

**FILOSOFIA COMO CIÊNCIA EM HUSSERL E HEIDEGGER –
MÉTODO, CIÊNCIA E HUMANIDADE¹**
*Philosophy as science in Husserl and Heidegger: Method, science and
humanity*

Eder Soares Santos²
Yuri José Victor Madalosso³

RESUMO

Trata-se neste artigo de elucidar o conceito de filosofia como ciência em Heidegger e Husserl, seus desdobramentos polêmicos e a contraposição entre os filósofos. Especificamente, objetiva-se explicitar a concepção husserliana de filosofia científica, suas influências e limites teóricos e metodológicos. Além disso, apresenta-se, como contraponto, as posições de Heidegger e seu afastamento à concepção da filosofia enquanto ciência. Mostramos também quais são suas críticas e propostas para uma ciência do homem.

Palavras-chave: Ciência do Homem. Filosofia Científica. Heidegger. Husserl. Psicologismo. Transcendental.

ABSTRACT

The purpose of this article is to elucidate the concept of philosophy as science in Heidegger and Husserl, its polemical developments and the contrast between both philosophers. Specifically, the objective is to explain the Husserlian conception of scientific philosophy, its influences and theoretical and methodological limits. In addition, it presents, as a counterpoint, Heidegger's positions and his disagreement from the conception of philosophy as a science. We also show what are his criticisms and proposals for a science of man.

Key-words: Heidegger. Husserl. Psychologism. Science of Man. Scientific Philosophy. Transcendental.

INTRODUÇÃO

A concepção de que a filosofia é uma ciência⁴ rigorosa é constante na obra de Husserl. Outro tema que se vincula a essa concepção é a chama-

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.258083>

² Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: edersan@uel.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4838-773X>.

³ Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: yuri.madalosso@uel.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6855-3291>.

⁴ No contexto do artigo, usaremos as expressões “filosofia como ciência” e “filosofia científica” de modo análogo; a primeira expressão, pois, será usada quando for anterior a uma explicação do ideal husserliano ou quando for necessário distinguir de outras filosofias científicas (Mach, Brentano etc.). A segunda será de aplicação irrestrita.

da “luta contra o psicologismo” e, em geral, toda forma de relativismo e naturalismo. A partir desses dois temas, explicitaremos o significado do vínculo entre ciência e filosofia pelo “rigor” de seu método e a sua fundamentação lógica estrutural, tanto para Husserl quanto Heidegger. Especificamente, o objetivo será mostrar como a filosofia, que depende da fenomenologia transcendental no ver de Husserl, se relaciona com os problemas conceituais da psicologia científica; em seguida, iremos abordar o desafio de evitar um vínculo “psicologista” entre ciência, psicologia e filosofia – mesmo a psicologia dita “transcendental” ou “pura eidética”.

Como contraponto, veremos que, Heidegger rompe com esse ideal husserliano de uma, a filosofia como ciência rigorosa, que procura pensar o matemático numa perspectiva não objetificadora, procurando achar uma solução viável para se pensar em uma ciência que atenda às solicitações do ser-aí, *Dasein*, pensado enquanto pessoa (*Menschwesen*).

2. A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA E AS CRÍTICAS AO PSICOLOGISMO

A pergunta que serve de título a essa seção foi abordada diretamente no artigo *A filosofia como ciência rigorosa* (1911), em contraste à concepção de filosofia como “visão de mundo” e, no campo científico, contra o naturalismo⁵. Entretanto, ela nunca foi estranha ao projeto husserliano de filosofia e lógica, mas foi direcionada conforme as alterações no conceito de “fenomenologia”, “filosofia” e, num contexto polêmico, na “luta contra o psicologismo”. Entretanto, não é só a fenomenologia que pretende transformar a filosofia em ciência, e muito menos o projeto fenomenológico de Husserl.

O conceito é recorrente e justificado por diversos filósofos de tradições muito diferentes. Avenarius e Ernst Mach, que exerceram influência significativa na psicologia descritiva fenomenológica, também o direciona-

⁵ Trata-se de um termo polissêmico; mas neste artigo, o naturalismo é entendido, por um lado, como a transposição dos métodos, resultados e conquistas das ciências naturais para a filosofia como tal e, por outro, a concepção de “filosofia científica” em que os problemas filosóficos são analisados e resolvidos recorrendo aos dados das ciências naturais (cf. MOISER e YANDELL, 2000, p.3; HUEMER, 2018, p. 7).

ram para um conceito rigoroso de filosofia, que excluísse pressupostos metafísicos ou ontológicos, assim como a obscuridade terminológica e conceitual (FISSETTE, 2009, p. 537).

Franz Brentano, mestre de Husserl, além disso, também via a filosofia como ciência, que sempre pode ser sujeita, historicamente, à degeneração de seu verdadeiro significado, como ocorreu com os idealismos alemães de Kant a Hegel (HUEMER, 2018, p. 62-63)⁶. Em grande medida, Brentano foi influenciado por Auguste Comte, e possuía características naturalistas em sua formulação mais juvenil, o que não implica no todo da sua trajetória um posicionamento totalmente naturalista (HUEMER, 2018, p. 61).

Cabe também elucidar aqui que, mesmo divergindo radicalmente de seu antigo mestre, Husserl sempre reconheceu o legado de rigor e radicalidade metodológicos de Brentano, especialmente nas descrições minuciosas e clarificação detalhada de cada conceito ou questão filosófica apresentada nas lições. A influência brentaniana na proposta de filosofia científica também está nos conceitos husserlianos iniciais, como “psicologia descritiva” e “fenomenologia” (HUEMER, 2018, p. 66).

Na matemática, Karl Weierstrass, professor de Husserl, também possuía uma concepção de ciência rigorosa que influenciou a fenomenologia (KUSCH, 1989, p. 14-15), como o próprio filósofo atesta. Husserl viu em Weierstrass a aplicação rigorosa de um método lógico para a fundação da análise matemática, sem recurso a atalhos arbitrários ou a intuições vagas. Em sua obra posterior, Husserl assume querer o mesmo rigor científico para a filosofia.

