

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO**

FLÁVIA NEVES FERREIRA

**A GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: O CAMINHO
FENOMENOLÓGICO DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NO JOVEM
HEIDEGGER (1919-1923)**

**CURITIBA
2019**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO**

FLÁVIA NEVES FERREIRA

**A GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: O CAMINHO
FENOMENOLÓGICO DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NO JOVEM
HEIDEGGER (1919-1923)**

Dissertação de mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como parte das exigências para obtenção do título de mestre, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Ontologia e Epistemologia.

Orientador: Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá

**CURITIBA
2019**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

F383g
2019

Ferreira, Flávia Neves
A gênese da ontologia fundamental: o caminho fenomenológico da
Hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger (1919-1923) / Flávia Neves
Ferreira; orientador: Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá.
– 2019.
90 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019
Bibliografia: f. 87-90

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Hermenêutica. 3. Fenomenologia.
4. Ontologia. I. Sá, Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
[em](#) Filosofia. III. Título.



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA Nº. 172/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezesseis dias do mês de janeiro de dois mil e dezenove, às catorze horas na sala 19 no primeiro andar da Escola de Arquitetura e Design desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Flávia Neves Ferreira** intitulada: **A GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: O CAMINHO FENOMENOLÓGICO DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NO JOVEM HEIDEGGER (1919-1923)**. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Alexandre Franco de Sá, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia e Dr. Eder Soares Santos. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Alexandre Franco de Sá, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca entregou a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. O avaliador professor doutor Eder Soares Santos, teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Eder Soares Santos – UEL		Parecer anexo a esta ata	9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
- *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, gostaria de agradecer a Deus por iluminar meu caminho e me fortalecer nos momentos de insegurança.

Agradeço a minha família que entendeu minhas ausências, sempre me incentivou e esteve em permanente oração, torcendo por minhas conquistas.

À minha mãe que é minha fortaleza, mesmo no caos, me ama profundamente, assim como eu a amo incondicionalmente.

Meu agradecimento ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUC-PR que aceitou esta pesquisa, propiciou minha inserção na filosofia, viabilizou oportunidades de participar de seminários, congressos e colóquios.

Agradeço ao professor Dr. Alexandre Franco de Sá, que assumiu o compromisso de ser meu orientador, confiou no meu trabalho e foi um guia para acompanhar minhas reflexões.

Aos professores, Dr. Eladio Craia e Dr. Eder Soares Santos, pelas arguições na banca de qualificação, ambas as considerações foram essenciais para continuação deste estudo.

Agradeço aos colegas que me acompanharam durante a graduação em Psicologia, em especial, a Maria Leia que foi sempre minha grande incentivadora.

Agradeço também aos colegas do programa de pós-graduação, especialmente, ao Thiago Nogueira, que partilhou comigo as angústias, esteve disposto a ser minha dupla na apresentação de trabalhos, e principalmente, contribuiu com seu conhecimento filosófico, até mesmo nos momentos mais informais.

Por fim, meus agradecimentos a todos que contribuíram de alguma forma para conclusão de mais esta etapa da minha trajetória acadêmica.

*“Quanto fui, quanto não fui, tudo isso sou.
Quanto quis, quanto não quis, tudo isso me
forma.
Quanto amei ou deixei de amar é a mesma
saudades de mim”.*

Fernando Pessoa

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a constituição do método fenomenológico hermenêutico, nos anos juvenis de Heidegger, em articulação com três outros filósofos: Aristóteles, Dilthey e Husserl. Para tanto, é realizado um percurso analítico descritivo, caracterizado por um corte sincrônico – correspondente aos anos 1919 a 1923 – do projeto filosófico heideggeriano. Em um primeiro momento, apresentamos o movimento inicial de Heidegger que é o de definir a tarefa da filosofia, cuja construção deve ser edificada enquanto ciência originária a partir do viés pré-teorético da vida, na esfera da vivência. Por conseguinte, passamos a analisar como a fenomenologia hermenêutica está relacionada com a interpretação fenomenológica de Aristóteles. Então, tratamos a temática da história e da temporalidade, o que nos leva à leitura que Heidegger faz de Dilthey, estabelecendo as distinções entre as noções de visão de mundo e de vivência, a historicidade e a natureza hermenêutica, que abre a ele o projeto da hermenêutica fenomenológica. Por fim, mostramos como Heidegger se apropria da fenomenologia husserliana e radicaliza a descoberta da intencionalidade, inserindo o elemento hermenêutico na origem da própria ideia de fenomenologia.

Palavras-chave: Martin Heidegger; Vida Fática; Fenomenologia Hermenêutica; Ontologia Fundamental.

ABSTRACT

This research aims to analyze the constitution of the hermeneutic phenomenological method of the young Heidegger, in articulation with other three philosophers: Aristotle, Dilthey and Husserl. For this, is realized a descriptive analytical course, characterized by a synchronic cut - corresponding to the years 1919 to 1923 - of the Heideggerian philosophical Project. In a first moment, we present the initial movement of Heidegger that is to define the philosophy's task, whose construction must be built as a primordial science from the pre-theoretical bias of life, in the sphere of experience. Therefore, we proceed to analyze how the hermeneutic phenomenology is related to the phenomenological interpretation of Aristotle. We then deal with the theme of history and temporality, which leads us to the reading that Heidegger makes of Dilthey, establishing the distinctions between the notions of worldview and experience, historicity and hermeneutic nature, which opens the project to him of phenomenological hermeneutics. Finally, we show how Heidegger appropriates Husserlian phenomenology and radicalizes the discovery of intentionality, inserting the hermeneutic element in the origin of the phenomenological idea.

Key-words: Martin Heidegger; Factual Life; Hermeneutic Phenomenology; Fundamental Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 OS PRIMEIROS CURSOS DE HEIDEGGER EM FREIBURG (1919-1923)	14
1.1 O PROJETO DE UMA CIÊNCIA ORIGINÁRIA	15
1.2 A FENOMENOLOGIA NA EXPERIÊNCIA DA VIDA FÁTICA	22
1.3 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA VIDA FÁTICA	24
2 A PRESENÇA DE ARISTÓTELES NO JOVEM HEIDEGGER	28
2.1 A DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO NA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE ..	29
2.2O INFORME-NATORP E A ÉTICA DE ARISTÓTELES	33
2.3 AS CATEGORIAS ARISTÓTELICAS COMO EXISTENCIAIS	35
3 DILTHEY NO PROJETO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER	47
3.1 A APROPRIAÇÃO CRÍTICA DE HEIDEGGER DO CONCEITO DE <i>ERLEBNIS</i>	48
3.2 O FENÔMENO DO HISTÓRICO COMO ELEMENTO CENTRAL	55
3.3 A RELAÇÃO HERMENÊUTICA ENTRE HISTÓRIA E TEMPORALIDADE	60
4 DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL PARA A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	66
4.1 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA	66
4.2 A TAREFA DA FENOMENOLOGIA NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER	71
4.3 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

INTRODUÇÃO

O exame dos anos de formação de Heidegger é o que justamente permite reconhecer o sentido da sua obra capital, como um ensaio de nova fundamentação da metafísica. O próprio Heidegger, ao lembrar os estímulos intelectuais, recebidos na sua juventude, afirma que tais contributos constituíram o essencial do seu pensar (MACDOWELL, 1993).

O excerto, mencionado anteriormente, deixa claro a importância de tematizar os anos juvenis de Martin Heidegger, especialmente por lançar luz sobre muitos aspectos da sua obra magna *Ser e Tempo*, publicada em 1927, e que pode ser considerada, uma das obras filosóficas mais influentes do século XX. O período que antecede a publicação deste volume caracteriza-se pela retomada crítica de Heidegger com a tradição da História da Filosofia, incluindo a gênese de uma ontologia arraigada por esta tradição. Nesta perspectiva, ocorre a constituição do projeto da hermenêutica da facticidade, que, posteriormente, transforma-se na fenomenologia hermenêutica do ser-aí, e nessa medida, na constituição da ontologia fundamental.

Sendo assim, o presente trabalho possui como temática a gênese da ontologia fundamental, no período de Martin Heidegger em Freiburg, correspondente aos anos de 1919 a 1923. Pretendemos, portanto, rastrear o caminho que levou o jovem filósofo à construção da fenomenologia hermenêutica da vida fática. Seguindo isto, o objetivo principal consiste em analisar a constituição do método fenomenológico hermenêutico, nos anos juvenis de Heidegger. A relevância dessa tematização está no fato dela favorecer a compreensão do que, mais tarde, o filósofo chamará de analítica existencial, que tem como foco a análise fenomenológica do *Dasein* (o ser-aí).

A fim de mapear e referenciar certas produções acadêmicas desenvolvidas em nível de pós-graduação brasileira dos últimos dez anos, cujo tema se aproxima da nossa pesquisa, nós traçamos um breve estado da arte. Acreditamos que a compreensão do estado de conhecimento de um tema é necessária para o processo de evolução da pesquisa, com vistas de se ordenar periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos.

De maneira geral, verificamos que há pouca investigação feita sobre o período de juventude do autor. No entanto, podemos destacar as pesquisas que se dedicam a temática fenomenologia e religiosidade, dentre elas, o estudo de Evangelista (2008) segue o caminho da interpretação religiosa de Heidegger e constata que a fenomenologia surge como explicitação da experiência de vida fática que deve revelar seu caráter histórico e temporal. A pesquisa de

Matias (2014) também refaz o caminho do jovem Heidegger em sua jornada pela fenomenologia da vida religiosa, em especial, pela interpretação de Heidegger sobre a experiência de vida cristã de Agostinho. Sob este mesmo escopo, Julião (2016) investiga como Heidegger interpreta fenomenologicamente as epístolas paulinas procurando compreender a formulação da experiência fática da vida.

Outros estudos se dedicam a elucidar alguns dos conceitos primordiais desenvolvidos pelo filósofo, assim como faz Melo (2014), cuja investigação tem em vista trazer à compreensão o sentido e função do conceito de *Ereignis*, no pensamento do jovem filósofo. Ressalta-se também a dissertação de Rabelo (2013), que apresenta a formação conceitual das indicações formais. Ainda sob o horizonte conceitual, Almeida (2012) analisa o conceito de cuidado a partir dos textos da década de 20 até atingir a sua importância central em *Ser e Tempo*.

Por último, apontamos as pesquisas que fazem aproximações teóricas, tal como faz Guerche (2011), cujo objetivo visa apresentar a reconstrução da interpretação heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles, no período entre 1922 e 1927, no contexto do projeto da hermenêutica da facticidade. Enquanto o autor Giacomini (2017), aproxima criticamente as filosofias de Husserl e Heidegger, no que se refere às definições de intencionalidade, intuição categorial e a questão do ser de alguns textos de 1923 a 1928. Em uma esfera mais geral, encontramos a pesquisa de Onate (2018), que analisa como se torna possível uma investigação fenomenológica em Heidegger.

Diante disso, temos o seguinte panorama: as pesquisas desenvolvidas até o momento voltam-se para a questão da religiosidade em Heidegger; ou então, tem as que traçam um caminho mais conceitual; mas também aquelas que buscam aproximações com teóricos que influenciaram o pensamento heideggeriano. De todo exposto, notamos que não são muitas as investigações que se dedicam aos anos iniciais de Heidegger, isso pode se justificar pelo fato de que as obras completas foram publicadas recentemente¹. Diante deste breve levantamento bibliográfico, observamos um aspecto importante que determinou o percurso do nosso estudo e que dá certa originalidade a ele. Trata-se de analisar como a fenomenologia hermenêutica da facticidade se constituiu, a partir de uma articulação com três posições filosóficas: Aristóteles, Husserl e Dilthey.

Dessa maneira, para sondarmos a procedência do despontar fenomenológico

¹ Foi iniciada a publicação das Obras completas (*Gesamtausgabe*) na década de 1970, pela Vittorio Klostermann de Frankfurt, contando com o planejamento e acompanhamento inicial do próprio Martin Heidegger, tarefa posteriormente assumida por Friedrich-Wilhelm von Herrmann e pelo filho Hermann Heidegger (KIRCHNER, 2016). No entanto, as traduções dessas obras em português, ainda não estão completas.

hermenêutico, buscamos realizar um movimento expositivo que nos venha assegurar uma compreensão do debate de Heidegger com os três filósofos supracitados. Não se trata, contudo, de definir em detalhe as estruturas constitutivas do *Dasein*² que foram elaboradas ao longo dos anos 20, nem compará-las com o projeto da ontologia fundamental, tampouco esgotar o pensamento heideggeriano na conexão com os três pensadores; mas abordá-los de uma forma seletiva que, desde cedo, foi determinante na elaboração do seu itinerário. Assim, ao abordar a confrontação de Heidegger com o pensamento destes autores, pretendemos esboçar as linhas gerais do seu projeto filosófico precedente a construção da ontologia fundamental. Isto implica tomar uma distância crítica em relação ao seu passado acadêmico e sua educação neokantiana, e simultaneamente, explorar sua leitura de Dilthey, sua redescoberta de Aristóteles, e tornar mais precisa, sua relação com a fenomenologia de Husserl.

Posto isto, temos em vista algumas questões norteadoras, a saber: qual é o ponto de partida de Heidegger na elaboração do projeto da fenomenologia hermenêutica da vida fática? Quais os desdobramentos da hermenêutica fenomenológica no seu itinerário? Em que medida a hermenêutica da facticidade aproxima os campos fenomenologia, hermenêutica e ontologia? O que Heidegger encontra em Aristóteles, Dilthey e Husserl que fundamentam o processo de maturação do seu pensamento filosófico?

A fim de responder tais questões e alcançar o objetivo proposto, será realizado um percurso analítico descritivo: um corte sincrônico – correspondente aos anos 1919 a 1923 – do projeto filosófico de Heidegger. Isso significa que este estudo se desdobrará a partir de um recorte temporal específico da obra heideggeriana, a saber: Os cursos de Freiburg de 1919 (intitulado *Zur Bestimmung der Philosophie*); *Fenomenologia da Vida religiosa* (1920-1921); *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921); *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica* (1922) e *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1923).

Partiremos, no primeiro capítulo, de apresentar o panorama geral do que Heidegger se propõe a tratar nos cursos ministrados por ele em Freiburg, no período de 1919 a 1923, os quais se desenvolvem em torno de definir a tarefa da filosofia, cuja construção deve ser edificada enquanto ciência originária a partir do viés pré-teorético da vida, na esfera da vivência.

Com esses pressupostos, acompanharemos, no segundo capítulo, como a hermenêutica

² O termo *Dasein* começa a adquirir um valor técnico que se consolidará plenamente nas lições de 1923 na obra *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. De todo modo, deve-se esclarecer que *Dasein* se alude ao modo de ser próprio da vida humana, refere-se ao modo em que a existência humana concreta e fática habita e reside no mundo. Portanto, neste escrito se utilizará em alguns momentos o termo ‘vida humana’ que nada mais é que o próprio *Dasein*.

fenomenológica se deixa mostrar como uma destruição da tradição, esta situação hermenêutica é pensada a luz da filosofia aristotélica, onde também se apresenta as categorias aristotélicas como existenciais. No terceiro capítulo, realizaremos uma articulação do pensamento heideggeriano com a Filosofia da Vida de Dilthey, desde a análise do termo alemão *Erlebnis*, assim como o sentido de ‘compreensão’, para então, entendermos o sentido de historicidade. Em seguida, no nosso quarto capítulo, procuraremos mostrar a aproximação e a distinção entre a fenomenologia reflexiva de Husserl e a fenomenologia hermenêutica. Seguindo esse procedimento, serão utilizados, ao longo da pesquisa, outros textos de Heidegger e uma literatura secundária relacionada ao objeto deste estudo.

Buscaremos acompanhar, neste estudo, o prelúdio da fenomenologia hermenêutica da facticidade que dá lugar a uma nova ontologia de base fenomenológica, a qual busca compreender a existência do homem na sua historicidade. Acredita-se que estudar o método fenomenológico hermenêutico da vida fática em Martin Heidegger é uma maneira de repensar a filosofia, ou seja, é uma abertura para perguntas originárias do que constitui a própria tarefa do filosofar. O filósofo alemão nos ensina a indagar sobre os conceitos e regressar as experiências imediatas nos quais os conceitos surgem. Além disso, pensar o que a fenomenologia é para Heidegger implica tomar uma postura ontológica frente aos fenômenos na sua concretude e facticidade que se capta na existência, na relação entre ser e mundo, no qual o ser do ser-aí é um estar-no-mundo.

1 OS PRIMEIROS CURSOS DE HEIDEGGER EM FREIBURG (1919-1923)

Temos que romper com essa hegemonia do caminho teórico, não de modo a proclamar uma primazia da prática, e não, por isso, trazer algo diferente, que mostre os problemas de uma nova perspectiva, mas porque o próprio teórico e enquanto tal faz retroceder para algo pré-teórico (HEIDEGGER, 1987, p.59).

Os primeiros cursos do jovem Heidegger em Freiburg se caracterizam, essencialmente, no retorno deste pensador à filosofia, o que indica desde o início, uma apropriação originária da tradição³. Assim, neste primeiro capítulo apresentaremos, panoramicamente, as bases e os principais elementos que fundamentam a filosofia dos anos iniciais de Heidegger como professor em Freiburg, para então, aprofundá-los à luz da hermenêutica fenomenológica da facticidade.

Para tanto, iniciaremos nosso percurso com as preleções de 1919, a saber: *A ideia de Filosofia e o problema da visão de mundo* e o semestre de verão *A fenomenologia e a filosofia transcendental do valor*, onde Heidegger apresenta o projeto da construção de uma filosofia enquanto “ciência originária”⁴. Aplicar-nos-emos, posteriormente, ao texto *Fenomenologia da vida religiosa*, referente à introdução dos semestres de inverno que envolve os anos de 1920-1921, onde ele delimita o ponto de partida da filosofia, que é a experiência fática da vida.

Em relação aos anos 1921-1922 há dois textos importantes para nossa investigação: *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica*, e também, *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica* (também conhecido como “*Informe-Natorp*”)⁵. Nestes dois últimos textos, o projeto da ciência originária vai dando lugar para uma hermenêutica da facticidade, que tem como método de investigação a fenomenologia. Em seguida, buscaremos apresentar as estruturas fundamentais

³ A apropriação significa um retorno à origem que é empreendido pelas diferentes posições ou tendências filosóficas. É neste retorno que Heidegger tenta conquistar um pensamento que lhe seja próprio e que se dá sempre em um diálogo e confronto com a tradição filosófica. Conforme elucidada Casanova (2012, p.74), “para Heidegger, as compreensões alcançadas no interior da tradição vão paulatinamente se sedimentando e determinando o nosso comportamento presente [...] exatamente por isto, é preciso que alguma instância (a questão do ser) se mostre decisiva para a realização do movimento crítico- destrutivo”.

⁴ Estas preleções que são correspondentes à publicação do volume 56/57 da *Gesamtausgabe* (GA) não tem tradução em português. O volume intitulado como *Zur Bestimmung der Philosophie* está dividido em três partes: 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem – Kriegnotsemester 1919*; 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie – Sommersemester 1919*; 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums – Sommersemester 1919*. As traduções encontradas neste trabalho são de minha responsabilidade.

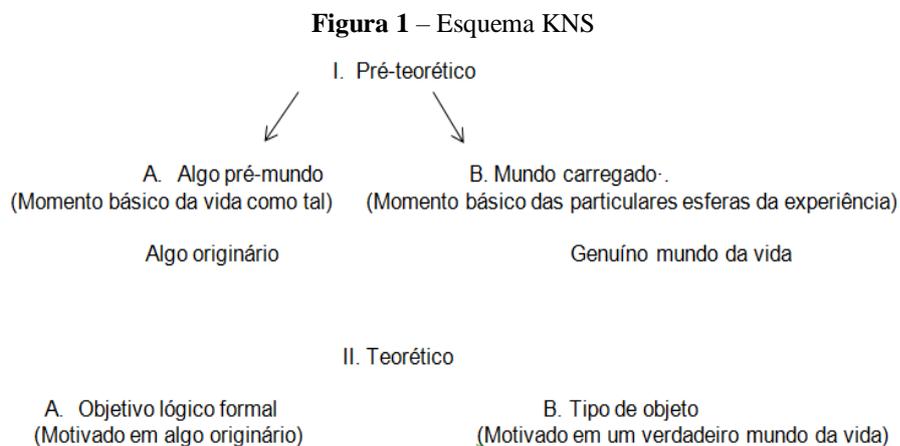
⁵ O Informe- Natorp também não possui tradução em português, corresponde ao volume 61 do GA e está intitulado como *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung*. No presente estudo utilizou-se, no entanto, a tradução em espanhol de Jesus Adrian Escudero.

da existência, a partir das quais Heidegger elucida através do semestre de verão de 1923, denominado *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

1.1 O PROJETO DE UMA CIÊNCIA ORIGINÁRIA

As ideias dos textos e preleções dos anos 20, que configuram o início da carreira de Heidegger como professor, nos permite reconhecer o sentido do seu itinerário, na medida em que os elementos básicos de *Ser e Tempo*⁶ começam a ser desenvolvidos e vão assumindo uma forma cada vez mais evidente com o passar dos anos. Desse modo, as preleções ministradas por Heidegger em Freiburg (1919-1923) e em Marburg (1923-1927) testemunham que a obra de 1927 foi preparada em um longo processo de apropriação e destruição da história da tradição⁷.

