



A APROPRIAÇÃO DO CONCEITO “VISÃO DE MUNDO” PELA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Luis Gabriel Provinciatto
UFJF/ Doutorando em Ciência da religião

RESUMO: O termo “visão de mundo” (*Weltanschauung*) tem sua origem no interior da filosofia alemã, mais especificamente na *Crítica da faculdade de julgar* (1790) de Kant (1724-1804), sendo decisivo para a consolidação do “idealismo alemão”. Martin Heidegger (1889-1976) faz uma apropriação desse termo. Tal apropriação, porém, acontece mediante a refundação do sentido próprio de “visão de mundo”. Disso decorre o seguinte: há, por um lado, uma continuidade terminológica – Heidegger ainda utiliza o termo “visão de mundo” –, o que não acontece no modo de proceder, ou seja, por outro lado, há uma mudança metodológica e esta é decisiva para a apropriação do termo, bem como para a sua fundamentação e significação. Esse movimento de apropriação pode ser visto a partir de três preleções: *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919), *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) e *Introdução à filosofia* (1928/1929). O objetivo do presente artigo, então: investigar algumas indicações percebidas nos textos de Heidegger que conduzem esse movimento de apropriação, de modo a elucidar qual seja o caráter peculiar de sua apropriação. Realizando uma hermenêutica textual há de se perceber, por fim, que Heidegger retorna à tradição filosófica – à metafísica – com o propósito de dela se distanciar, mostrando que esse movimento de apropriação em relação ao termo “visão de mundo” permite também a colocação pela pergunta do sentido de ser.

Palavras-chave: Visão de mundo. Apropriação. Sentido de ser. Martin Heidegger.

ABSTRACT: The term "worldview" (*Weltanschauung*) has its origins within German philosophy, more specifically in “Critique of Judgment” (1790) by Kant (1724-1804) and it was decisive for the consolidation of "German idealism". Martin Heidegger (1889-1976) appropriated himself of this term. Such appropriation, however, may happen through the refoundation of the particular sense of "worldview". Thus, there is, on the one hand, a terminological continuity – Heidegger still uses the term "worldview" – which does not happen in the way of proceeding. On the other hand, there is a methodological change and this is decisive for the term appropriation as well as for its rationale and meaning. Three lectures allow us to see this movement of appropriation: “The Idea of Philosophy and the Problem of the Worldview” (1919), “The Basic Problems of Phenomenology” (1927) and “Introduction to Philosophy” (1928/1929). The purpose of this paper is to investigate some of the indications perceived in Heidegger's texts that drive this movement of appropriation in order to elucidate the peculiar nature of its appropriation. In order to perform a textual hermeneutic, it is noticeable that Heidegger returns to the philosophical tradition – the metaphysics – with the purpose of distancing it, showing that this movement of appropriation in relation to the term "worldview" also permits the placement by the question of the sense of being.

KEYWORDS: Worldview. Appropriation. Sense of being. Martin Heidegger.

Introdução

Já de início se antecipa a principal perspectiva de Martin Heidegger (1889-1976) em relação ao conceito “visão de mundo” (*Weltanschauung*): tratar de tal conceito é tomar a própria existência como ponto de partida, de modo que “visão de mundo” se dá como repercussão. E mais: “visão de mundo” deve estar caracterizada de tal maneira que conduza à própria existência. Eis aí uma tarefa intrínseca ao conceito nessa acepção: conduzir o ser-aí, o ente que nós mesmos somos, a se questionar sobre aquilo que lhe é mais próprio, a saber, o seu próprio ser. Ainda de acordo com Heidegger, “a visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-aí humano [*menschliches Dasein*]; e isso, por sua vez, ocorre de maneiras diversas” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). Além disso, a colocação pela pergunta do que venha a significar “visão de mundo” deve, nessa perspectiva, culminar no questionamento pelo sentido de ser do ser-aí. Isso porque “não se compreende por esse termo apenas a concepção da conexão entre as coisas naturais, mas, ao mesmo tempo, uma interpretação do sentido e da finalidade do ser-aí humano e, com isso, da história [*Geschichte*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 13).

Há, no entanto, uma problemática inerte a essa caracterização: o termo “visão de mundo” não nasce no próprio desenvolvimento filosófico heideggeriano. Em outras palavras: quando se olha para o contexto das obras de Heidegger, sobretudo aquelas da década de 1920, se percebe que o significado da caracterização dada acima provém, na verdade, de uma apropriação conceitual oriunda da própria tradição filosófica alemã, com especial atenção ao período do idealismo alemão, conforme se mostrará adiante.

Ainda a modo introdutório, importante esclarecer qual é o sentido de *apropriação*, podendo-se dizer, com efeito: trata-se de um *movimento de apropriação*, pois *apropriação* não designa a mera recepção do termo; ao contrário, “na *apropriação* reconstrói-se hermeneuticamente o sentido a partir do momento fático em que se encontra” (NUNES FILHO, 2013, p. 80). Heidegger atesta sobre essa caracterização do sentido de *apropriação*, indicando, inclusive, a importância do caráter eminentemente histórico da *apropriação*, ou seja, a *apropriação*, enquanto um movimento, é sempre contextual:

Pois bem, para um presente [*Gegenwart*] no qual o caráter de ser [*Seinscharakter*] da consciência histórica é constitutivo, tal *apropriação*, que se preocupa com a história, significa: compreender radicalmente o que, em cada momento, uma determinada investigação filosófica anterior pôs em *sua* situação e *para* esta preocupação fundamental; *compreender* não significa aceitar sem mais o conhecimento estabelecido, mas *repetir* [*wiederholen*] originariamente o que é compreendido no sentido da situação mais própria e a partir desta (HEIDEGGER, 2005, p. 350, tradução do autor).

Dessa maneira, se a *apropriação* garante a possibilidade de o significado empregado por Heidegger ser original, resta, então, mostrar o modo como se dá tal *apropriação*. O objetivo aqui é mostrar *como* ocorre a *apropriação* do conceito “visão de mundo” no interior da filosofia heideggeriana. Para isso, faz-se um recorte epistemológico, assim caracterizado: toma-se como fio condutor duas preleções, a saber, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) (1919) e *Introdução à filosofia* (*Einleitung in die Philosophie*) (1928/1929), nas quais a discussão a respeito da “visão de mundo” aparece com uma maior elucidação. Além disso, destaca-se que na *Introdução* das preleções intituladas *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*) (1927) há algumas outras indicações a respeito dessa temática. A intenção deste trabalho é justamente fazer notar esse *movimento de apropriação*,

do qual decorre tanto a fundamentação do conceito “visão de mundo” quanto a significação dada por Heidegger.

1. Um retorno às preleções de 1919: indicação de sentidos

“Visão de mundo” não é algo original da filosofia de Heidegger, embora o uso que o pensador dê ao conceito seja. O próprio Heidegger aponta para o surgimento e utilização do conceito “visão de mundo”, destacando que o mesmo é fundamental no período do denominado idealismo alemão¹:

Esse termo [“visão de mundo”] em alemão não é nenhuma tradução oriunda do grego ou do latim, por exemplo. Não há uma expressão como *χρσμοθεωρία*. Ao contrário, *Weltanschauung* (visão de mundo) é uma cunhagem especificamente alemã. Além disso, ela foi criada de fato no interior da filosofia (HEIDEGGER, 2012, p. 12).

Essa é a origem do termo “visão de mundo”: ser algo próprio da filosofia alemã e não uma tradução proveniente de outro idioma. Esse fato é muito importante, pois a partir de tal constatação é possível a Heidegger se apropriar do termo, dando-lhe um novo significado. Mesmo assim, uma pergunta salta aos olhos: por que Heidegger remete ao fato de que a expressão não é tradução do grego ou latim? A resposta de que essa seria uma escolha aleatória, ou seja, de que a expressão poderia surgir tanto com gregos quanto com latinos é incabível. Aqui se entende, mesmo que brevemente, porque algo como “visão de mundo” em sentido conceitual surge com o idealismo alemão e, sobretudo, a partir do projeto kantiano: seu principal intuito é combater o ceticismo e o determinismo, de modo a desenvolver um conhecimento filosófico que “pudesse resistir ao escrutínio cético mais rigoroso, e desta maneira determinar as condições de uma vida racional e livre” (DUDLEY, 2013, p. 259). Como uma das principais características do idealismo alemão é desenvolver *sistemas* que respondam de maneira satisfatória às questões acerca da racionalidade e da liberdade, “visão de mundo” surge como um termo *sistemático*. Nesse sentido, remeter a ele já significa antecipar o próprio sistema em sua completude. O termo nasce a partir dessa necessidade que o idealismo tem: desenvolver um *sistema* que contemple a racionalidade e a liberdade. Note-se: o idealismo surge com uma proposta tanto epistemológica quanto ética.

