

Husserl, Heidegger e a superação do naturalismo

Claudia Drucker/VFG

Resumo

Tanto Husserl como Heidegger acreditam que os dois maiores perigos da nossa época são o naturalismo e o tecnicismo. A formulação de Husserl é recusada em favor da de Heidegger, visto que a primeira não explica por que a ciência moderna não é um erro nem por que a ética é impotente diante da técnica.

Abstract

Both Husserl and Heidegger uphold that naturalism and technicism are the biggest threats of our age. The author rebuffs Husserl's view in favor of Heidegger's, since Husserl explains neither why modern science is not false nor why ethics cannot help us overcome naturalism.

O naturalismo pode ser definido como a tentativa de explicar todos os fenômenos, atribuindo-lhes causas naturais. Ele pode ser adotado e aperfeiçoado pelas ciências, como é o caso da Biologia. Mas é, antes de tudo, uma visão de mundo. A visão de mundo moderna é naturalista. Modernamente, o ente é definido de saída como aquilo que é material, ou seja, como um ponto de massa que se desloca ao longo de coordenadas espaço-temporais. Animais e plantas são comparados a máquinas. E não apenas a vida, mas também realizações da ordem do espírito, como linguagem, história e arte, são explicadas como manifestações de causas materiais. O pensamento, hoje, não pode subestimar o impacto do naturalismo.

Um dos traços básicos do movimento fenomenológico consiste precisamente na tentativa de superar essa visão de mundo. Vou contrastar aqui as opiniões dos seus representantes mais importantes, Husserl e Heidegger, e argumentar por que a visão deste último me parece mais interessante. Husserl adota uma via que eu chamo de tradicional. O seu tradicionalismo consiste em considerar o naturalismo um desvio. Veremos que, para Husserl, a modernidade e seu fruto, o naturalismo, são basicamente erros, ainda que erros poderosos. Heidegger, ao contrário, concede ao naturalismo uma dignidade maior. Ainda que Heidegger seja considerado por muitos dos seus admiradores e adversários um inimigo da ciência moderna, veremos que a sua posição é bem mais complexa. O enorme sucesso do naturalismo mostra que ele não é um simples erro. Veremos que Heidegger tenta conciliar impulsos antagônicos.

Apesar de não querer subestimar o naturalismo, ele ainda assim o considera uma visão empobrecida do mundo. Para Heidegger, não podemos nos contentar com o mundo naturalizado.

A segunda conclusão deste estudo é que um retorno à ética não nos oferece necessariamente a melhor solução para o impasse. Tanto Husserl como Heidegger recusam uma solução ética para o desafio proposto pelo naturalismo; implicitamente, no caso do primeiro, e explicitamente, no do segundo. A questão crucial, ao contrário, é se e por que o naturalismo é legítimo. Quando nós perguntamos como podemos negociar um modo de vida dentro de um mundo naturalizado, já estamos basicamente o aceitando; assim, a exigência de uma ética para lidar com o naturalismo nos desvia do problema fundamental.

I

O debate sobre o naturalismo, dentro do movimento fenomenológico, ocorre por meio da discussão sobre o significado da ciência moderna. Tanto Heidegger como Husserl tentam identificar a "origem do espírito moderno" a partir de uma investigação sobre esse significado.¹ É com esse espírito que as observações seguintes serão feitas. O quanto Heidegger e Husserl realmente conhecem a respeito da Física é uma pergunta que não vou levantar aqui, pois parece-me que não seria necessário. A pergunta sobre a origem do espírito moderno é filosófica, e não científica. Partimos do problema da ciência moderna para compreender os dilemas do mundo de hoje.

Seria um erro grosseiro tomar os pioneiros da Física moderna como pragmatistas, para quem o sucesso da previsão é suficiente para validar uma teoria. Ao contrário, eles sustentaram que as proposições da Física refletem a estrutura do universo. Consideremos o caso de Galileu, que, tanto para Husserl como para Heidegger, representa o espírito da ciência moderna.² Ele raciocina *a priori*, estabelecendo alguns postulados sobre os corpos e derivando suas consequências. Galileu estabelece de antemão que a aceleração dos corpos é constante e que os corpos diferem entre si apenas no que tange à posição e quantidade de massa. Ele não receia suspender a crença na percepção até que tenha encontrado uma maneira de explicá-la de modo que se coadune com suas hipóteses. Confia de antemão que as percepções sempre vão concordar

com a hipótese, no caso de esta ser correta. Desse modo ele chegou bem perto de formular o que mais tarde ficou conhecido como a lei da inércia, lei esta que é um exemplo acabado de como a Física moderna descarta a percepção imediatamente dada.³ E, no entanto, o apriorismo de Galileu repousa sobre um realismo estrito, na forma de uma doutrina sobre a harmonia pré-estabelecida entre o pensamento e a realidade. A realidade, para Galileu, tem uma estrutura geométrica.⁴ As leis da mente humana e o universo refletem-se reciprocamente: "O universo é um livro escrito em caracteres matemáticos."⁵ O desdém de Galileu pela percepção é justificado pela sua crença na estrutura geométrica do universo. Não há necessidade de aceitar a percepção tal como é imediatamente dada porque ela, mais cedo ou mais tarde, vai confirmar nossas deduções, se estas últimas forem corretas.

Para aqueles que vieram antes de nós, a crença na racionalidade inerente ao cosmos era algo evidente. Muitos pensadores do século XVII sustentaram algum tipo de teoria sobre a harmonia pré-estabelecida entre pensamento e realidade.⁶ Existe, é claro, a necessidade de invocar Deus para que essa visão se complete. É preciso supor que Deus criou o universo de maneira racional e também tornou a mente humana capacitada para apreender essa ordem. Na chamada Conferência de Viena, de 1935, Husserl critica o "objetivismo ingênuo" dos modernos⁷ e vê aí o prenúncio do naturalismo. Para ele, o naturalismo é a visão do mundo composto apenas por corpos sujeitos a uma lei de causalidade geral, e não teria sido possível se os precursores da ciência moderna não tivessem pensado que nós podemos atingir a natureza tal como ela é em si mesma.