Os seminários de emergência de guerra de 1919 – *Kriegnotsemester* (KNS) – são o ponto de partida rumo a ST, onde surge pela primeira vez a colocação originária da pergunta pelo ser⁸. A seguir, apresenta-se um esquema realizado por transcrições de alunos que participaram desses cursos.



Fonte: Adaptado de Kisiel (1995).

⁶ Ao analisar o fenômeno do mundo em *Ser e Tempo*, Heidegger observa em uma nota de rodapé "que apresentou repetidamente esta análise do mundo ambiental e, em geral, a" hermenêutica da facticidade "do *Dasein* em seus cursos de leitura desde *War Semester 1919-20*" (HEIDEGGER, 2012, p.72).

⁷ Destruição tem dois tempos: primeiro a destruição da lógica tradicional e em *Ser e Tempo* da metafísica. Quanto ao significado do termo, nada tem a ver com algo 'arrasador', mas como atividade reveladora. Na destruição da metafísica, o termo remete a duas tarefas: "a tarefa da construção de um aparato conceitual novo, implicando, portanto, um tipo de rejeição de muitos conceitos da tradição. A outra nos remete a um horizonte em que a metafísica é colocada no contexto de uma história que tem, de um lado, um caráter ontológico e, de outro, é produto de uma espécie de destino do esquecimento do ser" (STEIN, 2004, p.64).

⁸ Neste semestre Heidegger ainda não utiliza exatamente o termo "ser", a princípio ele remete a partícula "é" que adota dos neo-kantianos como uma maneira alternativa de falar sobre "ser" (KISIEL, 1995). Todavia, preferiu-se manter "ser" pelo fato de que é justamente a pergunta pelo "ser" que orientará a filosofia heideggeriana.

O que esse esquema apresenta nos permite identificar o que é tratado no curso de 1919 através de dois momentos: primeiramente Heidegger coloca a questão ontológica do “ser” a partir de uma ciência pré-teórica, que posteriormente se desdobrará como o caminho a se abordar a vida fática. Num segundo momento, ele levanta através da questão do “ser” a relação entre pré-teórico (I.A) e o lógico formal teórico (II.A), no qual o primeiro fornece acesso a questão do “ser”. Esta relação é crucial para o método fenomenológico de Heidegger, visto que, dois semestres mais tarde, ele chamará de indicação formal.

Heidegger, nesse primeiro momento, busca encontrar o ponto de partida da investigação filosófica. A experiência do conhecimento, a análise da investigação filosófica, o método da filosofia, dentre outros temas, foram tratados por um filósofo fundamental na formação heideggeriana, a saber: Immanuel Kant⁹. A extensão do método kantiano e o debate de suas arestas problemáticas são abordados pelos filósofos neokantianos da Escola de Marburgo. Um dos representantes desta escola é Paul Natorp, sendo este um filósofo que Heidegger alude com frequência¹⁰. Para Natorp, nas ciências particulares o conhecimento se encontra objetivado em sua maior parte, o que constitui o ponto de partida da investigação filosófica (NATORP, 1904). Heidegger encontra este fato insuficiente, pois considera a experiência teórica incapaz de dar conta das vivências.

Além de Natorp, Heidegger é bastante influenciado pelo neokantismo de Emil Lask. Como se vê no esquema exposto anteriormente, a base teórica encontra-se entre o objetivo lógico formal (II.A) e o tipo de objeto (II.B), o que advêm do neokantismo. Para Lask o pré-teórico é acessível apenas através do “pré-mundo” (IA). A ampla distinção de Lask entre "algo em geral" teórico na ordem de saber e uma "coisa primária" pré-teórica na ordem do ser (vida, experiência imediata) tem estreita relação com uma ‘coisa’ carregada de mundo (I.B) (KISIEL, 1995, p. 98). Estas constatações sugerem exatamente o lugar que Heidegger encontrou para elaborar seu projeto de uma ciência originária.

O programa heideggeriano pretende alcançar maior potência explicativa e princípios ainda mais fundamentais do que aqueles postulados por um método que parte da ciência, proposta por Natorp, por exemplo. O curso de 1919 se move então para deslocar o ponto de

⁹ Para Kant a faculdade do conhecer é a faculdade pela qual o sujeito, que é finito, determina não o objeto, mas a sua representação do objeto (que são condições transcendentais do sujeito). O método kantiano tem como uma das características a procura dos condicionantes do processo do pensar e do conhecer; e busca recuperar nas ciências os juízos sintéticos a priori, apresentando os fundamentos puros que permitem uma compreensão transcendental da experiência.

¹⁰ Ressalta-se que Heidegger alude a Natorp, porque ele estava em Marburgo, cuja universidade Heidegger concorre, mas a sua proximidade maior é com a Escola neokantiana de Baden, com Heinrich Rickert. Um autor que ilustra bem a diferença entre os dois neokantismo é Peter Gordon. Cf. GORDON, P. **Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos**. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

partida neokantiano no "fato" do conhecimento e da ciência para o ponto de partida fenomenológico no "fato primário" da vida e da experiência. Nessa direção, Heidegger propõe situar o domínio original da filosofia além do teórico em uma "coisa pré-teórica", com vistas a superar a circularidade do pressuposto e da prova, característica da ideia neokantiana da definição de Filosofia. Assim, é na distinção e na relação entre pré teorético e teórico que Heidegger, inicialmente, vai tematizar o problema do método da Filosofia. Ele procura responder aos seguintes questionamentos: Como alcançamos uma compreensão própria da Filosofia? Qual é objeto da Filosofia? Qual é o ponto de partida da investigação filosófica?

Antes de responder a tais questões, o filósofo alemão tece uma crítica à tradição no que concerne a definição da Filosofia. Conforme afirma Heidegger (1987, p. 16), “os esforços dos grandes filósofos são direcionados para o que é, em todos os sentidos, supremo, universal e de validade universal”, ou seja, a tradição preocupou-se em ordenar a Filosofia em um sistema de conceitos através de um conjunto geral, objetivo e determinado das coisas. Esta convicção representa uma Filosofia tradicionalmente arraigada a um curso teórico que reduz o fenômeno da existência a uma série de objetivações. Em contrapartida a esta tradição, o teórico segundo Heidegger (1987, p.99), representa a des-vivificação da experiência, “essas teorizações estão restritas a uma esfera particular da realidade. Eu chamo isso de específico limite dos passos no processo de des-vivificação”, ou seja, transforma a experiência em um mero objeto de conhecimento e de valoração.

Assim, na análise heideggeriana de 1919, o teórico apresenta uma atitude filosófica que se caracteriza pela “des-vivificação (*Entlebnis*) que des-historiciza (*ent-geschichtlicht*) e des-significa (*ent-deutet*) a experiência no mundo” (HEIDEGGER, 1987, p. 60), transformando-a num objeto de conhecimento e de valoração. Desse modo, a teorização tende a des-vivificar a experiência, impedindo de lançar o olhar para um ‘dar-se mais originário das coisas’ no mundo circundante. Isso significa dizer que ao inserir a perspectiva teórica no processo de explicitação da própria experiência, o caráter imediato da vivência se desvanece e ocorre uma des-vivificação, visto que acontece uma objetivação daquilo que se vivencia, ou seja, tematizar a vivência elimina o caráter vital que a constitui. De modo geral, Heidegger mostra que o comportamento teórico a partir do qual somos direcionados para os objetos e por intermédio do qual nos desligamos do mundo circundante não nos permite compreender a vida.

Como apreendo o sentido da vivência? Heidegger alerta que temos a tendência de considerar a vivência como algo que passa por nossa consciência como se ela acontecesse objetivamente em uma relação meramente cognoscitiva. No entanto, este modo de apreender a

vivência tem uma base teórica, o que se busca aqui evitar. Assim, Heidegger afirma que a vivência não é um processo, mas uma apropriação (*Ereignis*). Esta vivência diz respeito ao modo como eu mesmo me aproprio das coisas, não como uma coisa que eu coloco como objeto, mas no sentido de compreendê-las no ‘dar-se assim como elas são e se dão’. Por conseguinte, eu as compreendo como um evento (*Ereignis*), conforme afirma Heidegger (1987, p. 72): “[...] entendendo-a não como um processo, uma coisa, objeto, e sim como algo totalmente novo, um acontecimento apropriativo¹¹ [*Ereignis*]”.

O evento é a significação, no qual as coisas se mostram com sentidos. Isso significa dizer que as vivências são eventos enquanto elas vivem do que lhes é próprio e é somente assim que vive a vida. A partir desta experiência particular, o caráter de todas as experiências pode ser trazido à plena compreensão intuitiva. Aqui, Heidegger encontra no conceito de vivência (*Erlebnis, Umwelterlebnis*) aquilo que guiará o rumo da Filosofia e que se manifesta com o caráter de *Ereignis*. A vivência constitui a esfera primordial em que ocorre qualquer possibilidade de experiência fenomênica.

Nas palavras de Heidegger (1987, p.74):

O viver da experiência não é uma coisa que existe de maneira bruta, começando e cessando de ser como um processo [*Vorgang*] passando diante de nós. O "relacionarse com" não é uma coisa parecida com algo, ao qual alguma outra coisa, o "algo", é anexada. O vivente e o vivido da experiência não estão unidos à maneira dos objetos existentes. A partir dessa experiência particular, o caráter não-objetivante de todas as experiências pode ser trazido à plena compreensão intuitiva.

Até o momento já se faz possível afirmar que se o teórico não dá conta da vivência por objetificá-la, a Filosofia deve respaldar-se no âmbito pré teórico. Desse modo, Heidegger propõe o projeto de uma ciência originária (*Urwissenschaft*), ou melhor, de uma fenomenologia enquanto ciência pré-teórica que resgate o solo originário da Filosofia. Mas, afinal, qual é o solo originário da filosofia? Se a seção sujeito-objeto encobre a sua própria origem, que origem é esta?

Primeiramente, para que a Filosofia seja uma ciência originária ela precisa deter de um rigor próprio que a diferencia das cosmovisões¹². Portanto, o resgate do solo originário se dá

¹¹ Embora se utilize o vocábulo ‘apropriativo’ é importante destacar que o uso de *Ereignis* como apropriação é mais tardio. De acordo com William J. Richardson, partir da década de 1930, o filósofo busca desenvolver o sentido do ser em geral a partir de sua manifestação epocal, designada como *Ereignis*, cujo alicerce principal é a obra “*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*” (RICHARDSON, 2003).

¹² Esta questão da *Weltanschauung* é muito importante. Para que nos entendamos, importa ter noção que Heidegger pretende fazer algo que se situa entre um paradigma epistemológico que parte da teoria e da relação sujeito-objeto como referência (aqui está a matriz neokantiana) e outro paradigma vitalista, historicista, que parte da ideia de que as ciências do espírito são descrições de “visões do mundo” (*Weltanschauungen*) – aqui temos a matriz de Bergson,

no âmbito da vivência, da experiência, da própria vida. A vivência, embora se mostre como um modo a partir do qual nós mesmos nos apropriamos das coisas, denuncia precisamente que são as coisas, por outro lado, que se apropriam também de nós. A ideia é essa: pressupor a separação sujeito-objeto é ignorar que o que existe, primordialmente, é a relação. Existir, destarte, não é estar diante do mundo como uma coisa diante de outra coisa, mas estar envolvido com a existência, estar já sempre relacionado com o mundo que a constitui.

Heidegger nos mostra que as nossas vivências são marcadas primariamente em um mundo circundante (*Umwelt*) e os entes se apresentam como já significativos, como já postos no emaranhado significativo que é o mundo. O exemplo que o filósofo alemão dá sobre a cátedra ilustra esta concepção.

[...] o encontro com a cátedra não se dá de modo teórico, não se encontram primeiro superfícies marrons que se cortam em ângulo reto ou uma caixa maior com outra menor em cima; antes, vejo a cátedra de um golpe, por assim dizer; não a vejo isolada, eu vejo o púlpito como sendo alto demais para mim. Eu vejo um livro sobre ele, como algo que imediatamente me incomoda (um livro, e não um número de folhas estratificadas e salpicadas de manchas negras); eu vejo a cátedra numa orientação, numa iluminação, em um fundo (HEIDEGGER, 1987, p. 71).

O excerto acima remete a uma experiência de olhar ao redor (*Umsicht*), ou seja, ao ver uma mesa esta é minha visão individual e não uma experiência depersonalizada. Esta experiência ocorre em um contexto de orientação carregado com conteúdo de significado, o que é oposto de uma experiência formalizada. Ao contrário da experiência reflexiva, a experiência particular a que Heidegger acima se refere é o que leva o meu “eu” para uma experiência com o mundo. Retornando ao exemplo da cátedra, o meu “ver” resultante da experiência particular faz com que o eu saia de si e se integre ao mundo, portanto, esta situação é oposta do que é teórico. Correlativamente, o objeto é removido (*ent-fernt*) de uma experiência autêntica. Quando há uma objetivação desta experiência, por exemplo enquanto processo psíquico (*Vorgang*), simplesmente ela passa pelo ego cognitivo, logo é meramente apreendida como uma coisa ou objeto.

A cátedra é dada imediatamente a mim na experiência vivida. Eu vejo isso como tal, não vejo sensações e dados de sentido. Não tenho conhecimento de nenhuma sensação. Sim, ainda vejo marrom, a cor marrom. Mas eu não vejo isso como uma

Dilthey, etc. Então em Heidegger vemos surgir a concepção de fenomenologia como abrindo esse espaço entre estes dois paradigmas: a ideia é que a vida fática encerra já a sua interpretação, a sua “hermenêutica”; é constitutiva dela a possibilidade da sua formalização a partir de indicações formais dadas por ela mesma. Isso é o sentido de fenomenologia em Heidegger. Trata-se não de um paradigma teórico diferente da “generalização” e do “transcendentalismo” neokantiano: a teoria não se distingue aqui da prática, pois ela consiste na vida a interpretar-se pela prática do próprio viver.

sensação de marrom, o momento do meu processo psíquico. Eu vejo algo marrom, mas em um contexto unificado de significação em conexão com a cátedra. Mas eu ainda posso desconsiderar tudo que pertence ao púlpito, posso afastar tudo até chegar à sensação simples de marrom, e posso fazer isso mesmo no objeto. Isso se mostra como algo primariamente dado (HEIDEGGER, 1987, p. 72).

Em contraste, ao ver a cátedra eu estou lá com ela, eu a capto com o olhar (*er-äugen*), por isso, ela é uma experiência do ser próprio (*eigens*). É uma experiência que ao mesmo tempo é apropriada e me apropria, ela não é portanto um processo, mas sim um evento (*Ereignis*) totalmente novo que supera a dicotomia entre psíquico e físico, sujeito e objeto ou mesmo interno e externo. Assim, o *Ereignis* aparece como o ‘deixar vir a si’ e é essa ‘apropriação’ pelo qual o ser se ilumina no que lhe é próprio, isto é, na sua essência¹³.

O que Heidegger coloca em questão é se a apreensão originária de algo precisa iniciar com a percepção. No exemplo supracitado a questão gira em torno da seguinte pergunta: para conceber como cor marrom é preciso passar pela percepção do marrom? O que se vê – aqui e agora – na vivência da cátedra não tem como resposta as teorias da percepção, pois não se refere aos dados das sensações, cor, tamanho, material, etc.; mas refere-se simplesmente a assumir esta vivência como esta se dá imediatamente no modo como se dá. Trata-se, portanto, de lançar o olhar (*hinsehen*) para um dar-se mais originário das coisas no mundo circundante. De acordo com Heidegger, existe uma intuição hermenêutica que apreende o fenômeno na base do pré-teórico, o qual apreende o fenômeno no seu dar-se que se inter-relaciona em conexões de significados. Nesse sentido, o campo conceitual é uma transformação de uma vivência primeira relacionada a vida histórica.

Observamos que a investigação inicial de Heidegger trata do estudo da vivência e da possibilidade de pensá-la não como coisa entre coisas. Nessa direção, a pergunta: “Como nós chegamos a uma determinação de filosofia como uma ciência originária?” (HEIDEGGER, 1987, p.16) se apresentará como o problema da intuição e expressão do originário. É desse modo que Heidegger estabelece o elemento ‘intuição hermenêutica’: “nós entramos na aridez do deserto, esperando, em vez de sempre conhecer as coisas, para intuir compreensivelmente e entender intuitivamente” (HEIDEGGER, 1987, p.55).

O que é, pois, a intuição hermenêutica? Como Heidegger conduz tal questão? A solução para este tema está na estrutura da intencionalidade. Para Heidegger, a própria vida se intui expressando e se expressa intuindo, aqui a intencionalidade não tem em vista algo além dessa

¹³ “De maneira alguma se espera que tudo aquilo seja compreendido sem mediação, mas, uma vez que todas estas coisas somente se tornaram acessíveis num constante processo do filosofar, elas crescem constantemente de modo novo. Trata-se aqui apenas de conseguir alcançar o princípio para a compreensão da própria filosofia” (HEIDEGGER, 2014, p.18).

relação, mas essa relação é a fundação mesma no que nela se relaciona. Uma vez que a vida é um experimentar a si, quando esta experimenta as coisas, ela mostra a si mesma. Dessa forma, quando o filósofo alemão fala de um intuir hermenêutico, refere-se ao conteúdo que ‘eu experiencio’, a maneira de experimentar. Podemos reconhecer que a intuição fenomenológica é a experiência da experiência, enquanto a intuição hermenêutica é a compreensão da vida, ou melhor, é o como me apropriado das vivências assim como elas se dão: “intuição fenomenológica é a experiência da experiência. A compreensão da vida é a intuição hermenêutica” (HEIDEGGER, 1987, p. 188).

De todo o exposto é possível depreender que a intuição hermenêutica é a capacidade de se apropriar da vivência sem reduzi-la ao nível do objeto. Heidegger chama a vivência de simpatia vital (*Lebenssympathie*) que remete ao um intuir que é o intuir da própria vida sobre si mesma, ou seja, a intuição hermenêutica permanece no sentido da absoluta simpatia pela vida, “a simpatia é a vivência-com [*Miterleben*], a conformidade [*Übereinstimmung*] do ver fenomenológico com a vivência, interpretando essa compreensão” (HEIDEGGER, 1987, p. 92). A simpatia tem um sentido de compartilhar, de uma compaixão, ela é um ‘partilhar com a vida’. Ao contrário da tomada de conhecimento (*Erkenntnisnahme*), através da ‘simpatia’, encontramos aqui outro modo de apreensão, aquele que é próprio de um conhecimento original e, como tal, “a realização e a compreensão da experiência em sua real realização” (HEIDEGGER, 1987, p. 94), um modo de apreensão que Heidegger chama de “hermenêutica”. É precisamente essa a tendência da filosofia que Heidegger leva em conta em suas primeiras lições de Freiburg. A intuição hermenêutica, conforme reconhece Von Herrmann (2000, p.96), não se refere a “uma reflexão da vida, mas o compreender da vida”. A vida é significatividade, ela se expressa precisamente dentro e através da sua auto experiência no mundo.

A crítica heideggeriana ao neokantismo baseia-se na afirmação de que esta corrente de pensamento respalda-se em conceitos teóricos que des-vivificam a experiência e a transformam num objeto a-histórico. A fenomenologia aqui se torna fundamental para Heidegger, pois segundo ele, a visão fenomenológica não objetifica a experiência a partir de pressupostos teóricos¹⁴. Nessa direção, veremos a seguir qual o estatuto da fenomenologia no programa filosófico inicial de Heidegger.

¹⁴ Atenta-se para o fato de que Heidegger espera da fenomenologia esta passagem, mas é a partir daí que ele se desvia da fenomenologia transcendental de Husserl, como será tratado no último capítulo do presente estudo.

1.2 A FENOMENOLOGIA NA EXPERIÊNCIA DA VIDA FÁTICA

Qual seria o papel da fenomenologia para Heidegger? A fenomenologia pretende manifestar o mundo circundante (*Umweltliche*) característico do vivenciar primordial. Diante disso Heidegger (1987, p.70) conclui que “na vivência circundante não se produz em geral nenhuma posição teórica”. Para Heidegger, o único modo de apreender a vivência originária é retroceder ao pré-teorético por uma abordagem fenomenológica que faz com que o mundar do mundo se manifeste enquanto tal. Desse modo, toda experiência vivida se dá antes de qualquer significação teórica. Por isso, Heidegger recorre à fenomenologia visto que ela se mostra como a ciência mais próxima da vida, na medida em que ela se põe sobre um terreno pré-teorético, “do qual tem origem o próprio teórico” (HEIDEGGER, 1987, p. 98).