Alerta-se, então: para mostrar o movimento de apropriação do conceito de maneira adequada é preciso levar em consideração a *historicidade* que lhe é inerente.

Além disso, a menção à língua grega – a partir da expressão *χρσμοθεωρία* – não é mera trivialidade, pois regressar às fontes gregas faz parte do projeto filosófico de Heidegger e também se configura como um retorno à originariedade de um modo de pensar, uma vez que a língua é expressão da existência (GADAMER, 2009, p. 53). Dessa maneira, não se trata de refundar o termo “visão de mundo” a partir da expressão *χρσμοθεωρία*, mas mostrar que é fundamental esse movimento de regresso ao solo originário, destacando, por isso, que as compreensões filosóficas – que se tornam expressão enquanto conceito – são imbuídas de historicidade. E aqui se deve atentar para a importância e significado do termo *história*, que

¹ O marco inicial do movimento filosófico denominado idealismo alemão foi a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781 por Immanuel Kant (1724-1804), terminando cinquenta anos mais tarde com a morte de Hegel (1770-1831). Os temas abordados neste período, bem como os pensadores que os desenvolveram foram de crucial importância para o posterior desenvolvimento das seguintes linhas filosóficas: existencialismo, fenomenologia, teoria crítica e pós-estruturalismo. O projeto filosófico do idealismo alemão era, a princípio, combater o ceticismo de David Hume (1711-1776) e, nesse sentido, Kant, com a publicação da obra supramencionada, tentou “demostrar que Hume falhou em estabelecer que a razão é incapaz de orientar e motivar o comportamento humano, e, portanto, que [Hume] foi incapaz de estabelecer que os seres humanos não são livres” (DUDLEY, 2013, p. 26). Foi isso, em linhas gerais, o que incentivou Kant a escrever sua primeira “crítica” e o que deu início a este movimento que seguiu, após dois séculos, sendo objeto de investigação filosófica.

em alemão possui duas grafias: *Historie* e *Geschichte*. Heidegger utiliza a primeira para designar a ciência histórica, a historiografia, e a segunda para designar a história que acontece. Assim, “não poderia haver *Historie* se não houvesse *Geschichte*” (INWOOD, 2002, p. 84). E mais: não poderia haver história em nenhum dos sentidos se o próprio ser-aí não fosse histórico, isto é, temporal.

Note-se: apontar para a *historicidade* do termo não é resgatá-lo a partir da historiografia, mas como acontecimento. O movimento de apropriação do termo “visão de mundo”, então, leva em consideração o conceito enquanto eminentemente *histórico*. “Visão de mundo” não é tradução de *χρονοθεωρία*, ou seja, não remete à historicidade grega. Nesse sentido, Heidegger denomina “diretamente a essência dos enunciados filosóficos ‘indicação formal’”. Com isso, ele queria dizer que o máximo que se pode fazer é mostrar a direção do pensamento” (GADAMER, 2009, p. 52). Dessa maneira, pode-se dizer que Heidegger trata de (re)construir essencialmente o significado do termo “visão de mundo”. E mais: tendo como ponto de partida a elaboração do mesmo no interior da filosofia alemã, ou seja, a historicidade contida no termo remete ao desenvolvimento filosófico alemão. Ao apontar que *Weltanschauung* é uma cunhagem provinda da filosofia alemã, Heidegger direciona, implicitamente, o entendimento dado por ele ao conceito: deve-se buscá-lo no interior da filosofia alemã. Tal entendimento só é possível a partir do próprio desenvolvimento da filosofia alemã.

Conforme destacado, a proveniência do termo “visão de mundo” remete à filosofia alemã. Isso, porém, permite que se coloque a questão: é a “visão de mundo” – enquanto conceito – pertencente à filosofia como um todo ou é esta que pertence a uma determinada “visão de mundo” – enquanto compreensão possível da existência? De fato, essa questão é tão pertinente que não é possível respondê-la de imediato, devendo-se, por isso, indicar um caminho. A proposta é justamente mostrar um breve itinerário filosófico com o qual há de se esclarecer os significados dados à expressão. O próprio Heidegger não oferece uma resposta imediata à pergunta “o que é visão de mundo?” (HEIDEGGER, 2009, p. 245), apenas indicando uma maneira de encaminhar a resposta:

Não podemos simplesmente dizer: a filosofia pertence necessária e expressamente à possibilidade interna da visão de mundo, mas antes o contrário: a visão de mundo já reside na possibilidade interna da filosofia, e, por conseguinte, de maneira derivada, a ciência também só é possível em razão de uma determinada visão de mundo. A questão é que todas as acirradas antíteses dessa natureza e todas as fórmulas práticas são perniciosas: elas facilmente se transformam em equívocos e dão ensejo a falsas posições (HEIDEGGER, 2009, p. 245).

A intenção de Heidegger aparece nas entrelinhas do texto: apontar tanto a ciência quanto a “visão de mundo” como possibilidades derivadas a partir de um questionamento essencial, a saber, o questionamento acerca do sentido de ser. Afirma-se, então: algo como “visão de mundo” só é possível mediante a pergunta pelo sentido de ser. Nessa situação, destaca-se e antecipa-se a pergunta pelo sentido de ser do ser-aí, pois este é o ente dotado de capacidade fundamental de colocação de tal pergunta (HEIDEGGER, 2015, p. 40-47). Essa, então, é a ideia do caminho proposto por Heidegger: conduzir à essência da “visão de mundo” como possibilidade de colocação da pergunta pelo sentido de ser. Note-se ainda: esse já é um dos direcionamentos de sentido dado por Heidegger à apropriação do conceito “visão de mundo”.

No entanto, deve-se tomar um cuidado maior ao lidar com o conceito “visão de mundo”, conforme anota o próprio filósofo alemão: “isso sobre o que se pergunta, a visão de mundo, é um fenômeno muito mais amplo, multifacetado, universal, mas também mais difuso

em seus limites do que a ciência” (HEIDEGGER, 2009, p. 246)². Isso traz uma consequência interessante: o local, em sentido ontológico, e o significado do que seja “visão de mundo” não podem ser dados previamente, mas tão somente alcançados ao longo de um trajeto, ao longo de uma *proposta*, donde a fundamental importância do sentido histórico do conceito.

Dessa maneira, o conceito é explorado por Heidegger em etapas, por assim dizer: 1) reconhecimento da originalidade do termo, já tendo como pressuposto o fato de que toda elaboração conceitual é dotada de historicidade; 2) compreensão desses múltiplos sentidos do termo e 3) movimento de apropriação, dando uma roupagem própria ao significado de “visão de mundo”. Isso, porém, não aparece de maneira sucessiva nas obras destacadas de Heidegger, ou seja, não há aqui um movimento de causa-efeito. Se, por um lado, o conceito “visão de mundo” é explorado por Heidegger em etapas, então, por outro lado, o movimento de apropriação perpassa algumas obras, das quais aqui se destacam as duas já mencionadas da década de 1920, mais a preleção de 1919, ministrada em caráter de urgência, dado que em 1918 se finda a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

As preleções de 1919 se intitulam *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)*: a grande preocupação de Heidegger nesse período é lidar com a filosofia tendo em vista um resgate de seu caráter fundamental. Disso decorre a caracterização da filosofia como ciência pré-teórica, sendo, por isso, ciência originária. Já nessas preleções se percebe também a intenção de fundar a fenomenologia como eminentemente hermenêutica, ocorrendo-lhe uma tarefa ontológica de fundo (HEIDEGGER, 1999, p. 109-117). Nelas já há uma movimentação por parte de Heidegger com o intento de coincidir a fenomenologia com a própria atividade filosófica, conforme anotado nas considerações preliminares:

Dessa forma, o pensamento alcança a direção que determina essencialmente nosso tratamento com o problema em questão; os diferentes passos do pensamento e as fases analíticas do problema se tornam visíveis na própria teleologia metodológica [*methodischen Teleologie*] (HEIDEGGER, 1999, p. 6, tradução do autor).

Destaca-se, então, a *Introdução* destas preleções, na qual se percebe uma primeira preocupação: situar bem o campo de compreensão do que seja “visão de mundo”. Nesse sentido, Heidegger realiza a tarefa de apresentar duas considerações recorrentes à época a respeito do conceito “visão de mundo” e como estas se relacionam com a filosofia. São duas maneiras diferentes de conceber essa relação. Na verdade, como se perceberá, são correntes opostas entre si às quais Heidegger dirige uma pergunta comum: qual é, de fato, a essência da “visão de mundo”?

