assim como nas teorias metodológicas que as diferenciam, Rickert faz notar que, tomado em sentido amplo, o conhecer se encontra em toda parte invariavelmente ligado a conceitos últimos, princípios básicos e axiomas fundamentais (GA 56/57, p. 31). Os axiomas constituem, para cada ciência particular, a origem, o salto primordial (*Ur-sprung*) pelo qual se adentra no âmbito específico do conhecimento científico. As ciências particulares pressupõem a validade absoluta desses axiomas,

cabendo apenas à ciência primordial demonstrá-la. Aqui já nos deparamos com uma problemática caracteristicamente científico-primordial: o problema da circularidade, de auto-suposição e auto-fundamentação. Os axiomas fundamentais não podem ser demonstrados dedutivamente pois, sendo os primeiros princípios, não há anterior a partir do qual possam ser demonstrados. Nem indutivamente, porque não é possível derivá-los de nenhum fato, uma vez que para conceber qualquer fato como fato já é preciso partir de axiomas.

A validade absoluta dos axiomas é constitutiva da própria estrutura do processo psíquico. Consequentemente, se o objeto da filosofia é uma tal circularidade, a saber, a demonstração do valor absoluto dos axiomas fundamentais, trata-se, então, de um objeto circunscrito ao domínio do psíquico. No psíquico, portanto, além das leis naturais que regem o conhecer enquanto processo psicológico, existe um outro conjunto de leis que determina axiomáticamente a validade absoluta do conhecimento científico. “Portanto, este *outro* conjunto de leis ‘no psíquico’ é sinal de um problema científico-primordial, isto é, filosófico, genuíno” (GA 56/57, p. 32). É de acordo com esse conjunto de leis que o conhecimento é dito verdadeiro. Desse modo, o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) de um conhecimento significa a posse do caráter de valor absoluto dos axiomas em que ele se fundamenta. “Verdade é, em si mesma, validade e, como tal, algo dotado de valor” (GA 56/57, p. 32).

A validade imediata dos axiomas não pode ser demonstrada. Contudo, formando parte da estrutura psíquica do ato de conhecer, é possível mostrá-la, como que a lendo nos próprios fenômenos. Por isso, Heidegger muda a forma de colocação da questão, que antes era: (1) Como os axiomas podem ser provados (*bewiesen*)?, e que agora passa a ser: (2) Como a evidência imediata dos axiomas pode ser mostrada (*aufgezeigt*)? Ou melhor: (3) Qual é o método apropriado para fundamentar a validade dos axiomas? (GA 56/57, p. 31ss). Em função da especificidade metodológica de sua investigação, a validade dos axiomas nunca pode se tornar objeto de uma ciência particular (como a psicologia). “As ciências particulares são divididas de acordo com a diversidade e a especificidade de seus *conhecimentos*. A filosofia tem sua unidade por objeto, seu sentido unitário como *conhecimento*” (GA 56/57, p. 33). Com isso, a investigação ganha um sentido mais determinado, que Heidegger formula através da terceira questão a que nos referimos, e que visa a determinação do método apropriado para a fundamentação da validade dos

axiomas. Esta é, para os propositores do método teleológico-crítico, a questão fundamental da filosofia.

O domínio psíquico é regido, portanto, de acordo com dois conjuntos de leis: o da necessidade (*des Müssens*) e o do dever (*des Sollens*). O primeiro determina como o pensamento *é*, ou seja, como ele se processa factualmente segundo causas psíquicas. O segundo, por outro lado, determina como o pensamento *deve ser* dado que a verdade e a validade universal sejam tomadas como sua meta. “A lei da natureza é princípio de explicação (*Erklärung*), a norma é princípio de valoração (*Beurteilung*)” (GA 56/57, p. 34). Os dois conjuntos de leis não são idênticos, mas também não há entre eles uma disjunção absoluta, pois ambos constituem tipos de conexão representacional. A única diferença é que há um tipo de atividade representacional, a saber, aquela que possui como meta o estabelecimento da verdade e que, por isso, demanda normatividade lógica. “Normas são necessárias em consideração ao *telos* da verdade” (GA 56/57, p. 35). O método é dito *teleológico* precisamente porque opera, no interior do conjunto de todas as possíveis conexões representacionais, a seleção das normas do pensamento tendo o olhar voltado para o fim, que é a verdade. “A universalidade e necessidade do dever não é *fática*, empírica, mas ideal, absoluta” (GA 56/57, p. 36). O método é também *crítico*, se distinguindo assim dos métodos das ciências particulares, quer sejam dedutivas, quer indutivas, pois não tem em vista nenhum fato do conhecimento em particular, mas as próprias condições de possibilidade do conhecimento enquanto tal. “Os valores lógicos (verdade), éticos, estéticos, religiosos etc., não existem, como as coisas singulares, que se sucedem no tempo; eles valem (*gelten*), pertencem a um plano ideal, objetivo e absoluto” (MACDOWELL, 1993, p. 32). O neokantismo propõe, assim, como forma de superação do naturalismo, a instância supra-empírica do valor como fundamento de todo conhecimento.