Evidentemente, não se trata emulação do rigor dos métodos matemáticos, mas a importação crítica desse mesmo metodológico que, no caso de Husserl, se atrela à descrição da consciência transcendental constituinte e de seus correlatos, suas estruturas típicas essenciais e o sentido de validade possível nelas.

⁶ Esse suposto “naturalismo” é baseado em uma de suas teses (a quarta das 25) submetidas publicamente em sua Habilitação (HUEMER, 2018, p. 7). Contudo, o caráter científico da filosofia, em Brentano, não é uma emulação da metodologia das ciências naturais. O que se exige para a cientificidade filosófica é o uso de hipóteses testáveis e claras (ao contrário da metafísica idealista de qualquer matriz), da indução, descrição e generalização rigorosas, mesmo em análises puramente conceituais (HUEMER, 2018, p. 62-63).

Quanto ao psicologismo, é necessário considerar que a aplicação desse conceito é bem mais dinâmica no todo da obra husserliana⁷ e não é situado e combatido, enquanto ameaça à fenomenologia e ao conhecimento, com os mesmos argumentos de 1900-1901 nos *Prolegômenos à Lógica Pura*. Essa “luta”, por sua vez, tem vínculo estreito com a concepção de filosofia como ciência, já que o psicologismo, tentando ser uma proposta científica reducionista⁸, fracassa na abordagem rigorosa de conceitos filosóficos básicos; em suma, é um entrave à filosofia científica.

Nas *Investigações Lógicas*, uma nota de rodapé, presente nos *Prolegômenos*, revela muito bem a preocupação e crítica de Husserl a qualquer projeto psicologista de fundação da filosofia: “As melhores energias da ciência estão direcionadas à psicologia, i. e. à psicologia como uma ciência natural explicativa, na qual a filosofia não está mais interessada, nem diferentemente, do que nas ciências dos eventos físicos (HUSSERL, 2001, p. 134, nota ao §57).

Logo, uma filosofia científica baseada em métodos (ou na redução explícita) psicológicos não passa de uma fundamentação circular viciosa, cuja consequência danosa é o ceticismo epistemológico e o relativismo declarado. a natureza específica da lógica como teoria de teorias, com efeito, é ser *a priori*, intemporal, necessária e puramente formal.

O tratamento do psicologismo nos *Prolegômenos* e na ‘fase transcendental’ são diferentes, embora com continuidades. No período das *Investigações*, o psicologismo lógico era o adversário, junto com outras formas de relativismo. A partir de 1907 (HUSSERL, 1990, p. 48-49) o naturalismo enquanto teoria do conhecimento, que torna o próprio conhecer um fenômeno natural, corre o risco de implicar a mesma circularidade viciosa do psicologismo lógico - e para piorar: é mais profundo e fundamental. Para enfrentar o psicologismo epistemológico e filosófico, era necessária a afir-

⁷ Na primeira fase do pensamento husserliano, psicologismo é a tentativa de redução dos objetos lógicos ou da própria lógica aos métodos e resultados da psicologia. Na fase posterior às investigações, está vinculado ao naturalismo filosófico e se estende ao “objetivo” do mundo como um todo, ou à tematização dos problemas filosóficos via uma subjetividade empírica/mundana. Para outros esclarecimentos ver PORTA, 2013.

⁸ A identificação do psicologismo transcendental, por sua vez, tende cada vez mais a ser colocado como uma derivação do naturalismo filosófico (PORTA, 2013, p. 129-130).

mação contundente de uma filosofia contrária, que saia do círculo vicioso naturalista⁹.

Tem-se essa diferença metodológica fundamental pelo fato de que Husserl, em 1901, ainda não concebia que a verdadeira filosofia científica deveria ser transcendental ou que, ainda, a fenomenologia não era uma psicologia descritiva, mas uma filosofia em sua acepção estrita.

A radicalidade, pois, do método fenomenológico, irá levar essa tese ao limite de considerar como única filosofia transcendental possível a própria fenomenologia. Essa nova frente de refutação ao psicologismo se clarifica a partir das lições de 1907, mas encontra sua exposição pública no artigo da revista *Logos*, de 1911.

Na próxima seção, iremos explicitar como o tema da filosofia enquanto ciência e a psicologia se vinculam com a fenomenologia enquanto filosofia transcendental. O “risco” do psicologismo se torna mais refinado e complica a relação entre subjetividade empírica e subjetividade constituinte, assim como suas pretensões de validação ontológicas. Com efeito, na possibilidade de uma psicologia pura fenomenológica, a abstração do “físico” na tipificação essencial do “psíquico/anímico” se torna uma armadilha igualmente circular tanto para a filosofia, a ciência e para a superação do psicologismo.

3. Psicologia fenomenológica e fenomenologia na filosofia tardia husserliana – O artigo da *Encyclopaedia Britannica* e seus problemas cruciais

Como dito na seção anterior, um problema complexo na filosofia husserliana é o de saber até que ponto a psicologia fenomenológica e filosofia transcendental se intersectam. Por que a filosofia fenomenológica não é uma psicologia, ainda que eidética? A presente seção irá analisar o artigo, feito em conjunto com Heidegger, na Enciclopédia Britânica e suas conse-

⁹ Isto é, as ciências naturais não podem, com seus métodos, resolverem problemas epistemológicos, muito menos em outras disciplinas filosóficas - problemas factuais não são problemas de validade e de sentido ontológico/significação linguística. Desse modo, a motivação da filosofia como ciência, em Husserl, é em seu início epistemológica e só depois toma tons éticos, sociais e culturais (a autojustificação absoluta como tarefa infinita). Todavia, pode-se objetar que todo o tipo de naturalismo filosófico é, em sua essência, ou reducionista, ou circular, e se Husserl cogitou essa questão.

quências para uma filosofia fenomenológica científica, assim como as divergências agudas entre os dois autores com relação aos pressupostos e consequências ontológicas da fenomenologia.