A primeira corrente, na apresentação heideggeriana, vê a “visão de mundo” como tarefa imanente da filosofia:

² Há uma distinção muito importante entre “pensamento científico” e “pensamento cientificista”. Esse segundo termo, pode-se dizer, reflete o período moderno no qual a ciência se desenvolve tendo em vista um objeto face a um sujeito, de modo que este pode subjugar o ente à exatidão requerida pela ciência moderna. A ciência moderna, no limite, leva somente a si mesma em consideração, esquecendo-se da própria dimensão existente do sujeito, tornando-o também um objeto. Heidegger dirige uma crítica a essa compreensão “cientificista”, visto que a ciência deve manter essa relação com a facticidade da existência da qual provém. O “pensamento científico”, então, é aquele que nasce a partir da vivência e não dos elementos teóricos criados por ele. Escudero, numa nota explicativa da tradução espanhola de *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, adverte que “a ênfase colocada na teoria distorce nosso acesso ao mundo ao desvalorizar a esfera primária da vivência ante o olhar objetivante do sujeito [...]. É preciso dar um passo atrás e ter consciência de que a teoria e a reflexão advêm, isto é, só são possíveis, a partir do que é tomado imediatamente de uma maneira pré-teórica e pré-reflexiva no mundo da vida cotidiana” (ESCUADERO, 2005, p. 149, tradução do autor). Dessa maneira, a ciência possui, tal qual a “visão de mundo”, um caráter derivado, que, mesmo assim, pode direcionar à pergunta pelo sentido de ser.

Filosofia e visão de mundo significam, na verdade, a mesma coisa, porém a visão de mundo expressa com maior clareza a essência [*Wesen*] e a tarefa da filosofia. *Visão de mundo como tarefa da filosofia*, isto é, uma consideração filosófico-histórica [*philosophiegeschichtliche*] da maneira que a filosofia, em cada caso, resolveu esta tarefa (HEIDEGGER, 1999, p. 8, tradução do autor).

A segunda corrente aborda a “visão de mundo” como tarefa limite à filosofia crítica dos valores, compreendendo, então, a “visão de mundo” como distinta da filosofia. Esta perspectiva está assim apresentada:

A visão de mundo não se identifica com a tarefa própria da filosofia científica, como se esta pudesse se compreender nos termos daquela; a tarefa da filosofia científica como ciência do valor é o sistema de valor [*System der Werte*], e justamente no limite da filosofia se encontra a visão de mundo. Sem dúvida, ambas formam uma determinada unidade na personalidade do filósofo (HEIDEGGER, 1999, p. 10, tradução do autor).

Os dois trechos merecem uma devida atenção: o primeiro aborda a “visão de mundo” no entendimento metafísico próprio ao período do idealismo alemão, ou seja, a “visão de mundo” como um conceito universal, uma ideia perfeita com a qual um sujeito se relaciona. “Visão de mundo” seria, então, um *objeto* metafísico e, assim como todo ente metafísico, isento da realidade, sem uma perspectiva histórica. A “visão de mundo” como tarefa da filosofia consistiria na criação de um ente perfeito, podendo este até mesmo ser classificado como a-histórico, dada sua universalidade e potencial caráter transcendente. Nesse primeiro sentido, então, a “visão de mundo” seria assumida pela filosofia como sendo-lhe própria, isto é, como tarefa do sujeito transcendental. A segunda perspectiva possui uma estreita ligação com a primeira, dado que ainda concebe a “visão de mundo” como um objeto com o qual um sujeito se relaciona. A divisão exterior/interior é clara, porém a ideia de sujeito é aqui substituída pela de consciência. Enquanto ciência crítica dos valores, a filosofia seria responsável por construir uma concepção crítica e consciente da realidade, pautando suas análises nas três atividades da consciência – o pensar, o querer e o sentir –, de modo que “aos três modos fundamentais de atividade [da consciência] correspondem os valores lógico [pensar], ético [querer] e estético [sentir], que em sua harmonia se unem ao valor do sagrado [*Wert des Heiligen*], com o valor religioso” (HEIDEGGER, 1999, p. 9-10, tradução do autor). “Visão de mundo”, nesse segundo sentido, surgiria como uma ideia de uma consciência não crítica, mas que mesmo assim, pertenceria ao filósofo. A filosofia crítica, nessa perspectiva, não deveria se ocupar com a “visão de mundo” e nem teria a pretensão de formá-la.

Mostra-se interessante ainda permanecer na *Introdução* dessas preleções e perceber que Heidegger elabora um terceiro tópico intitulado *O paradoxo do problema da visão de mundo. Incompatibilidade entre filosofia e visão de mundo (Die Paradoxie des Weltanschauungsproblems. Unvereinbarkeit von Philosophie und Weltanschauung)* (HEIDEGGER, 1999, p. 11-12). Tal tópico é responsável por esboçar qual o principal intento do filósofo alemão com essas preleções: mostrar que a filosofia, tal como ele a concebe, não se identifica nem com a primeira e nem com a segunda corrente há pouco mencionadas. Em ambas, a filosofia é tratada como derivada. Para Heidegger, porém, a filosofia é ciência originária, anterior à teoria e à reflexão. Justamente por isso não é possível aproximar, num primeiro momento, “visão de mundo” e filosofia. Essa possibilidade é anotada pelo próprio Heidegger:

A história da filosofia mostra em suas diversas formas de apresentação que a filosofia sempre guarda de alguma maneira uma relação com a questão da visão de mundo. As diferenças e, portanto, as possíveis interpretações do tema se produzem somente em função do como [*Wie*], do modo da relação, ou seja, além de todas as diferenças individuais, a filosofia e a visão de

mundo são ou bem idênticas ou bem distintas, *mas existe uma conexão* [em qualquer caso] (HEIDEGGER, 1999, p. 11, tradução do autor).

O fato da “visão de mundo” ser totalmente idêntica ou totalmente distinta da filosofia é o paradoxo mencionado no título do tópico supramencionado. O paradoxo, no entanto, não pode ser problema marginal, mas central. A partir disso, percebe-se outra intenção de Heidegger: questionar a respeito da essência da “visão de mundo” não diz respeito, a princípio, a um conteúdo – um *que (Was)* –, mas antes a um modo de questionar – um *como (Wie)*. Dessa maneira, ao propor um retorno ao solo originário da “visão de mundo”, Heidegger não remete a uma investigação de cunho historiográfico, mas a uma investigação *histórica*, isto é, que leva em consideração a historicidade do conceito. Trata-se, na verdade, de regressar à dimensão histórica da própria existência fática do ser-aí. Esse modo de proceder que enfatiza o *como*, embora já apareça nas preleções de 1919, vêm à tona no curso de 1928/1929, *Introdução à filosofia*, mostrando que essa relação entre “visão de mundo” e filosofia só pode ser compreendida a partir do solo da facticidade.

2. A proveniência fática da “visão de mundo”

O primeiro ponto para compreender a proveniência fática da “visão de mundo” consiste na percepção de que há uma fina sintonia entre Heidegger e Aristóteles a partir do entendimento do que seja *πράξις (práxis)*. Isso porque Aristóteles representa muito mais do que uma simples influência no pensamento de Heidegger. Ele é, na verdade, um ponto de apoio fundamental na construção do pensamento heideggeriano, de modo que o foco de Heidegger ao ler Aristóteles não está na realização de uma interpretação ortodoxa dos escritos aristotélicos. Heidegger não faz uma apologia de Aristóteles, mas, ao lê-lo, concentra-se na “pergunta pelo ser da vida humana que, na perspectiva do jovem Heidegger, constitui o fio condutor de seu próprio programa filosófico” (ESCUADERO, 2010, p. 14). Essa é a importância de Aristóteles nesse movimento de apropriação do conceito “visão de mundo”: Heidegger entende a filosofia como um caráter prático da existência, um modo de ser. Note-se: filosofia diz respeito a um *como (Wie)* e não a um *que (Was)*. Nesse sentido, a dimensão da *πράξις* é fundamental para o sentido que Heidegger dá ao conceito “visão de mundo”: A visão de mundo não é questão de um saber teórico, nem no que diz respeito à sua origem nem em relação ao seu uso. Ela não é retida na memória como um bem cognitivo, mas é antes questão de uma convicção coerente que determina de modo mais ou menos expresso e direto as ações e as transformações da vida (HEIDEGGER, 2012, p. 14).

Esse trecho – retirado de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) – mostra o posicionamento de Heidegger frente ao problema por ele mesmo anunciado em 1919: “visão de mundo” não pode ser e nem estar alheia à existência, de modo que conduzir uma resposta à questão “o que é visão de mundo?” significa, na verdade, conduzir a pergunta pelo sentido de ser. “Visão de mundo” não pode provir senão da própria existência. Com isso, percebe-se a real proximidade entre as preleções de 1919, estas de 1927 e a influência de Aristóteles: cabe ao ser-aí, dotado da capacidade de compreensão (HEIDEGGER, 2015, p. 209-215), interpretar isso que, de fato, concretiza o mundo da vida. Cabe ao ser-aí ter essa “convicção coerente”. E mais: cabe a ele a colocação da pergunta “o que é visão de mundo?”. Dessa maneira, alcança-se outro ponto: “visão de mundo” remete sempre à vida fática. Não há cisão entre vida fática e “visão de mundo”.