Heidegger observa que Fichte foi o primeiro a reconhecer a teleologia como método da doutrina da ciência (*Wissenschaftstehre*), isto é, da filosofia. Ele procura determinar as normas do pensamento a partir do ato originário (*Urakt*) da razão. Assim, a partir de um princípio unitário, seria possível deduzir as formas da intuição, os princípios e axiomas do entendimento e as ideias da razão (GA 56/57, p. 37). As conexões representacionais em que a meta da razão se realiza, para Fichte, não podem vir de fora. Elas são dadas à razão pela própria razão, de tal modo que o dever constitui o fundamento

do Ser. Com isso, seu método teleológico se converte em dialética construtiva, que salta sobre a necessidade de um fio condutor material “[...] para simplesmente localizar os pontos nos quais a meta da razão é ‘realizada’” (KISIEL, 1995, p. 40). O que Fichte negligencia, é levado em consideração, de acordo com Heidegger, pelos propositores contemporâneos do método teleológico.

O material em que as normas de validade absoluta se realizam é o contexto psíquico empírico, que constitui o objeto da psicologia. Esse material fornece apenas as determinações de conteúdo das normas, mas não fundamenta seu caráter de validade absoluta. Assim como Fichte, os propositores contemporâneos do método teleológico procuram fundamentar e demonstrar a validade dos axiomas colocando-os como meios necessários para a realização da meta da razão. Estes últimos apenas se distinguem de Fichte pelo fato de que, para eles, uma tal fundamentação e demonstração deve se realizar sempre por referência à experiência empírica. Por exemplo, a filosofia toma da psicologia o sentido das funções psíquicas de pensar, querer e sentir, a partir das quais ela chega à determinação das três regiões normativas do verdadeiro, do bom e do belo. Assim, as funções psíquicas servem apenas como “pontos” em que a meta do pensamento se realiza. Mesmo que a hierarquia destas funções fosse revertida, a certeza das normas e axiomas que nelas se realizam não seria, com isso, colapsada, pois esta certeza não se fundamenta em conceitos empíricos. A reflexão sobre as normas e formas do pensamento sempre se conecta aos processos descritos na psicologia. Contudo, sua validade normativa jamais se pode fundamentar nos próprios fatos psíquicos enquanto fatos.

Como ciência empírica, a psicologia não é uma disciplina filosófica. O que a filosofia retira da psicologia é, como dissemos, apenas o material. A certeza das normas e dos axiomas, contudo, não repousa sobre conceitos empírico-psicológicos. Ela apenas chega à consciência como auxílio desses conceitos. Na verdade, a psicologia fornece apenas as características formais do material em que a razão realiza a sua meta. As formações de conteúdo, por sua vez, são primeiramente encontradas na história, que é o “autêntico *organon* da filosofia crítica” (GA 56/57, p. 38). Portanto, o método teleológico crítico retira da psicologia apenas os caracteres formais dos processos em que a meta do pensamento é realizada.

Com isso, a filosofia fica resguardada contra o psicologismo, pois não é das leis naturais que regem o processo psíquico que o pensamento obtém seu caráter de validade

absoluta. Ao mesmo tempo, as determinações do conteúdo são mostradas na história, sem que com isso se incorra em algum tipo de historicismo. Isto porque, ao observar as modificações constantes do conteúdo das realizações do pensamento ao longo da história, a filosofia não para por aí. O relativismo de tipo historicista postula a impossibilidade de que um sentido teleológico seja encontrado na história. A ciência histórica é determinada, em função disso, como historiografia pragmática, sendo seu objeto circunscrito a partir de uma simples relação causal, destituída de sentido absoluto. “Com a historicidade da história, ficava descartado o modelo supra-histórico, que garante *a priori* a racionalidade ou, simplesmente, a inteligibilidade de um processo histórico” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 53). De acordo com isso, para o método teleológico as formações históricas são apenas a ocasião da realização da meta do pensamento, e não seu motivo originário, para o qual a filosofia se destina através da busca pela apreensão da validade absoluta.

Se pretendemos evitar o relativismo na questão dos valores e chegar aos “valores absolutos”, segundo Windelband, devemos seguir a direção transcendental em nossas indagações e ascender do nível da consciência universal fática à “consciência normal”, que já Kant tinha em mente com sua noção de consciência (transcendental) em geral, e que se pode demonstrar na teoria do conhecimento como um postulado necessário. Esta consciência normal, como consciência valorativa, constitui, segundo Windelband, o que se chama no discurso ontológico “valores absolutos”; apenas porque existe *esta* forma de consciência, é que há valores absolutos, de modo que postulá-la é a única alternativa viável ao relativismo. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 222).

A análise se volta para a solução metodológica de Windelband e Rickert, no sentido de averiguar em que medida ela apresenta uma reivindicação válida para a fundamentação do valor absoluto dos axiomas, e em que medida a ideia de filosofia como ciência primordial é realizada através de sua transformação em ciência do valor absoluto. O problema axiomático fundamental, como vimos, apresenta o índice científico-primordial da circularidade e consiste precisamente em um problema metodológico. Consequentemente, a única forma de examinar as pretensões do método teleológico-crítico é através da análise da estrutura interna do próprio método.

### **Análise estrutural do método teleológico-crítico**

Como tentativa de resolução do problema da fundamentação dos axiomas, os neokantianos da Escola de Baden propõem o método teleológico-crítico. Ele não consiste

no estabelecimento de estados efetivos de coisas, nem na demonstração empírica de proposições relativas à experiência. Sua finalidade é determinar o que antecede possibilitando toda experiência, isto é, “um *dever-ser* necessário em sua validade ideal (*ein notwendig Sein-Sollendes in seiner idealen Geltung*)” (GA 56/57, p. 39, grifo do autor). Conforme à reivindicação científico-primordial do método teleológico-crítico, a demonstração de sua adequação ou inadequação só pode se dar a partir do próprio método, e não através de um dispositivo externo a ele. Daí a necessidade, explica Heidegger, de proceder uma análise estrutural do método teleológico.