Nós, hoje, recusamos tanto o objetivismo de inspiração teológica dos primeiros pensadores modernos como a crença positivista em um acesso imediato às coisas. Desde muito cedo, Husserl se levantou contra o relativismo sob todas as suas formas, fosse ele o psicologismo de John Stuart Mill, o evolucionismo de Darwin ou o historicismo de Dilthey.⁸ E sua forma favorita de refutação sempre foi a de exhibir um método confiável para explorar a consciência, que apresentasse a consciência e seus fenômenos sem falsificação. Assim, tendemos a pensar na fenomenologia husserliana como uma investigação sobre o método mais confiável para provar a validade universal de certas leis e objetos do pensamento. Mas em algumas ocasiões fica claro que a fenomenologia é também uma tomada de posição diante de questões bastante

concretas. Nesses momentos, fica claro que o adversário de Husserl não é apenas o relativismo. Nos seus últimos escritos, o naturalismo é identificado como a grande ameaça ao ideal ocidental de vida racional, deixando o relativismo em segundo plano. Em *Crise da ciência europeia e a Fenomenologia transcendental*, Husserl faz do positivismo e do naturalismo seus adversários. A ciência, para ele, é uma "formação espiritual", um produto da atividade humana, e não uma visão não-mediatizada, perfeitamente fiel, da natureza.⁹ O objetivismo é bem pouco objetivo e o naturalismo, bem pouco natural.¹⁰ E, no entanto, a partir da idade moderna, um discurso que é na verdade derivativo adquiriu o estatuto de definitivo e indubitável. Nisto consiste a 'aberração' do racionalismo europeu. O problema com o naturalismo é que ele inverte a ordem das coisas. Assim, Husserl afirma que o naturalismo precisa absolutamente ser superado pela Filosofia: "Este é o sentido último da objeção que sempre se pôde fazer à Filosofia - à exceção do idealismo, que é claro, falhou em seu método: que ela não foi capaz de superar o objetivismo naturalista".¹¹

Este é o sentido geral da superação do naturalismo em Husserl, ou seja, a denúncia da falsa obviedade e objetividade da visão de mundo moderna. No entanto, precisamos examinar essa visão mais detalhadamente, já que ela se modifica um pouco entre a Conferência de Viena e a *Crise da ciência europeia*. Nesse livro, Husserl afirma que existe algum nível em que se pode falar legitimamente de uma "regularidade causal universal".¹² Todos nós sabemos que as coisas não se transformam arbitrariamente e que os eventos estão interligados. Por isso é que no dia-a-dia podemos de fato fazer induções e previsões. Mas o que o cientista moderno faz é outra coisa bem diferente. Ele postula que os eventos na natureza obedecem a leis invariáveis e exatas. O que Galileu fez, segundo Husserl, foi postular a "hipótese geral da indutividade universal".¹³ Em outras palavras, ele supôs que todos os eventos poderiam ser abarcados por leis cada vez mais gerais e exatas. Husserl afirma que não pode haver nenhuma comprovação para uma hipótese desse tipo. O cientista moderno sempre vê no caso particular muito mais do que está lá. Não é nem um pouco óbvio que a queda de um corpo ilustre um princípio geral. Ao contrário, só conseguimos ver na queda de um corpo uma instância de uma lei geral se partimos da pressuposição de que a natureza é um sistema de tipos. Neste sentido, a hipótese galileana é metafísica (para usar um termo que o

próprio Husserl não usa). O cientista moderno idealiza a natureza, ou seja, tenta aproximá-la constantemente de um modelo que ele mesmo postulou. Para usar um termo kantiano, causalidade e indutividade são como 'ideais regulativos' que a ciência moderna usa para aproximar os eventos de categorias bem delimitadas.¹⁴

Husserl não é ingênuo a ponto de ignorar que a lei de causalidade vem se enfraquecendo progressivamente. Desse modo, a sua concepção de naturalismo se refina um pouco entre a Conferência de Viena e a *Crise da ciência européia*. O naturalismo se torna um sinônimo para o uso não questionado de fórmulas. Se na Conferência de Viena o aspecto que Husserl enfatiza na ciência moderna é a redução de todos os fenômenos a causas materiais, na *Crise da ciência européia* o naturalismo adquire o aspecto de um formalismo matemático. É um lugar comum afirmar que a ciência moderna é matemática; o difícil é explicar o que queremos dizer com isso. Para Husserl, matematizar a natureza é reduzir os entes ao nível de simples formas movendo-se no tempo e no espaço, tudo o mais sendo uma ilusão. Pensemos na doutrina galileiana das qualidades primárias e secundárias, que Hobbes elaborou consistentemente e popularizou. Segundo esta distinção, "os fenômenos estão apenas nos sujeitos. Eles existem apenas como resultados de eventos que ocorrem na natureza de verdade, na qual os eventos existem apenas como propriedades matemáticas."¹⁵ O nosso mundo cotidiano, pré-científico, passa a ser algo simplesmente subjetivo e todas as suas verdades "são destituídas de ser e de valor". Matematizar a natureza significa postular uma infra-estrutura objetiva e descartar todo elemento vago e flutuante como basicamente irreal. A experiência cotidiana é rejeitada em favor de uma esfera mais real, a das coisas e eventos que podem ser quantificados. Husserl rebate as objeções de que ele está criticando um modelo ultrapassado de ciência natural:

Em princípio, nada muda com a crítica supostamente revolucionária à 'lei clássica da causalidade' feita pela física atômica. Pois a despeito de tudo o que é novo, parece-me que o essencial permanece: a natureza é considerada como matematizável em si mesma; ela é dada através de fórmulas e só pode ser interpretada em termos de fórmulas.¹⁶