Ainda se detendo no fragmento acima citado: como é possível possuir tal “convicção” que a “visão de mundo” proporciona, convicção capaz de gerar transformação na própria vida? O que faz com que a “visão de mundo” não possua apenas caráter teórico? As respostas a estas indagações é o que conduz adiante o presente trabalho, uma vez que tais respostas não se

encontram nas preleções de 1919. A partir desse ponto, constata-se a importância de compreender o desenvolvimento do conceito “visão de mundo” ao longo das preleções destacadas de Heidegger. O amadurecimento daquilo que seja “visão de mundo” acontece durante a década de 1920 e volta a ser tema das obras de Heidegger em 1927 durante as preleções intituladas *Os problemas fundamentais da fenomenologia* e em 1928/1929 no curso *Introdução à filosofia*. Compreender o sentido de “visão de mundo” em Heidegger implica, pois, em um trânsito entre as obras.

2.1 As preleções de 1927 e as de 1928/1929: as figuras de Kant e Schelling

Ao falar do trânsito entre as preleções de 1919, 1927 e 1928/1929, deve-se atentar para o fato de que, nesse ínterim de dez anos, Heidegger não associa a noção de “visão de mundo” a uma significação estética, ética e/ou epistemológica. “Visão de mundo” é um problema ontológico, logo, a apropriação aí realizada traz como marca decisiva a recusa de uma concepção estética, ética e/ou epistemológica do problema acerca da essência da “visão de mundo”. Na medida em que “visão de mundo” deve encaminhar também a pergunta pelo sentido de ser, ela passa a ser um problema eminentemente ontológico. Buscar a fundação e o sentido histórico do conceito, portanto, não se trata de uma genealogia, mas de uma destruição (*Destruktion*), fazendo notar que *destruição* é um termo metodológico.

Heidegger vincula o sentido de destruição à fenomenologia, podendo-se, na verdade, falar de uma *destruição fenomenológica*, cuja principal característica está apresentada nas preleções de 1923/1924, *Introdução à investigação fenomenológica (Einführung in die phänomenologische Forschung)*: libertar a existência dos diferentes aportes conceituais que a definem de maneira prévia. Assim, “a libertação da existência acontece mediante o caminho da *desconstrução* [*Wege des Abbauens*], a *destruição* [*Destruktion*], que se realiza indo na direção dos *conceitos em sua própria origem* [*Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung*]” (HEIDEGGER, 1994, p. 117, tradução do autor). Somam-se a isso as quatro principais características desse método da destruição fenomenológica: 1) ele não é um “ método histórico universal [*historische Universalmethode*]” (HEIDEGGER, 1994, p. 118, tradução do autor), mas um caminho que surge das necessidades da existência e da investigação categorial da existência; 2) ele é, de fato, crítico, não tanto em relação ao passado, mas, sobretudo, em relação ao presente que está encoberto por um passado que se tornou inautêntico (HEIDEGGER, 1994, p. 119); a destruição fenomenológica, assim, pretende ser crítica em relação à apropriação que a existência cotidiana faz do passado; 3) a destruição fenomenológica é “*conhecimento histórico* [*historische Erkenntnis*]” (HEIDEGGER, 1994, p. 119, tradução do autor), de modo que 4) ela não *refuta* nenhum desenvolvimento sistemático para afirmar a si própria. Dessa maneira, a destruição fenomenológica permite, de fato, uma *apropriação* frente aos conceitos filosóficos, compreendidos como indicações formais e não como meros conteúdos.

É com essa noção metodológica que Heidegger se aproxima do termo “visão de mundo”, tanto nas preleções de 1927 quanto nas de 1928/1929. O primeiro ponto assumido por Heidegger: mostrar, de fato, onde surgiu o termo e qual o significado dado por Kant, o primeiro a utilizá-lo. Nas preleções de 1927 consta:

Ela [a expressão “visão de mundo”] foi criada de fato no interior da filosofia. É na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant que ela vem à tona pela primeira vez em sua significação natural [*natürlichen Bedeutung*]: a visão de mundo é aí pensada como uma contemplação do mundo dado sensivelmente, ou, como Kant diz, do *mundus sensibilis*: visão de mundo como concepção pura e simples da natureza em seu sentido mais amplo (HEIDEGGER, 2012, p. 12).

O modo como Heidegger apresenta a cunhagem do termo feita por Kant deixa a impressão de que isso seja algo fácil de ser compreendido e aplicado, o que não procede. Heidegger, leitor de Kant, entende o termo “visão de mundo” como sendo uma admiração do mundo sensível, ou melhor, uma apreensão da natureza de maneira ampla. No entanto, é fundamental entender qual o contexto da obra kantiana no qual se encontra esta expressão para, então, justificar a interpretação de Heidegger. A *Crítica da faculdade de julgar* (1790) tenta elaborar um critério de avaliação do belo e do sublime, de modo geral. O “mundo dado sensivelmente”, ao qual se reporta Heidegger, tem um significado especial na terceira crítica de Kant, pois remete à natureza, a respeito da qual, conforme afirma Schütz, “não podemos deduzir a necessidade de existência nem de uma folhinha de capim. O que se pode afirmar apenas é que a natureza, enquanto matéria organizada, se determina a partir de si mesma” (SCHÜTZ, 2009, p. 250).

Dessa maneira, entender “visão de mundo” como contemplação da natureza significa compreender a natureza como o local onde se manifestam os fenômenos, captados, mas não modificados, pelo entendimento humano. Interessa ainda destacar: “visão de mundo” aparece na *Crítica da faculdade de julgar*. Isso não é sem importância. “Visão de mundo”, então, surge como um termo intimamente associado a um juízo estético, donde a afirmação de Heidegger: a expressão “visão de mundo” surge em Kant “como intuição e contemplação do mundo dado sensorialmente, do *mundus sensibilis*, ou seja, como a apreensão pura e simples da natureza no sentido mais amplo possível” (HEIDEGGER, 2009, p. 246). O que a anotação de Heidegger não permite perceber, no entanto, é que no trecho da *Crítica da faculdade de julgar* onde Kant faz uso da expressão “visão de mundo” ele está apresentando a definição de *sublime*. O que isso significa? Significa que “visão de mundo” está associada a um juízo de algo que, porque sublime, não pode ser objeto dos sentidos (KANT, 2016, p. 144-147), pois “o que deve ser denominado sublime é a disposição espiritual a partir de uma certa representação que ocupa a faculdade de julgar reflexionante, e não o objeto” (KANT, 2016, p. 147). O juízo estético a respeito do sublime, então, é um juízo subjetivo que, além do mais, está intimamente associado à faculdade da imaginação.

Atenção seja dada à afirmação de Kant:

Para assumir intuitivamente um *quantum* na imaginação, de modo a poder empregá-lo como medida ou, enquanto unidade, na estimação de grandeza por meio de números, são necessárias duas ações dessa faculdade [da imaginação]: a *apreensão* (*apprehensio*) e a *compreensão* (*comprehensio aesthetica*) (KANT, 2016, p. 148).

Descobre-se, com isso, algo presente nas entrelinhas da indicação de Heidegger a respeito do uso dado por Kant: o termo “visão de mundo” utilizado na *Crítica da faculdade de julgar* é uma apreensão-compreensiva que, no limite, diz respeito tão somente à subjetividade. Dessa maneira, “visão de mundo” está vinculada ao sujeito transcendental kantiano e é aqui que Heidegger diverge de Kant: ser-aí não é, a princípio, caracterizável como sujeito. Lançar a pergunta pelo sentido de ser do ser-aí não é perguntar, pois, por sua subjetividade³. Conforme anota Blatter:

³ Seguindo o raciocínio do texto kantiano, na medida em que “visão de mundo” está associada à faculdade de julgar, ela contribui para a formação crítica do conhecimento e este, por sua vez, culmina na pergunta “o que é o homem?” (KANT, 2002, AK25), trazida por Kant na *Lógica*. Deve-se fazer notar, no entanto, que esta pergunta a respeito do que é o homem é antecedida por outras três, o que torna a *Crítica da faculdade de julgar* não somente próxima da *Lógica*, mas também da *Crítica da razão pura*, na qual se lê: “todo interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?* A primeira questão é simplesmente especulativa. [...] A segunda interrogação é simplesmente prática. [...] A terceira interrogação – se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? – é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor

Ser é aquilo que “determina o ente como ente”, isto é, em virtude do que qualquer ente é um ente, em virtude do que tudo o que é, é. O ser funciona como o horizonte para nossa compreensão – ou seja, nós não podemos compreender nada exceto em termos de ser –, mas isso não significa que o ser simplesmente é, ou ainda, é *por definição*, o inteligível para nós da entidade (BLATTNER, 1994, p. 189, tradução do autor).