Para a análise do método teleológico é fundamental levar em consideração a transformação que ele sofreu na passagem do idealismo absoluto de Fichte para a filosofia transcendental contemporânea. Essa transição pode ser atribuída às condições históricas e culturais do século XIX, que determinam, no domínio da epistemologia, a cisão entre ciência e filosofia. Na linguagem dessa cisão, a filosofia é entendida, em sentido hegeliano, como um sistema de formas necessárias da razão, construído sobre princípios fundamentais aos quais se subordinam todos os outros domínios da realidade. A ciência, também de acordo com a mesma linguagem da crise do idealismo absoluto, é compreendida a partir da ênfase na experiência sensível e na coordenação, ao invés de subordinação, entre as partes. Para essa nova forma de compreender a ciência, a filosofia hegeliana redundaria apenas em uma especulação vazia e sem referência aos fatos. Surge, então, uma nova forma de compreender a filosofia, não mais como um sistema ideal sobre a totalidade do real, mas como “a forma material prévia em que uma disciplina entende seu próprio objeto de estudo, e o conjunto de normas metodológicas e práticas que a relacionam com esse objeto” (SCHNÄDELBACH, 1991, 57). Desse modo, a filosofia é ainda compreendida como “doutrina da ciência”.

Heidegger observa que é a partir desse novo ideal de ciência e filosofia do século XIX que se dá a transformação do método teleológico-dialético em método teleológico-crítico (GA 56/57, p. 40). Essa transformação parte da constatação, própria à época, de que toda dialética é substancialmente incapaz de criar. O embate entre tese e antítese não pode ativar-se a si mesmo: ou ele permanece em um estado de imobilidade improdutiva, ou ele dá a si mesmo, de modo arbitrário, um princípio de ativação. De fato, o objetivo do método teleológico segue sendo, como em Fichte, a descoberta das formas e normas necessárias do pensamento verdadeiro. Contudo, dando um passo além de Fichte, os

neokantianos da Escola de Baden reconhecem a necessidade de um elemento material em que se possa verificar a realização da meta do pensamento. É assim que, como tentativa de superação da crise do idealismo absoluto, o retorno à Kant se dá nos termos de um empiricismo transcendental. “O método teleológico experimenta uma sólida fundamentação nos domínios objetivos da psicologia e da história” (GA 56/57, p. 40). A filosofia demonstra sua eficácia enquanto doutrina da ciência através da realização dos valores absolutos, que constituem seus objetos, na materialidade dos processos psicológicos e históricos.

Esses resultados empíricos das ciências particulares constituem, pois, o primeiro elemento que o método teleológico-crítico precisa pressupor. A provisão de uma base material é necessária para que se realize o juízo de valor em que são selecionados os elementos que correspondem ao ideal. Sem uma base material, a seleção não teria onde se realizar e o método perderia todo sentido. Heidegger observa ainda que, para os propositores do método teleológico-crítico, a introdução de uma base empírica não constitui nenhuma deformação do caráter científico-primordial do método. A psicologia apenas fornece o material e, por assim dizer, se retira, de modo que novos critérios surgem a partir do momento em que o método entra em ação. Portanto, a consideração da transformação essencial do método teleológico no século XIX fornece o primeiro elemento que ele precisa pressupor: a doação prévia de uma base material. Inicialmente homogênea, essa base material é o lugar onde se opera toda a diferenciação dos elementos que convém à realização do ideal.

Reduzido à sua mais simples forma, o método teleológico consiste no procedimento de descoberta das formas e normas que são necessárias para que a base material, isto é, o pensamento factual, possa se tornar universalmente válido (GA 56/57, p. 42). Na realização do método, o que se tem diante é, por assim dizer, um duplo foco: por um lado, dirijo a atenção ao material previamente dado, por outro, me volto para o ideal do pensamento. Assim ocorre o juízo de valor, pelo qual são demarcados, no material, todos os elementos necessários para a realização do ideal. Além da base material, portanto, o método teleológico, se não pretende ser mero conhecimento factual, mas conhecimento do próprio conhecer, pressupõe também necessariamente uma clara consciência do ideal do pensamento. As normas e formas que constituem a validade universal do pensamento, ou ainda, os elementos essenciais definidores da verdade,

precisam já ser dados de antemão como critério da seleção. Contudo, vimos que o que o método teleológico busca determinar é exatamente a validade universal, que, por outro lado, precisa já ter sido previamente dada como critério de seleção.

Os propositores do método teleológico conseguem justificar a primeira pressuposição simplesmente ao observar que a doação prévia de uma base material não implica na introdução de elementos não-primordiais na valoração teleológica. Porém, com a segunda pressuposição, a saber, da doação prévia da validade universal como ideal do pensamento, a coisa não se passa de modo tão simples, pois aqui, conclui Heidegger, o método pressupõe como já conhecido, aquilo que se supõe que, com seu auxílio, se daria a conhecer. “*Se o método, em seu sentido pretendido, há de ser possível, então ele já é supérfluo*, e a crítica poderia deter-se neste ponto” (GA 56/57, p. 44, grifo do autor). Mas a questão não para por aí. Além de pressupor a base material e o princípio formal de seleção, há ainda, de acordo com Heidegger, mais uma pressuposição, com relação à determinação da matéria pela forma, isto é, ao juízo de valor. O ideal possui um conteúdo, que não é factual, objetivo, mas uma relação de dever. Para o método teleológico, o dever se encontra antes de e sobre toda a realidade empírica. O próprio Ser se fundamenta em sua relação para com o dever. Assim, o método pressupõe também a doação prévia do dever, de tal modo que este constitua a objetividade primordial.