Podemos, agora, entender por que Husserl vê uma crise na ciência européia. Essa crise consiste no fato de que a objetividade da ciência mostra-se cada vez mais questionável. Husserl aponta o caráter aparentemente arbitrário

das hipóteses modernas sobre o tempo, o espaço etc. Ele frisa o desprezo que o cientista moderno tem pela percepção e o seu apriorismo como sinais de esquecimento do que significa de fato conhecer algo. Em vez de buscar um conhecimento de fato objetivo, o cientista moderno se contenta com uma visão da natureza como algo que é em si mesmo matematizável. A visão da natureza tendo um ser em si mesmo quantificável repousa sobre uma base que não é empírica, mas postulada por nós. A hipótese da indutividade universal foi esquecida como hipótese e se tornou uma verdade não mais discutida. O sucesso da hipótese tornou obsoleta qualquer discussão sobre a sua justificação. O cientista moderno esquece que o seu modelo é apenas um modelo e não a imagem fiel da coisa. A ciência, que sempre foi compreendida como conhecimento de algo objetivo, agora parece abrigar teorias arbitrárias sobre o real.¹⁷ E a consequência dessa negligência em questões de autofundamentação é o tecnicismo. Husserl escreve: "A ciência e o seu método não são como uma máquina em que se pode confiar para realizar coisas úteis, uma máquina que qualquer um pode usar corretamente sem ter a mínima compreensão da possibilidade e necessidade intrínsecas deste tipo de realização?"¹⁸

A visão husserliana da ciência moderna, porém, não implica de modo algum uma condenação da ciência em geral. Ao contrário, ninguém no século XX adotou com maior convicção o ideal ocidental de ciência como algo radicalmente distinto da mera opinião. A convicção que norteia toda a obra de Husserl é que os conceitos básicos da ciência – tais como número, proposição e objeto –, e as leis da lógica não podem de forma alguma ser relativos. Mas a tentativa de superar o naturalismo, no Husserl tardio, chega a suplantando a sua antiga polêmica contra o relativismo. Não é procurando na natureza leis supostamente objetivas que vamos produzir um fundamento legítimo para o conhecimento. O erro do racionalismo moderno foi o de buscar os conceitos básicos da ciência fora da consciência. Não é olhando para fora da consciência, mas sim para dentro dela, que nós poderemos talvez justificar a possibilidade de falar em objetos de modo unívoco e absolutamente válido para todos os entes racionais. Assim, se o naturalismo nasce do esquecimento de que não podemos atingir a natureza tal como ela é em si mesma, superar o naturalismo consiste em restituir o primado da reflexão. O mundo cotidiano deve perder a sua obviedade e o seu caráter de coisa objetiva. A tarefa da fenomenologia é a de provar que nós sempre fazemos apelo a algumas noções (basicamente as

de tempo, espaço e coisa) que são a própria condição da compreensibilidade do mundo.¹⁹

Para resumir brevemente o caminho proposto por Husserl, ele parte da crença de que a cognição não é a nossa maneira primária de compreender os entes. No caso do Husserl tardio, esse horizonte inconsciente e pré-cognitivo da compreensão recebe o nome de 'mundo da vida'. O mundo da vida é algo bem diferente do mundo da experiência cotidiana. Ele é um conjunto de estruturas que subjaz a todas as experiências concretas. A intersubjetividade e a constância do mundo da vida são a garantia da sua objetividade. Essas estruturas, no entanto, não são nunca estritamente *a priori*, mas sim historicamente mutáveis. Além disto, elas nunca são totalmente transparentes para a consciência: "O mundo vivido e objetivo é apenas um modo particular da vida transcendental que constitui o mundo (...) sem jamais se tornar consciente [de fazê-lo]"²⁰ A fenomenologia transcendental do Husserl tardio tem por isso um aspecto peculiar. O mundo da vida é constituído por certos atos invariantes e por isso mesmo molda o mundo cotidiano em sua identidade e permanência. Porém, Husserl recusa-se a atribuir à consciência um papel constitutivo do mundo nos mesmos moldes usados pela Filosofia moderna da consciência, já que a consciência nunca pode distinguir com clareza o que pertence ao mundo e o que ela pôs nele. Merleau-Ponty enfatiza que o mundo da vida é histórico e opaco, nunca *a priori* em sentido estrito. Toda a *Fenomenologia da percepção* é dedicada a desenvolver a tese de que houve um mal-entendido, por parte dos discípulos de Husserl e até do próprio com respeito a si mesmo, e que consiste em considerar a fenomenologia como mais um pensamento sobre um sujeito fora do mundo, que vê o mundo de todas as perspectivas ou de lugar nenhum.²¹ Merleau-Ponty é um herdeiro do pensamento tardio de Husserl exatamente por frisar que é impossível isolar a consciência do mundo e da contribuição da percepção. É o racionalismo moderno que relega a percepção a segundo plano, não a fenomenologia.

A superação do naturalismo sugerida por Husserl implica não apenas uma transformação na maneira de fazer ciência, mas, acima de tudo, uma transformação existencial. Ela consiste na recusa da afirmação resoluta do primado da atitude reflexiva. Husserl sustenta que a conversão à atitude fenomenológica pode mudar a vida da humanidade ocidental, ao restituir à Filosofia a sua "função dirigente."²² Husserl compara essa transformação na

maneira de olhar o mundo a uma “conversão”, tal o seu impacto potencial sobre a vida.²³ Assim, a ética é algo supérfluo para Husserl. Não é necessário perguntar o que devemos fazer para dar uma face mais humana à ciência. Basta denunciar o erro sobre o qual a ciência moderna está construída para que a existência da humanidade européia seja transformada.

A forma husserliana de filosofar não é muito popular hoje. Husserl recebeu críticas vindas desde o marxismo até a filosofia da linguagem.²⁴ Os rótulos de ‘platonismo’, ‘essencialismo’ e ‘metafísica’ estão definitivamente associados à obra husserliana. No entanto, o caminho que pretendo tomar não é o de uma condenação geral do projeto husserliano. Ao contrário, prefiro ressaltar que Husserl fez contribuições importantes. O trabalho de Leszek Kolakowski mostra que questionar se a ciência contemporânea guarda realmente alguma semelhança com aquele ideal que sempre reinou no Ocidente é perfeitamente relevante.²⁵ Minha objeção é bem mais pontual. Apesar de reconhecer nela alguns ganhos empíricos, Husserl considera a abordagem naturalista da consciência basicamente uma “violência”.²⁶ No entanto, a pergunta óbvia que essa opinião levanta é: se o naturalismo é um erro, por que ele funciona? O espantoso sucesso do naturalismo não pode ser descartado como produto de um mero engano. A insistência de Husserl em considerar a modernidade um desvio do reto caminho parece-me sinal de uma grande resistência em aceitar a história. Para repetir uma opinião que já se tornou comum, falta consciência histórica na fenomenologia husserliana. E o que Heidegger visa é justamente sanar esta falta. Embora Heidegger não use, ao menos que eu saiba, o termo ‘naturalismo’, ele se preocupa com o problema de Husserl mas a partir de uma perspectiva histórica.