Note-se: a diferença fundamental entre Kant e Heidegger está na compreensão de ser. E isso está assim colocado: Kant afirma que “nada, pois, que possa ser objeto dos sentidos, pode, desse ponto de vista, ser denominado sublime” (KANT, 2016, p. 147), ou seja, há uma *suspensão* do mundo para que o sublime seja apreendido-compreendido. *Ser*, nesse sentido, não é um *predicado real*. Aqui se percebe o vínculo entre a *Crítica da razão pura* (1781) e a *Crítica da faculdade de julgar*, pois “o termo *real* segue, em Kant, a conotação latina de *res* – coisa. Um predicado real, nesse sentido, é aquele que aponta uma determinação que pertence à coisa – ou *objeto*, de tal sorte que *realidade* implica em *coisidade*” (MAIA; LIMA FILHO, 2012, p. 16-17). Dessa maneira, uma possível determinação do sentido de ser em Kant nada acrescenta ao conteúdo *objetivo*. A experiência acontece tendo em vista a *coisa – objeto* – e não o *ser*. Com isso, a tese de Kant “dissocia ser ou existência, por um lado, e realidade, por outro” (TAMINIAUX, 2001, p. 84).

O juízo estético do sublime, então, é algo *puro*, isto é, “não *misturado* a nenhum juízo *teleológico* como juízo da razão” (KANT, 2016, p. 149). O sublime, portanto, não é encontrado nem na arte, nem nas coisas da natureza que trazem consigo esse sentido de um fim determinado. O sublime é *contemplado* na “natureza crua (e isto somente enquanto esta não traga consigo um atrativo ou emoção baseados em um perigo real) – apenas na medida em que ela contém uma grandeza” (KANT, 2016, p. 149). Isso, no limite, representa um primado do *teórico* ante o *prático*, o que acirra a diferença entre Heidegger e Kant.

Para Heidegger não é possível realizar uma *suspensão* do mundo em hipótese alguma, pois suspender o mundo já é suspender o ser. Não há ser sem mundo. Pensar o ser como horizonte de compreensão é pensá-lo enquanto ser-em, no qual o *em* já demonstra a própria

para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; o saber, à conclusão que *alguma coisa é* (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*” (KANT, 2001, B833-B834). Note-se: a primeira pergunta encontra na *metafísica* sua resposta, a segunda a encontra na *moral* e a terceira na *religião* (KANT, 2002, AK25). A *antropologia* responde à pergunta “o que é o homem?”, de modo que, “fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (KANT, 2002, AK25). Toda metafísica, então, estaria fundamentada na antropologia. Interessa aqui perceber que Heidegger olha para essa proposta de Kant e vê nela um problema: Kant já parte do pressuposto herdado da tradição onto-teo-lógica, responsável por pré-determinar o homem como ser racional – a partir da vertente grega – e como criatura – a partir da vertente cristã. Em outras palavras: a pergunta “o que é o homem?” é uma questão derivada, de modo que fundar aí a metafísica significa uma repetição de princípio, ou seja, estabelecer uma metafísica baseada em um aspecto ôntico que, no limite, parte de pressupostos em momento algum questionados. Assim, “seria precipitado considerar esta pergunta [o que é o homem?] como antropológica e transferir a fundamentação da metafísica a uma antropologia filosófica só porque Kant reduz as três perguntas da metafísica propriamente dita a uma quarta que interroga o que é o homem. A antropologia não fundamenta, só porque é antropologia, a metafísica” (HEIDEGGER, 1991, p. 213, tradução do autor). De acordo com Heidegger, o problema da metafísica em Kant não é um problema de fundamento, mas epistemológico. A pergunta a respeito do que é o homem deve ser colocada a partir de um questionamento radical, isto é, a partir da reabilitação da pergunta pelo sentido de ser, da efetivação de uma ontologia fundamental. Ao radicalizar a pergunta pelo sentido do que seja “visão de mundo”, Heidegger está, na verdade, indo na contramão da metafísica onto-teo-lógica, pondo-se, portanto, contrário a Kant a respeito disso. Em outras palavras: a pergunta pelo fundamento deve ser respondida de maneira ontológica e não epistemológica. Compete à “visão de mundo” não ser mais um conceito de ordem epistemológica, mas ontológica.

inserção. O *em* é sinônimo de morada, local da habitação. Ou seja: a noção de um horizonte de compreensão – mundo – não é algo afixado à noção de ser tal qual uma propriedade. Pensar ser já é pensar mundo. O ser-aí habita o ser, isto é, o horizonte de compreensão, mundo. A atenção de Heidegger não está voltada à construção de uma subjetividade transcendental. Trata-se antes de perceber que antes da possível caracterização de sujeito e objeto já há a relação entre ser e mundo. Nesse sentido, o ser-aí não é compreendido, a princípio, como subjetividade, mas como ser-no-mundo: afirmar o ser-aí como ser-no-mundo é dar-lhe um aspecto *relacional*, portanto, *prático* como característica decisiva. Assim, “sem ser-aí não haveria entendimento” (BLATTNER, 1994, p. 189, tradução do autor), ou seja, sem *relação* – portanto, sem a primazia de um aspecto *prático* – não seria possível qualquer apreensão.

Pode-se dizer, então, que “visão de mundo” no contexto da *Crítica da faculdade de julgar* é sinônimo de um juízo estético do sublime. Ela é uma característica marcante do sujeito transcendental. Por que “visão de mundo” tem no juízo estético seu sinônimo? Porque, no limite, “visão de mundo” diz respeito única e exclusivamente a subjetividade, portanto, segue sem ter um conceito *fundamental* de objeto. Ou seja: enquanto uma apreensão-compreensiva, ela suspende o *mundo* para, então, emitir juízo. Quando Heidegger afirma que “visão de mundo” está associada à pergunta pelo sentido de ser o que se tem é justamente a impossibilidade de suspender *mundo*, pois, caso assim ocorresse, o sentido de ser também estaria suspenso. A questão da “visão de mundo” para Heidegger implica na questão do ser-no-mundo, fundamento ontológico do ser-aí.

Assim, o termo deixa de ter uma significação de um juízo estético e passa a ser uma indicação ontológico-hermenêutica, dado que aponta à pergunta pelo sentido de ser do ser-aí. Assim, percebe-se a diferença radical entre a compreensão de ser em Kant e em Heidegger: para o primeiro, *ser* designa *perenidade*, ou melhor, uma *posição absoluta*. Conforme aponta Taminiaux, “essa absoluta posição estabelece uma relação do objeto efetivamente existente ao seu conceito, e a toda a *realitas* [realidade] deste. Eis pois o esclarecimento kantiano do conceito de ser ou de existência: ser igual a posição, existência igual a absoluta posição” (TAMINIAUX, 2001, p. 84). Para Heidegger, porém, não se pode pensar o ser senão como ser de um ente, de modo que “o *questionado* da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão” (HEIDEGGER, 2015, p. 41). Assim, *ser* denota *compreensão* e não uma *posição*. Denotando compreensão, *ser* não tem nada de absoluto, mas tão somente de temporal, logo, de finito. No limite, questionar “o que é visão de mundo?” implica num questionamento direcionado à compreensão de ser em sua finitude. Logo, o ponto de partida *absoluto* é abandonado por Heidegger, que põe o sentido histórico do conceito em seu lugar.

Deve-se fazer notar, no entanto, que “visão de mundo” como uma contemplação da natureza crua influencia de maneira direta outros autores do idealismo alemão, pois “é com essa significação que Goethe [1749-1832] e Alexander von Humboldt [1769-1859] utilizam a palavra” (HEIDEGGER, 2009, p. 246). Para tais autores da geração seguinte, Kant é representado, sobretudo, como o autor da terceira Crítica, isto é, da *Crítica da faculdade de julgar*. Heidegger, porém, faz logo uma advertência a esse modo de entendimento do conceito: o significado dado por Kant desaparece durante a primeira metade do século XIX (HEIDEGGER, 2012, p. 12) e ganha uma nova significação com o movimento romântico alemão⁴, que tem como principal representante a figura de Friedrich Schelling (1775-1854).