O artigo apresenta a fenomenologia como uma nova proposta de filosofia científica e que, finalmente, resolveria os diversos debates metafísicos e epistemológicos que se arrastavam pela história da filosofia, especialmente na modernidade. Entretanto, como denotam os quatro rascunhos do artigo, tanto por Husserl quanto por Heidegger, não havia consenso nas tarefas fenomenológicas a serem apresentadas: se se trata, pois, de uma tarefa epistemológica reflexiva ou de uma tematização ontológica prática (CROWELL, 1990, p. 515; DAHLSTROM, 2018, p. 214-215). Mesmo que o campo de questionamento da validade do sentido de ser seja ainda o “transcendental” da fenomenologia para os dois autores, Husserl via em Heidegger muito mais um “epígono” mundano (expresso no conceito de *Dasein*) do que um questionamento fundamental.

Neste ponto, vamos retroceder a algumas obras de Husserl quanto à relação entre psicologia, psicologismo e fenomenologia transcendental, para entender tais divergências. Em *Lógica formal e transcendental* (1929) e no escrito *A Crise das ciências europeias e a Filosofia* (1936), a abordagem do psicologismo transcendental é colocada em perspectiva genética e, por isso, também analisada em termos de “história da intencionalidade” e da instituição do próprio “psíquico” frente ao “subjetivo transcendental” e ao físico-natural “objetivo”.

Essa reflexão crítica inclui, com os mesmos direitos, e desde a *Lógica formal e transcendental*, uma investigação da história (do sentido) da intencionalidade, por assim dizer, que dê conta do caráter “objetivo” da lógica mesma como ciência das ciências (HUSSERL, p. 39-40, §9 e HUSSERL, 1962, p. 178, §66).

A lógica, mesmo considerada de um ponto de vista objetivo ideal, se aliena no pressuposto não-temático do mundo enquanto “existente em si”, desprovido de qualquer consciência possível ou atual. Logo, o psicologismo na filosofia poderia muito bem ser compatível com uma postura realista científica, ou realista ingênua, desde que o “psíquico” somente fosse uma

“abstração” do físico e não pusesse como “tema” criticamente o mundo, na sua validade e sentido.

Desde Galileu, mas radicalmente em Descartes, subjetivo e objetivo são reduzidos à distinção entre *res extensa* e *res cogita*, desconsiderando nas ciências naturais o “subjetivo” como um “meramente relativo” (“qualidades primárias” e “secundárias”); aliás, sua redução a uma “coisa pensante” indica que a radicalidade moderna não é coerente e exclui o subjetivo como tal (HUSSERL, 1970, p. 30, §9, b.).

Na *Crise*, em dois Apêndices (o IV e o IX, especialmente, compostos aproximadamente em 1935), a proposta de uma filosofia rigorosa, em detrimento do irracionalismo e do positivismo da época, representava uma possibilidade de solução e renovação da cultura ocidental europeia e da existência humana em seu todo; em suma, uma possibilidade de responder aos problemas urgentes da humanidade e situar a autorreflexão radical também no devir histórico, independentemente das confusões céticas diante da variedade de filosofemas (HUSSERL, 1970, p. 338, Apêndice IV; HUSSERL, 1970, p. 394-395, Apêndice IX).

Embora, em relação às ciências - e seu domínio atrelado à técnica - e à tarefa “transcendental” de clarificação do sentido de validade ontológico, haja convergências, no artigo de 1927 Husserl e Heidegger divergem fortemente em frentes: a) o papel ontológico do método fenomenológico; b) o papel do “humano” na revelação/evidenciação do sentido do ser; c) a “retroreflexão” sobre a atitude natural ingênua do ser humano ao questionar-se do Ser na fenomenologia. Isso já se mostra na definição de Husserl da fenomenologia como “idealismo transcendental” constitutivo e reflexivo.

Mesmo que Heidegger tenha como fio condutor o questionamento ontológico do sentido de Ser e da validade ôntica¹⁰ do que seja “mundo”, até esse momento há uma concepção científica de filosofia transcendental.

Ainda nesse ponto, os dois filósofos possuem, sim, mais convergências. A filosofia fenomenológica, de fato, não parte de “princípios puros” dedutíveis, mesmo que seja uma “dedução transcendental”. Com efeito, o

¹⁰ “Ôntico”, no contexto dessa primeira parte do artigo, deve ser entendido como pertencente à pretensão de validade do mundo, ao “sentido de ser do mundo”. Quando se refere às tarefas filosóficas heideggerianas em específico, e não um diálogo ou intersecção entre husserl e Heidegger, diremos “ontológico fundamental”.

“transcendental”, na fenomenologia, é fruto de uma “mudança de atitude” radical e um “questionamento de origem”, e não uma tarefa lógica de construção/justificação do mundo (CROWELL, 1990, p. 512 e PIETERSMA, 1979, p. 210). Há uma rejeição conjunta, portanto, “metafísicas construtivas”, e às dicotomias “formais” entre diversas metafísicas distantes do campo vivencial de doação de sentido e validade: [...] a fenomenologia exige do fenomenólogo que renuncie por si mesmo ao ideal de um sistema filosófico [...] (HUSSERL, 2022, p. 111).

O conceito de mundo enquanto “horizonte de todos os horizontes”, isto é, possibilidades potenciais e atuais de apreensão de sentido, também é um traço convergente dos dois filósofos (PIETERSMA, 1979, p. 208), mesmo que Husserl considere a abordagem ontológica fundamental insuficiente: “Mas para se ter esse disponível aí [*Vorhandenheiten* - referente ao “homem no mundo”] é necessário haver Eu-sujeitos que têm consciência desses disponíveis aí, que as representem, conhecem, que delas têm consciência [...]” (HUSSERL, 2022, p. 85). Heidegger, no entanto, não vê o “transcendental” como conceito atrelado a um campo subjetivo intencional, e sempre anterior a um questionar ontológico do próprio humano - ainda que não reduzido à antropologia - (Husserl concebia as tarefas ontológicas como posteriores ao constituir transcendental) (HEIDEGGER, 2022, p. 83).