A fenomenologia trata do âmbito pré-teorético, daquilo que é simplesmente a vivência enquanto tal. O campo pré-teorético se caracteriza por dois níveis: o mundano e o pré-mundano; enquanto o teórico é separado em nível objetivo que é motivado no mundano – surgido de algum processo de teoretização – e por um nível formal que é incitado no pré-mundano. O problema com a conceitualização ou definição de conceitos inerente da teoretização é a ineficácia dos mesmos em captar o próprio movimento originário da vida. Assim, o rigor do método fenomenológico se deixa alcançar pela ‘simpatia vital’ (*Lebenssympathie*) para com a vida. Tal dinâmica se traduz na formação de conceitos formais, isto é, a fenomenologia deve erigir conceitos através de formalizações, que advêm da vivência das vivências, do auto-intuir da própria vida.

A partir desta análise, podemos entender que o método fenomenológico é um método intuitivo, na medida em que o fenomenólogo permite que o fenômeno mostre a si mesmo, isto é, ele deixa-se guiar por aquilo que se manifesta à intuição. Assim, o conhecer não é aplicar novos conhecimentos às coisas, mas corresponder ao que se mostra assim como se mostra. Heidegger (1987) elucida que o conhecer é um dizer, no sentido de que as coisas falam de si mesmas, elas mostram-se em palavras. Logo, não somos nós que buscamos as palavras para falar as coisas, mas elas mesmas falam de si, conforme explana Heidegger (1987, p. 69) “as coisas não são mais mudas, elas não mais aparecem em seu isolamento, mas "falam" do que elas mesmas guardam: o eu (*Selbst*)”.

O movimento que Heidegger perfaz na constituição do projeto de uma ciência originária, a qual tem como cerne a própria vida, faz com que o filósofo circunde nos anos posteriores acerca da experiência fática da vida, apresentada no semestre de inverno de 1920-1921. Segundo ele, é a partir da facticidade da vida e da historicidade que se faz possível

compreender as coisas como realmente são. Com isso, pode-se constatar que é somente na base do pré-teorético, ou seja, na relação entre o como as coisas se dão e o como estas são intuídas, que a ciência originária se constitui. A Filosofia não trabalha com objetos determinados como a ciência o faz e nem se identifica com uma substância metafísica que também procede de uma objetificação. Assim, o ponto de partida da Filosofia é a experiência fática da vida¹⁵, somente nela que se torna possível o caminho para a Filosofia.

A experiência da vida fática é mais do que mera experiência de tomada de conhecimento, ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (HEIDEGGER, 2014, p. 16).

Quanto ao termo experiência, Heidegger (2014) a designa como: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Cabe destacar que experimentar não significa tomar conhecimento de algo, mas é “o confrontar-se com” (*Sich-Auseinander-Setzen mit*) o que é experimentado, o “afirmar-se” (*Sich-Behaupten*) das formas experimentadas.

Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver). O mundo pode ser formalmente articulado com um mundo circundante [*Umwelt*], como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado [*Milwelt*], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, etc. – [...] finalmente, aí está também o eu mesmo [*Ich-Selbst*], o mundo próprio [*Selbst*], na experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2014, p.16).

Heidegger nos mostra que a própria vida fática na qual ocorrem as experiências deve ser o ponto de partida filosófico. Portanto, a filosofia se alcança “através do filosofar mesmo, não através de definições e demonstrações científicas, isto é, não se deixa alcançar através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas” (HEIDEGGER, 2014, p. 13). Em outras palavras, ela se alcança no próprio caráter peculiar da experiência da vida fática: “como eu me coloco diante das coisas” (HEIDEGGER, 2014, p.16).

No semestre de inverno subsequente, correspondente aos anos 1921-1922, Heidegger se propõe a tarefa de explicar a essência da filosofia. Ele identifica que existem impasses na definição do filosofar e apresenta como solução o método da indicação formal¹⁶. Ressalta-se

¹⁵ Fático não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta – comumente atrelada pela tradição filosófica – então, o conceito “fático” não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de “histórico”, isto é, como o encontramos na vida (HEIDEGGER, 2014).

¹⁶ É importante enfatizar aqui que a indicação formal, dentre outros conceitos apresentados neste capítulo, serão

que o indício ou indicação formal já havia sido mencionado na preleção anterior, explicitado como “o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2014, p.52). Sendo assim, a fenomenologia consiste na explicação da experiência da vida fática, conforme as três direções de sentido do indício formal: o conteúdo (ao que é experimentado), a referência (como é apreendido) e realização (como se dá a realização dessa relação), ou seja, a vida acontece no “conteúdo do fenômeno, na relação entre o sujeito e o objeto e a realização dessa relação” (HEIDEGGER, 2014, p.52). É por meio da fenomenologia que Heidegger, portanto, aborda a facticidade em vista do horizonte intencional constituinte do campo de manifestação dos fenômenos com intuito de pensar as significações historicamente consolidadas do mundo.

Logo, vai tornando-se cada vez mais evidente que o passo decisivo o qual nos permite superar o dualismo, entre idealismo e realismo é a recondução à vida mediante uma totalidade originária vital e histórica. Assim, Heidegger (1987, p. 35) afirma:

Não só a história revela uma multiplicidade de formações, como também protege contra o relativismo. A mudança instantânea dessas formações no processo histórico preserva a filosofia do historicismo, de parar com determinadas formações historicamente determinadas e dispensar a apreensão da validade absoluta.

Aqui, não há mais sujeito transcendental, mas um sujeito compreendido na sua vivência e historicidade. Heidegger (1987, p. 117) é que existe uma intuição compreensiva ou hermenêutica que apreende o fenômeno no seu dar-se, que articulam sem “nenhuma fragmentação em elementos essenciais, senão conexão e inter-relação”, isto é, a vida histórica.

1.3 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA VIDA FÁTICA

Uma vez estabelecida à definição de intuição hermenêutica, experiência da vida fática e situada à tarefa de fenomenologia, Heidegger vai seguindo para a consolidação daquilo que ele chama de hermenêutica da facticidade. No Informe-Natorp, ele trata de modo mais específico sobre a situação hermenêutica, a qual consiste na conjunção entre questionar os limites de uma postura filosófica tradicional frente a uma investigação fenomenologicamente radical (essa nova postura é por ele denominada de destruição). Nesse tratado, Aristóteles tem um estatuto privilegiado, pois é nele que Heidegger encontra a tematização da vida e discorre sobre a auto interpretação da vida em termos de "movimento".

Conforme explicita Heidegger (2002, p. 29), “a filosofia é uma atividade que define a si mesma, ela é uma auto compreensão”, por isso somente pode encontrar definições por meio de uma indicação formal, isto é, os fenômenos não podem ser apreendidos teoricamente, mas formalmente indicados na experiência da vida fática. Este caráter de autossuficiência revela a modalidade de realização da vida. Isso quer dizer que a experiência da vida fática é caracterizada pela autossuficiência frente à tentativa derivada de conhecimento, visto que ela mostra uma indiferença ao modo de experimentar. A autossuficiência não significa que a vida se dê a compreender como completa em si mesma, mas que, na sua incompletude e nas suas tentativas de superar tal incompletude, ela é sempre suficiente a si mesma, visto que vive em si e nas suas possibilidades encontradas no mundo circundante.

Nessa direção, a autossuficiência é baseada pela significância [*Bedeutsamkeit*] frente a toda situação fática que aponta o sentido do encontro da vida em si com o mundo e com o que é mundano. Nas palavras de Heidegger (2014, p.20) “a experiência fática da vida é a preocupação atitudinal, decadente, referencialmente-indiferente e autossuficiente pela significância”. Esta significância na qual a vida fática se encontra é a instância mais fundamental, pois é anterior a toda cisão sujeito-objeto ou teorização.

Na categoria da significância já se mostrou como um objeto está na vida segundo seu sentido fundamental próprio do conteúdo, como aqui ele se mantém e se comporta num mundo como mundo. A vida como cuidar (*Sorgen*) vive num mundo e cuida de si nos mais diversos modos de relações e execuções correspondentes e nos modos de temporalização, e função dos objetos que se encontram na experiência e dos próprios encontros (HEIDEGGER, 2011, p.106).

Podemos inferir que o empenho de Heidegger por compreender a facticidade da vida é o que propiciará a constituição da sua hermenêutica fenomenológica, a qual vem evidenciar que o ser-aí já sempre compreende a si. Ele compreende a si mesmo, porque ele já está desde sempre num mundo, nas palavras do filósofo: “*ser-aí (vida fática) é ser num mundo*¹⁷ (HEIDEGGER, 2013, grifo do autor, p.86)”. Ressalta-se que a compreensão não é uma faculdade cognitiva e não remete à distinção entre o sujeito que conhece e objeto conhecido, mas “a própria existência sabe-se antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível esta última” (LEVINAS, 1997, p.86).

O que Heidegger pretende mostrar é que a vida deve ser conduzida em sua autenticidade, porque o ser fático da vida reside no ser-aí que deve ser lido no sentido da atualidade da vida. O problema metodológico que as demais ciências possuem é justamente o fato delas não

¹⁷ Podemos perceber, desde este ponto, o quanto a ideia de fático é influente na cunhagem e aplicação do termo *ser-aí (Dasein)*, indicando na essência do humano justamente a ocasionalidade expressa no prefixo *-aí (Da-)*

considerarem o conhecimento autêntico do ser-aí. Sendo assim, Heidegger (2011, p.72) alerta à tarefa da filosofia, ao afirmar: “quanto mais propriamente se dá a apropriação do sentido fundamental da situação fática do comportamento, tanto mais originária e autêntica se dá a clarificação do sentido indicativo-formal de filosofia”.

A hermenêutica não é uma interpretação textual ou uma metodologia para as ciências do espírito¹⁸, ela refere-se a uma relação fundamental entre o compreender e o existir. Não que a atuação fática da vida surja de modo consciente e que se dedique a emitir significações, mas a consciência é sempre um encontrar-se na relação entre intuído e intencionado¹⁹. Nesse sentido, Von Herrmann (2000) explica que o retorno às coisas mesmas não pode se dar através da supressão do mundo, mas deve-se considerar a radical imersão e facticidade da existência humana, que já sempre compreende de alguma forma a si mesma e aos entes. É justamente neste exercício que a filosofia torna-se ciência originária.

Mas, afinal, o que almeja a hermenêutica fenomenológica da vida fática? Heidegger explica que ela não pretende avançar na compreensão dos objetos teóricos de nossa experiência cotidiana, mas busca explicitar a maneira como já sempre compreendemos nossos comportamentos intencionalmente voltados para os objetos do mundo circundante, inclusive os objetos dados na esfera do teórico.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião [...] configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão – sendo que tal compreensão se origina na interpretação e refere-se a um *como* do *ser-aí* mesmo (HEIDEGGER, 2013, p.21).

O que se pode perceber é que a realização originária da situação fática não implica numa suspensão de toda mediação teórica e nem numa imersão irrefletida de tal situação. Pelo contrário, a realização originária ocorre quando deixamos as significações imergirem no horizonte originário de sua constituição. É nessa imersão que as vivências desempenham um papel fundamental, uma vez que estas ocorrem a partir de uma inserção efetiva do ser-aí na experiência.

As preleções posteriores ao semestre de pós-guerra de 1919, correspondentes aos anos 1921-23, marcam a entrada de Heidegger em uma nova fase de desenvolvimento e maior amadurecimento em direção a *Ser e Tempo*. De fato, essas preleções só crescem para novos

¹⁸ Nisto, pode-se dizer, Heidegger diferencia-se de Dilthey. Este aspecto será explorado no terceiro capítulo.

¹⁹ “Este ‘encontrar-se’ não se determina de maneira lógico-transcendental a partir das relações imanentes a consciência pura, mas se constrói historicamente a partir de decisões de pensamento que vão determinando o que se mostra ou não como dotados de sentido. As coisas se mostram tal como são, quando o ser-aí cognoscente se coloca efetivamente no interior da experiência do horizonte mundano” (CASANOVA, 2012, p. 49).

níveis de sofisticação durante esse período.

Por conseguinte, as pistas ontológicas abundam desde o início e rompem as superfícies terminológicas externas em relação à equação de “vida”, “facticidade”, “fenômeno” e “experiência”, mesmo “hermenêutica”, sendo próprio. O avanço hermenêutico do KNS é ao mesmo tempo e desde o começo projetado para ser um avanço ontológico. A hermenêutica da facticidade está em sua gestação já entendida não apenas como uma fenomenologia da vida, mas também uma ontologia da vida muito antes do curso de leitura de 1923 intitulado “Ontologia: Hermenêutica da Facticidade” (KISIEL, 1995, p.89).

Observamos que a fenomenologia é importante para Heidegger justamente porque propicia conhecer o ser-aí enquanto ser-aí. Ela é um método pertinente para termos acesso à descrição do *Dasein* em sua vida fática. Verificamos, portanto, que o ponto de partida de toda investigação fenomenológica e da própria filosofia, segundo o jovem Heidegger, deve ser a vida fática. Nesse sentido, a indicação formal aparece como um modo, uma maneira, um caminho para tratar a questão do ser do ser-aí em seu horizonte fático, e a hermenêutica da facticidade é a auto compreensão de ser-aí na sua própria forma de ser, ou seja, na existência.

Sobre o estatuto da fenomenologia no pensamento de Heidegger, podemos dizer que ele foi aprendiz de Husserl, mas ele considera que o verdadeiro fenomenólogo foi Aristóteles. Em um texto mais tardio intitulado *Meu Caminho para Fenomenologia*, Heidegger (2009, p.498) enfatiza:

[...] aquilo que para a fenomenologia dos atos de consciência se realiza como o manifestar-se do fenômeno, foi mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensar e existência gregos [...]. O que as investigações fenomenológicas tinham encontrado, de novo, como atitude portadora do pensar, era afinal o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal.

Para a explicitação da importância de Aristóteles na construção da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, analisaremos no capítulo seguinte, alguns aspectos da obra de 1922, intitulada *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica (Informe-Natorp)*.

2 A PRESENÇA DE ARISTÓTELES NO JOVEM HEIDEGGER

E, no entanto, não apenas eu não podia separar-me facilmente de Aristóteles e dos outros grandes pensadores gregos, como ficou, brevemente, clara a contribuição que eu poderia retirar para uma interpretação de Aristóteles a partir da minha crescente familiaridade com o olhar fenomenológico (HEIDEGGER, 2009, p.8).

As preleções que correspondem aos primeiros anos do jovem Heidegger como professor em Freiburg demonstram que sua filosofia está respaldada pelo viés fenomenológico em vista de uma ontologia da vida fática. A sua fenomenologia, no entanto, é pensada em confrontação com a filosofia prática de Aristóteles, como podemos testemunhar através da leitura do *Relatório-Natorp*, também conhecido como *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, que data de 1922.

A temática central da filosofia heideggeriana, no início dos anos 20, respalda-se no esclarecimento sobre a vida fática. Neste intento, Heidegger encontra na fenomenologia o método para inaugurar uma filosofia pré-teorética e originária. É justamente o fenômeno da vida e suas diferentes formas de manifestação e apreensão que impulsiona o interesse, no jovem Heidegger, em realizar uma interpretação fenomenológica de alguns filósofos da tradição. Em meio ao embate que o filósofo alemão empreende com alguns destes filósofos, Aristóteles aparece com um estatuto privilegiado, pois é nele²⁰ que Heidegger encontra a abertura para se pensar a vida fática.

Desse modo, a atitude fundamental que se adota frente a história e a orientação teórica, e que guia a investigação sobre Aristóteles, se determina em função do ponto de partida e de exposição do problema da facticidade. Nessa direção, os cursos de Freiburg parecem ser uma introdução ao exame do filósofo grego, a que Heidegger se dedicará pormenorizadamente em cursos posteriores, mais especificamente, como professor na Universidade de Marburg²¹.

²⁰ A partir da década de 80 alguns estudiosos começaram a se dedicar mais minuciosamente no impacto da leitura de Aristóteles no pensamento heideggeriano. Dentre estes estudiosos, podem-se citar os ensaios de Jacques Taminiaux, Franco Volpi, Walter Brogan, Ted Kisiel, Dennis Schmidt e John Van Buren. O interesse neste âmbito só se iniciou na década de 80, porque o relatório enviado por Heidegger a Natorp (conhecido como Informe-Natorp ou Natorp-Bericht) sobre Aristóteles, no início dos anos 20, só foi publicado em 1989.

²¹ Cabe enfatizar que Heidegger já tivera Aristóteles como guia em seu primeiro período de estudos filosóficos (1907-1916), porém fora interpretado à luz da escolástica e da teologia cristã. O exemplo disto é a sua dissertação para a livre-docência, iniciada em 1914 e publicada em 1916, intitulada *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scot*. Na referida dissertação, Heidegger interpreta o ser de modo substancialmente unívoco e via o significado do ser na substância (*ousia*). Esta interpretação aristotélica toma novos rumos no pensamento heideggeriano, principalmente, após a chegada de Husserl em Freiburg que o incitou a uma interpretação fenomenológica sobre Aristóteles. Por outro lado, Pöggeler (2001) aponta que, no período de juventude, Heidegger seguia de modo mais específico, Boaventura e Duns Scot do que o aristotelismo de Tomás de Aquino.

Por este motivo, elencamos este capítulo, para análise acerca da interpretação fenomenológica hermenêutica de Heidegger sobre a filosofia aristotélica. Nessa direção, busca-se responder: Em que medida a fenomenologia hermenêutica está relacionada com a interpretação fenomenológica de Aristóteles?

2.1 A DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO NA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

A aproximação heideggeriana da leitura aristotélica, primariamente, diz respeito à questão da significação múltipla do ser que o filósofo alemão herdara de Franz Brentano. A tese de Brentano²² intitulada *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*²³ faz uma análise do ser conforme a figura das categorias aristotélicas e sustenta a ideia de que as categorias em todas as suas acepções circunscrevem-se ao âmbito de apenas uma: da noção de substância (*ousía*). Desse modo, ele considera a substância como o termo unitário com a qual todas as outras significações estão relacionadas e concebe “a ontologia como ousiologia” (VOLPI, 2013, p. 31).

Brentano tem como ponto de partida uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles (1982), na qual o filósofo grego enfatiza que o ‘ser’ tem uma multiplicidade de sentidos e estes sentidos precisam ser diferenciados por meio da *Metafísica*: “O ente diz-se de muitos modos. [...] De tantos modos de dizer o ente, parece que destes o primeiro é o que é [a quiddidade], o que significa a substância” (*Metafísica*, Livro VII, 1028 a 10-15). Nessa direção, Brentano discute a multiplicidade do ente a partir de quatro significados: o primeiro é do ente em si e do ente por acidente; o segundo significado é o ente como verdadeiro; o terceiro é o do ente segundo a potência ou o ato; o quarto significado é o ser enquanto substância ou modificação da substância. O último dos significados é o mais importante, visto que Brentano interpreta e reformula as categorias aristotélicas, em especial, a substância; e ainda aponta a ontologia aristotélica justamente como doutrina da substância (a primeira das categorias). O ponto mais originário da interpretação brentaniana da doutrina aristotélica das categorias é que ele considera possível dar a elas uma prova dedutiva com base em uma divisão do ser (BRENTANO, 1960). Em suma, ele visa extrair a partir da dedução na divisão das categorias

²² A dissertação de Brentano foi defendida em Tübingen no ano de 1862 e aborda o tema das categorias do Estagirita.

²³ “No título mesmo desse escrito se esconde o problema fundamental que acompanha o próprio despontar do caminho de Martin Heidegger na filosofia: os entes se dizem de muitas maneiras, eles possuem diversas significações, mas o ser se mantém uno independentemente dessa pluralidade e dessa diversidade” (CASANOVA, 2012, p.17).

a estrutura unitária do ser.

Segundo Volpi (2013), a tendência presente no jovem Heidegger refere-se ao problema da univocidade do ser e mostra como ela corresponde a uma tendência análoga presente na interpretação brentaniana de Aristóteles, isto é, de reconduzir a multiplicidade dos seus significados a um fundamento unitário. Ao contrário de Brentano, Heidegger nega a caracterização fundamental do ser como substância e parte da verdade e da sua múltipla significação. Assim, “[...] insatisfeito com a ousiologia e a solução analógica sustentada por Brentano, Heidegger, na década de 1920 concentra-se numa análise aprofundada sobre o significado de ser *qua* verdadeiro” (VOLPI, 2013, p. 31). Para Aristóteles (1982), a substância é a categoria primeira; todas as outras são apenas na medida em que são predicados ditos na ou da substância. Essa é, para Heidegger, a base da ontologia tradicional. Daí que se trata de encontrar em Aristóteles (isto é, na base da tradição) um sentido mais originário que escape à própria tradição.