⁴ O “romantismo” é um movimento que abrange a filosofia, bem como a literatura e as artes. Cronologicamente, o romantismo se iniciou nos últimos anos do século XVIII, consolidando-se no século XIX. O movimento, em todas as suas áreas, valoriza o sentimento, categoria resgatada pelo iluminismo do século XVIII. Uma das principais características é, a partir da “experiência mística e da fé, superar os limites da razão humana,

A figura de Schelling aparece tanto na *Introdução de Os problemas fundamentais da fenomenologia* quanto em *Introdução à filosofia*⁵. Interessa perceber, contudo, que Heidegger faz menção nessas preleções a somente um texto de Schelling, a saber, à *Introdução ao projeto de um sistema da filosofia da natureza* (1799), no qual se lê que “a inteligência é produtiva de duas formas: ou cega e inconsciente ou livre e consciente; produtiva inconscientemente na visão de mundo [sic] [*Weltanschauung*], consciente na criação de um mundo ideal” (SCHELLING, 2010, p. 257). Já se percebe aqui uma distinção clara entre a proposição feita por Kant e esta adotada por Schelling no período do romantismo alemão: se antes a “visão de mundo” designava uma contemplação da natureza, agora ela está diretamente associada a uma atitude criativa, consciente ou não. Ao conceito “visão de mundo”, então, soma-se a possibilidade de uma ação, mesmo que de maneira inconsciente. “Visão de mundo” para Schelling só é possível como construção, logo, como intervenção na natureza, experimento:

A natureza age, na verdade, totalmente livre, porém, jamais isolada, mas sob a afluência de um grande número de causas, as quais têm de ser suprimidas para se obter um resultado puro. A natureza tem, portanto, de ser coagida a agir sob determinadas condições, as quais existem nela habitualmente ou inalteradas ou modificadas por outras. Tal intervenção na natureza significa experimento (SCHELLING, 2010, p. 261-262).

O que passa sem ser percebido, no entanto: a natureza, para Schelling, é um pressuposto necessário, de modo que a criação de um sistema da natureza surge como uma possibilidade de algo necessário, a própria natureza. “Visão de mundo”, no limite, então, é algo possível – o que a diferencia da concepção transcendental –, mas continua a ser fundada num *a priori* necessário: a natureza. Assim, “a palavra de ordem passa a ser: não subordinar o real ao ideal, mas explicar o ideal a partir do real” (AMORA, 2010, p. 239). Essa é a diferença principal frente ao projeto crítico de Kant. No entanto, a natureza continua a ser aquele *a priori* necessário para todo o desenvolvimento do sistema de Schelling. O que isso significa? Significa que, para Schelling, a ciência da natureza é ontologia: natureza é ser. Eis o problema: *ser* continua posto de maneira derivada, isto é, sem ser questionado em sua radicalidade.

reconhecidos pelo iluminismo” (ABBAGNANO, 2012, p. 1017). Fato é que para o romantismo a razão humana representa uma força limitada, não sendo nem absoluta e nem onipotente.

⁵ Nas duas preleções mencionadas Heidegger faz uso de somente um texto de Schelling, a saber, *Introdução ao projeto da filosofia da natureza*. Esse interesse de Heidegger a respeito da filosofia da natureza em Schelling pode ainda ser percebido nas preleções do semestre de verão de 1929, *O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e a situação filosófica da atualidade (Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart)*. A atenção que Heidegger aí dirige a Schelling nessas preleções pretende, por um lado, mostrar a proximidade entre os primeiros escritos de Schelling e a filosofia de Fichte (HEIDEGGER, 1997, p. 183-186) e, por outro, apresentar algumas características próprias da filosofia da natureza e a influência que ela exerce em Hegel (HEIDEGGER, 1997, p. 187-194). Ainda desse período são os seminários a respeito do texto *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809) (HEIDEGGER, 2011, p. 47-54). O texto de 1809 será muito importante para Heidegger na década de 1930, na qual se encontram as preleções *Schelling: sobre a essência da liberdade humana (Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit)* (1936). Desse modo, afirma-se a importância de Schelling tanto no período da fenomenologia ontológico-hermenêutica quanto no período da *virada (Kehre)* do pensamento heideggeriano, afirmando-se, assim, que Heidegger recepciona a filosofia de Schelling de diferentes modos (ROSALES, 2014, p. 197-199). Se, por um lado, deve-se notar na fenomenologia ontológico-hermenêutica, que funda o ser-no-mundo na abertura prévia ao ser, a superação de uma filosofia transcendental centrada num pensamento filosófico-identitário (SCHWENZFEUER, 2010, p. 229), então, por outro, não se pode negar a influência de Schelling na virada do pensamento heideggeriano, sobretudo, a partir da importância que Heidegger dá à poesia, não enquanto estilo literário (*Dichtung*), mas como força criadora, como poética (*Poesie*), incidindo, inclusive, nas leituras que Heidegger faz das poesias de Hölderlin (FIGAL, 2010, p. 45-58).

Não se pode esquecer que “visão de mundo” é entendida por Schelling como algo possível – uma produção cega e inconsciente – frente a uma produção livre e consciente – a criação de um mundo ideal. Atenção seja dada a essa passagem da inconsciência à consciência:

Nós não conhecemos apenas isto ou aquilo, mas só conhecemos originariamente através da experiência e por meio da experiência e o nosso saber se compõe, neste aspecto, a partir de proposições tiradas da experiência. Estas proposições só se tornam proposições *a priori* caso se torne consciente delas como mais necessárias e, deste modo, pode cada proposição (com seu conteúdo, seja ele qual for), ser elevada àquela dignidade, já que a diferença entre proposições *a priori* e proposições *a posteriori* não é, como muitos podem imaginar, uma diferença originariamente aderida às próprias proposições, mas uma diferença que, *visando simplesmente ao nosso saber e ao gênero de nosso saber*, é produzido por estas proposições, de tal forma que toda proposição com validade apenas histórica para mim, portanto, uma proposição da experiência, torna-se uma proposição *a priori* tão logo eu compreenda sua necessidade interna, seja de modo imediato, seja de modo mediato (SCHELLING, 2010, p. 263-264).

Afirma-se, então: em Schelling, “visão de mundo” é algo que antecede a produção consciente, logo, ela é anterior à experiência, ao experimento, isto é, à intervenção na natureza. Esse é o ponto nevrálgico da distinção com Heidegger, pois este compreende “visão de mundo” como possível a partir da experiência. E mais: da experiência fática da vida. Em outras palavras: colocar algo como “visão de mundo” numa posição anterior à da vida fática significa uma pré-determinação do próprio sentido de ser do ser-aí. Ao colocar “visão de mundo” como uma produção cega e inconsciente, Schelling acaba atestando para uma pré-determinação da própria investigação ontológica, pois o sujeito irá reconhecer como leis fundamentais *a priori* tão logo “compreenda sua necessidade interna”. Atenção a esta outra passagem de Schelling:

Nós não conhecemos a natureza, mas a natureza existe de modo a priori, ou seja, todo particular nela está previamente determinado pelo todo ou pela ideia de uma natureza em geral. Porém, se a natureza *existe* de modo *a priori*, então tem também de ser possível *reconhecê-la como* algo que existe de modo *a priori* e isto é verdadeiramente o sentido de nossa afirmação (SCHELLING, 2010, p. 264).

O que se tem, assim, é a proposta de um sistema que busca compreender a natureza enquanto esse *a priori*. Note-se: se, por um lado, a filosofia transcendental subordina o real ao ideal, então, por outro, a filosofia da natureza explica o ideal a partir do real. Há uma mesma proposta com direções opostas. No limite, a filosofia transcendental e a filosofia da natureza são idênticas: ambas convergem para um sistema absoluto.

Qual, então, a importância da noção de “visão de mundo” para Schelling? Ela é fundamental para que algo como um sistema da natureza seja criado. A “ação inconsciente” da inteligência também é produtiva. Schelling não nega isso, tanto que ela é “produtiva inconscientemente na visão de mundo [sic]” (SCHELLING, 2010, p. 257). O que Schelling busca destacar é uma produção *livre e consciente*, de modo que “o nosso saber se converte em uma construção da própria natureza, ou seja, em uma ciência da natureza *a priori*” (SCHELLING, 2010, p. 263). Isso configura de maneira sistemática a filosofia da natureza de Schelling e permite a ela se diferenciar, na condição de sistema, da intervenção experimental na natureza:

É preciso assumir aqui o pressuposto de que todos os fenômenos se conectam em uma única lei absoluta e *necessária*, da qual todos eles podem ser deduzidos, resumindo, como se tudo o que se conhece na ciência da natureza fosse absolutamente *a priori*. Que o experimento, pois, jamais conduziria a tal saber, fica claro pelo fato de que ele nunca pode ultrapassar as forças da natureza, das quais ele se serve como meio (SCHELLING, 2010, p. 262).

A paridade entre a filosofia transcendental e a filosofia da natureza é justamente essa: ambas formam sistemas, partindo ora do objetivo (natureza), ora do subjetivo (inteligência/autoconsciência) (OLIVEIRA, 2002, p. 171-172). Se, por um lado, Schelling é decisivo para Heidegger, pois prioriza a dimensão experiencial, então, por outro, é preciso se distinguir de Schelling no que diz respeito à importância da própria noção de experiência: embora Heidegger dê atenção a essa noção da “visão de mundo” como algo possível, ele se diferencia de Schelling no ponto de fundação da “visão de mundo”. Heidegger a funda na facticidade do ser-aí, ao passo que Schelling a instaura como uma produção inconsciente, o que a coloca de maneira prévia à experiência consciente. Daí a distinção: a experiência fática da vida, para Heidegger, caracteriza o próprio ser-aí, ou seja, vida fática já é compreensão. Ser-aí, portanto, é compreensão, logo, possibilidade. Assim, “visão de mundo” é possibilidade *na* possibilidade.