II

Existem alguns traços comuns às fenomenologias heideggeriana e husserliana. Um deles é a recusa do objetivismo ingênuo, pois, como Husserl viu, não existe nada de material no materialismo. A cognição é sempre tributária de uma compreensão pré-científica. A cognição envolve a tematização explícita e intencional de um ente particular e, nesta medida, é uma relação derivada. Mas, a partir daqui, temos que estabelecer algumas diferenças. Para Husserl, o horizonte pré-científico que determina a nossa compreensão é

formado por categorias tradicionais da ontologia – corpo, número, forma etc. O horizonte heideggeriano é mais difuso, ele é *pré-objetual*. Heidegger ressalta que a nossa relação primária é com o todo do existente, nunca com o ente singular. Estar no mundo é, antes de mais nada, estar jogado numa teia de relações. Essa teia, que permanece tácita na maior parte do tempo, envolve, por exemplo, costumes e códigos assimilados. No entanto, o fenomenólogo recusa uma explicação antropológica ou sociológica. Se é verdade que práticas culturais influenciam a nossa percepção das coisas e das outras pessoas, isso não significa que sejam produto de um pacto social potencialmente explícito. Ao contrário, essas mesmas práticas sociais são tributárias de outra espécie de compreensão que é inconsciente e ‘ontológica’. Este é o sentido da noção de *alétheia* ou ‘verdade como desvelamento’, como Heidegger a define a partir de 1930.²⁷

Mas a filosofia de Heidegger, a partir da segunda metade da década de 1930, tem um interesse especial para nós. É a partir daí que a perspectiva de uma ‘história do ser’ se impõe. A partir daí, investigações ontológica e histórica, para Heidegger, passam a ser duas faces da mesma moeda. O fato de a compreensão exigir sempre um horizonte pré-temático não impõe que este horizonte seja sempre o mesmo. Ao contrário, ele é epocal e mutável. Segundo Heidegger, cada época se diferencia das outras exatamente pela “forma básica das aparências” (*Grundform des Erscheinens*) que a rege.²⁸ O que marca a passagem de uma época a outra é precisamente a mudança de horizonte. É evidente que a visão que Heidegger tem da história é bem diferente da que têm os historiadores. A crítica de Heidegger aos historiadores é recorrente. Para ele, os eventos decisivos da história nunca são registráveis do ponto de vista da pura historiografia. Dentro da tradição alemã de Hegel e Nietzsche, Heidegger acha que existem eventos invisíveis que se manifestam junto com os visíveis, e que o mero colecionar de fatos nunca vai pô-los a descoberto. O evento que inaugura e define a Idade Moderna, para ele, não é nem a descoberta das Américas, nem a Reforma protestante, nem a expropriação do campesinato, nem a revolução industrial e nem mesmo o nascimento da ciência moderna. Em uma conferência de 1938, Heidegger escreve: “O evento fundamental da idade moderna é a conquista do mundo como imagem.”²⁹ A análise que Heidegger faz da Idade Moderna visa justamente identificar qual é o horizonte, ou seja, a forma geral das aparências que a caracteriza. O que caracteriza a

modernidade é uma mudança na forma geral de todas as aparências. De acordo com essa mudança, o ente é sempre representado a partir de bases postuladas de antemão. 'Visão de mundo' significa, aqui, projeção *a priori*.

Mas a modernidade não é apenas um caso qualquer que vai testar a abordagem historicista de Heidegger e que poderia ser substituído por qualquer outro período. A modernidade é o grande enigma para o pensamento hoje, mesmo porque estamos tão próximos dela que não temos ainda uma distância satisfatória para julgá-la. Esta importância especial se deve, em grande parte, à visão transformada que Heidegger tem do fenômeno do conhecimento e da *techné*. Conhecimento e técnica passam a ser vistos como modos privilegiados do desvelamento. Vejamos o caso da ciência moderna. O sucesso da ciência moderna se deve ao fato de que postulamos certas proposições sobre os corpos, o espaço e o tempo, e depois verificamos como a natureza se comporta sob estas condições ditadas por nós. A ciência moderna difere da antiga na medida em que conseguiu uniformizar espaço, tempo e movimento. Heidegger, como Husserl, assinala que a modernidade trouxe uma enorme transformação no que tange à noção de conhecimento. Para ele, a Física moderna não é uma variante do pitagorismo ou do platonismo porque ela não se compromete a descrever a essência das coisas. A despeito do que Galileu, Husserl e outros possam ter pensado, a ciência moderna não busca corresponder ao seu objeto ou ajustar-se a ele. Ao contrário, a exigência de uma fundamentação auto-suficiente exclui, de saída, uma postura passiva diante do real. O papel secundário que Galileu atribui à percepção é apenas uma consequência dessa atitude que postula de antemão um esboço da natureza.

Para Heidegger, o 'matemático' é um âmbito de coisas mais amplo que o universo dos números. Ele é aquilo que não aprendemos com a experiência, mas que, ao contrário, já trazemos conosco de antemão. Os números são apenas o caso mais óbvio de conhecimento que já trazemos de antemão e para o qual a experiência serve apenas para reconhecimento ou reminiscência. É nesse espírito que devemos entender o caráter matemático da ciência moderna. A Física moderna não é matemática porque emprega equações. Ao contrário, ela só pode empregar equações porque tem uma atitude matemática diante do real. Pressupõe uma natureza uniformizada e, sem essa mudança na forma prévia de todas as aparências, é extremamente improvável que uma ciência capaz de efetuar medições precisas fosse possível. Apenas quando os entes são

desvelados matematicamente, ou seja, reduzidos a pontos discretos de efetividade, torna-se possível que sejam descritos por equações. A matematização da ciência é a consequência da nova forma das aparências, não a sua causa.