Na próxima seção, veremos que o desenvolvimento dessas visões diferentes no transcendental foram o início de uma divergência profunda na concepção de filosofia científica, e que já se manifestava nos primeiros escritos. A noção de “método” também sofre uma revisão radical, estranha a Husserl, e que gerará uma cisão definitiva entre a fenomenologia e o próprio pensar sobre o Ser que Heidegger conduz, muito além do *Ser e Tempo*: há uma prioridade, em Heidegger, da práxis e da interpretação pré-objetificadora e pré-teórica reflexiva, em detrimento da abordagem reflexiva husserliana.

Filosofia separada da ciência

Embora Heidegger afirme, partindo de Aristóteles, em *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz* que a filosofia é a ciência

do ser (HEIDEGGER, 1978, GA 26, p. 12), na página final do suplemento a esse texto ele chega a outra conclusão: “filosofia não é nem uma ciência entre outras nem uma produção de uma visão de mundo [*Weltanschauung*]; ela é mais originária que toda ciência e da mesma forma mais originária que qualquer visão de mundo.” (idem, p. 285). Dito muito claramente, agora a partir de outro texto, filosofia e ciência não trilham mais o mesmo caminho. Isso porque é a ciência que deve estar submetida à filosofia. Esta passa a ser identificada como metafísica e a ciência enquanto *episteme* se desenvolve a partir dela, considerando com isso que “as ciências [*Wissenschaften*] são modos e maneiras do filosofar, e não é o contrário, i.e., que a filosofia é uma ciência. A palavra grega para ciência é *ἐπιστήμη*”. (HEIDEGGER, 1983, GA 29/30, p. 49)

Uma vez destacada da ciência, a filosofia deveria ser o guia maior para todas as ciências. Porém, esse destacar-se só serviu para provocar a dissolução da filosofia na diversidade dos conhecimentos especializados: lógica, semântica, psicologia, antropologia, sociologia, politologia, tecnologia. A ciência com apoio no método moderno – ou seja, numa invenção da própria filosofia moderna – assumiu papel preponderante na condução e orientação da compreensão que temos do mundo.

Associada ao método cartesiano, que proporciona o *fundamentum inconcussum et indubitatum*, a ciência encontrou o caminho de sua realização e dominação das regiões do conhecimento por meio da técnica. O recrudescimento de Heidegger em relação à ciência enquanto uma possibilidade do homem que passou a estar a serviço da técnica tem motivos filosóficos, políticos e sociais. (TRAUNY, 2015)

A partir da década de 30, Heidegger inicia seu exercício de distanciamento da metafísica, retorno aos gregos e tentativa de salvação dos alemães. Ele vai distanciar a filosofia da ciência, vai insistir na volta ao pensamento da origem nos gregos, dando início aí também ao distanciamento entre filosofia e pensar. E vai procurar a salvação para seu tempo e para o destino que se anuncia enquanto domínio planetário da técnica em poetas alemães (como Hölderlin e Trakl). De forma muito clara em *Introdução à filosofia* ele afirma: “sobre a questão de se a filosofia é uma ciência, deve-se

dizer: não, filosofia não é uma ciência”. (HEIDEGGER, 1996 [1928/1929], GA 27, p. 14)

Não seguiremos o caminho e os desdobramentos que Heidegger apresenta em seus escritos para definir o que é filosofia. Interessa-nos seguir o caminho da questão da ciência. No escrito mencionado acima, que se localiza num momento de sua obra ainda anterior a *virada* [*Kehre*] do seu pensamento, o método – este sempre em referência a Descartes e que aparece constantemente na crítica heideggeriana à ciência – é considerado algo superior à técnica: “o método mesmo é mais do que a técnica”. (idem, p. 32). Técnica aí está ligada ao suposto caráter prático da ciência. Esse caráter tornou-se “evidente para nós por meio do assim chamado triunfo da técnica com relação ao fundamento da ciência natural”. (idem, p. 33) Porém, a ciência não é só uma prática baseada numa técnica; a ciência é metódica, sistemática, exata e vale como conhecimento universal. (id. Ibid., p. 42)

O traço fundamental da ciência é o matemático. Heidegger encontra apoio a essa conclusão em Kant, repetindo-o diz que “eu afirmo, com efeito, que toda doutrina especial da natureza somente pode ser compreendida como ciência propriamente, quando se encontra no matemático” (id. Ibid., p. 43). O matemático presente no fundamento da ciência nos remete de imediato à exatidão e à precisão. Essas determinações são usadas por muitos cientistas para se diferenciarem e se vangloriarem em relação às ciências humanas. Conduzida pela exatidão, portanto, considerar-se-ia ciência como sendo aquela que investiga os objetos de forma a poder determiná-los matematicamente. “Exatidão” é critério suficiente para determinar o rigor de uma ciência? As ciências humanas deixam de ser rigorosas nas investigações de seus objetos simplesmente porque é inexata no sentido matemático? Assim, outra característica da ciência é ser rigorosa. Para Heidegger está muito claro que “uma ciência, a fim de valer como rigorosa, não precisa ser exata”. (HEIDEGGER, 1996 [1928/1929], GA 27, p. 44)

Qual é a função do rigor na ciência? Por que ela precisa ser rigorosa? O rigor é a maneira de se alcançar o conhecimento adequado de um objeto; rigor é o modo de se conseguir chegar à verdade de alguma coisa: “rigor é o modo de obtenção da verdade [*Wahrheitsgewinnung*], ele só tem

sentido e função no interior da ciência, na medida em que este tem em vista abranger a verdade”. (id. *ibid.* p. 45)

O rigor não é uma invenção moderna, essa noção já se encontra presente desde os antigos (os gregos e os medievais) e liga-se a compreensão do matemático. Moderno aqui é a inserção do conceito de exatidão na essência da ciência. Inserção que não foi imposta à ciência, mas que se realiza no próprio seio dela em função de: “1) da experiência de trabalho, isto é, da direção do tipo de domínio e utilização dos entes; 2) da metafísica, isto é, de um projeto de um saber fundamental [*Grundwissen*] do ser, a partir do qual o ente, de acordo com esse saber, se constrói”. (HEIDEGGER, 1975 [1935/36], p. 50) Essas duas funções se expressam no fato de que a ciência moderna se caracteriza pelo conhecimento experimental dos fatos por meio da pesquisa que mede e calcula. (id. *ibid.*, p. 52).