Em Schelling, “visão de mundo” continua a ser um conceito sistemático, por mais que este filósofo priorize a explicação do ideal a partir do real, partindo, efetivamente, da experiência. Para Heidegger, no entanto, “visão de mundo” encaminha a questão do ser de maneira a-sistemática, isto é, sem determinar de maneira antecipada, isto é, *a priori*, o significado do que é ser. Em Schelling – mais propriamente no texto da *Introdução* –, natureza é ser. Em Kant, ser é posição absoluta.

Heidegger reconhece a importância tanto de Kant quanto de Schelling, mas se diferencia de ambos. Tanto em Kant quanto em Schelling há uma fundamentação subjetiva do que seja “visão de mundo”, ou seja, o termo se refere, em ambos os projetos, a um sujeito transcendental, seja enquanto responsável por um juízo estético (Kant), seja enquanto um “eu” que não chegou ainda à consciência conceitual sendo, portanto, criativo de maneira cega e inconsciente (Schelling). Nisso consiste a principal diferença em relação a Heidegger, pois para este a transcendência não é a fundação *a priori* das leis do conhecimento, tampouco de um julgamento estético (Kant) ou de uma filosofia da natureza (Schelling), mas a capacidade que o ser-aí tem de encontrar-se no mundo, sendo, portanto, ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2008, p. 149-154). A transcendência deixa de ser um aparato epistemológico e passa a ser um aspecto ontológico: ela faz menção àquilo que é próprio do ser-aí, uma “*constituição fundamental deste ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento*” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Assim, tanto a noção de sujeito quanto a de objeto é algo derivado, logo, não podem ser postas como fundamento: isso implica numa revisão tanto do projeto de Kant quanto do de Schelling, uma vez que ambos partem da dicotomia sujeito-objeto, o ponto comum entre eles.

Kant desenvolve esse ponto de partida na *Crítica da faculdade de julgar* tendo em vista o juízo estético; Schelling o traz em sua *Introdução*, estabelecendo a necessidade de um sistema da natureza. Heidegger, por sua vez, compreende que “visão de mundo” não pode ser uma preocupação epistemológica, estética ou ética, mas tão somente ontológica. Aqui se percebe claramente o uso da metodologia de uma destruição fenomenológica: há uma ruptura-continuidade que caracteriza a apropriação realizada por Heidegger. Não se deixa de perguntar pelo sentido de “visão de mundo”. Tal questionamento, porém, é colocado sob uma nova perspectiva, a saber, a partir da fenomenologia ontológico-hermenêutica. A perspectiva trazida por Kant e Schelling repousa num aspecto derivado de ser, ao passo que Heidegger propõe a filosofia como reabilitação da questão fundamental do sentido de ser em geral. Aqui se percebe, novamente, a importância do sentido do histórico, ou seja, a menção à “visão de mundo” não antecipa nenhum sistema, mas tão somente indica o filosofar como modo próprio da filosofia: a filosofia cuida do *como* (*Wie*) e não de um *que* (*Was*). Compreende-se, diante disso, a insigne diferença entre o idealismo e a fenomenologia: ao encontrar na formulação de um sistema sua máxima desenvoltura, o idealismo cria um aparato para compreensão da

filosofia sem que haja, efetivamente, um filosofar. “Visão de mundo”, assim, passa a ser assimilada por um sujeito sem, contudo, ser questionada. De acordo com o idealismo, a filosofia passa a ser compreendida de maneira a-histórica. A fenomenologia, por sua vez, enfatiza o caráter histórico da filosofia, de modo que não é possível compreendê-la sem uma imersão em sua atividade: a filosofia advém da vida fática.

A fenomenologia tampouco forma uma “visão de mundo” como um aparato *técnico* de compreensão, ou ainda como condição de possibilidade para a ação, ou seja, a filosofia não proclama nenhuma ética. Desse modo, “a filosofia filosofa. Isso quer dizer apenas: ela pode e precisa ser concebida a partir de si mesma; a filosofia só é compreendida no interior do filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p. 407).

Dessa maneira, o ponto que distingue a apropriação feita por Heidegger é justamente esse: apresentar o conceito como dotado de historicidade porque vinculado ao ser-aí. Isso impede, portanto, que “visão de mundo” seja uma construção alheia. Diante disso, qual a importância de Kant e Schelling para tal apropriação? Indicar que, assim como a filosofia, os conceitos que lhes são próprios possuem caráter histórico, ou seja, não são definições definitivas, pois estão intrinsecamente ligados ao solo fático da existência. Regressar a algumas fontes teóricas é, pois, expressar esse próprio movimento histórico da existência, que, na verdade, é sempre contextual: a existência nunca é alheia ao passado, devendo-se, no entanto, apropriar-se de maneira adequada dele.

A figura de Schelling ainda é importante em outro sentido: o significado dado por esse autor é o que mais se aproxima daquele citado por Heidegger como vigente no período das preleções de 1927 e 1928/1929. Leia-se:

Além disso, enfatiza-se o momento da produtividade, isto é, da formação autônoma da visão [de mundo]. Com isso, a palavra aproxima-se da significação com a qual estamos hoje familiarizados, um modo autorrealizado, produtivo e, por isso, também consciente de apreender e interpretar o todo do ente. Schelling fala de um esquematismo da visão de mundo, isto é, de uma forma esquematizada para as diversas visões de mundo possíveis, que vêm à tona e são formadas faticamente (HEIDEGGER, 2012, p. 12-13).

Aqui se percebe um vínculo com aquilo que foi exposto antes: a preocupação de Heidegger com o caráter prático da filosofia. A temática da “ação produtiva” é tão pertinente a Heidegger que no curso *Introdução à filosofia* há um acréscimo ao texto da *Introdução* da preleção de 1927 de modo que se pode ler:

[...] a visão de mundo não está associada à contemplação sensível da natureza, mas se mostra como uma ação da inteligência, ainda que da inteligência inconsciente; uma ação que, apesar de tudo, é uma ação produtiva, ou seja, uma construção produtiva de uma imagem de mundo [*Weltbild*] (HEIDEGGER, 2009, p. 247).

A partir de ambos os textos fica clara qual a escolha teórica feita por Heidegger: muito mais próximo de uma “visão de mundo” criativa e produtiva do que de uma contemplativa. Isso possibilita uma primeira conclusão: o entendimento dado por Heidegger à “visão de mundo” neste escrito de 1927 se distancia daqueles dois modos vigentes apresentados em 1919. A intenção principal de Heidegger não é nem construir um conceito universal nos moldes da metafísica e nem tomar a “visão de mundo” como análise acrítica da realidade. Essa “ação produtiva” está voltada ao questionamento sobre o sentido de ser e o que disso decorre.

Um alerta, no entanto: a importância de uma ação produtiva não coloca Heidegger próximo do romantismo alemão. Antes, coloca-o numa posição de superação: Heidegger dá um passo adiante e já começa a colocar características próprias na apropriação do conceito. O fato de concordar que a “visão de mundo” não pode designar uma contemplação faz com que o

próprio autor retome um tema muito caro ao seu desenvolvimento filosófico: a facticidade. Porém, para implantar a dinâmica da facticidade, Heidegger discorda de Schelling em um ponto específico: o esquematismo da “visão de mundo”. Ou seja, o conceito não é uma construção casuística ou ainda um elemento puramente pessoal independente do mundo circundante: o esquematismo também reduz a “visão de mundo” à dimensão teórica, sendo criativa somente nessa dimensão. Nesse sentido, “visão de mundo”, na apropriação feita por Heidegger, não é efetivação de uma “imagem de mundo” (*Weltbild*)⁶. Compreender “visão de mundo” como efetivação de uma “imagem de mundo” seria levar a cabo um representar (*Vorstellen*), quando, na verdade, a pretensão central de Heidegger nesse movimento de apropriação é mostrar que “visão de mundo” remete à compreensão do sentido de ser.

Heidegger, por isso, se distancia de uma compreensão que afirma a “visão de mundo” como algo natural. Justamente por ser algo provindo da facticidade, “visão de mundo” é sempre histórica. Lê-se ainda em *Introdução à filosofia*:

Se todo ser-aí, como ser faticamente existente, necessariamente se singulariza em uma situação, então, isso implica que não há de fato algo assim como uma visão de mundo natural. Assim como todo ser-no-mundo, toda visão de mundo é em si mesma histórica, quer ela o saiba ou não. Não há uma chamada visão de mundo natural nem uma outra visão de mundo enxertada nela, que só surgiria a partir de um processo de formação, assim como não pode existir um ser-aí que não seja sempre a cada vez ser-aí de um si próprio e não esteja com isso necessariamente disperso em relações eu-tu (HEIDEGGER, 2009, p. 370).