Mesmo que a ciência seja apenas o sintoma mais nítido da mudança na forma de todas as aparências, a origem dessa mudança não pode ser buscada na própria ciência. O conhecimento não é um fenômeno isolado que segue as suas próprias leis. A ciência moderna apenas torna visível o modo próprio do desvelamento na Idade Moderna. No mesmo ano de 1935 em que Husserl começa a escrever a *Crise da ciência européia*, Heidegger afirma que a característica da Idade Moderna é a exigência de uma fundamentação autônoma e auto-suficiente de todo conhecimento e de toda ação. Heidegger dá o nome de “projeto matemático do ente” a essa exigência de fundações autônomas.³⁰ O projeto matemático pré-ajusta a realidade a si mesmo. Ele é a maior garantia da sua própria validade. O modo de desvelamento matemático é, para si mesmo, a única a autoridade. Assim, “projeto matemático” é, estritamente falando, uma redundância. Pois o matemático não repousa sobre algo externo, mas é a sua própria fundação, a partir da qual se lança sobre as coisas: “Onde se arrisca o arremesso do projeto matemático, o autor deste arremesso coloca-se num solo que, antes de mais nada, resulta do projeto (...) No projeto matemático realiza-se uma sujeição em relação aos princípios que ele mesmo colocou”.³¹

O próprio Heidegger nunca usa o termo ‘naturalismo’, ao menos que eu saiba. No entanto, fazendo as devidas ressalvas, podemos tentar formular uma definição heideggeriana para naturalismo. A forma do desvelamento que rege a Idade Moderna tende a obliterar de antemão toda diferença específica entre os entes. São as coisas que são explicadas nos termos do projeto, e não o contrário. Por definição, não pertence à natureza do projeto adequar-se a diferentes tipos de objetos que devem receber tratamentos diferenciados (por exemplo, espírito e natureza). A visão de mundo moderna realmente tende à uniformização total dos entes. Assim, esta visão de mundo resulta necessariamente em um certo tipo de monismo ou unidimensionalismo. Aquilo que Husserl chamou de naturalismo é um aspecto desse monismo. A partir de 1943, “estoque” (*Bestand*) é o nome que ele dá para o ente como um todo sob o modo do desvelamento que impera hoje.³² Todo ente já é pré-compreendido como material para trabalho, aproveitamento e administração.

A leitura de Heidegger sem dúvida influenciou a crítica da Escola de Frankfurt ao 'mundo administrado'. Antes de Marcuse, Heidegger já tinha sublinhado que o mundo caminha para uma "unidimensionalidade" e previsibilidade crescentes.³³ Antes de Adorno e Horkheimer, Heidegger já tinha frisado que a tendência do mundo moderno é ver a experiência sempre como repetição e confirmação de algo já conhecido.³⁴ No entanto, é importante frisar que todas essas transformações não o levam à conclusão de que a visão de mundo moderna repousa sobre um erro. O fato de que a ciência é, se comparada à compreensão histórico-ontológica, uma forma *derivada* não quer dizer que ela seja *falsa* ou *inautêntica*. Heidegger parece ser bem mais tolerante em relação ao naturalismo do que Husserl. Contra Husserl, Heidegger não pensa que a Física moderna seja o produto de uma hipótese arbitrária que, por alguma razão misteriosa, nos ajuda a fazer previsões acuradas. Heidegger recusa ao mesmo tempo uma volta à noção metafísica de harmonia pré-estabelecida e o relativismo ou convencionalismo de que Husserl acusa a Física moderna. O que caracteriza sua posição é que a adequação é preparada por um evento logicamente anterior, que é uma concepção fundamental do ente como um todo. Ninguém pode negar que as proposições da Física moderna são adequadas aos fenômenos. O que ocorre aqui é que as bases da adequação entre coisa e proposição podem mudar historicamente. A arbitrariedade de que Husserl acusa a Física moderna só é um erro de um ponto de vista pré-moderno. As proposições da Física moderna são corretas, sob a condição de que o ente já tenha sido previamente desvelado. Ele é uma determinação metafísica do ente enquanto ente. O naturalismo funciona porque corresponde a uma forma histórica da verdade. Exatamente por isso, Heidegger parece deixar algumas questões em aberto: como poderemos continuar a afirmar que existem entes essencial ou naturalmente avessos a um tratamento matemático? Se o matemático é, por definição, uma forma geral das aparências que se caracteriza por obliterar as diferenças entre os entes, e se eles de fato se deixam desvelar dessa forma, parece injustificado alegar que o projeto faz violência ao espírito. E a verdade é que os fatos parecem corroborar esse ponto de vista. A visão naturalizada do ser humano funciona cada vez melhor, e qualquer profecia sobre um fracasso futuro do projeto naturalista parece cada vez mais imprudente (como as previsões daqueles que diziam que um computador nunca poderia ganhar do melhor jogador humano de xadrez, ou que seria

impossível clonar pessoas). De fato, para um naturalista consistente, o fato de que o espírito até agora resistiu bem mais do que o corpo a deixar-se descrever por leis exatas não é argumento nenhum contra o próprio projeto. De um ponto de vista naturalista, trata-se apenas de uma questão de tempo para que as ciências humanas e sociais atinjam o mesmo nível de confiabilidade das ciências da natureza.