É certo que o modo pelo qual experienciamos o dever não pode ser a apreensão teórica pois, desse modo, o dever se converteria em um mero objeto. Para Rickert, toda apreensão teórica já se encontra previamente carregada de valor e situada em uma relação de dever. Essa dimensão, contudo, antecede e possibilita toda cognição. Por isso, a estrutura do método teleológico não pode ser considerada como puramente teórica (GA 56/57, p. 45). Todo valor e todo Ser se fundamentariam, em última instância, na doação do dever como objetividade primordial supra-empírica. Contudo, observa Heidegger, a doação do dever trata-se, mais uma vez, de mera pressuposição, uma vez que é possível constatar, na vida cotidiana, experiências em que se constituem relações de valor sem que, contudo, se dê algo como um dever. É o que ocorre, por exemplo, na experiência do prazer estético: algo se dá como valor, mas não como dever.

Aqui, Heidegger encontra a primeira oportunidade de introduzir a própria noção de filosofia que começa a desenvolver neste e em semestres subsequentes. Ela aparece em uma formulação extremamente fecunda, embora ainda incipiente:

O valor não é, ao invés, ele “vale”. “Valer” em sentido intransitivo. Ao ser tomado-como-valor, “vale” para mim, para o sujeito que experiencia o valor. Apenas a formalização converte o “valer” em objeto. “Objeto” é uma designação enganadora: nossa linguagem não é adequada para o novo tipo fundamental de experiência envolvido aqui” (GA 56/57, p. 46, grifo do autor).

Para Heidegger, a tarefa da filosofia não consiste no estabelecimento de um dever universal e necessário, mas na descrição do modo pelo qual as relações de valor são experienciadas concretamente na vida humana (CAMPBELL, 2012, p. 28). O dever, portanto, não é uma objetividade primordial, mas apenas um modo de relação fática do ser humano no mundo. A sentença impessoal que ele emprega, “vale” (*es wertet*), aponta não para um objeto com o qual se estabelece uma determinada relação cognitiva, mas para o acontecimento dinâmico da própria vida, que escapa a qualquer teoretização e que, mais tarde, dará origem à sua compreensão própria do conceito filosófico como “indicação formal” (*formale Anzeige*). Por meio da sentença impessoal, “Heidegger em 1919 já está descobrindo que a linguagem não está ‘à altura’ da ‘nova tipologia da experiência fundamental’ que ele deseja expressar” (KISIEL, 1995, p. 41). Com a introdução da sentença impessoal, Heidegger procura substituir a coisa-eu da apreensão teórica por um eu mais plenamente integrado em seu mundo. O mundo possui, desse modo, para Heidegger, um duplo caráter. Por um lado, ele é experienciado como um acontecimento dinâmico, por um fluxo que seria simplesmente paralisado, vale dizer, falseado, se tentássemos apreendê-lo teoreticamente ao modo de um objeto. Como Heidegger dirá na preleção do semestre de inverno de 1921: “ ‘Mundo’ é algo no qual se pode viver (em um objeto não se pode viver)” (GA 60, p. 11). Por outro lado, esse acontecimento dinâmico da vida carrega sempre uma referência ao eu, mas não a um eu qualquer, a uma coisa-eu indiferente em seu ser si-mesmo, e sim ao eu que *me* é próprio.

### **A rejeição do método teleológico-crítico**

A análise do método teleológico-crítico permitiu a visualização de seu sentido, mas de tal forma que algumas pressuposições, não consideradas pelos propositores do método, se fizeram visíveis. O método teleológico mostrou-se sobrecarregado por tais pressuposições. De todo modo, o sinal científico-primordial da circularidade encontra-se presente na problemática do método teleológico. Heidegger procura então localizar a

reivindicação fundamental do método, para verificar se a circularidade que nela se encontra tem origem em seu caráter científico-primordial ou se, antes, repousa meramente sobre a ilusão de um raciocínio que toma como pressupostos conceitos cujo sentido não chegou a ser explicitado adequadamente. Essa reivindicação fundamental consiste na determinação do ideal do pensamento (verdade) como o momento supra-empírico de validade em que se fundamenta o valor absoluto dos axiomas.

Como observa Heidegger, mesmo que nem todo *dever* se fundamente em um *valor*, a separação entre o *dever* (de caráter ideal) e o *mecanismo psíquico* é um importante traço do método teleológico-crítico (GA 56/57, p. 48). Ao isolar, das leis que governam o mecanismo psíquico, um conjunto de axiomas dotados de valor universal, Rickert dá um passo além da dialética improdutiva, e localiza a motivação ideal do conhecimento em algo que não se esgota na psicologia do indivíduo. Indo além do mecanismo psíquico, o valor dos axiomas se impõe absolutamente ao sujeito transcendental. O “fenômeno da motivação”, que está em jogo na fundamentação do conhecimento em uma realidade dada para além do mecanismo psíquico, é, para Heidegger, um fenômeno cujo sentido primordial não se restringe ao problema do conhecimento.