“Visão de mundo” não mais designa criação cega e inconsciente, tampouco juízo estético: ela carrega um significado ontológico-hermenêutico, logo, histórico. O fundamento hermenêutico do ser-aí permite esse sentido *histórico* do termo: “visão de mundo”, como algo pertencente ao ser-aí, não pode ser determinada de antemão. Note-se: a apropriação realizada por Heidegger retira o termo de seu invólucro metafísico, de modo que, por mais amplitude que o

⁶ Há aqui dois termos: “visão de mundo” (*Weltanschauung*) e “imagem de mundo” (*Weltbild*). Interessa destacar que o termo “imagem de mundo”, embora apareça nas preleções *Introdução à filosofia*, não recebe aí uma devida consideração. Vê-se tal consideração, contudo, na conferência *O tempo da imagem do mundo* (1938). Para compreender o que aí se propõe como significado do termo “imagem de mundo” deve-se atentar para o título original da conferência: *A fundamentação da imagem moderna do mundo mediante à metafísica* (HEIDEGGER, 2002, p. 441). O que aí se percebe, então, é uma aproximação entre o sentido de “imagem de mundo” e o advento da ciência moderna (HEIDEGGER, 2002, p. 97-98), de modo que “onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representante-elaborador” (HEIDEGGER, 2002, p. 112). Isso significa que o ente, na época da imagem do mundo, só pode ser enquanto objeto, isto é, enquanto representado diante e a partir de um sujeito. Dessa maneira, a noção de “imagem de mundo” está associada à ideia de exatidão, própria da ciência moderna. Disso já decorre uma diferença eminente entre “visão de mundo” – tal como Heidegger a pensa – e “imagem de mundo”: enquanto esta remete a uma precisão exata – pois está associada à noção de ciência moderna, articulando-se, por isso, enquanto “sistema” (HEIDEGGER, 2002, p. 118-119) – aquela remete a uma condição da existência fática do ser-aí, ou seja, não é possível tornar “visão de mundo” em objeto. No limite, “visão de mundo” não pode ser algo representável tal como “imagem de mundo”: isso se torna mais claro quando Heidegger diz a respeito dos modos fundamentais de “visão de mundo” enquanto “concessão de abrigo” (HEIDEGGER, 2009, p. 382-388) e “postura” (HEIDEGGER, 2009, p. 392-397). Este intercâmbio entre as preleções de 1928/1929 e a conferência de 1938 mostra que essa distinção entre “visão de mundo” e “imagem de mundo, embora, a princípio, pareça sutil, carrega consigo um movimento muito próprio dos textos de Heidegger: mostrar que as relações tal como estão aí dadas, seja entre “visão de mundo” e filosofia, seja entre filosofia e ciência, possuem uma inserção histórica, isto é, são compreendidas pelo ser-aí a partir da dinâmica da historicidade que lhe é própria e, por isso, estão inseridas na dinâmica do movimento de apropriação da situação de compreensão, denominado no período de *Ser e tempo* como hermenêutica da facticidade.

conceito ganhe, ele sempre estará intimamente associado à vida fática, ao ser-aí, que, enquanto tal, é ser-no-mundo, *relação*.

Considerações finais

Vê-se, então: “visão de mundo”, de acordo com as preleções destacadas de Heidegger, remete à fenomenologia ontológico-hermenêutica. Assim, o sentido de “visão de mundo” surge na medida em que se compreende o horizonte hermenêutico em que o ser-aí está inserido. Na medida em que não é possível determinar de antemão qual é, em cada caso, tal horizonte, não se pode afirmar qual o sentido de “visão de mundo” de maneira prévia. Isso é algo que compete a cada ser-aí realizar. Além do mais, só é possível pensar e questionar o que é “visão de mundo” a partir da relação entre ser e mundo, donde a atenção ao horizonte de compreensão:

A existência desse horizonte “mais amplo” mostra que devemos estar atentos para a “essência da visão de mundo”, e não a “esta ou aquela constituição determinada”. Entretanto, por ser assim “mais amplo”, o horizonte assinala a diferença ou a “radical alteridade” entre Filosofia e visão de mundo. O horizonte é suficientemente “mais amplo” para que a Filosofia não se ocupe com a “formação de uma visão de mundo” sob a forma de sua “tarefa limite” (VEIGA, 2012, p. 67).

Com isso, não se perde de vista a fundamentação fática da “visão de mundo”, pois, caso contrário, cair-se-ia sempre em definições particulares, no advento de um subjetivismo, transformando “visão de mundo” em “imagem de mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 117). Entende-se, então, porque “visão de mundo” é algo do qual Heidegger se apropria: ela é um caminho para a pergunta do sentido de ser. Assim, “a visão de mundo se converte em *problema da filosofia* em sentido completamente novo. Mas o núcleo do problema reside na filosofia mesma; de fato, ela mesma é o problema” (HEIDEGGER, 1999, p. 12, tradução do autor).

A apropriação feita por Heidegger se mostra como um movimento de ruptura-continuidade: há uma continuidade vocabular – o termo utilizado permanece o mesmo – e há também uma fidelidade à origem do termo, ou seja, Heidegger reconhece a proveniência filosófica do conceito “visão de mundo” e lida com ele ainda no interior da filosofia. Há ruptura frente à significação metafísica dada ao conceito: a proposta de Heidegger consiste na tentativa de resgatar o solo fático da proveniência da filosofia, ao qual “visão de mundo” deve remeter. Desse modo, “visão de mundo” não incide mais em um sistema, mas na compreensão do sentido de ser, um “sentido completamente novo”.

Diz-se, por fim: Heidegger não faz uma apropriação objetiva do conceito. As menções a outros filósofos servem de indicação e de guia para o percurso heideggeriano, o qual, na verdade, coloca-se a todo momento a questão: o que é isto, a filosofia? A resposta a tal pergunta começa a ser pensada quando se encaminha a questão pelo sentido de ser, uma vez que a tarefa da filosofia se configura como uma fenomenologia ontológico-hermenêutica, isto é, um retorno ao solo da compreensão originária de ser com a intenção de reabilitar a própria pergunta pelo sentido de ser em geral. Percebe-se, assim, porque “visão de mundo” está intimamente relacionada à filosofia: ela é um caminho possível para se chegar – e colocar – a pergunta pelo sentido de ser do ser-aí, primeiro passo para que a pergunta pelo sentido de ser em geral seja posta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

- AMORA, Kleber. O lugar da “Introdução a um projeto de um sistema da filosofia da natureza” na filosofia da natureza de Schelling. In: *Princípios*, Natal, v. 17, n. 28, jul./dez., 2010, p. 237-256.
- BLATTNER, William D. Is Heidegger a Kantian idealist? In: *Inquiry*, v. 37, n. 2, 1994, p. 185-201.
- DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Trad.: Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad.: Jasson da Silva Martins; José Francisco dos Santos. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. Notas aclaratorias. In: HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005, p. 143-155.
- FIGAL, Günter. Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche: Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*. In: HÜHN, Lore; JANTZEN, Jörg. *Heideggers Schellings-Seminar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010, p. 45-58.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. In: *Marcas do caminho*. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.
- HEIDEGGER, Martin. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad.: Marco Antônio Casanova. 2ª ed. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. Trad.: Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 95-138.
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminare. Hegel – Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad.: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad.: Fausto Castilho. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
- MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; LIMA FILHO, José Edmar. Entre Kant e Heidegger: considerações sobre o *ser*. In: *Kalagatos*, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012, p. 11-34.
- NUNES FILHO, Lauro de Matos. Heidegger e Aristóteles: entre *theoria* e *praxis*. In: *Kínesis*, v. 5, n. 9 (edição especial), julho, 2013, p. 70-86.

- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ROSALES, Jacinto Rivera de. La recepción de Schelling en Heidegger. *Pensamiento – Revista de investigación e información filosófica*, v. 70, n. 262, 2014, p. 197-202.
- SHELLING, Friedrich W. J. Introdução a projeto de um sistema da filosofia da natureza ou sobre o conceito da física especulativa e a organização interna de um sistema desta ciência. Trad.: Kleber Amora. In: *Princípios*, Natal, v. 17, n. 28, jul./dez., 2010, p. 257-307.
- SCHÜTZ, Rosalvo. A concepção multifacetada da natureza em Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, 2009, p. 238-256.
- SCHWENZFEUER, Sebastian. Natur und Sein: Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger. In: HÜHN, Lore; JANTZEN, Jörg. *Heideggers Schellings-Seminar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010, p. 227-261.
- TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da ontologia fundamental*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- VEIGA, Itamar Soares. Filosofia e visões de mundo. In: VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maris (orgs). *Heidegger e sua época: 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012, p. 49-80.