O projeto “matemático” da ciência

O sentido originário do termo “matemático” encontra-se na sua etimologia que, segundo Heidegger, carrega uma dupla significação: aquilo que pode ser aprendido [*das Lernbare*] e o que pode ser ensinado [*das Lehrbare*]. *Tá mathémata* deriva de *manthanein*: o ensino, ensinamento, a lição que, por sua vez, também tem um duplo sentido: “ensino como ir ao ensinamento e aprender, e ensino como aquilo que é ensinado”. (id. *ibid.*, p. 53) Aprender é um modo de apanhar/compreender/acolher [*Aufnehmen*] e de se apropriar. Apanhamos as coisas de diferentes formas: pelo uso de uma coisa, pelo exercício com as coisas, pelo trato com elas. O aprender é assim também um conhecer. Desse conhecer posso produzir as coisas e, das coisas conhecidas, posso usá-las, exercitá-las, tratá-las. Aquilo que é trazido ao conhecimento é o que, de certa forma, já tenho acolhido de fato. E é justamente esse tomar em conhecimento a essência do aprender, a *mathésis*. (id. *ibid.*, p. 56)

A esse aprender corresponde um ensinar. Ensinar é um ofertar, um oferecer. Mas o que se oferta? O que se oferta é uma instrução, um tipo de indicação. Pois não se aprende simplesmente assumindo aquilo que foi oferecido. Aprende-se quando se toma, quando se experiencia aquilo que pro-

priamente já se tem. Em resumo “ensinar não significa outra coisa que deixar o outro aprender, isto é, levar ao aprender reciprocamente”. (idem)

Se o matemático é aquilo por meio do qual aprendemos e ensinamos, pode-se dizer que o pressuposto fundamental do saber das coisas encontra aí sua raiz. Nosso saber se funda matematicamente, nossa ciência é matemática. Porém, no sentido do matemático, acima apresentado, muitos saberes sobre as coisas podem ser tomados como matemáticos (isto é passível de ser aprendido e ensinado) e muitas regiões do conhecimento poderiam ser chamadas de “ciência”. No entanto, segundo Heidegger, ocorreu uma mudança na concepção do que é o matemático na modernidade, circunscrevendo a denominação de “ciência” a certo tipo de saber bem determinado.

Heidegger toma como ponto de partida a primeira lei de Newton que mostra claramente o peso dessa mudança. A lei em questão afirma que todo corpo se movimenta de forma retilínea e uniforme quando não se lhe interpõe nenhuma resistência (“*corpus omne, quad a viribus impressis non cogitur; uniformiter in directum movetur*” apud Heidegger, id. ibid., p. 66) Essa lei estabelece que não há diferença entre corpos terrestres e celestes, que o movimento é retilíneo e uniforme e não circular como pensavam os antigos (Aristóteles e grande maioria do medievo), diz ainda que os corpos podem estar em todos os lugares. O que essas mudanças trazem de importante? O pressuposto com o qual se trabalha (ou seja, o procedimento para se fazer pesquisa) passou a ser outro: não se pergunta mais pela causa - em relação à fundamentação e determinação do movimento - para se saber a duração do movimento; toma-se a mobilidade como pressuposto e passa-se a se perguntar pela causa da mudança do estado de movimento já o tendo assumido como retilíneo e uniforme. (id. ibid., p. 67) Dado que as coisas podem estar em diferentes lugares é preciso determinar a grandeza do movimento bem como a massa enquanto peso. Consequência: uma verdadeira mudança no conceito de natureza.

Natureza não é mais um princípio *interno*, a partir do qual se segue o movimento dos corpos, mas a natureza passa a ser [ist] a maneira da multiplicidade da relação mutativa dos corpos, o modo como eles estão presentes no espaço e no tempo, os quais não apresentam em si

mesmos, em parte alguma, uma distinção enquanto setor de organização de lugar e determinação dessa organização (HEIDEGGER, 1975, p. 68).

Para Heidegger, isso já está presente em germe em Galilei que teria sido responsável por introduzir duas grandes mudanças que marcam a era moderna e direcionam a pesquisa científica ainda hoje: o experimento e a projeção primeiramente na mente, isto é, o projeto do que vai ser realizado.

O experimento da Torre de Piza – em que Galilei teria mostrado que dois corpos de pesos diferentes caem na mesma velocidade e que a diferença do tempo da queda depende da resistência oposta ao objeto – revela a realização de um procedimento que antes de ser colocado em prática já foi previamente pensado. Isto é, antes mesmo da comprovação pelo experimento, Galilei já tinha determinado em sua mente que os corpos deveriam cair na mesma velocidade dada certas condições. Heidegger toma de empréstimo um trecho dos *Discorsi* para dar provas dessa interpretação: “Eu concebo um corpo lançado num plano horizontal livre de todo impedimento: então resulta que, como já dito em outro lugar, que o movimento do corpo sobre esse plano seria uniforme e duradouro, se o plano se estendesse ao infinito”. (id. *ibid.*, p. 70)

A mente que concebe é capaz de determinar de antemão o movimento dos corpos, isso porque de antemão pode-se projetar um princípio em que se afirma que todo corpo pode se mover de maneira retilínea e uniforme. Natureza passa a ser apenas aquilo que se mostra no domínio do projeto. (id. *ibid.*, p. 72) O que se mostra é tornado possível por meio da experiência que baseada na determinação matemática torna-se experimento.