III

Qual a saída para essa situação? Heidegger suspeita que o apelo à ética para confinar o naturalismo dentro de certos limites é inadequado. Um perigo que cerca a abordagem ética do naturalismo e da técnica é que ela pode ser ingênua. Para Heidegger, as grandes decisões não são necessariamente tomadas no âmbito prático da política e da moral. Ao contrário, a práxis só é decisiva quando vem acompanhada por uma 'decisão' em sentido ontológico. Fica claro que Heidegger subordina a práxis ao evento histórico-ontológico do desvelamento, quando consideramos a sua visão da decisão. A decisão é um evento presente na origem de qualquer mundo histórico. Ela designa o estabelecimento das maneiras de ver, julgar e pensar. A diferença entre as nações resulta de diferentes decisões, mas a decisão está presente também na base das diferentes épocas históricas. Para citar uma frase famosa, decisão designa o estabelecimento do que é nobre e o que é vil, o que é uma benção e uma maldição, o que é ser senhor e ser escravo.³⁵ Para Heidegger, a diferença entre as épocas históricas é determinada precisamente pela decisão que rege cada uma delas. Assim, existe um sentido primário e ontológico de 'decisão' e um sentido secundário, como sinônimo de 'escolha'. Heidegger compreende 'decidir' basicamente como 'separar' e 'definir'. 'Decisão' significa, antes de mais nada, 'distinção'. A decisão tem um alcance verdadeiramente metafísico, na medida em que abrange e organiza o ente como um todo ao longo de alguns parâmetros. Em contraste, a escolha é algo bem diferente. Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma expressamente que "seria uma total incompreensão do fenômeno da decisão pretender que ela seja apenas um apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas".³⁶ A decisão no sentido ontológico não é a escolha de uma alternativa dentro de um leque de opções já dadas. Escolher pressupõe que o mundo já se desvelou e que ele oferece tais

e tais possibilidades, enquanto na decisão em sentido heideggeriano trata-se de uma etapa anterior à escolha.

A decisão, no sentido histórico-ontológico que Heidegger lhe dá, é totalizante. Ela rege, por definição, todo comportamento do ser-aí, seja ele prático, afetivo ou teórico. Quando perguntamos em público ou privadamente o que fazer com os desafios colocados pelo naturalismo, temos que levar em conta que existem tais decisões metafísicas. E mais, a práxis só é decisiva quando acontece simultaneamente com a definição de uma forma histórica do desvelamento, e isso não acontece hoje. No mundo de hoje, segundo Heidegger, nossas reflexões éticas e nossas práticas políticas ainda não incorporaram a consciência da situação que estamos vivendo. Este parece ser o sentido da dúvida que Heidegger expressou em 1966, a respeito de ser a democracia uma forma política adequada para enfrentar o desafio proposto pela técnica.³⁷ Quando Heidegger afirma que "Nietzsche pensa a partir de uma decisão e prepara a sua chegada", ele está se referindo à caracterização contemporânea do ente como estoque.³⁸ A decisão realmente importante sobre o ente já foi tomada. E mais, uma vez que é da natureza dessa decisão que ela tenda à totalidade, ela tende a excluir qualquer outra relação com o ente. Segundo Heidegger, o que acontece hoje é que a reflexão política ou ética simplesmente chega 'tarde demais'.

Estamos, então, condenados ao naturalismo? Esta seria uma conclusão precipitada. Aqui só podemos fazer menção a uma suposta saída oferecida por Heidegger. Fazer de Heidegger um relativista, para quem não há como se contrapor ao espírito do tempo presente, seria um erro. Apesar da sua consciência histórica, Heidegger se encontra na contracorrente do relativismo que domina a Filosofia desde o século passado. Vemos isso principalmente no que diz respeito à visão que ele tem sobre o ente que nós somos. A "Carta sobre o humanismo", de 1946, pode ser lida como uma crítica a todas as teorias que vêem o ser-aí como um ente autônomo, livre para escolher quem quer ser. Justificar essa tese de maneira satisfatória é impossível aqui. Vou me limitar a citar a passagem famosa:

[O] ser-aí é na condição de ser jogado (...) o ser-aí é mais que o *animal rationale*, na medida em que ele é a réplica ec-sistente do Ser (...). O ser-aí não é o senhor do ente. O ser-aí é o pastor do ser. Neste 'menos' o ser-aí nada perde mas ganha (...) a essencial pobreza do pastor.³⁹

Na passagem acima citada, Heidegger volta-se contra a sua própria concepção anterior e, por conseguinte, contra a leitura existencialista da sua obra. Se em *Ser e tempo* o importante era estabelecer a possibilidade da auto-subsistência ou autonomia, o importante agora é frisar a heteronomia essencial do ser-aí. O pastor é o oposto completo do ser-aí autêntico de *Ser e tempo*, que se apropria de si mesmo. O Heidegger tardio enfatiza a facticidade e a finitude humanas a ponto de recusar qualquer forma de independência do ser-aí em relação ao ser. Podemos falar de um 'descentramento' do ser-aí, na medida em que ele agora está essencialmente reportado ao que está fora dele mesmo. O fato de que o ser-aí se transforma historicamente não altera a sua dependência essencial do Ser. A leitura existencialista atribui a Heidegger o excessivo decisionismo tão característico do humanismo moderno. Aqueles que lêem Heidegger como um existencialista tendem a afirmar que ele é um anti-essencialista. Ou seja, Heidegger estaria afirmando que o ser-aí não é, mas que ele se faz. Ele estaria próximo a Pico della Mirandola, Fichte e Sartre, afirmando que a dignidade do ser humano consiste em não ter nenhuma característica dada, para que possa escolher o que quer ser.⁴⁰ No entanto, parece-me que a visão contrária é mais correta, especialmente depois de *Ser e tempo*. O ser-aí não é, em princípio, um 'nada' que se produz a si mesmo.

Deixando à parte a questão relativa ao desenvolvimento interno da obra heideggeriana, o que nos importa aqui é frisar que Heidegger critica o biologismo exatamente porque acredita numa certa essência humana. O erro do biologismo consiste em ignorar que "o corpo humano é algo essencialmente diferente de um organismo animal."⁴¹ O biologismo inverte a ordem dos fatores: "Pensamos erradamente que ouvir é ativar o aparelho auditivo do corpo (...) Nós não ouvimos porque temos ouvidos. Temos ouvidos, isto é, nossos corpos estão equipados com ouvidos, porque ouvimos".⁴² É porque o ser-aí é, antes de mais nada, o ente que é aberto para ouvir o Ser que o seu aparelho orgânico está dotado de órgãos especiais para a audição, não o contrário. Ao buscar uma explicação orgânica para os fenômenos relacionados ao corpo humano, o naturalismo considera o ser-aí uma unidade fechada. Implicitamente, ele recusa a condição de estar jogado do ser-aí. A comparação entre a vida humana e a animal falha por ignorar que os animais, ao contrário de nós, não têm essa abertura para o que está fora deles mesmos. Deste ponto de vista, Heidegger emerge aqui como um aliado de Husserl e de todos os

humanistas. O ser-aí parece ter uma essência que o naturalismo não pode abarcar, que é justamente o que o humanismo queria estabelecer. Vale até mesmo lembrar que ele reivindica para si um "humanismo no sentido supremo".⁴³