No “fenômeno da motivação” se encontra uma espécie de eco da enigmática afirmação feita no início da preleção: “Referências vitais apenas se renovam a partir das origens genuínas do espírito” (GA 56/57, p. 5). A significação do fenômeno da motivação não se restringe ao problema do conhecimento. Para além dele, Heidegger busca o acontecimento dinâmico da vida como modo fundamental de ser do ser humano (ou *eu-histórico*). “A fonte originária da hermenêutica profunda da vida é propriamente um ‘isto’ irreduzível, que precede e possibilita o Eu” (KISIEL, 1995, p. 58). No “isto” da *facticidade*, no acontecimento impessoal do fluxo da vida que precede e possibilita toda experiência do Eu, podemos ver um reflexo da normatividade axiomática que se impõe absolutamente ao sujeito transcendental em que se fundamenta o método teleológico. A *facticidade* tornar-se-á tema fundamental no pensamento heideggeriano.

Ainda em conexão com essa primazia da concretude da vida, obliterada pela ênfase na atitude teórica, Heidegger observa:

Uma coisa é *declarar-algo-como-um-valor* (*Für-Wert-Erklären*), outra é *tomar-algo-por-um-valor* (*Wertnehmen*). Este se pode caracterizar como um fenômeno originário, como uma constituição da vida em si e para si; aquele há de ser visto como derivado, como fundado no teórico e, enquanto tal, como

um fenômeno teórico e constitutivo da própria vida vivida. (GA 56/57, p. 48, grifos do autor).

O domínio teórico corresponde, para Heidegger, a uma atitude que, surgindo no âmbito da vida concreta, acaba por relegá-la a um plano secundário. Em *Ser e Tempo*, as diferentes configurações da dimensão prática da vida humana serão articuladas no conceito de “cura” (*Sorge*), que compreende a “ocupação” (*Besorgen*) com o conjunto instrumental à mão e a “preocupação” (*Fürsorge*) com outros seres humanos. A crítica que aparece nestas preleções iniciais, retorna em *Ser e Tempo*: a tradição filosófica, em detrimento de todos os outros modos de ser da existência, outorga à atitude teórica uma primazia que é, em última instância, reducionista. O primado da teoretização falseia as vivências imediatas, retirando-as do mundo circundante, de onde verdadeiramente emergem, para situá-las em um domínio artificialmente produzido. “Há que dar um passo atrás e tomar consciência de que a teoria e a reflexão partem, isto é, são apenas possíveis, a partir do que se dá imediatamente de uma maneira pré-teórica e pré-reflexiva no mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*)” (ESCUADERO, 2005, p. 149). É nesse domínio da vida efetivamente vivida que a filosofia, enquanto ciência pré-teórica, deve se manter.

A articulação dessa mesma ideia se encontra na busca de Heidegger por uma fundamentação ôntica da ontologia, o que constitui a análitica existencial de *Ser e Tempo*. Ademais, ao nosso ver, a relevância desta declaração reside também no fato de que, através dela, Heidegger estabelece uma relação entre a facticidade e o elemento biográfico (o “Eu sou” concreto). Para ele, na medida em que o pensamento se origina a partir da própria *situação fática*, sua apreensão não pode tomar como ponto de partida uma disjunção entre o ôntico (biografia) e o ontológico (filosofia) (KISIEL, 1995, p. 79). Já na preleção de 1919, a descoberta de uma historicidade da *Eu* constitui passo fundamental dado por Heidegger para além de seus mestres da Escola de Baden. Ao final, se descortinará o fato de que todo o conjunto de pressuposições em que está assentado o método teleológico crítico se fundamenta em uma primazia injustificada da atitude teórica.

Tal é o que ocorre, para Heidegger, com a pressuposição de que o ideal do pensamento, isto é, a verdade, possa ser adequadamente determinada em seu caráter valorativo, do qual derivam a validade do juízo e o conjunto de leis que o pensamento precisa seguir para que seja válido. Heidegger questiona essa pressuposição, observando

que o conteúdo de um ato de pensamento pode se dar como valor, mas não seu valor de verdade. “O ser-verdadeiro (ἀ-λήθεια) enquanto tal não ‘vale’. Na alegria enquanto alegria eu vivo o tomar-como-valor, na verdade enquanto verdade eu vivo. Não experiencio (a verdade) em e através de um tomar-como-valor” (GA 56/57, p. 49)”. Para Heidegger, a vivência da verdade só pode ser identificada com a validade do juízo se esta for reduzida a um fenômeno objetivamente constituído e intersubjetivamente acessível (GA 56/57, p. 50). O juízo é compreendido como enunciação em que a verdade se dá como mera correspondência, a partir de um ideal normativo do conhecimento teórico (GA 56/57, p. 56). Com isso, a verdade do juízo é reduzida a uma mera tomada de posição diante do conteúdo ajuizado. O correlato subjetivo da validade do juízo seria simplesmente um ato de reconhecimento ou rejeição, assentimento ou divergência. Através dessa identificação entre *verdade* e *valor* no âmbito do juízo entendido como enunciação, isto é, como conexão representacional, o método teleológico não é capaz de passar da dimensão epistemológica para a ontológica.