O projeto matemático da modernidade possibilitou trazer à luz a “geometria analítica de Descartes, o cálculo de fluxos de Newton, o cálculo diferencial do Leibniz” (idem, p. 72), pois o traço fundamental do pensar em geral tornou-se matemático.

O fracasso das ciências

A reflexão sobre a ciência nos *Seminários de Zollikon* (1994) tem como referência a pergunta pelo homem e sua cura. A psiquiatria, a psica-

nálise, a medicina em geral, preocupam-se com o homem em relação a sua saúde e sua doença. Essas disciplinas se apresentam como ciências e procuram dar um tratamento científico tanto à saúde quanto à doença.

Heidegger se pergunta: “Quão longe podemos chegar com a ciência em relação a um homem doente? Ao fracasso.” (HEIDEGGER, 1994, p. 23) Por que haveria de fracassar a ciência perante o homem enfermo se o que vemos acontecer hoje na medicina é justamente o contrário? Nos seus vários ramos de trabalho a medicina dá mostras de progressos incríveis: transplantes, transfusões, solução para doenças contagiosas, vacinas, reabilitação dos movimentos, evolução nas pesquisas com células troncos e decodificação genética, etc. Com apoio da técnica, as ciências médicas evoluíram como nunca antes e tendem a continuar progredindo. Não seria retrógrado o pensamento de Heidegger? Por que se falar em fracasso?

Heidegger não é contra a tecnologia nem contra os avanços e descobertas da medicina apoiados pela técnica. É aí mesmo que ela encontra seu lugar para progredir. A questão para o filósofo, porém, é que as ciências médicas tratam do vivente (*Lebewesen*) entendido como animal racional e não trata ainda do homem enquanto homem (*Menschwesen*). Não é por ignorância que elas não o fazem. Simplesmente não podem fazê-lo porque estão fundadas sobre certos princípios do que é fazer pesquisa científica que impedem que em primeira linha apareça o homem e uma compreensão adequada dele. As ciências médicas estão comandadas por uma vontade de entender o vivente que não surge de si mesma, mas de um modo de desencobrir a verdade sobre o ente na sua totalidade.

A mudança no modo de se compreender o homem surge com a antiga concepção de que o homem é um *zoon logon echon* que passa a ser traduzido para o latim como *animal rationale*. As várias significações de *logos* se fecham naquilo que é o racional. Concomitantemente, há uma mudança na concepção de *physis*, natureza, que em Aristóteles ainda significava um manifestar-se e produzir-se a partir de si mesma (id. *ibid.*, p. 129). Passando depois a significar algo sobre o qual a razão animal torna utilizável, disposto a sua vontade, pelo calcular previamente, ou seja, pelo poder pré-determinar e controlar os processos naturais.

Altera-se assim o projeto de concepção do homem no mundo. Mundo enquanto natureza encontra-se sob a exigência da certeza, da segurança, de um querer-dispor sobre a natureza. Mas por que teria havido uma mudança no projeto de compreensão do homem? Teria havido em algum outro tempo do pensamento ocidental outra concepção? Heidegger vê nos filósofos-poetas, anteriores ao surgimento da filosofia (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) – e também no poeta alemão Hölderlin – os indícios de um outro pensamento sobre a verdade do ser e sobre o homem: “nós devemos aprender um novo modo de pensar, um modo de pensar como aquele que os antigos gregos já conheciam”. (HEIDEGGER, 1994, p. 10)

Ressaltamos que não se trata de demonizar a ciência natural, pois a ciência é um modo de comportamento do homem para com sua compreensão. A questão é se o ser-homem é encontrável nessa concepção de verdade. Visto pelo prisma da ciência natural o homem só se deixa encontrar como algo da natureza que está disponível à mão [*Vorhandenes*], é um ente natural [*Naturwesen*]. (id. *ibid.*, p. 32) Aquilo do homem que se deixa investigar na ciência natural é seu corpo, como objeto, de onde derivam os vários métodos de cura da medicina.

A pesquisa sobre o homem

A investigação sobre o homem nesse sentido de um corpo animal e racional, um vivente que fala, precisa – para uma verdadeira investigação científica – estar disposto como algo calculável, mensurável, controlável. Todavia, isso torna o homem contemporâneo apenas um relato [*Nachricht*] de si mesmo. (id. *ibid.*, p. 119). Num contexto em que o relato científico do homem se assenta apenas num sistema de informações, sem se importar qual a procedência da essência do ser-homem. (id. *ibid.*, p. 246)

Está em jogo nessa visão do ente como objeto a existência do homem e o seu sentido. Para Heidegger, o caminho trilhado pela ciência conduz “a nada menos que a autodestruição do homem”. (HEIDEGGER, 1994, p. 123). O modo como a ciência procede não permite mais uma reflexão sobre o homem. A questão decisiva para Heidegger é a seguinte: “como se

mostra o ser-homem e qual modo de acesso e de consideração reivindica este ser-homem a partir de seu modo próprio?” (HEIDEGGER, 1994, p. 33)

O homem não é simplesmente o vivente, nem o eu-sujeito ou o eu-consciência no sentido moderno. A existência do homem tem prioridade sobre as coisas. Não se poderia dizer que algo existe ou não se antes não se considera a referência a “*homem*” [*Menschwesen*]: “estritamente nós não poderíamos dizer, o que existia, se ainda não havia o homem. Nós nem poderíamos dizer que os Alpes existem nem que eles não existiam”. (HEIDEGGER, 1994, p. 71) Por isso a questão decisiva trata de perguntar como o homem existe *enquanto* homem e não como ele sendo qualquer outra coisa (animal, objeto, sujeito, consciência).