Heidegger, portanto, traça um diagnóstico da tradição filosófica, na medida em que vê a filosofia movida na inautenticidade da conceitualidade grega. Segundo ele, o caminho autêntico para a filosofia reside em retornar as fontes originárias, mas em um confronto destrutivo ou desconstrutivo²⁴ com a própria história da filosofia. Logo, a tarefa da fenomenologia torna-se para Heidegger o que ele denomina de “desconstrução” (*Destruktion*)²⁵ da tradição ontológica da filosofia ocidental, no sentido de “desestruturar” o depósito sedimentado do conhecimento, a fim de dar abertura a compreensão de uma história do ser que está encoberta pela tradição. O essencial na tarefa da destruição fenomenológica não se reduz simplesmente a ilustrar as diferentes correntes, mas desencobrir em cada um dos momentos de desvio da história da antropologia ocidental – as estruturas lógicas e ontológicas capitais mediante um regresso as suas fontes originais.

A hermenêutica fenomenológica da facticidade se vê encarregada da tarefa [...] de desfazer a explicitação recebida e dominante e de destacar os seus motivos ocultos, as tendências e as vozes implícitas, e de penetrar, com o favorecimento de um retorno desconstrutor das fontes que serviram de motivos para a explicitação. A hermenêutica só cumpre a sua tarefa pelo viés da destruição (HEIDEGGER, 2002, p.51).

²⁴ No § 6 de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma o caráter hermenêutico da tarefa de uma destruição da história da Ontologia, no sentido de uma crítica ao esquecimento metafísico do Ser e em um regresso "às experiências originárias" (HEIDEGGER, 2012).

²⁵ Traduzir *Destruktion* por “desconstrução”, impreterivelmente, nos remete a corrente pós-estruturalista denominada Desconstrução, inaugurada por J. Derrida, no final dos anos 60. O conceito de “desconstrução” insere-se numa estratégia de intervenção no quadro da Metafísica ocidental, que se coloca, determinadamente, nos traços da “*Destruktion*”, da “*Aufbau*” (construção) da Metafísica, inaugurada por Heidegger, mas anunciada, desde o século XIX, por Marx, Nietzsche e Freud (SALLIS, 1987).

De acordo com Escudero (2017), a primeira demonstração do contato de Heidegger com Aristóteles se produz nas lições de inverno de 1921-1922. O filósofo alemão encontra nos escritos práticos de Aristóteles uma fonte de inspiração para seu programa filosófico, cujo trabalho se articula pela primeira vez no relatório intitulado *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica*²⁶, também conhecido como *Informe-Natorp*, onde Heidegger expõe os seus critérios de interpretação de Aristóteles, os quais só podem ser realizados mediante a tarefa da destruição. Conforme ilustra Peraita (2015), Heidegger se volta a Aristóteles convencido de que a situação hermenêutica da filosofia é o resultado da tradição filosófica herdada, onde as categorias possuem uma compreensão inadequada da existência humana. Esta é a razão última pela qual Heidegger começa seu debate com o Estagirita, visto que o pensador grego cunhou as categorias e metacategorias que determinaram a filosofia ocidental.

Na introdução do Informe-Natorp Heidegger assinala o seu propósito: interpretar fenomenologicamente o ser da vida fática, para tanto, ele assevera que “a direção e o objeto fundamental da investigação filosófica é interrogar o caráter ontológico da vida fática” (HEIDEGGER, 2002, p.76). Antes mesmo de desenvolver as interpretações sobre os textos aristotélicos pelo qual o texto se propõe realizar, nesse primeiro momento, Heidegger dedica-se muito mais pormenorizadamente a refletir sobre o método a partir do qual se faz viável realizar tais interpretações.

Sobre uma base reflexiva metodológica, Heidegger esclarece o sentido de uma indicação da situação hermenêutica, mas ora, o que isso significa? Tal indicação trata do esclarecimento do “como” (*Wie*) da vida baseando-se nela mesma, isto é, a interpretação precisa deixar visível o fenômeno da vida, o que pressupõe que tal clarificação requer uma explicitação preliminar da própria situação que deve acompanhar a investigação. Isso inclui apropriar-se do contexto histórico, cuja tarefa está envolvida no ponto de partida da investigação da vida fática.

A investigação filosófica acontece quando se volta interpretativamente nos modos nos quais a vida já está interpretada, Heidegger (2002, p.38) assinala que “a vida fática se move em todos os momentos em um dado estado de interpretação”, então, a interrogação filosófica se realiza quando se volta sobre si mesma, ou melhor, quando pergunta de que modo a própria vida – sendo que ela mesma já interpela esta questão – se expressa e interpreta. Este movimento assume a própria situação hermenêutica e requer uma apropriação do momento histórico.

²⁶ Ressalta-se que Heidegger não pretende que seu relato da vida fática seja aristotélico. Ele apresenta certas articulações da sua filosofia como os mesmos termos usados por Aristóteles, mas no intuito de enfatizar a importância da apropriação da história da filosofia, questionando-a (isto é, sob a base da tarefa da desconstrução).

Assim, o conhecimento filosófico é um conhecimento que acontece no próprio interrogar, aqui, a investigação por trazer a questão ou por ser este conhecimento interrogativo, pode ser definida como “hermenêutica fenomenológica da facticidade” (HEIDEGGER, 2002, p.47).

Logo, a situação hermenêutica exige do intérprete um modo adequado de interpretação e compreensão do âmbito situacional. O que constitui a situação hermenêutica indica que toda interpretação está marcada por uma realidade sociocultural concreta, se remonta a uma tradição já transmitida ou se sustenta por meio de uma cultura. Dito de outro modo, uma interpretação não é livre de pressupostos e isenta de valorações, por isso, Heidegger alerta para a necessidade de proteger a interpretação da arbitrariedade e até dos hábitos linguísticos, daí a importância metodológica da situação hermenêutica que parte sobre as estruturas ontológicas da vida humana. Uma apropriação originária do fenômeno da vida fática deve ter muito clara quais as pressuposições em todo ato de interpretação, mas basicamente o fio condutor de Heidegger, em que ele fala em repetidas ocasiões, é conquistar criticamente o horizonte de sentido do fenômeno em uma estratégia de destruição dos conceitos operativos, com vistas a devolver a pré-compreensão do fenômeno da vida a sua origem.

Dessa maneira, o compreender e o interpretar só podem ser pensados a partir de três condições ou coordenadas que favorecem sua execução: “o ponto a partir do qual se dá a visada do ente (*Blickstand*), a orientação ou direção da visada (*Blickrichtung*) e o horizonte ou escopo da visada (*Sichtweite*)”²⁷ (WU, 2011). A primeira condição que se refere ao ponto de partida pela qual se direcionará a visada nada mais é do que a delimitação do âmbito de investigação. Nesse sentido, interpretar é compreender radicalmente o que em cada momento certa investigação filosófica do passado colocou em sua situação. No entanto, esta interpretação não visa meramente acatar os pressupostos estabelecidos, pelo contrário, significa questioná-los. Ao mesmo tempo, a segunda condição não somente explica o solo em que a abordagem e os pressupostos foram delineados, mas visa modificar a relação pelo qual a tradição filosófica investiga tais fenômenos, o que decorre na terceira condição. Dessa maneira, compreender não significa simplesmente aceitar o conhecimento estabelecido, mas repetir: repetir originalmente o que é entendido em termos da situação mais própria e do prisma daquela situação; mas,

²⁷ Mais tarde, essa situação hermenêutica será definitivamente configurada pela tríplice estrutura de *Vorhabe* (pressuposição ou pressuposto, isto é, o horizonte de sentido previamente dado e que facilita uma compreensão imediata do contexto nos quais diferentes coisas, pessoas, situações ou problemas, bem como uma compreensão dessas mesmas entidades); *Vorsicht* (previsão ou modo prévio de ver); e *Vorgriff* (pré-concepção, repertório conceitual que está ao nosso alcance e que inicialmente orienta e possibilita toda interpretação) (ESCUDEIRO, 2003, p. 108). Ressalta-se que a formulação destas noções ocorre em *Ser e Tempo*, a estrutura da visão prévia (*Vorsicht*), por exemplo, presente no § 32 (HEIDEGGER, 2012).

sobretudo, submetê-los a crítica radical. Assim, retoma-se a tarefa do acesso fenomenológico das experiências originárias: a destruição da tradição através da questionabilidade.

Sendo assim, a interpretação fenomenológica ou hermenêutica fenomenológica procura possibilitar uma indicação (*Anzeige*) da situação hermenêutica, isto é, que o ser da vida fática se mostre por si mesmo na clarificação das condições hermenêuticas nas quais se move. Essa indicação tem o caráter de uma indicação formal (*formale Anzeige*), o que exige uma abordagem que torna visível a vida fática a partir de si mesma, recusando explicações teóricas, arbitrárias e universais dela, uma vez que a hermenêutica fenomenológica está sempre relacionada à situação concreta em que se está inserida.

Posto isto, Heidegger elucida que o Informe-Natorp não visa definir detalhadamente as estruturas do objeto – vida fática –, nem de apreendê-las em suas articulações constitutivas; em vez disso, busca por em questão ou em interrogação a situação ou o fenômeno a partir do qual o tema da pergunta se torna acessível enquanto tal e a partir do qual se articula; logo, a apreensão do “como” da mobilidade (*Bewegtheit*) da vida fática implica em uma explicação da situação hermenêutica com base na qual se tenta apreender a vida fática em sua fenomenalidade. Justamente a partir da indicação da situação hermenêutica ou do modo de colocar a pergunta, que se faz possível compreender, em Heidegger, a unidade entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica.

2.20 INFORME-NATORP E A ÉTICA DE ARISTÓTELES

No Informe-Natorp, Heidegger parte para análise fenomenológica de três textos aristotélicos: *Metafísica*, a *Física* e *Ética a Nicômaco*. No primeiro livro, Aristóteles estabelece seu objeto de estudo que é o ser enquanto ser; na Física a investigação volta-se para os princípios mais gerais do movimento, tanto de seres vivos como de corpos inanimados, aqui Heidegger se interessa pela discussão dos seres produzidos, na medida em que os seres são entendidos em termos de produção, o movimento deve ser o que constitui o seu ser. Quanto ao último texto, este reflete sobre as ações do homem e é o mais importante dos textos sobre o problema ético na produção aristotélica.

É precisamente o livro *Ética a Nicômaco*, onde o foco da leitura da *Ética* recai sobre a inter-relação das cinco disposições que alcançam a verdade da alma, que Heidegger focaliza seu trabalho exegético. De maneira bastante resumida, Aristóteles na referida obra, expõe sua concepção teleológica e eudaimonista da racionalidade, sua concepção da virtude como

mediania e reconstitui²⁸ a tripartição acadêmica da alma em: vegetativa, sensitiva e intelectual, as quais correspondem a uma virtude em particular²⁹. As duas primeiras constituem a parte irracional (*alogon*) da alma e são comuns a todos os seres viventes, enquanto a intelectual é a parte racional da alma, exclusiva do ser humano. A alma sensível, mesmo que seja irracional, "em certo sentido participa da razão" (ARISTÓTELES, 2009, p.7), assim existe nela uma virtude especificamente humana, a qual consiste em dominar certas tendências e impulsos, chamada virtude ética. Enquanto a virtude da alma puramente racional corresponde a virtude dianoética ou intelectual. Pode-se então dizer que a virtude ética é aquela que corresponde a uma disposição (*héxis*) da alma que é adquirida através da prática, ou seja, é produto do hábito e do costume (*éthos*)³⁰; e as virtudes dianoéticas têm a ver com a *nóesis* (pensamento) e não correspondem propriamente a hábitos desenvolvidos com a prática.

As virtudes nada mais são do que disposições³¹ nas quais a alma alcança, principalmente, a verdade. Nessa medida, as respectivas excelências "são aquelas disposições de acordo com as quais se põe, em cada caso, a verdade a descoberto da melhor maneira possível" (ARISTÓTELES, 2009, p.131). Uma vez instituída a necessidade das virtudes para a felicidade, Aristóteles busca contemplar essas virtudes em si, o que são, onde ocorrem e como surgem, partindo do princípio de que, enquanto bens da alma, é nela que devem nascer, existir e se manifestar, o que requer o estudo e a observação da mesma.

Desse modo, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discute mais especificamente, acerca das virtudes dianoéticas e as caracteriza em duas faculdades racionais da alma: a calculativa ou deliberativa, cuja contemplação se embasa em coisas de causas variáveis; e a científica, cuja contemplação se baseia em causas invariáveis. A primeira compreende a arte (*tékhne*), a qual visa a produção de algo e a sabedoria prática (*phrónesis*)³²,

²⁸ Um dos pontos de partida da reflexão ética política de Aristóteles é o estudo da alma, para isso, ele parte da reformulação socrática do problema do homem como o problema da alma e reelabora a tripartição acadêmica da alma em: vegetativa, sensitiva e intelectual.

²⁹ As virtudes estão sempre relacionadas aos sentimentos e às ações. A virtude é uma tendência para controlar um certo tipo de sentimento e para agir acertadamente em um determinado tipo de situação. A virtude [*aretê*] não é emoção ou faculdade, mas uma disposição [*diáthesis*] que se consolida no agente moral pelo desenvolvimento de uma capacidade [*dinamis*] e pelo exercício, como atividade [*enérgeia*], dessa mesma capacidade. Ela é uma disposição habitual, um hábito [*héxis*] voluntário, isto é, implica um ato de deliberação [*bouleusis*] e de escolha deliberada [*proairesis*] dos meios mais adequados para chegar a um fim [*télos*] posto pelo desejo [*epitumía/bouleusis*]. Sempre lembrando que o *télos* que motiva todo e qualquer tipo de busca é a felicidade [*eudaimonia*] (ARISTÓTELES, 2009, p.56).

³⁰ Toma-se como exemplo: ao realizar gradualmente atos justos, tornamo-nos justos, ou seja, adquirimos a virtude da justiça, e ela permanece em nós de forma estável como um hábito, que contribuirá sucessivamente para que realizemos atos justos, e assim sucessivamente. Para Aristóteles, as virtudes éticas se aprendem da mesma maneira como se aprendem as diferentes artes, que também são hábitos.

³¹ Na medida em que são virtudes, essas partes são *héxis* – hábitos ou disposições (BROGAN, 2005).

³² Também chamada de discernimento, sensatez ou prudência.

que tem como finalidade a ação. A disposição científica da alma compreende a ciência (*epistéme*) que nos torna aptos a demonstrar algo a partir de princípios e também diz respeito a sabedoria filosófica (*sophia*), que é a responsável pela aquisição de tais princípios, os quais são facultados pelo intelecto intuitivo ou inteligência (*noûs*). Temos, então, que “são cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência” (ARISTOTELES, 2009, p.130).

Verifica-se que Aristóteles observa no contexto da sua própria filosofia prática o viver do homem, o como viver no modo melhor, o como viver bem. A ética em Aristóteles é analisada em um horizonte específico que é o do prático, este lugar remete as situações que realizamos, criamos e cumprimos. Neste horizonte circunscrevem-se as várias possibilidades de se relacionar de modo excelente ou de maneira prático-moral com o que nos acontece. Todavia, o filósofo grego confere esta característica sob sua concepção de homem enquanto animal racional, como aquele vivente dotado de *logos*. Afinal, pelo *logos* que o homem possui a capacidade de decidir sobre seu próprio viver como sujeito do agir. De modo análogo, Heidegger altera a relação de fundação, na medida em que sua concepção o *logos* é que deve ser fundado sobre a peculiaridade do ser do ser-aí.

[...] a determinação originária e essencial do homem não está portanto no seu ser animal racional, mas na disposição e na conotação prática do seu modo de ser [...] O resultado é que a disposição prática que conota o ser do ser-aí é absolutizada e radicalizada até se tornar a sua determinação ontológica-fundamental (VOLPI, 2013, p.88).

É na filosofia prática de Aristóteles que Heidegger encontra um modo de interpretação fenomenológica que parte das relações cotidianas nas quais geralmente o ser se encontra no mundo. A tese heideggeriana sob a ótica da leitura aristotélica é que a determinação fundamental da vida fática ou do *Dasein* é, acima de tudo, prática³³.

2.3 AS CATEGORIAS ARISTÓTELICAS COMO EXISTENCIAIS

Verificamos, anteriormente, que para Aristóteles o específico do humano é a vida própria do ente dotado de razão, mas ele não é somente racional, também é em parte irracional

³³ Tradicionalmente, Aristóteles é lido como o pensador para o qual a teoria (*theoría*) é um modo hierarquicamente superior de atitude e, por isso mesmo, nos conduziria à sabedoria (*sophia*). Heidegger, por sua vez, enfatiza na filosofia prática de Aristóteles certa anterioridade ou primado da *tékhnē* sobre a *theoría* (SADLER, 1996).

– visto que é dotado da alma vegetativa e sensitiva – denotando que o agir é exclusivo do homem por ter a alma assim dividida. É justamente a partir da definição do especificamente humano que Aristóteles distingue os horizontes da Ética. Ademais, a Ética para o estagirita tem a ver com a noção de práxis, porque ela é a transformação do sujeito mediante as próprias ações. Em consonância com o conceito aristotélico de práxis, Heidegger vê que a tarefa da filosofia não consiste na obtenção de um conhecimento abstrato dos objetos, pelo contrário, exige uma articulação com as relações práticas que a vida estabelece com o mundo, por conseguinte, a fonte de conhecimento é precisamente a experiência mesma com o mundo.

O que está em causa na interpretação fenomenológica dos textos aristotélicos é o existir fático do ente, a formulação de Heidegger vai em direção de responder acerca das categorias ontológicas, dos diversos modos de ser da vida fática radicado no interior do que significa o ser para Aristóteles.

[...] segundo que tipo de objetividade e em função de que caráter ontológico se experimenta e se interpreta o ser humano, o ser na vida? Qual o sentido do *Dasein* segundo o qual a interpretação da vida determina a priori o objeto homem? [...] como se explicita conceitualmente este ser do homem, qual é a base fenomênica da explicitação e que categorias ontológicas surgem para explicitar este fenômeno [do ser do homem]? (HEIDEGGER, 2002, p. 56).

Segundo Volpi (2013, p. 49), ao retomar de modo originário a concepção aristotélica de ‘ser’, “Heidegger se esforça para mostrar como já em Aristóteles se acha presente uma compreensão ontológica do fenômeno da verdade”, ou melhor, ele reitera que os comportamentos e atividades possíveis da vida fática correspondem aos modos pelos quais Aristóteles afirma que a verdade ocorre. As análises acerca do fenômeno da verdade são respaldadas pela obra *Ética a Nicômaco*, mais especificamente do livro VI, o qual diz respeito aos modos em que a verdade pode ocorrer, ou, como traduz Heidegger, os modos de custódia do ser na verdade (*Seinsverwahrung*).

A verdade na concepção aristotélica designa algo que aflora no juízo, dito de outro modo refere-se na adequação entre o pensamento e o objeto. Heidegger, todavia, se contrapõe a esta definição da verdade. De acordo com Wu (2011, p. 105), o *Informe Natorp* procura demonstrar que a verdade precisa ser “situada ontologicamente para que se possa ter uma apreensão de seu caráter originário, ao mesmo tempo em que se explicita o traço derivativo da verdade proposicional, isto é, do juízo verdadeiro”. Isso significa que para Heidegger, a verdade não é uma propriedade de posse, mas é algo custodiado³⁴ nos modos concernentes às virtudes

³⁴ Ressalta-se aqui, que Heidegger (2002) utiliza o termo "verdade" (*Wahrheit*), empregando preferencialmente

dianoéticas.

As virtudes são disposições ou modalidades, “segundo as quais e conforme o modo em que se realizam a alma, na maioria dos casos, toma sua forma originária no ente que cada vez se apresenta como desoculto” (HEIDEGGER, 2002, p.61). Isso significa afirmar que o ente se faz acessível através destas modalidades ou modos fundamentais do inteligir. A partir de então, ele chega à tese de que a verdade filosófica é a verdade prática. Assim, o filósofo rompe com o modelo tradicional de que a verdade se dá na teoria e prioriza “os fenômenos que conduzem a verdade prática voltada ao fenômeno em sua historicidade e não na experiência psicológica” (KISIEL, 1995, p.122, trad. nossa). Dessa maneira, podemos compreender que o horizonte fenomênico e o conhecimento pré-teorético são disposições pelas quais a alma toma posse da verdade, já que o problema da facticidade está de acordo com o problema da desocultação da verdade.

Heidegger desde o início confronta a tradição metafísica que constantemente é repetida e interpelada em suas preleções. No Informe-Natorp isso não é diferente, principalmente, quando ele debate sobre o caráter prático da vida humana. O problema da metafísica é que ela funda o primado ontológico do homem em sua capacidade cognoscitiva e reflexiva da realidade exterior e isso significa um desconhecimento da modalidade originária da relação do *Dasein* com as coisas (*Besorgen*), que acarreta em uma compreensão do ser do ente segundo categorias objetivantes oriundas da mera observação³⁵.