O método teleológico apenas pressupõe como já tendo sido resolvidos problemas que, na verdade, não chegaram sequer a ser colocados em sua problemática originária, como a determinação do fenômeno do “dever-ser”, a relação entre verdade e valor e sua conexão com o Ser (GA 56/57, p. 51s). Heidegger pretende desmascarar estas pressuposições “superando-as ao ‘quebrar’ a predominância da atitude teórica em detrimento da atitude pré-teórica, recuperando (alcançando) as raízes ontológicas do pensar e do conhecer” (KOVACS, 1990, p. 127). Uma tal superação implica, para Heidegger, a busca por uma nova definição do caráter científico-primordial da filosofia ou ainda por uma nova compreensão da tarefa do pensamento.

Para o método teleológico, o valor ideal do pensamento guia a seleção material da psicologia e de todas as outras ciências particulares. A ligação entre o ideal e o material, entre um valor e um ser, é dada pela norma. “A norma como valor remete a um ser” (GA 56/57, p. 54). Entre os domínios de *Ser* e *dever-ser* há um abismo que a filosofia dos valores, ao atribuir primazia ao valor e trazer à sua consideração apenas os elementos do Ser que convêm com a realização do ideal, simplesmente ignora.

Os propositores do método teleológico-crítico estão, por assim dizer, fascinados pela separação radical entre Ser e valor e não percebem que apenas romperam teoreticamente as pontes entre as duas esferas e agora se encontram desamparados em uma das margens. (GA 56/57, p. 55).

Assim se constitui uma obliteração da realidade concreta, da dimensão do acontecimento imediato da vida, em favor de uma realidade idealmente construída. Essa realidade ideal, o mundo dos valores, se instaura a partir de uma atitude que “purifica” a vida, concretamente vivida, de tudo aquilo que não corresponde ao ideal teórico que se insiste em tomar como superior. “A mais básica pretensão da filosofia dos valores é, através do emprego do método teleológico-crítico, expulsar constantemente da problemática filosófica tudo que for relacionado ao Ser e constituí-la como pura ciência do valor” (GA 56/57, p. 54). Heidegger, por outro lado, busca realizar uma reorientação temática da filosofia que lhe permite “ter olhos” para a facticidade.

### **A inclusão do domínio pré-teorético**

A reorientação temática que Heidegger enxerga como necessária para a filosofia não se fundamenta em algum tipo de preciosismo em relação às questões mais antigas do pensamento ocidental. Antes, esta reorientação fundamenta-se na necessidade de se reconquistar o sentido de filosofia como ciência primordial. A crise da razão dá-se através da descoberta de que aquilo que foi colocado pelo pensamento como fundamental carece de fundamento, a saber, o raciocínio calculador e dominador que não atinge a realidade própria da vida. Com a imposição de um ideal ao pensamento, também a própria realidade efetiva se encontra desenraizada. Ela não é mais encarada como a concretude singular do acontecimento da vida, mas como um caso particular. Assim, para o raciocínio calculador, as formas de vida que não se adequam ao seu projeto de dominação devem simplesmente desaparecer. Desse modo, através da crítica ao método teleológico Heidegger esboça o seu próprio caminho de pensamento que parte da subserviência do pensamento ao primado lógico da razão em direção ao sentido originário do real.

A lógica é entendida como obstáculo no caminho para as coisas elas mesmas. Na tarefa de desconstrução da lógica, Heidegger passa por uma confrontação com suas próprias origens filosóficas. Trata-se, portanto, de um exercício de auto-desconstrução (KISIEL, 1995, p. 18) pelo qual o filósofo se desvencilha de sua formação-neokantiana e observa que, no modo teleológico-crítico de consideração, se encontra um modo de fundamentação que é estranho à atividade filosófica. A filosofia dos valores, em última

instância, se apoia em uma ciência empírica, a psicologia, e é deste fundo sem fundamento que derivam todas as pressuposições que invalidam qualquer tentativa de constituição do método teleológico-crítico como método da ciência primordial. “Este é o *Ur-sprung*, o salto primordial que o primeiro Heidegger opera na temática da fenomenologia e deseja articular em desafio à máxima clássica *individuum est ineffabile*” (KISIEL, 1995, p. 54). Na imediaticidade do acontecimento da vida, que sobrevém individualmente a cada um, Heidegger se depara com a origem de toda significação.

A psicologia possui, como qualquer outra ciência empírica, validade apenas hipotética. Na doação prévia da materialidade dos processos psíquicos, da qual depende o método teleológico, resta sempre, portanto, a possibilidade de omissões, precisamente em relação a determinados momentos que, do ponto de vista da norma, deveriam necessariamente ser levados em consideração (GA 56/57, p. 56). Enquanto ciência empírica, a psicologia não pode fornecer uma sólida fundamentação para a ciência primordial. Por um lado, ela não esgota plenamente o seu objeto, restando sempre a possibilidade de que novos fenômenos venham a ser descobertos. Por outro, mesmo aquilo que ela estabelece acerca deste objeto é apenas provisoriamente válido. Assim, “a fundação da valoração crítica oscila continuamente e, com ela, a casa da filosofia que sobre ela foi edificada!” (GA 56/57, p. 58). É necessário, conclui Heidegger, que o pensamento desça até às profundezas do imediato, imergindo no caráter de impermânencia do *factum*, até que seja evidente sua conquista.