Dois caminhos se delineiam para a pesquisa sobre o homem: a) aquele que o toma como objeto da ciência natural por meio de estruturas técnicas de investigação ou b) aquele do homem em sua urgência (*Not*). (id. *ibid.*, p. 76)

No caminho da pesquisa a partir de sua *urgência* é preciso considerar que o homem é um ser-no-mundo, cuja característica é a de ser-junto (*Sein-bei*) às outras coisas não como algo meramente presente (*Vorhanden*), mas como um ser-aqui junto às coisas, um manter-se aberto para a presença das coisas. O traço fundamental do ser-homem é a abertura para com o que está presente, a presença (*das Anwesende*). (id. *ibid.*, p. 94) Em relação a outros homens, ele é um homem que compartilha (*Mitmenschen*) que não se relaciona no cotidiano com o outro por meio do medir e do calcular, mas enquanto um ser-para-o-outro (*Für-einandersein*). (id. *ibid.*, p. 106) O homem não é um ponto material de massa localizável dentro de uma relação espaciotemporal. Ele é propriamente aquele que especializa e temporaliza, ou seja, aquele que permite que as categorias físicas sejam aplicáveis.

Esse tipo de investigação sobre o homem enquanto homem ao querer diferenciar-se da pesquisa sobre o homem como objeto da ciência moderna exige uma mudança na compreensão da verdade das coisas. Se verdadeiro, isto é, real, é aquilo que posso representar e medir, ou seja, a verdade aportada pelo *método*; então a ciência do homem proposta por Heidegger exige, em sua diferenciação, que se estabeleça um outro método.

A pergunta por um caminho

Segundo Heidegger, a pergunta pelo psicanalítico, psiquiátrico, psicossomático é, primeiramente, uma questão de método. A questão do método é a pergunta por um caminho sobre o qual se delimita e se conclui o caráter dos domínios da experiência. Porém, nas ciências modernas o método não tem apenas um papel de grande relevância, ele é o que dá sentido à própria ciência: “a ciência não é nada outro que o método”. (HEIDEGGER, 1994, p. 137) “Método” deixa de ser o caminho para (*meta hodos*) no sentido grego para passar a ser um *procedimento* [*Verfahren*], ou seja, o modo como o ente em geral é tornado tema por meio de sua representação como objeto. Citando Nietzsche em *A vontade de poder* (n. 446, 1888), Heidegger afirma: “não é a vitória da ciência aquilo que caracteriza o século XIX, mas especialmente a vitória do método científico sobre a ciência”. (HEIDEGGER, 1994, p. 176)

Trata-se de uma mudança no fundamento da verdade: a natureza da verdade do objeto passa a ser estabelecida de antemão como objeto disponível à calculabilidade e apenas enquanto tal se torna acessível; a verdade da coisa torna-se a verdade do objeto. Verdade no sentido da objetividade do objeto e não mais verdade como coisidade da coisa (quididade) que se torna presente a partir de si. (id. *ibid.*, pp. 152-153) O *eu* estabelece a verdade na medida em que ele, ao perguntar, se assegura da verdade por meio da certeza e da evidência. (HEIDEGGER, 1994, p. 137 e p. 154) Assim, a objetividade é uma determinação da subjetividade, isto é, a objetividade dos objetos da natureza é determinada por um modo de saber que é possuído pelo próprio sujeito conhecedor.

Evidência e certeza são critérios daquilo que é matemático e, assim, a natureza como objetividade calculável dá sentido à calculabilidade enquanto determinação matemática dos entes. O problema para Heidegger é que isso cria uma limitação para a compreensão dos entes em geral e para a própria concepção do que é ciência, pois por meio do método científico fica decidido que “tudo aquilo que não mostra o caráter de objeto de uma determinação matemática possível é considerado incerto, isso quer dizer não-verdadeiro [*unwahr*], isto é, o ente que não é verdadeiro é eliminado”. (HEI-

DEGGER, 1994, p. 138) Nesse processo, o homem se torna sujeito que, por sua vez, torna-se um operador da calculabilidade cuja tarefa se reduz a um impiedoso ataque à natureza e à completa dominação do humano.

Para que na ciência do homem, este possa ser tratado enquanto tal, torna-se, então, necessário buscar um outro método. Isso significa dizer uma outra verdade. A busca por outra verdade não é caminho fácil de ser trilhado. Mesmo uma vez esboçada outra possibilidade de compreensão do homem e sua “verdade”, não é fácil de aceitá-la ou saber incorporá-la a uma realidade, a um mundo que não existe mais em função da busca de outros “inícios”, mas sim na recorrente afirmação do que já se encontra disposto como verdadeiro.

Daseinsanalyse como ciência do homem

O sentido metodológico da determinação do ser-homem como , ser-aí, *Dasein*, consiste em poder esclarecer qual a relação do homem como existente para com o ser dos entes. Pois isso torna visível o projeto da constituição fundamental do Dasein como compreensão do ser, isto é, aquele que é capaz de perguntar pelo sentido de ser e compreender-se na questão. Contra a compreensão de ser que existimos em um mundo científico tecnificado (id. *ibid.*, p. 153), Heidegger espera que com uma mudança na compreensão de ser o homem possa ser compreendido como sendo na abertura de ser.