Vale lembrar que o primado do teorético sobre o prático é tratado por Heidegger nos cursos de pós guerra em 1919. Em uma das preleções do referido período, intitulada *A ideia de Filosofia e o problema da visão de mundo*, Heidegger (1987, p.95) aponta que as “teorizações são restritas a uma esfera específica da realidade [...] uma des-vivificação”. Então, o teorético representa a des-vivificação (*Entlebnis*) da experiência no mundo, pois transforma a experiência em um mero objeto de conhecimento e de valoração, impedindo de lançar o olhar para um ‘dar-se mais originário das coisas’ no mundo circundante. Isso significa dizer que ao inserir a perspectiva teorética no processo de explicitação da própria experiência, o caráter imediato da vivência se desvanece e ocorre uma des-vivificação, visto que acontece uma objetivação daquilo que se vivencia, ou seja, tematizar a vivência elimina o caráter vital que a constitui. De modo geral, Heidegger mostra que o comportamento teorético a partir do qual

"custódia do ser na verdade" (*Seinsverwahrung*).

³⁵ A crítica de Heidegger a tese aristotélica sobre o primado do homem fundado na alma, compreendida como espelhamento cognoscitivo do ente, aparece, por exemplo, Cf. § 4 de *Ser e Tempo*, cita-se: “A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* já de há muito foi vista, embora não se chegasse então a apreender o próprio *Dasein* em sua genuína estrutura ontológica (HEIDEGGER, 2012, p.64).

somos direcionados para os objetos e por intermédio do qual nos desligamos do mundo circundante não nos permite compreender a vida. Para tematizar sobre a vida deve-se, portanto, levar em conta a experiência fática da vida³⁶, pois somente nela que se torna possível o caminho para a própria Filosofia. Desse modo, a ciência originária pré-teorética, em que a vida fática é colocada como o ponto de partida filosófico.

A vida fática ao estar ontologicamente determinada pela verdade permite o desvelamento do ser³⁷. A partir deste delineamento a análise dos cinco modos como, segundo Aristóteles, a alma humana possui a verdade: “o *noûs*, *sophía*, *epistéme*, *tékhne* e *phrónesis*” são colocadas por Heidegger em um novo sentido³⁸, ele se propõe a elucidá-las enquanto diferentes maneiras em que o ser é trazido e custodiado na verdade³⁹. O principal ponto que suscita no filósofo alemão é descobrir qual desses modos de conhecimento permite uma manifestação mais originária do mundo e do ser. Dentre estes modos de viver na verdade (na linguagem de *Ser e Tempo* – o modo como o *Dasein* está imerso na pré-compreensão do ser), Heidegger centra sua atenção nas três formas de conhecimento da *tékhne*, da *epistéme* e da *phrónesis*, bem como dos seus respectivos modos de comportamento da *poiésis*, da *theōria* e da *prâxis*.

Na análise destas modalidades, Heidegger designa a *prâxis* como estrutura ontológica fundamental da vida fática⁴⁰, distinguindo-se da repartição hierárquica de Aristóteles, segundo a qual “os três modos de ser se acham coordenados entre si” (VOLPI, 2013, p. 82).

Em Aristóteles, de fato, é o caráter do ente, ao qual são dirigidas respectivamente a atitude teorética, a prática, e a *poiética*, que funciona como critério para ordenar cada

³⁶ Fático não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta – comumente atrelada pela tradição filosófica – então, o conceito “fático” não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de “histórico”, isto é, como o encontramos na vida (HEIDEGGER, 2014).

³⁷ Heidegger acrescenta no final do curso do semestre de inverno de 1929/1930 uma nova interpretação do problema da verdade em Aristóteles, onde não pensa mais a verdade em relação à atitude descobridora do ser-aí, mas ao ser livre (*Freisein*) (VOLPI, 2013, p.83).

³⁸ Destaca-se que estes conceitos tratados por Heidegger são tomados enquanto indicações formais que se tornam significativos apenas quando referidos à situação hermenêutica concreta. Retomando a noção de indicação formal, lembramos que este método resulta de que um conceito não possui único significado, mas remete a outros significados em certas relações (HEIDEGGER, 2014). Nesse sentido, os conceitos filosóficos presentes no Informe Natorp são identificados em relação a seu “como” (*Wie*) originário.

³⁹ Nas lições do semestre de inverno de 1924/25 intitulada *Platão: O sofista*, Heidegger (1997) oferece uma explicação pormenorizada dos modos fundamentais de viver custodiado na verdade.

⁴⁰ Mais tarde, Heidegger se afastará dos traços da determinação prática da vida fática e reconduzirá o caráter da abertura da existência ao horizonte do próprio ser do ser-aí. Com isso, a resposta para a conotação prática do ser-aí em relação ao seu caráter ontológico vai em direção a ideia de poder-ser (abertura, poder-ser, liberdade); é exatamente por esta razão que o ser-aí é tomado por assumir um peso em decidir sobre seu próprio ser, que se manifesta na disposição afetiva fundamental da angústia. Daqui, a explicação heideggeriana se manifesta em *Ser e Tempo*, cf. o § 40: “A angústia põe o *Dasein* diante do seu ser livre para... (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é” (HEIDEGGER, 2012, p.527).

uma delas segundo uma escala de valores, e é precisamente pelo caráter do próprio objeto que a *theoria* é considerada a atividade excelsa do homem. Em Heidegger, pelo contrário, a ordem de valor entre estes três modos de ser distintos não se orienta a partir do objeto, mas é extraída de uma reflexão sobre a peculiaridade do modo de ser próprio da vida humana, do ser-aí, e da atribuição a este último do primado ôntico e ontológico. Essa peculiaridade e esse primado se acham fundados [...] sobre a determinação prática do ser-aí (VOLPI, 2013, p. 82).

Como se pode verificar, na perspectiva heideggeriana, a *theoria* configurada em direção ao ideal da vida contemplativa não pode ser considerada a atitude do homem por excelência, logo ele identifica na *prâxis* aristotélica o correlativo propício a sua concepção de pré-teórico, mas, sobretudo, ela torna-se a estrutura ontológica fundamental do *Dasein*. Em relação a terminologia e significação da *prâxis* Volpi (2013) identifica dois usos deste conceito em Heidegger. O primeiro deles tem como sentido o agir do homem que tem o seu fim em si mesmo e não na produção de obras: nesta designação, as *praxeis* se acham ao lado das *poíeseis*, das *epistemai*, dos *methodoi*. No segundo sentido, que é mais radical e profundo, o termo designa a *prâxis* como a forma do movimento (*kínesis*) própria do viver do homem em geral, e as *poíesis* e as *epistemai* seriam então modos de colocar em atuação esta *prâxis* originária, elas seriam atuações do movimento específico da vida humana. Por consequência desta última conotação, a *prâxis* originária torna-se assim para Heidegger a estrutura do ser do ser-aí.

Cabe aqui distinguir *poíesis* e *prâxis*: a primeira refere-se a uma atividade produtiva que representa o resultado externo de uma ação, enquanto a segunda consiste na ação direta do homem que possui a capacidade de fabricar e produzir, ou seja, é a própria realização humana⁴¹. Portanto, é justamente na *prâxis* aristotélica que Heidegger reafirma a premissa de que a experiência ontológica originária comparece na lida produtiva (*poíesis*). Assim, o sentido primordial de ser para Aristóteles, segundo Heidegger, é a produção. Em suas palavras: “aquele que tem estado na atividade do trato produtivo, aquele que está disponível para uma eventual utilização, este é propriamente o ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 56, trad. nossa). Nessa medida, ‘ser’ significa ser-produzido, pois foi preparado para ser usado, logo, o ser é o que é. Na lida prática com o utensílio é que se confere significação aos entes, nas palavras do filósofo: “o âmbito de objetos que dá sentido originário ao ser é o dos objetos produzidos, dos utensílios empregados na lida cotidiana” (HEIDEGGER, 2002, p. 57); do mesmo modo, a ocupação prática, seja ela um utilizar, um executar ou um produzir é o que define as determinações

⁴¹ Escudero (2017, p.90) corrobora a premissa de que Heidegger converte a *prâxis* na estrutura ontológica fundamental do ser do ser-aí, enquanto que “a *poíesis* e a *theoria* são duas modalidades de comportamento que Heidegger equipara respectivamente com o estar-à-mão (*Zuhandenheit*) e o estar-aí-diante (*Vorhandenheit*), ambas unificadas na ocupação (*Besorgen*)”.

ontológicas dos mesmos entes⁴².

Ao considerar o sentido do ser na sua lida prática, como consequência disso, ele possui essencialmente uma característica dinâmica de movimento, uma vez que ele é movido pela atividade na sua lida produtiva. Ora, a vida fática é então determinada como algo que se automove, cujos movimentos procedem de si mesma. Para Aristóteles (1982), todo o ser em movimento é caracterizado por uma *privatio*, ou seja, pela falta de algo e é justamente esta falta que o leva a movimentar-se. Nesse momento, Heidegger retoma a *Física* de Aristóteles, cujo texto trata dos entes que possuem um princípio de movimento e um de repouso a partir da noção de *steresis* (privação ou falta).

Aristóteles alcança na Física um novo e fundamental ponto de partida para sua ontologia e sua lógica e que, desde esse momento, passará a dominar a história da antropologia filosófica [...] o fenômeno central, cuja explicação constitui o tema da física, é o ente na forma de seu ser-movido (HEIDEGGER, 2002, p.55).

Dessa maneira, a experiência fática da vida possui um caráter dinâmico, ela possui uma multiplicidade de modos práticos de relação com o mundo, os quais são caracterizados pelo ser histórico. Este último aspecto proporciona a ligação entre a vivência e a facticidade, de tal modo que todo vivenciar possui um agora em cada situação. Esta assertiva nos leva a destacar duas questões fundamentais: o modo prático (*prâxis*) da experiência da vida fática e o seu movimento (*kínesis*), que é regido pelo caráter histórico. Logo, a mobilidade⁴³ indica o dinamismo, o aspecto móvel, cinético e temporal da vida humana; dito de outro modo, a vida nada mais é do que um processo dialético, onde se mantém sempre ocupada por um ir e vir em uma luta constante em conservar o que se é e por não deixar avançar pelo que virá.

Nota-se que a leitura do texto aristotélico leva Heidegger a pensar o tempo e a mobilidade da vida fática. O “tempo” (*kairós*), aqui, não é entendido como unidade de medida, nem como caráter (especificamente formal) de nexos históricos do acontecer, mas é compreendido no “como específico da mobilidade no sentido de um caráter que não só possibilita a mobilidade, acolhendo-a no interior da mesma, mas até coperfazendo-a, movendo-a enquanto elemento fático autônomo” (HEIDEGGER, 2011, p.155). Assim, o histórico-factual está sempre aí presente, ele é constitutivo da facticidade. Ressalta-se que facticidade e

⁴² Em *Ser e Tempo*, Heidegger descreve a relação que temos com as coisas, mais notavelmente coisas que foram produzidas como, por exemplo, quando usamos ou manipulamos um martelo (HEIDEGGER, 2012).

⁴³ Heidegger (2012) indica dois tipos de mobilidade que contemplam a ideia de que o *Dasein* realiza o seu ser: a primeira de maneira imprópria e governada pelas opiniões públicas; e a segunda própria que está ao alcance de quem se projeta em face da própria morte. No entanto, ele não se aprofunda nestas questões, embora, já indique aqui que um clamor convoca o *Dasein* a projetar o seu poder-ser de modo mais próprio, a partir da percepção de um débito inerente ao próprio ser, tal como está desenvolvido em *Ser e Tempo*.

existência não significam a mesma coisa, a existência é apenas uma possibilidade que se desdobra temporalmente no ser da vida, que é fático. A facticidade reflete a natureza dinâmica e temporal da vida humana, na medida em que os entes se ocupam de diferentes maneiras no mundo.

Tomando como ideia o caráter eminentemente prático do ser, Heidegger (2011, p. 53) expressa a determinação unitária da vida fática como cuidado (*Sorge*), pois “[...] como Ser de Cuidado, a vida fática vive em contínuo movimento, em *kínēsis*”. Sabe-se agora que todas as determinações do ser-aí tem em comum o caráter prático do cuidado, visto que o próprio ser do ser-aí tem uma significação, acima de tudo, prática. Mediante esta exposição, pode-se constatar que a *poiesis*, *theōria* e *prāxis* são três modos fundamentais do Cuidado do *Dasein*: a atividade produtiva e o uso dos utensílios, o conhecimento teórico e a ação orientada frente aos outros (solicitude) e frente a si mesmo (Cuidado de si).

Encontramos aqui uma das estruturas ontológicas fundamentais da existência humana: o cuidado⁴⁴ (*Sorge*). O ponto de partida para introdução deste conceito no Informe- Natorp ocorre a partir da noção de vida fática, Heidegger (2002, p. 35) afirma que “o sentido fundamental da atividade fática da vida é o cuidado”. O estar-ocupado-em-algo está presente o horizonte dentro do qual se move este cuidado da vida, ou seja, a vida fática cuida de, se ocupa de, se preocupa por tudo aquilo que vem ao seu encontro na sua lida diária e cotidiana com o mundo. Neste mesmo parágrafo, Heidegger (2002, p. 35) assinala que o mundo manifesta-se de três maneiras diferentes: “mundo circundante, mundo compartilhado e mundo de si mesmo”.

Somente no movimento da vida fática, entendida como "cuidar", ou seja, no ter a ver com o que se encontra no próprio mundo-ambiente, decaindo continuamente nas ocupações mundanas e *ao mesmo tempo* no contra movimento da existência, ou seja, na inquietude ou preocupação para o próprio si em que é implicado o próprio autêntico ser - somente nesta motilidade pode-se compreender o sentido do ser (HEIDEGGER, 2002, p.35).

O cuidar, portanto, expressa a preocupação dos entes pelos meios de sobrevivência, pela profissão, pelos prazeres, tranquilidade, familiaridade e pela lida com as coisas do mundo, o que caracteriza a mobilidade fática da vida que está envolvida em múltiplos afazeres. Nota-se, todavia, uma ambivalência no uso do termo *Sorge* no transcurso do *Informe Natorp*. É possível encontrar quatro termos que se direcionam ao mesmo campo semântico: *Sorge* (cuidado) ou

⁴⁴ A fim de ilustrar a apropriação heideggeriana de Aristóteles em relação a noção de cuidado, cita-se a nota do §42 de *Ser e Tempo* “A direção do olhar para o autor em conexão com as tentativas de uma interpretação da antropologia agostiniana – isto é, greco-cristã - referida aos fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles” (HEIDEGGER, 2012, p.555)

sorgen (cuidar-se de), *Besorgen* (ocupação) ou *besorgen* (ocupar-se de), *Fürsorge* (solicitude) ou *fürsorgen* (preocupar-se com os demais) e *Bekümmern* (inquietação) ou *sich bekümmern* (inquietar-se). De modo geral, o *Sorge* ou o cuidado designa a estrutura genérica que engloba os três modos básicos da vida humana relacionar-se com o mundo: o ocupar-se das coisas do mundo circundante ou dos fazeres mundanos (*Besorgen*); o preocupar-se com as demais pessoas com que o *Dasein* compartilha o mundo (*Fürsorge*); as inquietudes de cada uma das preocupações próprias do si mesmo (*Bekümmern*).⁴⁵

Vimos que a vida fática tem sentido através da noção de cuidado, na medida em que o cuidado serve para a lida ou trato com o mundo. Além disso, Heidegger elucida que o lidar-com que define as atividades do cuidado pode assumir uma posição de mero observador, nesse caso, o cuidado não está relacionado com as atividades do mundo num sentido prático, mas refere-se a um modo peculiar do lidar-com relacionado ao conceito de circunspecção (*Umsicht*). Este tipo de cuidado enquanto observador não envolve uma obra, uma atividade, um fazer ou uma relação com o outro, somente reflete sobre o que acontece em uma determinada situação. Há ainda outro conceito que transforma o sentido do cuidado que é o de inquietação (*Bekümmern*), cujo significado é relativo aquilo que se deve ocupar e preocupar no cotidiano, ou seja, a inquietação conduz o cuidado para aquilo que deve ser feito, por exemplo, realizar um trabalho, produzir uma obra, se relacionar com alguém, etc., o que denota justamente o contexto prático que é empregado pela vida fática. Esta inquietação do cuidado expressa uma tendência fática fundamental da vida que conduz a um declínio, que se “produz a um movimento de caída no mundo, que por sua vez, desemboca em um desmoronamento da vida mesma⁴⁶” (HEIDEGGER, 2002, p. 38).

Na medida em que a queda é expressão do absorver-se no mundo, ela possui um caráter prático, pois o *Dasein* se empenha na produção de utensílios e na realização de suas atividades práticas, ou seja, a queda nada mais é do que a ocupação do *Dasein*. No entanto, o *Dasein* ocupado nas atividades da cotidianidade não questiona. Dessa maneira, Heidegger (2002) especifica que na queda, a vida fática, pode movimentar-se no que ele denomina de medianidade (*Durchschnittlichkeit*) que mantém a lida com o mundo no caráter de cuidado, mas sem realizar questionamento sobre o próprio ser. Esta medianidade não é algo negativo,

⁴⁵ Escudero (2003) explicita que no *Informe-Natorp* é bastante evidente a relação que o *Sorge* mantém tanto com o *sollicitudo* latina quanto com a *cura* de Santo Agostinho. Heidegger já havia analisado, em 1921, esse fenômeno da cura e das curiositas, associado a interpretação fenomenológica detalhada do Livro X das Confissões. Nesta interpretação, a cura é entendida no duplo aspecto do genuíno autocuidado que culmina no cuidado impróprio dos assuntos mundanos que leva a dispersão.

⁴⁶ A noção de queda (*Verfallen*) é tratada em *Ser e Tempo*. No § 38, Heidegger (2012, p.500) denomina de “queda” (*Verfallen*) o modo de ser decaído, que constitui a primária abertura quotidiana do ser-no-mundo.

pelo contrário, é uma característica necessária da mobilidade da vida fática imersa nas atividades e tarefas práticas no mundo. Na sequência, Heidegger coloca um novo elemento na noção de cuidado, relacionado a morte (*Tod*)⁴⁷, fenômeno que propicia aprofundar o que a medianidade não é capaz, nas palavras de Heidegger (2002, p.42) “a iminência da morte [...] é um elemento constitutivo da estrutura ontológica da facticidade [...] quando se toma posse da morte e assume sua certeza, a vida faz visível em si mesma”.

Pois bem, verificamos inicialmente, que o ponto de partida da discussão heideggeriana é o ser do ente e o fio condutor para esta investigação ontológica tem como base a verdade (*aletheia*) no sentido de desocultamento. A verdade, no entanto, não é pensada como algo que se possa alcançar enquanto posse, mas é algo custodiado nos modos pertencentes as virtudes dianoéticas. Para Heidegger, os modos mais altos do desvelamento do ser pela verdade por meio do *logos* são a *sophia* e a *phrónesis*. Conforme esclarece Brogan (2005), Heidegger explicita a *sophia* enquanto compreensão autêntica (*hinsehendes Verstehen*) e a *phrónesis* enquanto circunspeção solícita (*fursorgende Umsicht*). O que Heidegger vê na interpretação destes fenômenos é que ambos são “modos autênticos de realização [*eigentlichen Vollzugsweisen*] do *noûs*: o puro apreender [*reinen Vernehmens*] enquanto tal” (HEIDEGGER, 2002, p.67).

O que se pode constatar é que o *noûs* é a apreensão por excelência (*Vernehmen schlechthin*) que possibilita qualquer comportamento possível na vida do *Dasein*, pois é ele que permite algo como um “em direção a quê” (*Worauf*) em que a vida se situa. Heidegger desenvolve aqui, nessa etapa de sua interpretação de Aristóteles, uma argumentação que aproxima *noûs* e *aisthesis*, já que a última é “a apreensão no como do sensível” (HEIDEGGER, 2002, p. 38).

Enquanto a *phrónesis* é uma disposição específica do homem que mobiliza todo agir e toda circunstância no seu horizonte prático. É a partir do exercício da *phrónesis* que o homem se posiciona diante de sua própria vida e estabelece critérios sobre as suas próprias ações. A *phrónesis* aristotélica é interpretada por Heidegger, como uma visão apropriada para garantir a união dos entes de uso (utensílios) de modo adequado às circunstâncias da ocupação. Em outros termos, a *phrónesis* consiste na capacidade compreensiva que apreende na ação os seus elementos constituintes, sejam as circunstâncias, os dados, os momentos e os outros entes, ou seja, a própria vida fática. Com esta afirmação, destaca-se um elemento crucial – a compreensão (*Verstehen*) –, que está justamente relacionada ao conceito heideggeriano de *phrónesis*. O

⁴⁷ Nesse texto ainda não aparece como ser-para-morte (*Sein zum Tode*) como em *Ser e Tempo*, mas já antecipa sua relevância como fim do *Dasein*.

compreender representa o momento espontâneo e ativo do ser-aí, a produtividade do seu poder-ser (VOLPI, 1995, p.92). Logo, o compreender é também entendido como uma significação prática do ser do ser-aí. A compreensão se origina na hermenêutica e consiste num como (*Wie*) do ser-aí mesmo, ela é um “estar desperto do ser-aí para si mesmo” (HEIDEGGER, 2013, p.21). O estar desperto quer dizer que o ser-aí está ativo numa autointerpretação originária, o que constitui uma possibilidade e um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo e que apareça diante de si mesmo.