Para o filósofo científico não resta ao pensar outro caminho senão aquele que considera a verdade como correspondência. A verdade assim entendida é, para ele, o princípio estruturante da realidade imediata. Fora deste princípio, a realidade efetiva é apenas uma massa amorfa de sensações. A submissão ao princípio estruturante é tomada, então, como a condição necessária para que se possa pensar verdadeiramente. E essa submissão até tem sua razão de ser, pois a correspondência desempenha de modo exemplar o seu papel de prover acesso seguro e objetivo à realidade no que concerne aos objetos do conhecimento científico. Por isso, assim como o homem moderno submete a realidade ao pensamento, assim também submete o pensamento ao ideal da ciência. O fundamento do primado da ciência reside, por conseguinte, em uma restrição auto-imposta ao pensamento, uma vez que o ideal de verdade como correspondência não

demonstra sobre outros domínios, como o da moral e o da estética, a mesma potência de asseguramento.

Para Heidegger, no fundo de toda tentativa de teoretização e matematização da realidade esconde-se a experiência da indigência do homem frente ao incontável da vida que, para o ideal de dominação científico, é amedrontador. “O que é inquietante, a efetividade da vida, a existência humana preocupada por sua própria segurança, não é tomado em si mesmo mas, ao invés, é considerado como *objeto...*” (GA 60, p. 51, grifo do autor). Então, a realidade efetiva é simplesmente transferida para uma construção ideal a partir da qual se julga obter algum asseguramento contra aquilo que amedronta. Trata-se, contudo, de um ímpeto frívolo, uma vez que a realidade efetiva continua a vigorar e, por vezes, irrompe contrariamente a toda expectativa otimista acerca das possibilidades do conhecimento científico. “Até aqui os filósofos se ocuparam em degradar a experiência fática da vida como um pormenor secundário e assegurado, apesar de a filosofia surgir precisamente a partir dela e a ela retornar em uma viragem totalmente essencial” (GA 60, p. 15). É na direção dessa realidade efetiva que Heidegger busca reorientar a filosofia.

É em função do imediato e pré-teorético que a primazia do teorético deve ser quebrada, e não em função, por exemplo, de uma *práxis* que, desse modo, passasse a desempenhar o papel outrora reservado à teoria (GA 56/57, p. 59). Sendo pré-teorética, a realidade efetiva não consiste em nenhum objeto, mas na própria abertura que antecede a toda realidade objetiva, possibilitando, inclusive, que algo como um objeto venha ao encontro. O fático é “apenas o caráter de significância que tem a possibilidade de livremente desenvolver-se sob a forma de uma conjuntura de objetos” (GA 60, p. 14). É nesse sentido originário da própria “coisa” (*Sache*) do pensamento, do fluxo imediato da vida como puro caráter de significância, que Heidegger encontra a primeira determinação do método adequado de acesso à facticidade.

A esfera da coisa enquanto tal é alcançada apenas através da pura dedicação à coisa. Toda contaminação da esfera da coisa através de teoremas e pressuposições não-verificadas e arbitrarias deve ser evitada. O que é apropriado na esfera da coisa é apenas uma “descrição” que exhibe os fatos. (GA 56/57, p. 61).

A descrição permite o encontro com as coisas elas mesmas, ao limitar-se a dar indicações da própria situação em que já sempre estamos na ocasião do encontro. Para os proponentes do método teleológico, a facticidade é apenas um ponto de partida material,

a partir do qual o princípio estruturante prossegue pela comprovação de que, se há material, é apenas por uma possibilidade aberta pelo ideal. Para Heidegger, ao contrário, o domínio da ciência primordial consiste na própria facticidade. Por isso, o método adequado para o acesso às coisas elas mesmas é o método fenomenológico da descrição. A descrição visa então manter-se junto a esse domínio primordial. “A função decisiva desse método é precisamente permitir ver a atitude da vivência (*das erlebende Verhalten*) como distinta da cognição da esfera de objetos, da objetificação” (KOVACS, p. 128). Ela não altera ou reforma a materialidade para fazê-la adequar-se a si. O acesso às coisas mesmas não consiste na auto-restrição do pensamento, mas na serenidade do pensamento que se mantém junto àquilo que é por ele pensado.

### Considerações Finais

A crítica de Heidegger à filosofia dos valores neokantiana, que constitui o tema fundamental da primeira parte de sua preleção de 1919, torna visível a viragem fundamental a que ele, nos anos subsequentes, conduziria seu pensamento. É nessa crítica que começa a elaboração de *Ser e Tempo* (KISIEL, 1995, p. 21). Nela podemos observar os desenvolvimentos iniciais do léxico heideggeriano e, mais ainda, de sua descoberta fundamental, de que as ruínas da guerra recém-terminada eram produto de uma aposta fracassada da civilização ocidental no ideal do progresso fundado na razão. Por meio do *ideal de progresso*, a civilização ocidental levou a cabo sua aposta em um modo de relação com o mundo baseado no domínio objetivo do intelecto sobre a totalidade dos entes. Este domínio revelou-se vazio de sentido, porque o pensamento dual e discriminatório da atitude científica responde por um ímpeto de controle contra o que há de misterioso e de divino no mundo. O caráter misterioso e inescapável do mundo tanto mais se mostra quanto mais a ciência experimental, em um mundo em ruínas, a fragilidade do império da utilidade.