Como que o homem pode compreender que o ser se torna aberto para ele no sentido de uma presença? De onde o homem retira essa visada de que ele existe como Dasein, que ele se encontra no aí (Da), na clareira do ser? A resposta encontra-se na analítica do Dasein que partindo da fundamentação dos existenciais constitui uma compreensão ontológica da questão sobre o ser. Toda ciência se funda sobre uma ontologia, mas isso não quer dizer que a ciência do homem é a analítica do Dasein. (id. HEIDEGGER, 1994., p. 161 e p. 178)

Por esse motivo Heidegger e Boss denominam essa ciência de *Daseinsanalyse*, diferenciando-se da Daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger que, segundo Heidegger, fez usos equivocados dos conceitos da analítica

do Dasein na construção dos seus pressupostos teóricos: “A analítica do Dasein é (...) uma interpretação determinada e ontológica do ser-homem enquanto Dasein, precisamente a serviço da preparação para a questão do ser”. (HEIDEGGER, 1994, p. 162) Daseinsanalyse é “a realização do que se mostra na analítica do Dasein com relação ao tema das determinações obtidas do Dasein, a qual, na medida em que o Dasein é determinado como existente, chama-se de existenciais. Esse conceito de Daseinsanalyse pertence assim também à analítica do Dasein, por consequência, a uma ontologia”. (idem p. 163)

Depreende-se disso que a Daseinsanalyse está delimitada pela analítica do Dasein. Porém, ela está orientada para o ente que como Dasein existe de maneira fática, concreta. Não se trata de uma mera antropologia positiva, mas de uma Daseinsanalyse antropológica que se caracteriza tanto como uma antropologia-normal, um estudo geral do homem como homem; quanto uma patologia Daseinsanalítica, orientada sobre a existência histórica concreta do homem hodierno que vive na sociedade industrial, o homem contemporâneo.

Embora a Daseinsanalyse encerre-se dentro dos limites da analítica, nem por isso ela deve ser confundida, pois realiza tarefas diferentes. A analítica do Dasein serve para interpretar o ser do ente. A Daseinsanalyse lida com o existir ôntico do ente e trata dos problemas inerentes a sua facticidade. O tratamento para as questões que se levantam nos dois modos de investigação está relacionado ao *como* se pergunta em cada caso. Por isso, Heidegger afirma que a “Daseinsanalyse é ôntica e a analítica do Dasein é ontológica”. (HEIDEGGER, 1994, p. 161)

Enquanto ôntica a Daseinsanalyse pode ser reivindicada como uma ciência: a ciência do homem. Antes de esboçarmos os pressupostos estruturais dessa ciência é preciso esclarecer um mal-estar que o texto vem causando quando se trata a Daseinsanalyse como a ciência do homem. Não deveria estar se falando de uma análise do homem ao invés de Daseins-análise? Ou então de uma ciência do Dasein? Enquanto proposta terapêutica, a Daseinsanalyse trata do homem ou do Dasein? Os dois são sempre a mesma coisa o tempo todo?

O homem como Dasein não é apenas o pressuposto para se pensar a verdade do ser, ele é também uma atitude de resistência do próprio ser.

A ciência do homem, por um lado, deve dizer respeito ao homem decidido enquanto Dasein. Porém, por outro lado, também teria de ser uma ciência para o homem que se encontra no mundo como mero sujeito, pois a Daseinsanalyse é ôntica e não ontológica. Assumindo apenas a primeira acepção, a clínica dos distúrbios psicossomáticos da Daseinsanalyse seria um exercício para tornar o homem hodierno em Dasein, ou seja, transformaria seus problemas concretos e cotidianos em uma análise que tenderia a uma reconstrução ontológica da sua vida. Não que isso fosse indesejável, mas a Daseinsanálise não deve ser o exercício de uma ontologia fundamental na clínica: “A reflexão no campo da ontologia do Dasein [...] não é coisa dos Daseinsanalíticos”. (HEIDEGGER, 1994, p. 162)

O que se espera de uma Daseinsanalyse é que ela estabeleça uma relação de reciprocidade entre homem e homem e que deixe o paciente enquanto homem ser tal como ele se compreende.

Recebido em 30/04/2023

Aprovado em 14/05/2023

REFERÊNCIAS

CROWELL, S. G. Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 3 (Mar., 1990), pp. 501-518 (18 pages).

DAHSTROM, D. Early Heidegger's Phenomenology. In: Zahavi, Dan (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford Handbooks (2018; online edn, Oxford Academic, 10 July 2018), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198755340.001.0001>, accessed 24 Mar. 2023.

KUSCH, Martin. *Languages as Calculus versus Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989 (Synthese).

HEIDEGGER, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* 40, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe* 27, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* 03, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in *Gesamtausgabe* 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

HEIDEGGER, M. (2000). Wissenschaft und Besinnung [1953]. *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe* 07, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. Hrsg. Von Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2018) *Zollikoner Seminare*, in *Gesamtausgabe* 89, Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1975). *Die Frage nach dem Dinge*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HUEMER, Wolfgang. (2018). “Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturarum est”: Brentanos conception of philosophy as rigorous science. *Brentano Studien* 16 (2018). Band 16, p. 53-71. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/329810146_Vera_philosophiae_methodus_nulla_alia_nisi_scientiae_naturarum_est_Brentanos_conception_of_philosophy_as_rigorous_science_Brentano_Studien_16_2018. Acesso em: 24/03/2023.

HUSSERL, E. *Logical Investigations. Volume I*. Translated by J. N. Findlay; Preface by Michael Dummett and introduction by Dermot Moran. New York: Routledge and Kegan Paul, 2001.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990

HUSSERL, E. *Lógica formal y lógica transcendental*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

HUSSERL, E. *Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental. Textos Selecionados*. Tradução de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Colli, Daniel Guilhermino e Felipe Maia da Silva. Petrópolis: Vozes, 2022 (Coleção Pensamento Humano).

HUSSERL, E. *The crisis of european humanity and transcendental phenomenology. An*

introduction to phenomenological philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

MOSER, Paul K. and Yandell, David. Farewell to philosophical naturalism. In: *Naturalism: a critical analysis*. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. London and New York: Routledge - Taylor & Francis e-Library, 2001 (Routledge Studies in Twentieth-century Philosophy).

PIETERSMA, H. Husserl and Heidegger. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 40, No. 2 (Dec., 1979), 194-211.

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2013 (Coleção Leituras Filosóficas).

TRAWNY, P. (2015). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).