O colocar em ação hermenêutico –, isto é, “como isto ou aquilo” em que se assume a facticidade de antemão [...] surge e brota de uma experiência fundamental, no nosso caso, de um estar desperto de caráter filosófico, no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo [...] (HEIDEGGER, 2013, p.24).

Segundo Volpi (2013), esta afirmação contém uma dupla indicação: quer dizer que o compreender é aquele momento espontâneo e produtivo graças ao qual o ser-aí projeta e atua o seu próprio ser; e em segundo lugar, que esse momento é acompanhado de um saber, no sentido em que o autorreferir-se prático ao próprio ser o ser-aí constitui a consciência de si mesmo. Como se pode observar, a *phrónesis* está também atrelada a uma possibilidade específica do *Dasein* que é a transparência de si mesmo na consciência (*Gewissen*).

Para Aristóteles a *phrónesis* designa o agir moral do homem, enquanto em Heidegger a *phrónesis* tem relação com a consciência, refere-se ao conteúdo ontológico do ser-aí, numa determinação do seu próprio ser. Desse modo, a consciência chama o ser-aí para decidir pelo próprio ser autêntico e ela que o orienta para a autenticidade.

Como a consciência orienta o ser-aí para a autenticidade de se escolher a si próprio, do mesmo modo a *phrónesis* representa em Aristóteles o saber prático que oferece condições de guiar o agir e as escolhas do homem no sentido moralmente bom, endereçando-o ao viver bem, a forma melhor de vida (VOLPI, 2013, p.97).

O que está em questão com o uso do termo grego *phrónesis* é a decisão do *Dasein* a respeito de seu próprio ser. A *phrónesis* é uma disposição específica do homem, pois ela mobiliza todo agir e toda circunstância no horizonte prático. É a partir do exercício da *phrónesis* que o homem se posiciona diante de sua própria vida e estabelece critérios sobre as suas próprias ações. A *phrónesis* aristotélica é interpretada por Heidegger como uma visão apropriada para garantir a união dos entes de uso (utensílios) de modo adequado às circunstâncias da ocupação. A *phrónesis* guarda em seu ser mais próprio “o seu horizonte em que se desdobra o trato que a vida humana mantém consigo mesma, assim como o modo de levar em prática a esse trato” (HEIDEGGER, 2002, p.67).

Além disso, Heidegger mostra que a *phrónesis* é uma percepção noética que revela o próprio ser. Ademais, a *phrónesis* implica que a deliberação esteja sempre em relação com aquele que delibera. Tal situação demonstra o caráter hermenêutico da *phrónesis*, em conformidade com o princípio hermenêutico heideggeriano de que toda compreensão é uma auto compreensão⁴⁸. Este princípio hermenêutico proposto por Heidegger remete ao caráter fático de que a compreensão não é simplesmente uma apreensão de um objeto exterior, mas projeção de sentido em que o próprio ser, enquanto *Dasein* está em jogo.

Pode-se verificar que a partir da leitura originária e fenomenológica de Aristóteles, Heidegger fundamenta o seu projeto de uma fenomenologia hermenêutica da vida fática, na medida em que o filósofo alemão projeta na filosofia aristotélica o questionamento sobre o sentido do ser. Na verdade, Heidegger vê que a práxis de Aristóteles desde sempre consistiu a base da ontologia, no entanto, ela ficou encoberta pela tradição. Por isso, a tarefa de Heidegger paira-se, sobretudo, na “destruição” deste solo sedimentado deixado pela tradição da história da filosofia. Assim, o que precisa ser redimensionado neste trabalho de “destruição” é a recolocação da vida fática em questão. A vida fática, contudo, se dá antes de qualquer significação teórica.

Desse modo, pode-se constatar que a vivência, embora se mostre como um modo a partir do qual nós mesmos nos apropriamos das coisas, denuncia precisamente que são as coisas, por outro lado, que se apropriam também de nós. A ideia é essa: pressupor a separação sujeito-objeto é ignorar que o que existe, primordialmente, é a relação. Existir, destarte, não é estar diante do mundo como uma coisa diante de outra coisa, mas estar envolvido com a existência, estar já sempre relacionado com o mundo que a constitui. A leitura fenomenológica de Heidegger sobre Aristóteles, portanto, alude a um plano pré-teórico, descentrando a filosofia da *theōria*, assim o filósofo alemão destrói não apenas a centralidade da teoria, mas a própria dicotomia entre *theōria* e *práxis*, pois Heidegger não se propõe substituir esta por aquela.

O que pudemos vislumbrar é que Heidegger apresenta um conjunto temático em que se articulam os conceitos práticos de Aristóteles com o projeto de uma hermenêutica da factidade: a *kínesis* da vida fática, a *phrónesis* e sua relação com o cuidado, a urgência da *práxis* frente ao teórico. Além disso, pode-se afirmar que a hermenêutica em Heidegger deixa de ser um conjunto de preceitos metodológicos para ser concebido no movimento dos modos de ser do

⁴⁸ A vida fática dispõe da possibilidade de auto compreensão desde sua existência imediata no mundo, uma auto compreensão que o desenvolvimento da intuição hermenêutica deve explicar e expressar. Na hermenêutica configura-se ao *Dasein* como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão, ele se compreende, porque ele já está desde sempre num mundo (HEIDEGGER, 2013, p.21).

Dasein, isto é, deixa de preocupar-se com os métodos interpretativos e volta-se para a manifestação da *kínesis* da existência humana – sendo ela mesma auto compreensão.

A apresentação da hermenêutica heideggeriana exige colocar em nosso horizonte analítico interpretativo outro teórico fundamental para o jovem Heidegger. Nesse sentido, no capítulo seguinte, vamos discorrer sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger à luz de algumas concepções de Wilhelm Dilthey.

3 DILTHEY NO PROJETO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER

Não é no conhecimento especulativo do conceito e, sim, na consciência histórica, que o autoconhecimento do espírito se consuma (GADAMER, 1988, p.229).

A investigação e análise desenvolvidas até o momento nos levam a observar que o jovem Heidegger propõe uma reflexão sobre o que é a filosofia, ao que ela se dirige e como ela se deve dirigir com rigor ao seu objetivo. A partir disso, busca resgatar o solo originário da filosofia, que segundo ele, se dá no âmbito da vivência. A apreensão do fenômeno da vida, no entanto, não pode ser concebida de maneira objetiva, porque a vida responde a um processo constante de realização histórica.

Assim, o que se pode verificar é que o acesso a uma compreensão própria de filosofia gira em torno de um fenômeno central para Heidegger, que é a questão do histórico. O tema da história é muito importante por duas razões: 1) Ele permite pensar a importância do tempo e a articulação entre ser e tempo, a partir da temporalidade da vida fática; 2) Ele permite a Heidegger pensar o tempo em Aristóteles (Livro IV da Física) como um tempo que permite o esquecimento do ser e a ontologia tradicional, compreendendo tempo como pura e simples presença (o estar aí presente, o “ser simplesmente dado”).

A temática da vida, da história e da temporalidade leva Heidegger a encontrar na Filosofia da Vida de Dilthey a possibilidade de se discutir algumas questões centrais que permeiam sua argumentação teórica. O desenvolvimento da ‘Filosofia da Vida’, cuja tarefa deve ser direcionada para o “desenvolvimento de um procedimento histórico fundamentado na totalidade de nosso ser” (DILTHEY, 1989, p.51), ou seja, na experiência humana entendida como vivências - experiências de caráter histórico; e o projeto hermenêutico de uma crítica da razão histórica parece, pelo menos em alguns pontos, aproximar Dilthey de Heidegger. Todavia, é importante destacar que Heidegger reconduz a ‘Filosofia da Vida’ para o âmbito privilegiado da vida fática, assim como para a recuperação do sentido histórico da nossa existência em termos de historicidade, a fim de acessar sua constituição ontológica.

Segundo Lepadatu (2009), embora Heidegger tenha reconhecido e citado o trabalho de Dilthey, ele não chegou a desenvolver umnexo realmente sistemático como fez com os neokantianos, com Aristóteles e Husserl; mesmo assim, o ponto de investigação sobre a vivência, história e temporalidade engata de maneira particularmente fecunda o desenvolvimento do projeto da hermenêutica fenomenológica. Sendo assim, pretendemos fazer

breves considerações – tendo como base estes três conceitos – de como Heidegger interpreta criticamente a Filosofia da Vida de Dilthey, e, sobretudo, verificar como estas interpretações contribuem para a construção de sua fenomenologia hermenêutica.

3.1 A APROPRIAÇÃO CRÍTICA DE HEIDEGGER DO CONCEITO DE *ERLEBNIS*

A transição do século XIX para o século XX foi assinalada pela tentativa de solucionar a crise das ciências. Nesse período, a filosofia caracterizou-se pela análise crítica aos métodos e pressupostos das ciências em geral e também pela reação a tendência teórica do cientificismo ou positivismo. Dessa tendência, destaca-se de um lado a *Escola de Marburg*, que se direciona para a *Crítica da Razão Pura* e se concentra na filosofia do conhecimento científico, através das ciências matemáticas e das ciências naturais⁴⁹. Nessa escola, orientam-se as investigações de Hermann Cohen, Rudolf Stammler e de Paul Natorp. Por outro lado, enquanto consciência ética da ciência, a filosofia kantiana passa a ser examinada na direção de uma filosofia transcendental dos valores⁵⁰. Desse modo, o retorno a Kant tem como representante a *Escola de Baden* (Heidelberg e Freiburg), a qual se dedica no primado da razão prática e em uma filosofia como ciência crítica dos valores.

Neste horizonte, pensadores como Windelband, Rickert e Dilthey problematizavam o acesso científico das coisas, não para recusar a ciência ou dizer que estava errada, mas para colocar um limite a ela, em suma, disputavam o primado das ciências naturais e problematizavam de que modo o paradigma científico destas mesmas ciências poderia ser articulado com a ética, a teoria da ação e a filosofia dos valores. Dessa maneira, enquanto Windelband e Rickert buscavam uma definição de ciência que reconhecesse a importância dos valores (mas se mantinham de acordo com o paradigma neokantiano de encontrar nas ciências naturais o modelo de todo o conhecimento científico), Dilthey⁵¹ se direcionava para encontrar um método próprio para as ciências do espírito. Segundo Heidegger (1987, p.122), a tentativa

⁴⁹ Esta escola interpreta a *Crítica da Razão Pura* de Kant como um tratado epistemológico em torno da fundamentação do conhecimento científico, concentrando-se no âmbito da filosofia do conhecimento desenvolvida a partir do pressuposto de que as ciências naturais constituem o paradigma da cientificidade em geral.

⁵⁰ Heidegger (1987, p.128) complementa que: “Junto com a escola de Marburg, a filosofia transcendental do valor é uma das mais importantes correntes filosóficas dos dias atuais. É também chamada de escola de Baden ou Freiburg, a qual se estabelecia antes de 1916, quando Windelband ensinava em Heidelberg, e Rickert, seu aluno e fundador sistemático da filosofia do valor, ensinava aqui em Freiburg”.

⁵¹ Dilthey se propõe a distinção de dois âmbitos da realidade irreduzíveis a uma unidade: liberdade e determinação causal, espírito e natureza. A partir desta irreduzibilidade, propõe a correlativa distinção de dois tipos de ciência – as ciências do espírito e as ciências da natureza –, cada uma caracterizada por um método peculiar. Assim, a reflexão de Dilthey se direciona para encontrar um método próprio para as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), esta se vale do que se entende por Ciências Humanas.

destes pensadores em fazer do conhecimento científico a base crítica de toda investigação filosófica atrelada a uma retomada crítica da filosofia kantiana tornou possível:

[...] uma harmonização da ciência natural e a vida do espírito; ao mesmo tempo, introduziu uma nova perspectiva sobre problemas científico-filosóficos, uma perspectiva que permite que a renovação inicial de Kant seja compreensível e levada a uma interpretação unificada como visão de mundo (HEIDEGGER, 1987, p.122).

Em 1919, no curso intitulado *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*⁵², Heidegger busca desenvolver um conceito renovado de filosofia. Nessa direção, ele apresenta dois modos distintos de se pensar sobre a tarefa da filosofia. Em primeiro lugar, ele coloca a visão de mundo como tarefa imanente, “isto é, uma consideração histórica da maneira que a filosofia, em cada caso, resolveu esta tarefa” (HEIDEGGER, 1987, p.12). No segundo momento, ele coloca a visão de mundo como tarefa limite da ciência crítica dos valores, interpretando, então, a visão de mundo como diferente da filosofia. Ainda nesta parte introdutória, Heidegger estabelece um terceiro tópico, onde esboça que a filosofia, na verdade, não se identifica com a primeira e nem com a segunda concepção. Em ambas as ideias, a filosofia é tratada como algo derivado, todavia, ela é antes de tudo uma ciência originária⁵³.

A apresentação das duas concepções sobre a tarefa da filosofia, mencionadas anteriormente, é mediada por dois interlocutores: Windelband e Rickert, os quais tinham como foco central a compreensão lógica do conhecimento histórico e pretendiam chegar a este conhecimento por meio de uma abordagem conceitual. Contrário a este viés, Heidegger enfatiza que o conceitual não é o originário, mas uma modificação de uma vivência primeira. Esta abordagem é então caracterizada como essencialmente teórica da realidade, nas palavras Heidegger (1987, p.58) uma “filosofia de cátedra (*Kathederphilosophie*)”, o que impede a manifestação do fenômeno do mundo, do sentido histórico e da essência mesma da verdade.

Os filósofos neokantianos outorgam ao teórico a convicção de que ele representa o estrato básico e fundamental que de certo modo funda todas as esferas restantes. Em contrapartida, o teórico para Heidegger representa a des-vivificação da experiência no mundo

⁵² Benedito Nunes (2007, p.51) afirma que a preocupação heideggeriana com as visões de mundo permanece em 1927, segundo eles “Diante da necessidade espiritual da época, diante da crise das ciências (crise esta que vai ser assinalada por Heidegger como a crise do fundamento, na parte introdutória de *Ser e Tempo*), pode-se compreender a urgência das visões-de-mundo [...]”.

⁵³ Cabe aqui ressaltar, a relação entre Heidegger e Jaspers no que concerne ao conceito de “visão de mundo”. No capítulo que ele redige “A psicologia das visões de mundo”, como já fora apresentado, ele enfatiza a importância da conexão entre visão de mundo e ciência originária. Esta conexão, de acordo com Heidegger, deixa de se conduzir pelo conceito de historicidade em Jaspers, o que leva ao equívoco de se pensar, por exemplo, na atividade filosófica como a-histórica.

que o transforma em um mero objeto de conhecimento e de valoração. Desse modo, o valor não é o ponto de convergência ideal que atribui sentido à história; mas todo valor, assim como toda individuação ou generalização em conceitos só é possível mediante uma totalidade originária – vital e histórica - articulada em conexões de significados. Na medida em que o neokantismo decompõe o âmbito originário da vivência em conceitos teóricos não se consegue formar uma totalidade da vivência, pois a des-vivifica, transformando-a num objeto a-histórico e, portanto, sem significado⁵⁴. Em meio a essa discussão, Wilhelm Dilthey⁵⁵ vai ganhando destaque na exegese heideggeriana.

O problema fundamental que caracteriza, basicamente, toda a filosofia diltheyneana é a construção de um método que possibilite as Ciências do Espírito um fundamento epistemológico propício para a interpretação da vida em sua expressão histórica. A ‘vida’ não é uma “conexão das ações recíprocas entre as pessoas sob as condições do mundo exterior, nem ações apreendidas a partir da independência dessa conexão em relação aos períodos e aos lugares alternantes” (DILTHEY, 2010, p. 217).

O que ele busca é colocar em questão a vida em sua pura expressão. Esse trabalho exige regressar para as unidades significativas dispostas na ‘experiência vivida’ (*Erlebnis*) ou vivência; a *Erlebnis* para Dilthey (1989, p.23) corresponde “a maneira pela qual a realidade é dada a mim”. Diante disso, Dilthey (2010, p.140-141) estabelece o caminho das Ciências do Espírito, a saber: “a construção [das Ciências do Espírito] parte da experiência vivida [*Erlebnis*], de realidade a realidade; ela é um mergulhar cada vez mais fundo na realidade histórica, um buscar cada vez mais a partir dela”.

Além disso, Dilthey (2010) elucida que a *Erlebnis* não se refere apenas às experiências passadas e futuras, mas tanto o passado quanto o futuro são possibilidades inerentes ao presente e permanecem nele, por assim dizer. Nesta leitura, a história não é mais algo separado da vida, separado do presente por uma distância temporal. Por conseguinte, a vivência é pensada a partir do tempo como uma realidade inseparavelmente histórica. Assim, a vida é um nexo de

⁵⁴ Para Heidegger, o único modo de apreender essa vivência originária é retroceder ao pré-teorético por uma abordagem fenomenológica que faz com que o mundar do mundo se manifeste enquanto tal. Alguns anos mais tarde, isso constituiria o núcleo da ontologia fundamental na perspectiva da temporalidade, cujo objeto de crítica não seria mais, de maneira tão detida, o neokantismo de Windelband e Rickert, mas a totalidade da tradição metafísica da filosofia (WU, 2010).

⁵⁵ Desde seus dias como estudante de teologia, Heidegger havia desenvolvido o hábito de copiar longas passagens das obras então amplamente difundidas da obra de Dilthey. A influência, especialmente da hermenêutica Dilthey, sobre as reflexões do jovem Heidegger sobre Schleiermacher, sobre o caráter hermenêutico da obra. fluxo de experiência, e assim por diante, é uma hipótese provável, mas em geral ainda não documentada. Nós recebemos apenas dicas ocasionais deste período da ávida leitura de Dilthey feita por Heidegger como um corretivo para seus antigos mentores neokantianos, especialmente na distinção entre o explicativo e o entendimento das ciências (KISIEL, 1995, p.100).

experiências vividas (presentes, passadas e futuras), ela é “uma unidade constituída por meio de relações, reunindo todas as partes (DILTHEY, 2010, p.117)”.

Sendo assim, a vida pode ser entendida como o nexos de experiências vividas (plural) ou como experiência vivida (singular) como tal. Levando em consideração que a vida é o produto das forças históricas, ela não pode ser interpretada unicamente dentro do nexos da singularidade de um único ser humano, mas ela deve ser compreendida a partir das diversas expressões compartilhadas entre eu e o mundo, seja na linguagem, na cultura e na história. Assim, “cada parte da vida, cada *Erlebnis*, tem um significado” (BAMBACH, 1995, p.163).

A interpretação diltheyneana de *Erlebnis* é retomada por Heidegger em 1919, onde ele a coloca na esteira do seu projeto de filosofia como ciência originária. Temos destacado que o projeto filosófico de Heidegger equivale a uma determinação de uma filosofia autêntica ou de uma ciência originária, que decorre fundamentalmente do fenômeno da vida, logo pertence a uma esfera radical distinta: a esfera originária do pré-teórico (*Vortheoretisch*).

A partir deste nexos se vê com maior clareza que o interesse de Heidegger em Dilthey de nenhuma forma estava motivado em simples fundamentos de uma cosmovisão ou filosofia da vida, mas pela busca de um caminho ateorético científico categorial no sentido do ser da vida, quer dizer, pela problemática ontológica da vida (XOLOCOTZI, 2004, p. 167, trad. nossa).

Segundo Heidegger, a compreensão das experiências vividas “não se dá naquilo o que ocorre (*Vorkommen*), mas na sua efetivação (*Vollzug*)” (HEIDEGGER, 1987, p. 65). Isso significa realizar, estar com, para, em relação a alguma coisa. Em suma, a vivência só pode ser entendida através da experiência mesma da vida, no sentido do que é a própria vida. Tal concepção lembra muito a definição de Dilthey, uma vez que para ele, a *Erlebnis* é algo que marca o sujeito, mas que não depende para isso da mediação de elementos extrínsecos como a linguagem ou a compreensão, pois ela fundamenta-se por si mesma, ou seja, a vida fundamenta-se na própria vida (DILTHEY, 2010).