Mas, afinal, a que ponto chegamos? Como pode alguém manifestar-se contra o biologismo e ainda assim considerá-lo legítimo em alguma medida? Como alguém pode conceber que o naturalismo funciona e que, ao mesmo tempo, ele não expressa o que o ser-aí é na sua essência? Heidegger parece substituir o dualismo entre espírito e corpo por uma ambigüidade entre a essência e a existência histórica concreta do ser-aí. Compreender essa ambigüidade é um desafio para o pensamento contemporâneo, que não pode voltar à metafísica nem converter-se em ciência. Como se sabe, Heidegger tenta solucionar essa ambigüidade com uma Filosofia da história que vê na modernidade uma espécie de desenvolvimento lógico da própria relação entre a humanidade européia e o Ser. A origem do esquecimento do Ser por parte do ser-aí é a própria tendência do Ser a se retrair em favor do ente. É impossível avaliar esse passo dentro dos limites deste trabalho. Em vez disso, vou sugerir uma solução provisória.

Muitos acusam Heidegger de elitismo.⁴⁴ Mas, apesar de ele atribuir de fato a pensadores e poetas uma sensibilidade mais aguçada para detectar a verdade de uma época, ninguém até hoje pôde encontrar nenhuma declaração sua de que a Filosofia e, por conseguinte, os filósofos devam ter uma função dirigente. A liberdade, para Heidegger, é uma condição ontológica do ser-aí. Ela é algo constituinte de todos os seres humanos e não apenas de alguns deles. E que liberdade seria esta? Ela consiste no fato de que o ser-aí é sempre *mais* do que o seu ambiente imediato. Estar jogado no mundo não significa ser prisioneiro das condições econômicas ou sociais da sua época. É claro que estas deixam as suas marcas, mas quer a humanidade saiba disto, quer não, ela nunca é completamente prisioneira do seu contexto. E isso vale também para a forma geral das aparências que rege cada época. A possibilidade de mudança na forma básica das aparências nunca pode ser excluída. O ser-aí sempre responde a um apelo do Ser, mas a forma dessa resposta pode mudar. Apesar de que hoje ainda não vemos traços do esgotamento da visão naturalizada, e de que, ao contrário, ela pareça mais fértil do que nunca, o naturalismo pode talvez um dia se esgotar. Na linguagem de Heidegger, enquanto o ser-aí

responder ao apelo do Ser, ele será sempre ao mesmo tempo jogado na sua época e nunca completamente prisioneiro dela.

Notas

1. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 57; Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding - Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Tübingen: Max Niemeyer, 1962), p. 70, trad. Carlos Morujão, *Que é uma coisa?* (Lisboa: Edições 70, 1992), p. 95.
2. *The Crisis of European Sciences*, p. 57.
3. *Que é uma coisa?* p. 70, trad. p. 95.
4. Edwin Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, NY.: Doubleday, 1954), p. 75.
5. *Opere Complete di Galileo Galilei* (Firenze, 1842), vol. IV, p.171. Citado por Burtt, p. 75.
6. A expressão aparentemente foi usada pela primeira vez por Leibniz no artigo para o *Journal des Savants* de 9 de abril de 1669, "Système nouveau de la nature et de la communication des substances pour servir de reponse à ce qui en est dans le *Journal du 12 Septembre 1695*" (*Philosophische Schriften* ed. C. J. Gerhardt, 1875-1890, reimp. 1960-1, vol. IV, p. 493-500.) Mas podemos também atribuir alguma variante da teoria da harmonia pré-estabelecida a muitos pensadores do século XVII como Spinoza, Descartes e o próprio Galileu.
7. "A crise da humanidade européia e a Filosofia", trad. Urbano Zilles (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996), p. 76.
8. Criticados respectivamente em *Logische Untersuchungen*, vol. 1, (Tübingen: Max Niemeyer, 7a. ed. 1993), p. 51, *A idéia da Fenomenologia*, trad. Artur Morão, (Lisboa: Edições 70, s.d.) p. 43, e em *Philosophy as Rigorous Science*, trad. Quentin Lauer (New York: Harper, 1965), p. 123.
9. "A crise da humanidade européia e a Filosofia", p. 62.
10. "The Attitude of natural science and the attitude of humanistic science. Naturalism, dualism, and Psychophysical Psychology", em *The crisis of European sciences*, p. 315.
11. "The Attitude of natural science and the attitude of humanistic science", p. 337.
12. *The crisis of European sciences*, p. 31.
13. *The crisis of European sciences*, p. 38-9.
14. A analogia é de Aron Gurwitsch, em "Galilean Physics in the light of Husserl's Phenomenology", em *Galileo - Man of Science* (New York: Basic Books, 1967), p. 395.
15. *The crisis of European sciences*, p. 54.
16. *The crisis of European sciences*, p. 53.
17. Esta também é a crítica da Hannah Arendt à ciência moderna em *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo (Rio de Janeiro: Forense Universitária, reimp. 1983), p. 274. Ela jamais menciona o parágrafo 9 da *Crise da ciência européia*, apesar de que *A condição humana* só foi publicada em 1958, portanto quatro anos depois. Mas talvez seja menos o caso de se falar em plágio do que em um enraizamento de ambos em um certo ambiente intelectual de rejeição da racionalidade moderna na república de Weimar, como mostra o trabalho de Ernst Troeschl, citado por Pierre Bourdieu em *A ontologia política de Martin Heidegger*, trad. Lucy Moreira César (Campinas: Papyrus, 1989), p. 24.
18. *The crisis of European sciences*, p. 52.