A partir dessa descoberta fundamental, Heidegger procura reconduzir a filosofia ao *espanto* como sentido originário do pensamento. Não para eliminar o *espanto*, mas para reter este sentimento até que se revele aquilo de extraordinário que reside em tudo que julgamos familiar. É a esse “extraordinário” que, para Heidegger, a filosofia deve escutar. Não se trata de lançar mão de sólidas estruturas objetivas pelas quais se possa

compreender o mundo mediante o escrutínio. A linguagem não é capaz de reter as coisas sob seu domínio. Pelo contrário, para Heidegger, linguagem é, antes de tudo, escuta compreensiva. Assim, a linguagem da filosofia deve ser capaz de promover a escuta do extraordinário que fala através do familiar.

Os modos de expressão caracteristicamente heideggerianos, que chegam a amedrontar o estudante que trava com eles seu primeiro contato, se devem ao fato de que a filosofia, como compreendida por Heidegger, deve efetivamente assumir a obra de provocar *espanto*. Ela não deve entregar um mundo já pronto, a saber, na forma de conceitos que servem para aprender o real a partir de uma ilusão de controle. Ao contrário, a filosofia experimenta a própria insuficiência, frente ao real, de toda tentativa de construção ideal. “A filosofia tem de produzir por passe de mágica a situação que então se esforçará por interpretar. Por exemplo, tem de dar um susto no *Dasein*, causar-lhe medo, conduzi-lo pelo tédio, e depois poder lhe oferecer a descoberta de que é um nada que age nessas disposições” (SAFRANSKI, 2013, p. 220). A esse propósito, recordamos uma anedota referida por Hans-Georg Gadamer, acerca do seu primeiro contato com a forma heideggeriana de expressão.

A primeira vez que ouvi o nome de Heidegger foi com certeza no meu semestre de verão de 1921 em Munique. Em um seminário dado por Moritz Geiger, um estudante mais velho começou a falar coisas estranhas e eu perguntei depois a Geiger o que tinha sido aquilo, afinal. Ele respondeu com a cara mais óbvia do mundo: “Ah, esse rapaz está heideggerianizado”. (GADAMER, 2007, p. 10).

Assim, o sentido da descrição como método filosófico vem a tona: ele não entrega o mundo aprisionado em um conceito, mas aponta para a própria vida concreta, para a própria experiência da realidade que desaprendemos a escutar, porque já a consideramos excessivamente familiar. Essa ilusão de familiaridade é apenas reforçada pela primazia da atitude teórica que, até Heidegger, exerceu domínio praticamente inabalável sobre o pensamento ocidental. A crítica da primazia da atitude teórica, que resulta da crítica à filosofia dos valores neokantiana, será depois o fio condutor para toda a destruição fenomenológica a que Heidegger submeterá a história da ontologia.

Na preleção de 1919, o sentido de escuta compreensiva da realidade imediata já começa a se esboçar através do emprego formulações como “eu-histórico” (*historische Ich*) (GA 56/57, p. 74; 129), que posteriormente seria substituída por *Dasein*, como nome para o inominável sentido de Ser do ser humano. É aí que nos deparamos também com a

discussão acerca da vivência (*Erlebnis*) (GA 56/57, p. 66; 90) que, para Heidegger, constitui o domínio imediato e pré-teorético da realidade, seu caráter de “facticidade” (*Faktizität*). É aí também que nos deparamos com o emprego da sentença impessoal, “O valor não é, mas vale” (GA 56/57, p. 46), pela qual Heidegger busca exprimir a indistinação entre sujeito e objeto que caracteriza a experiência imediata. É essa compreensão que depois dará origem a formulações tipicamente heideggerianas como “o mundo mundifica” ou “o nada nadaifica”.

A estranheza do emprego heideggeriano da linguagem nada tem a ver com o fato de que o filósofo se refere a uma realidade que se encontra para além desta, ou que trata de problemas difíceis e que, portanto, precisam ser expressos de modo igualmente difícil. Na verdade, não se trata de outro mundo, mas deste mesmo, em que já sempre somos, com o qual já estamos até por demais familiarizados. Essa familiaridade, contudo, é meramente ilusória pois, estando em meio ao ente, não sabemos ainda o que significa “Ser”. E nunca o saberemos, pois é próprio ao Ser retrair-se, para que as coisas surjam. O Ser se anuncia apenas como mistério insondável, e é esse caráter de mistério que Heidegger deseja evocar para o leitor, a fim de que este vislumbre o extraordinário que se esconde por trás do familiar. Esse vislumbre não se dá na página fria do texto, mas no olhar voltado para o mundo. É, de fato, para as coisas elas mesmas, que Heidegger pretende conduzir o leitor. Mas elas já estão tão presentes que, se fossem expressas como aí estão, esbarraríamos nelas, ao invés de encontrá-las. A filosofia, para Heidegger, deve se limitar a oferecer as indicações a partir das quais se pode dar este encontro.

### Referências bibliográficas

CAMPBELL, Scott. *The early Heidegger's philosophy of life: facticity, being and language*. New York: Fordham University Press, 2012.

ESCUADERO, Jesús Adrián. Notas aclaratorias del traductor. In: HEIDEGGER, Martin. *La idea de da filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Tradução Jesus Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005. p. 143-155.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (GA 58).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA 60).

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 56/57).

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.

KOVACS, George. Philosophy as primordial science in Heidegger's Courses of 1919. In: KISIEL, Theodore; BUREN, John van (Eds.). *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought*. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 91-107.

KOVACS, George. Philosophy as primordial science (*Urwissensachft*) in the Early Heidegger. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 21, n. 2, 1990.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

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

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Tradução Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

---

**Recebido em: 09/07/2020 | Aprovado em: 12/10/2020**