Afinal, como podemos apreender o sentido da vivência? Heidegger afirma que temos a tendência de considerar a vivência como algo que passa por nossa consciência como se ela acontecesse objetivamente em uma relação meramente cognoscitiva. No entanto, este modo de apreender a vivência tem uma base teorética, o que se busca aqui evitar. Assim, Heidegger afirma que a vivência não é um processo, mas uma apropriação (*Ereignis*). Desse modo, vivenciar não significa algo que perpassa por mim como um objeto, mas é uma apropriação efetiva em meio ao acontecimento (*Ereignis*). Isso significa que algo me acontece, ao mesmo tempo, que se apropria de mim. Porém, o acontecimento e apropriação não estão separados do

meu ‘eu’ que vivencia esta ocorrência, pelo contrário, participam mutuamente comigo. Para que o *Ereignis* não se mantenha somente no vivenciado ou naquele que vivencia, ele demanda um meio termo, que é justamente a própria vivência (*Erlebnis*).

Acontecimento apropriativo também não quer dizer, como se eu exteriormente ou de algum lugar me apropriasse de minhas vivências; “fora” e “dentro” não possuem nenhum sentido aqui, assim como “físico” e “psíquico”. As vivências são acontecimentos apropriativos, na medida em que elas vivem a partir do mundo próprio e só assim a vida vive. (Com o que aqui está apresentado, o caráter de acontecimento apropriativo ainda não está inteiramente determinado) [nota do autor] (HEIDEGGER, 1987, p. 74).

Em síntese, o foco da explicação heideggeriana tem como direção a pergunta: como se vivencia algo sem ser tomado por uma postura epistemológica da realidade? É basicamente este questionamento que se torna o fio condutor para Heidegger tematizar sobre a postura primordial do vivenciar (*die Urhaltung des Erlebens*). O filósofo argumenta que a vivência não é um movimento como um fluxo da consciência. A título de exemplo: ao defrontarmos com uma paisagem desconhecida e perguntarmos ‘Há algo? O que há?’, somos tentados a responder a pergunta com base em um conteúdo, como se precisássemos de algo determinável e concreto (tal como demanda a postura epistemológica) para responder tal questão. Este tipo de situação é característica da atitude teórica. Por conseguinte, o caráter particular da vivência pelo viés pré-teorético demanda de cada situação um modo da questionabilidade, uma referência (*Bezug*), um “viver questionante em direção a” (HEIDEGGER, 1987, p.66). Dito de outra maneira, o questionar é ‘um comporta-se em relação a...’, este sentido reflexivo institui um ‘eu’ (não determinado) à vivência da pergunta, o ‘eu’ é simplesmente situacional.

O solo firme (solo, algo que sempre se temporaliza por primeiro, como a apropriação) está no apreender a questionabilidade, isto é, na temporalização radical do questionar. “Apreender” é ter preocupação e cuidado (*Bekummerung*): concreta e radicalmente tomar a decisão de assumir a tarefa explícita de pesquisa (HEIDEGGER, 2011, p.46).

A partir da *Erlebnis*, Heidegger empreende uma filosofia que tenha como ponto de partida a própria experiência da vida⁵⁶, com vistas a garantir um acesso originário. Como se faz possível acessar a vida em seu sentido primordial, genuíno, autêntico e pré-teorético? O novo modo de acesso é então designado em *Fenomenologia da vida religiosa* através da experiência

⁵⁶ Nota-se aqui que o termo *Erlebnis* é gradualmente substituído por *Lebenserfahrung* (experiência de vida), e então para experiência da vida fática; este movimento coincide com outro movimento da *Leben* (vida) para o *Dasein*, onde o *Dasein* não é entendido em termos tradicionais como mera existência, mas como o “aí” na experiência com o mundo. É precisamente no contexto desse desenvolvimento que Heidegger chega a usar a vida e *Dasein* como sinônimos até que, nos anos após 1922, ele acabará por abandonar a vida como um termo filosófico apropriado e passa a usar o *Dasein* completamente (LEPADATU, 2009).

fática da vida. O conceito genuíno de facticidade não é definido aqui, a partir de uma “objetividade previamente colocada e assumida de maneira posicionada, mas pela interpretação existencialmente realizada de um como do “ser” dos conteúdos existencialmente experimentados” (HEIDEGGER, 2014, p. 241).

Para Heidegger é no interior da vivência e enquanto vida fática que a atitude filosófica por excelência pode se desenvolver, o “há algo” (“*es gibt etwas*”), indica o simples “fato” de ser comum aos múltiplos fenômenos e a inefabilidade de sua natureza, a qual não pode ser reconhecida em conceitos objetificantes, mas alcançada por uma intuição compreensiva de caráter hermenêutico.

Logo, o experimentar fático se dá na apresentação dos fenômenos no mundo e a sua interpretação não caminha no sentido de atingir a um fim determinado e específico, mas se dá na orientação do ‘como’ próprio da vida mesma, ou seja, em um modo da realização da vida por intermédio da sua significatividade. Em *Ser e Tempo*, a significatividade⁵⁷ surge do próprio comportamento humano na sua prática cotidiana. Em certa medida isso nos aponta para o lado prático da filosofia heideggeriana, o qual nós já testemunhamos com a aproximação aristotélica. Sob este último aspecto, Xolocotzi (2004) identifica na *Erlebnis* um caráter prático no sentido aristotélico, visto que a vivência corresponde a uma categoria epistemológica fundamental, na qual a vida parte dela mesma como forma de objetivação da realidade.

Dilthey, por sua vez, se refere a um caráter prático da filosofia, porém, ela não é realizada com base em uma aprovação em relação aos valores transcendentais, mas baseada no próprio nexa da vida. O primado da razão prática em Dilthey é mostrada na extensão do sujeito representativo da era moderna, que leva a uma estrutura de vida em três dimensões: autorreflexão volitiva, afetiva e intelectual [...]a autorreflexão [*Selbstbesinnung*] em Dilthey se dirige a vida como uma *praxis* no sentido de Aristóteles (XOLOCOTZI, 2004, p.60)

Destarte, a análise filosófica da vida deve partir da vivência do mundo circundante. O exemplo do encontro com a cátedra ilustra esta concepção (a experiência como *Erlebnis*)⁵⁸. Logo, a tarefa autêntica da Filosofia não consiste em alcançar um conhecimento abstrato dos objetos, mas em articular formalmente as relações práticas que a vida estabelece com seu

⁵⁷ Destaca-se o seguinte excerto extraído de *Ser e Tempo*, a fim de melhor compreensão acerca da significatividade. O filósofo alemão enuncia: “[...] apreendemos o caráter de relação (*Bezugscharakter*) destas relações de referência como signi-ficar (*be-deuten*). Na familiaridade com essas relações, o Dasein significa a si mesmo, ele dá a entender a si mesmo o seu ser e poder-ser relativamente ao seu ser-no-mundo [...] estas relações estão entre si mesmas enganchadas (*verklammert*) como uma totalidade originária, elas são o que são como este signi-ficar, no qual o Dasein dá a entender previamente a si mesmo o seu ser-no-mundo. Denominamos significatividade a totalidade destas relações. Ela é aquilo que constitui a estrutura do mundo no qual o Dasein, a cada vez, sempre já está” (HEIDEGGER, 2012, p. 87).

⁵⁸ Cf. exposto no primeiro capítulo.

mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio (*Selbstwelt*). Dito de outro modo, a Filosofia não parte do fato do conhecimento puro, mas sim do pano de fundo do mundo da vida a partir do campo imediato da realidade e da experiência com o mundo⁵⁹. Importante entender que o conceito de mundo (*Welt*) não remete a uma perspectiva naturalista ou cosmológica, mas é tomado por Heidegger como uma categoria⁶⁰ fenomenológica, onde a vida mantém sua multiplicidade de relações.

Dessa forma, as coisas e situações cotidianas aparecem, principalmente, no contexto de nossa vida com o mundo, tal fato já fora indicado pela mediação heideggeriana de Aristóteles como vimos no capítulo anterior. Contudo, isso também aparece no pensamento diltheyneano, uma vez que a ‘vida’ não é apreendida por Dilthey (2010) sob a base de uma abordagem biológica, mas refere-se a um fluxo das atividades e experiências que constituem o tecido compartilhado e histórico do homem no mundo.

Embora tenhamos apresentado a apropriação heideggeriana do termo *Erlebnis*, está claro para o filósofo alemão que sua interpretação de experiência vivida é diferente de Dilthey, Husserl e dos neokantianos. Como vimos anteriormente, a experiência vivida para Heidegger é o *Ereignis*, portanto, corresponde a maneira pela qual o ‘eu’ está ‘lá’ em uma situação, um modo pelo qual a vida se experimenta inteiramente⁶¹, a vida nunca é vivida como um nexo de experiências vividas, ela é experimentada como tal em todos os *Erlebnis*, isto é, o *Erlebnis* é uma articulação das experiências em si, a *Lebenserfahrung*. A crítica fundamental que Heidegger faz a Dilthey é que a sua concepção de vida como um nexo de efetivação de experiências vividas, nada mais é do que resultado das ideias epistemológicas tradicionais.

Na preleção de verão de 1920 intitulada “*Fenomenologia da intuição e expressão*”, Heidegger faz uma crítica as duas concepções de *Erlebnis* que dominam a paisagem filosófica contemporânea de seu tempo. De acordo com Heidegger, tanto Natorp quanto Dilthey não conseguiram apreciar o sentido fundamental da vida, pois, segundo ele, vida não é uma “temporalização objetiva”, tampouco um “domínio objetivo constituindo e constituído histórica ou logicamente” (HEIDEGGER, 1987, p.117). O fracasso nestas duas interpretações advém do caráter fundamental da vida ser atribuído à tensão epistemológica entre “método” e “objeto” na filosofia: entre a vida como é vivida originariamente e a vida como se supõe ser um objeto

⁵⁹ Importante notar que os termos “histórico” e “mundo” possuem proximidade, uma vez que a compreensão de mundo, enquanto totalidade existencial e referencial na qual o *Dasein* está inserido, proporciona a si mesmo a própria compreensão que, por sua vez, não pode ser excluída, ela é sempre histórica.

⁶⁰ Cabe destacar que ‘categoria’ significa algo que, conforme seu sentido, interpreta um fenômeno numa direção de sentido, trazendo o fenômeno a compreensão, enquanto interpretado (HEIDEGGER, 2011).

⁶¹ *Erlebnis* = Situação = *Lebenserfahrung*.

específico do conhecimento teórico.

O que pode se averiguar nestas interpretações é que elas possuem o mesmo argumento trabalhado pelo filósofo alemão característico das preleções deste período: a impossibilidade de acessar o âmbito da vivência de modo objetivo e teórico, pois tematizar a vida elimina o caráter vital que a constitui. Cumpre-se notar que, em 1919, Heidegger utiliza a palavra vivência (*Erlebnis*), mas no seminário do ano seguinte, ele a desloca parcialmente pelo termo experiência (*Erfahrung*), o que denota a significação da experiência fática da vida (*faktische Lebenserfahrung*), a saber, ocupação que experimenta (*die erfahrende Betätigung*) e isto que, por meio dela, é experimentado (*das durch sie Erfahrene*). Esta expressão evidencia o histórico como um fenômeno central da vida fática, uma vez que ela só pode ser compreendida “através e pelo conceito de histórico” (HEIDEGGER, 2014, p.14).

3.2 O FENÔMENO DO HISTÓRICO COMO ELEMENTO CENTRAL

Ao tematizar sobre a vida, Heidegger coloca em questão a formação da consciência histórica, isto é, a possibilidade da vida possuir um saber sobre sua própria história. No núcleo desta asserção, ele reconhece na filosofia de Dilthey o exame desta problemática, como se verifica no excerto seguinte: “Dilthey já viu claramente o significado único e singular da realidade histórica; ele reconheceu que a história tinha um significado bem diferente entre as ciências humanas e as ciências naturais⁶²” (HEIDEGGER, 1987, p. 89). A partir disso, o pensador alemão caminha com vistas a colocar em evidência a consciência histórica como fio condutor da própria filosofia.

O despertar da consciência histórica, sua emancipação da supervisão das ciências naturais e da metafísica, nada mais é que a primeira visão genuína do crescimento fundamental e característico de todos os fatos humanos. Dessa emancipação, surge a tarefa básica adicional da fundação autêntica de filosofia (HEIDEGGER, 1987, p. 92).

De acordo com Dilthey (p. 78) “o que é a vida, só nos ensinará a história. E esta se acha essencialmente referida à vida. A história é o curso no tempo da vida e por isso nela encontra seu conteúdo”. Heidegger concorda que a vida se conhece pela história, no entanto, ele enfatiza que o histórico não deve partir da ciência histórica ou da história da filosofia, mas trata-se de como o encontramos na própria vida. Isso significa que a concepção de histórico não apenas

⁶² Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012, p. 404) também faz menção a importância de Dilthey à sua obra, ele afirma que a argumentação do problema da história ali exposta “cresceu da assimilação do trabalho de Dilthey”.

está relacionada ao sentido temporal ou “que provém de uma relação objetiva”, mas, parte da experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2014, p.33). Nota-se, por conseguinte, que Heidegger reconduz o projeto hermenêutico de Dilthey para o âmbito da vida fática, assim, o sentido histórico da existência em termos de historicidade passa a ser uma via de acesso à constituição ontológica da vida mesma.

Como já fora delineado, a vida fática possui um caráter essencialmente dinâmico, ela possui uma multiplicidade de modos práticos de relação com o mundo, os quais são fundamentalmente caracterizados pelo histórico. Aí então, temos que o ponto de partida da filosofia é a experiência fática da vida, mas, sobretudo, ela é “o conhecimento histórico (*historisches*) (isto é, que compreende a partir da realização da história) da vida fática” (HEIDEGGER, 2011, p.9).

Nessa direção, Heidegger coloca em questão: qual é o fenômeno básico dentro do campo de conhecimento histórico? A resposta está relacionada com a constituição originária dos valores e seu significado de “histórico”. Justamente sob este aspecto, a leitura que Heidegger faz de Dilthey⁶³, “leva-o a um contexto histórico mais amplo para a origem histórica [...] e a consciência histórica” (KISIEL, 1995, p.100). O que se pode verificar é que Heidegger alerta para se refletir não somente sobre a história, mas compreender a historicidade.

Segundo Heidegger, a consciência histórica inquieta a nossa cultura, na medida em que provoca, inspira, estimula, mas também a inibe. Isso significa: “1) um preenchimento: a vida consegue um sustento dentro da pluralidade do histórico; 2) um peso” (HEIDEGGER, 2014, p.33). Dito de outro modo, o histórico pode ser de um lado, uma complementação da vida que desempenha uma função positiva na pluralidade das configurações históricas; de outro lado, pode ser um impedimento que dificulta novas criações ou atualizações da vida.

O termo consciência histórica possui certa ambiguidade e uma multiplicidade de entendimento. Diante deste aspecto, Kisiel (1995) ilustra seis sentidos deste termo e sua relação com a vida fática:

- História dos meus primeiros estudos. Trata-se da apropriação intelectual de certos domínios, como por exemplo, o da historiologia ou da história como ciência, que exige assumir uma atitude teórica específica, voltada para um contexto de tarefas que exigem determinados métodos.

⁶³Embora, sejam evidentes para o leitor, alguns pontos de influência do pensamento diltheyano, a presença de Dilthey no período precedente a *Ser e Tempo* é um tanto implícita, a relação entre ele e Heidegger se clarifica, mais precisamente, no final dos anos 20; o que, todavia, não impede de verificar e apontar alguns fatores em comum já no final dos anos 19 e início dos anos 20.

- Meu amigo conhece a história da filosofia. Aqui, remete-se a história no sentido do passado, ou seja, os fatos que ocorreram. No entanto, o passado histórico se torna um objeto apenas em uma abordagem particular.

- Há povos (*Völker*) que não têm história. O período medieval não tinha ciência histórica, mas tinha uma história, na medida em que viveu um período de uma tradição – a religiosa. Não ter história não significa não tê-la em um sentido objetivo, mas refere-se a um passado que não está relacionado à sua existência como povo, isto é, como um assunto ao qual o passado é acessível por meio de uma tendência a preservar seu passado, colocando-o em uma tradição viva. Somente quando um povo cultiva ativamente essa atitude e renova continuamente seu passado, temos a possibilidade de uma atitude teórica em relação à história.

- A história é a vida magistral. A história aqui não é a ciência histórica, mas aquela que pertence ao passado objetivo acentuado pelos interesses do presente, por exemplo, no sentido político.

- Este homem tem uma história triste. Isso significa que ele não tem uma história da mesma maneira que as pessoas têm uma que ocorreu devido a sua realização ativa no mundo. Aqui está uma relação mais profunda e íntima com o passado, que está presente em seu mundo-próprio e nas tendências internas do si mesmo.

- Hoje sofri uma história desagradável. A história é algo que me aconteceu, remete a um momento particular e significativo da minha história de vida, que me prende e me força a interessar-me por ela.

Foram expostos os seis significados de consciência histórica. A partir disso, Kisiel (1995) passa a verificar o sentido de atualização da experiência e estabelece se a atualização dos seis significados é original. Cabe ressaltar que uma atualização é original quando é a atualização de uma relação autêntica, que é direcionada para o mundo-próprio. Esta atualização envolve um requisito de renovação que constitui o mundo- próprio do *Dasein*.

Deve-se, antes de tudo, elucidar o termo atualização ou realização (*Vollzug*) e o termo referência (*Bezug*), pois merecem uma atenção especial. No indício formal, o sentido de referência (*Bezug*) propicia a compreensão de certo distanciamento entre aquele que experimenta e aquilo que é experimentado, em síntese, consiste na relação do ‘como’ originário em que se é experimentado. Aqui, o histórico se aproxima daquilo que se lhe apresenta na realidade do mundo, ou ainda, consiste na experiência de relação apropriativa daquilo que se lhe apresenta. O sentido de realização ou atualização, em alemão *Vollzug*, está relacionado aos elementos históricos-originais que são sempre reatualizados ou revitalizados a partir do

processo hermenêutico. Em outros termos, consiste na atualização das vivências e justamente por isso, o *Dasein* consegue, em cada situação, compreender-se a si mesmo de modo histórico, conseqüentemente, isso o aproxima do modo próprio do *Dasein*, de sua autenticidade. Pode-se, portanto, inferir que o sentido de referência (relação) e a realização (atualização) revelam o modo originário da experiência fática.

A compreensão histórico-objetiva é determinada respectivamente à relação (*Bezug*), isto é, a partir da própria relação, de modo que o observador não seja colocado em questão. Em contrapartida, a compreensão fenomenológica é determinada pela realização (*Vollzug*) do observador (HEIDEGGER, 2014, p.73).

Retornando a atualização original dos seis contextos de consciência histórica, Kisiel (1995) aponta que o significado do quinto contexto é o mais original. Isso se justifica, porque o próprio passado é experimentado, como se fosse pela primeira vez, na significância do mundo próprio. Todavia, alerta-se para o fato de que este significado está sempre sujeito a ruinação ou a queda (*Abfall*) de sua originalidade, portanto, deve ser constantemente renovada em sua originalidade.

É importante entender aqui, que Heidegger (2014, p.16) explica a experiência fática da vida como “a colocação ativa e passiva do homem no mundo”, isto é, o ente se encontra na cotidianidade na convivência com os outros entes, no modo como os outros vêm ao encontro no mundo compartilhado, na ocupação e na lida com os utensílios, nas tarefas que o mundo exige, em suma, encontra-se absorvido em seus envolvimento com o mundo. Assim, a facticidade se expressa pela cotidianidade⁶⁴ (*Alltäglichkeit*) que configura a temporalidade da existência decaída. Nesta decadência no mundo aparece a mobilidade da vida fática: a ruinação (*Ruinanz*); isto é, a vida no cair no mundo é propriamente o que é.

Na ruinação enquanto mobilidade fundamental do cuidar, valida-se que na vida fática, de algum modo, sempre está faltando alguma coisa [...] na ruinação se exerce a valia de uma condicionalidade (*Zuständlichkeit*), para não dizer: a condicionalidade, que designamos como “indigência” (“*Darbung*”) – a vida fática indigente (HEIDEGGER, 2011, p.172).

Em relação a atualização dos dois sentidos teóricos, o contexto um e o dois, assim como o quatro e o seis, todos estes estão mais distantes da originalidade. Com esta demonstração, faz-se possível afirmar que a origem deve estar situada na facticidade do *Dasein*, em seu mundo

⁶⁴ Em *Ser e Tempo*, Heidegger explica “pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediada do *Dasein* como ser-no-mundo aberto na de-cadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 2012, p.245). Nota-se que alguns termos dos anos 20 são fundamentais na construção da analítica existencial, nesse caso, a cotidianidade aponta para os modos autêntico e inautêntico do *Dasein* no mundo.

próprio. Assim, o novo "objeto" da filosofia assenta-se no contexto do movimento da vida fática, em sua temporalidade específica, acessível apenas ao questionamento mesmo do ente, que reverte a ruína/queda e contraria a aniquilação de seu próprio ser.