19. *The crisis of European sciences*, par. 46, pp. 159-60.
20. *The crisis of European sciences*, par. 52, p. 175.
21. *Fenomenologia da percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (São Paulo: Martins Fontes, 1996), pp. 10, 104, 106.
22. "A crise da humanidade européia e a Filosofia", p. 73.
23. *The crisis of European sciences*, par. 35, p. 137. Como Safranski aponta em sua biografia de Heidegger, o movimento fenomenológico desde muito cedo teve matizes quase-religiosos. Husserl aqui não faz senão explicitar estas tendências. *Martin Heidegger – Between Good and Evil*, trad. Ewald Osers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 73.
24. Vou me limitar a apontar a crítica recorrente de Adorno a Husserl, a saber, a de que Husserl permanece preso ao mesmo objetivismo de que acusa o cientista moderno. Primeiro na sua fase idealista kantiana, e depois na sua fase hegeliana, Adorno acha que o estatuto ontológico das essências permanece ambíguo na obra de Husserl. Por mais que este último se volte cada vez mais para o transcendentalismo, ele permanece preso ao projeto de buscar uma coisa em si. Fred Dallmayr resume a crítica básica de Adorno a Husserl assim: "A fenomenologia husserliana é caracterizada por uma tensão permanente entre realismo e idealismo – mais especificamente pela ambição de abarcar um mundo de coisas em si com base em premissas idealistas." "Phenomenology and critical theory: Adorno", em *Cultural Hermeneutics* 3 (1976): 367:405, p. 380.
25. Leszek Kolakowski, *Husserl and the search for certitude* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 85.
26. "The Attitude of natural science and the attitude of humanistic science", p. 317, 327.
27. "Sobre a essência da verdade", em *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, reimp. 1976), p. 188, trad. Ernildo Stein em *Ensaios e conferências*, col. *Os pensadores* (São Paulo, Abril, 1973), p. 336.
28. Überwindung der Metaphysik, em *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 6. ed. 1990), p. 76.
29. "Die Zeit des Weltbildes", em *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, reimp. 1980), p. 92.
30. *Que é uma coisa?*, p. 75, trad. p. 100.
31. *Que é uma coisa?*, p. 75, trad. p. 100.
32. Ver Nietzsches Wort: 'Gott is tot', em *Holzwege*, pp. 225, 253, e Die Frage nach der Technik, em *Vorträge und Aufsätze*, p. 20.
33. Herbert Marcuse, *One-dimensional man* (Boston: Beacon Press, reimp. 1991), p. 12.
34. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985), p. 83.
35. Origem da obra de arte, em *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, reimp. 1980), p. 49.
36. *Ser e tempo* (Tübingen: Max Niemeyer, reimp. 1984), p. 298. Trad. Márcia Sá Cavalcante (Petrópolis: Vozes, 1994), vol. 2. p. 88.
37. Martin Heidegger entrevistado por Der Spiegel. Trad. João Cabrera, em *Martin Heidegger - Escritos políticos* (Lisboa: instituto Piaget, 1997), p. 230.
38. *Nietzsche* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), vol. I, pág. 476.

39. Über den Humanismus, em *Wegmarken* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, reimp. 1976), p. 342. (Trad. Ernildo Stein, Sobre o humanismo, em *Ensaio e conferências*, p. 361.)
40. “[Deus] tomou o homem como obra de natureza indefinida e (...) falou-lhe deste modo: ‘Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa específica alguma, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o a teu parecer e a tua decisão.’” Pico della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa: Edições 70, 1989, p. 51-2. Esta visão é retomada hoje por, entre outros, Luc Ferry e Alain Renaut, *Heidegger and modernity*. Trad. Franklin Philip (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 5, 97.
41. “Sobre o humanismo”, p. 324, trad. p. 352.
42. “Logos”, em *Vorträge und Aufsätze*, p. 206.
43. “Sobre o humanismo”, p. 342, trad. p. 362.
44. Michael Zimmerman, *Heidegger's confrontation with modernity* (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990), p. 88, Jürgen Habermas, *The philosophical discourse of modernity*, trad. F. Lawrence (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987), pp. 157, 159.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas : Papirus, 1989.
- BURTT, Edwin. *Metaphysical foundations of modern Physical Science*. Garden City : Doubleday, 1954.
- DALLMAYR, Fred. Phenomenology and critical theory: Adorno. *Cultural Hermeneutics* 3, 1976.
- MIRANDOLA, Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa : Edições 70, 1989.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain. *Heidegger and modernity*. Trad. Franklin Philip. Chicago : University of Chicago Press, 1990.
- GURWITSCH, Aron. Galilean Physics in the Light of Husserl's Phenomenology. In: *Galileo – Man of Science*. New York : Basic Books, 1967.
- HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trad. F. Lawrence. Cambridge : MIT Press, 1987.

- HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. S.I., s.n., s.d.
- _____. Die Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*. S.I. : s.n, s.d.
- _____. Logos. In: *Vorträge und Aufsätze*. S.I., s.n., s.d.
- _____. Martin Heidegger entrevistado por *Der Spiegel*. Trad. João Cabrera. In: *Martin Heidegger - Escritos políticos*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.
- _____. Über den Humanismus. In: *Wegmarken*. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Die Frage nach dem Ding - Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen : Max Niemeyer, 1962.
- _____. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1980.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1973.
- _____. *Nietzsche*. Pfullingen : Günther Neske, 1961. 2 v.
- _____. Nietzsches Wort: 'Gott is tot'. In: *Holzwege*. S.I : s.n., s.d.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis : Vozes, 1994.
- _____. Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*. 6. ed. Pfullingen : Neske, 1990.
- _____. Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1996.
- _____. *A idéia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa : Edições 70, s.d.
- _____. *Logische Untersuchungen*. 7. ed. Tübingen : Max Niemeyer, 1993.
- _____. *Philosophy as rigorous science*. Trad. Quentin Lauer, New York : Harper, 1965.
- _____. *The crisis of European sciences and transcendental Phenomenology*. Trad. David Carr, Evanston : Northwestern University Press, 1970.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl and the search for certitude*. Chicago : The University of Chicago Press, 1975.
- MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man*. Boston: Beacon Press, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Martin Heidegger - between good and evil*. Trad. Ewald Osers. Cambridge : Harvard University Press, 1998.

ZIMMERMAN, Michael. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington e Indianapolis : Indiana University Press, 1990.