Uma vez que a interpretação categorial da vida fática possui uma mobilidade⁶⁵ originária denominada de ruína, a vida fática tende a perder 'o si mesmo autêntico', mas que pode reaparecer por meio de um caminho de repetição, sob o sinal da inquietude (*Unruhe*). A repetição originária pode estabelecer a diferença sobre o ser, visto que a repetição instaura um sentido diferencial. Por isso, a interpretação categorial da vida fática deve ser continuamente repetida a fim de propiciar a retomada da própria vida da decadência, a qual consiste na tomada da consciência de que o sentido da mobilidade da vida fática é dado sempre a partir da ruína⁶⁶.

Na realização genuína e concreta da experiência, dá-se a possibilidade da queda, mas deve contar também, por sua vez, com a preocupação própria mais radical de si mesmo, com a plena "oportunidade" concreta e fática de alcançar o ser da vida mais própria (HEIDEGGER, 2014, p. 230).

Desse modo, Heidegger (2014) busca é um resgate radical e hermenêutico da consciência histórica, assim há sempre uma atualização da própria história, isto é, existe sempre e cada vez mais um clarear dos nexos de relação da própria existência. Contudo, ao olhar para a história da filosofia, o filósofo alemão mostra o quanto ela está dominada por uma objetividade teórica e formal, que se afasta da atualização original da consciência histórica.

Qualquer que seja o sentido da consciência histórica pode-se afirmar que a história nos afeta, ao mesmo tempo, em que nós mesmos a somos. Posto isto, Heidegger (2014, p.52) afirma que "o histórico é um poder frente ao qual a vida luta por afirmar-se". Diante dessa assertiva, de maneira geral e muito esquematicamente, podemos distinguir três formas da história da filosofia em que o presente procura proteger-se ou assegurar-se da história.

O primeiro caminho refere-se à via platônica, cuja teoria explicita que a realidade histórica só pode ser entendida remetendo-se ao mundo das ideias. Nesse sentido, o neokantismo reinterpreta Platão ao se produzir um "giro "transcendental", o psicológico; entre o temporal (o histórico) e o supratemporal (o mundo das ideias) se interpõe, como um terceiro,

⁶⁵ A mobilidade própria da vida fática ressoa no arcabouço conceitual de *Ser e Tempo é definido* como o estar-lançado e o estar-adiante do ser-aí.

⁶⁶ A ruína remete ao que Heidegger chamará em 1927 de decadência. No § 38, quando explica os modos do ser-no-mundo, afirma "enquanto ser-no-mundo fático, [o ser-aí], na decadência, já decaiu de si [mesmo]; mas não decaiu em algo ôntico com o que [ele] se deparou ou não se deparou no curso de seu ser, e sim no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser do ser-aí" (HEIDEGGER, 2012, p.493).

o mundo do sentido” (HEIDEGGER, 2014, p.47). Assim, a partir do supratemporal dá-se atenção aos processos cognoscitivos que decorrem no tempo e chega-se a uma noção de verdade entendida como validade em si por proposições teóricas, ou seja, determinada por normas.

Quanto ao segundo caminho, Heidegger remete a ‘entrega radical’ ao histórico, representada pelo historiador alemão Spengler, que faz uma análise gnosiológica a fim de assegurar e elevar a ciência. Este caminho, ao contrário do primeiro, renuncia as normas, pois vê a realidade no histórico enquanto tal (cultura). O terceiro caminho, designado de “filosofia da vida”, busca juntar os dois primeiros e é representado por Dilthey, Simmel, Windelband e Rickert. Aqui, a história é uma realização contínua de valores que se dão no histórico, mas levando em consideração o presente frente ao passado, com vistas a determinar o futuro. Heidegger chega à conclusão de que todas as concepções da história foram insatisfatórias, todos estes teóricos tentaram à sua própria maneira, resolver um problema “epistemológico”, levando a “história” e “vida” ao plano da objetivação.

É mediante a análise da experiência da vida fática, cuja característica é fundamentalmente histórica, que Heidegger introduz em 1923 a expressão hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*), a qual visa trazer por meio da compreensão o sentido do *Dasein*. Tal sentido não é atemporal, pelo contrário, ele é temporal e histórico factual⁶⁷, por isso, é passível de apreensão. A experiência fática da vida é, portanto, em si mesma histórico-factual e enquanto histórico factual tem uma relação (enquanto comportamento) com o mundo prévio e com o tempo prévio histórico⁶⁸. Tendo em vista que cada acontecimento espaço temporal possui a propriedade de estar sujeito a uma relação de tempo e de vir-a-ser, torna-se possível falar que o *Dasein* tem a propriedade de ser histórico.

3.3 A RELAÇÃO HERMENÊUTICA ENTRE HISTÓRIA E TEMPORALIDADE

A partir de 1921, Heidegger entra em uma nova fase de sua filosofia, na medida em que um dos temas centrais passa a ser ‘o tempo’⁶⁹. Isso aponta, antes de tudo e primordialmente,

⁶⁷ Aqui está a gênese da distinção entre *Geschichte* e *Historie*. O que Heidegger valorizará é a *Geschichte*. A *Historie* é considerado como o estudo sistemático de acontecimentos passados, fazendo referência à ciência da história ou historiografia. Já *Geschichte*, história, é compreendida como a história enquanto o acontecer mesmo do *Dasein*.

⁶⁸ Heidegger (2012, p. 1029) em *Ser e Tempo* enfatiza que *Dasein* além de histórico, se funda na temporalidade, de modo que, deve se “começar a análise existencial da historicidade pelos caracteres do histórico que de modo manifesto têm um sentido temporal”.

⁶⁹ Mesmo que tenhamos afirmado que Heidegger se direciona a partir de 1921, mais pormenorizadamente, a questão do ‘tempo’, ele já havia tratado do tema em 1915. A aula por ele proferida em Friburgo tem como título “O conceito de tempo na ciência histórica” (“*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”), que fora publicado pela primeira vez, em 1916. Este texto consiste no primeiro escrito importante de Heidegger em que é explícita

para a questão radical do sentido do ser histórico, desde o qual depende a possibilidade de se trazer à luz a estrutura ontológica do *Dasein* que é propriamente histórico.

Histórico diz aqui: tornar-se, surgir, ocorrer no tempo: uma caracterização que vai ao encontro de uma realidade. Na medida em que se permanece na consideração do conhecimento da relação objetiva, cada caracterização ou mudança do sentido do histórico é sempre determinada através deste conceito prévio de objeto. O objeto é histórico; ele tem a propriedade de ocorrer no tempo, de transformar-se (HEIDEGGER, 2014, p.32).

Como pode se observar na citação acima, o filósofo vincula o histórico com a sua temporalidade, mas não no sentido objetivo de tempo, mas de compreendê-lo da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência. Em suas palavras, ele elucidada: “nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado” (HEIDEGGER, 2014, p.60).

Nesse sentido, a vida como experiência de mundo atravessada pela história expressa uma dinâmica, um processo interativo, uma relação hermenêutica fundamentada no contexto da temporalidade. Nota-se, então, que foi Dilthey quem desempenhou um papel crucial ajudando Heidegger a perceber o significado da existência factual-histórica, ao mesmo tempo, que contribui para a fonte de sua ontologia fundamental do *Dasein*: experiência do Ser marcada pela temporalidade.

No trabalho de Dilthey (2010, p.229) “a vida está em estreita relação com o preenchimento do tempo. Todo o seu caráter, sua relação [...] é determinado pelo tempo”. Assim, Dilthey sublinha a diferença essencial entre categorias formais de Kant e as categorias da vida⁷⁰, relacionando-as com o tempo. As categorias da vida expressam um processo dinâmico e interativo entre o sujeito conhecedor e o mundo, logo expressa uma relação hermenêutica fundamentada no contexto temporal. A temporalidade consiste na determinação categórica da vida que fornece a base para todas as outras categorias; não apenas fornece um foco unificador para reunir todos os vários fragmentos de nossa própria experiência, mas também permite a compreensão dos outros como membros de comunidades culturais e históricas (BAMBACH, 1995).

A descoberta fundamental de Dilthey em suas análises do curso da vida nas ciências do

sua preocupação com a questão do tempo e, também, da história (KIRCHNER, 2012).

⁷⁰ Dilthey retorna ao problema das categorias filosóficas derivadas do trabalho de Aristóteles e Kant. As categorias para Dilthey (2010) são "conceitos que expressam ou estabelecem um contexto, relação ou nexos" e podem ser classificadas como formais ou reais. As categorias formais são fundamentadas na própria razão como uma forma abstrata, por exemplo, identidade, diferença, causalidade, substância e assim por diante. Já as categorias reais não estão fundamentadas na razão, mas na própria vida e, portanto, servem como categorias de vida, e não como uma relação formal calcificada com o tempo.

espírito foi a tensão dialética que constitui a dinâmica de toda vicissitude histórica, ele a exprimiu na coesão entre vivência e compreensão, que não se tratam de duas esferas distintas, mas de um único processo. Como a vivência não é apenas individual e se dá somente no presente, ela é essencialmente, re-vivência e pré-vivência. Através dessas dimensões da vivência para o futuro e o passado, a compreensão histórica se articula historicamente. Dessa maneira, se ultrapassa o tempo presente psíquico para a convivência com a humanidade do presente, do passado e do futuro (LEAO, 2002). A vida, portanto, está intimamente ligada ao preenchimento do tempo.

Dilthey, e então Heidegger estavam de acordo: a vida é histórica, a vida está em movimento, ela experimenta-se como um todo, mas a historicidade da vida para Heidegger não deve ser entendida como algo que ocorreu no tempo assim como concebe Dilthey. Sendo assim, ele rejeita a interpretação da vida como o nexos de experiências vividas (entendidas como uma série de ocorrências no tempo), e mantém a interpretação da vida como um acontecimento histórico. A vida não é uma ocorrência no tempo, mas um evento temporal, historicamente vivido, em que experimentamos na experiência da vida fática.

O problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática. O tempo da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter estático ou dinâmico da situação mesma. (HEIDEGGER, 2014, p.82).

Uma vez que a vida é histórica, ela já vive seu próprio passado pressionando para o futuro. Isso significa que para experimentar algo explicitamente como algo, o passado como passado, por exemplo, é já ter experimentado da mesma maneira em qual um deles já é. Isto é, Heidegger quer manter distinto como a vida pode viver sua relação com o passado (relação vivida) a partir de uma relação teoricamente compreendida com o passado, por exemplo, a história dos significados e expressões foi referida no passado, encontrados nele e vividos através dele. Desse modo, a vida como é, as nossas relações cotidianas são uma forma de sermos referidos ao nosso passado que nos abrem ao próprio futuro⁷¹. Todavia, a história só está emergindo de e para um presente (HEIDEGGER, 2014, p.112).

A experiência cristã originária do tempo na epístola de Paulo, apresentada em *Fenomenologia da Vida Religiosa*, revela uma compreensão diferente do significado histórico,

⁷¹ Importante a conferência *O conceito de tempo* (1924) para melhor apreensão da questão da temporalidade em heidegger. Nesta conferência, Heidegger apresenta a dinâmica própria do ser-aí temporal: antecipar o futuro no presente, significando e atualizando o passado. Isso permite a lida com o tempo de maneira ek-stática, desse modo, o próprio tempo passa a estar diretamente relacionado com a compreensão do ser orientada pelo tempo (KIRCHNER, 2007).

onde Heidegger busca recuperar o autêntico significado do *kairos* cristão, por meio de uma nova compreensão do tempo em seu sentido histórico e fático.

[...] O sentido do “quando”, isto é, do tempo no qual Cristo vive, possui um caráter especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: “a religiosidade cristã vive a temporalidade”. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos, etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o “quando” [*Wann*] é apreensível objetivamente (HEIDEGGER, 2014, p. 93).

A análise fenomenológica da religiosidade que Heidegger traça neste seminário, aponta para o sentido de temporalidade como característica fundamental da experiência da vida fática. No direcionamento deste tema o questionamento que vem à tona é o seguinte: como a temporalidade é originalmente experienciada na vida fática? Partindo então da vida fática cada modo de ocorrência tem seu caráter kairológico determinado (fático) na sua relação determinada para com o tempo, isto é, para com seu tempo, que se encontra dentro no sentido do nexo conjuntural de execução da facticidade.

Desse modo, o kairológico ⁷²“abarca determinações categoriais, a respeito de relações temporais (formais) em e para o fático” (HEIDEGGER, 2011, p.153). Ainda na analítica das epístolas paulinas, Heidegger (2014, p.95) afirma que “o quando é determinado pelo como do comportar-se, que por sua vez é determinado pela realização da experiência fática da vida em cada um de seus momentos”. Assim, o “tempo” (*kairós*) não é entendido cronologicamente, mas no como da mobilidade histórico-factual que está sempre aí presente e em cada situação⁷³.

A vivência é, portanto, marcada pela historicidade, pois pertence a um ‘eu histórico’, pelo qual o mundo circundante se mostra em seu caráter de significação imediata, um agora. De acordo com Heidegger, “este ‘hoje’ [agora] enquanto modo da facticidade somente poderá ser determinado em seu caráter ontológico quando se tiver feito visível de modo explícito o fenômeno fundamental da facticidade: ‘a temporalidade’ (que não é uma categoria, mas um existencial)” (HEIDEGGER, 2013, p. 39). Diante disso, pode-se apreender que o histórico

⁷² O tempo na perspectiva heideggeriana, desde a sua primeira elaboração enquanto tempo kairológico carrega consigo os mesmos caracteres não-objetivos, não-lógicos que o *Ereignis* possui. “Mesmo quando ele passa a tratar do tempo sem utilizar explicitamente a designação “kairos”, é possível perceber a latente conexão entre os caracteres temporais originários e o caráter de acontecimento. Ao ponto de podermos interpretar e, assim, afirmar que o *Ereignis* no pensamento do jovem Heidegger diz respeito à copertença entre *Dasein* e Tempo. O conceito *Ereignis* aponta implicitamente para o sentido temporal originário da existência. Afirmar a existência – o *Dasein* – como acontecimento é afirmar de modo velado a temporalidade” (MELO, 2014, p. 95).

⁷³ Nota-se, novamente, a influência da leitura aristotélica em Heidegger, pois a explicação do tempo enquanto mobilidade (*Bewegeheit*) permite ao autor indicá-la como fundamental da vida histórica. O conceito de mobilidade denota a retomada da *Física* de Aristóteles, cujo texto trata dos entes que possuem um princípio de movimento e um de repouso.

proporciona a ligação entre a vivência e a facticidade, de tal modo que todo vivenciar possui um agora em cada situação.

A partir da noção de tempo histórico-fático, Heidegger busca avançar interpretativamente num movimento que “perfaça uma mobilidade própria da vida, na qual e pela qual a vida é, e a partir da qual, segundo isso, a vida pode ser determinada [...] (Problema da facticidade, problema do *kínesis*) [nota do autor]” (HEIDEGGER, 2011, p.131). Nessa direção, o filósofo estabelece as categorias de movimento do viver com base no caráter de cuidado da vida⁷⁴.

O que a vida vive, aquilo a que se aplica no cuidado, aquilo por que espera, o que a surpreende em seu cuidar e que lhe acontece, tem o caráter de propensão, significa “que se temporaliza como algo que se move na direção de si mesma. Cuidando de si [...] esse movimento da vida, assim caracterizado, na direção rumo ao encontro de si mesma, caracterizamos como reluzência” (HEIDEGGER, 2011, p. 133). Por outro lado, Heidegger apresenta o caráter do trancamento, no qual a vida desvia o olhar de si mesma, deixa de encontrar a si mesma na mobilidade específica.

Assim, o histórico-factual está sempre aí presente, ele é constitutivo da facticidade, portanto, a temporalidade é experienciada na pré-ocupação, na qual o cuidar fático assume a cura de si mesmo. Nesse sentido, Heidegger (2011, p. 157) explica que “a cura, compreendida do ponto de vista de execução, posta-se cada vez mais sobre a vida e acaba se estabelecendo sobre ela, ou seja, vida fática quer sustentar a si mesma em seu modo fático ruinante”.

Diante disso, podemos verificar que a estrutura kairológica da existência fática expressa a maneira como o *Dasein* mantém uma relação com a temporalidade originária⁷⁵. Na relação entre historicidade e temporalidade, a hermenêutica serve como método para guiar a compreensão do ser-aí e não do conhecimento, ou seja, a ordem hermenêutica é puramente ontológica e não epistemológica.

No sentido nominal, a palavra vida pode expressar: temporalização dos modos de viver, ou seja, é entendida como um conjunto temporal com início e fim; pode ser apreendida como unidade sequencial, relacionada aos efeitos da vida em cada ser humano; por último, aponta a

⁷⁴ Em *Fenomenologia da vida Religiosa*, Heidegger remete ao termo *Curare* que já coloca em questão o modo como a cada vez a vida possui a si mesma, mais tarde, a expressão cederá lugar a *sorgen*, cuidar.

⁷⁵ O tempo revela-se não como uma sucessão linear, mas como um horizonte circular e simultâneo, denominado como horizonte extático do tempo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) apresenta que as *ekstases* são: o porvir [*Zukunft*], como caráter de futuro do *Dasein*, o ser-do- sido [*Gewesenheit*], que apresenta a característica de já sempre ser lançado no mundo, e o presente [*Gegenwart*], para pensar o modo como o *Dasein* se apropria dos entes no interior do mundo. A temporalidade originária é o horizonte que torna possível o gestar-se do *Dasein*, isto é, a própria temporalização da temporalidade.

vida compreendida como a junção do primeiro e segundo significado. Por fim, tomando os significados verbais e nominais de ‘vida’, esta passa a ter um sentido próprio: “vida = Dasein, “Ser” na e através de vida” (HEIDEGGER, 2011, p.98). Logo, a vida está diretamente relacionada ao *Dasein* e é por meio dele que se tornar possível tematizar sobre a facticidade da vida. O conceito de vida fática começa agora a ser articulado e direcionado aos comportamentos do *Dasein*.

É importante enfatizar que a noção de vida fática desenvolvida por Heidegger afasta-se do conceito de ‘vida’ (*Leben*) introduzida por Dilthey, que muitas vezes, trata ‘vida’ em termos de ‘vida interior’, ‘espírito’, ‘consciência’ o que denota uma perspectiva psicologizante e antropológica, presa a concepção de homem como *animal rationale*, o que justamente Heidegger buscou radicalizar. No entanto, cabe reconhecer que a posição de Heidegger em relação a vida fática não precisa de uma instância exterior aproxima-se da intenção diltheyneana de incumbir às ciências humanas uma compreensão da vida na própria vida, na própria realidade efetiva. Além disso, há uma distinção bastante evidente entre Dilthey e Heidegger no que se refere ao caráter hermenêutico. O primeiro circunda pela psicologia descritiva a partir do método do *Verstehen*, ele busca resolver o problema do relativismo histórico através do conceito de *Erlebnis*, segundo ele, a razão histórica envolve um estudo antropológico da vida do homem como ele mesmo vive no mundo.

O que se pode observar é que Heidegger transforma a noção de história de Dilthey, seguindo um caminho fenomenológico, que aborda o problema da história não no sentido estrito da história como ciência histórica, mas como o acontecimento autêntico de *Dasein* engajado em sua própria busca por novos caminhos e possibilidades de ser. A filosofia da vida Dilthey deu-lhe as ideias na natureza da compreensão filosófica como um movimento para a vida. A fenomenologia de Husserl forneceu-lhe os meios conceituais para conceituar o ‘como’ da vida sem recair sobre a atitude teórica, como veremos no capítulo seguinte.

4 DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL PARA A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é o fenomenológico (HEIDEGGER, 2012, p.101).

No §7 de *Ser e Tempo*, como ilustrado no excerto anterior, Heidegger anuncia o método de sua analítica existencial: a fenomenologia. Desde o início dos anos 20, observamos que a partir da experiência fática da vida, cuja expressão denota o modo de ser de nossa existência, Heidegger busca elaborar uma filosofia “científica ou originária”, que se baseie no rigor do método fenomenológico e que parta do acesso hermenêutico ao caráter do ser do fenômeno concreto, que é o existir humano. No entanto, Heidegger passa a trabalhar numa concepção própria de fenomenologia e faz uma distinção de sua fenomenologia em relação à de seu mestre Husserl.

Edmund Husserl talvez seja o mais importante interlocutor de Heidegger, principalmente, nos anos 20. Ocorre que esta interlocução remonta uma discussão específica que não é a proposta geral do presente estudo. O que se pretende apresentar, em linhas gerais neste capítulo, é a presença de Husserl na constituição do projeto da hermenêutica da facticidade atrelado, especialmente, a um conceito fundamental para o entendimento deste projeto, que é a estrutura da intencionalidade.

4.1 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA

Esta seção visa apresentar de uma maneira bastante sintética alguns dos conceitos fundamentais da fenomenologia⁷⁶ de Husserl. Não pretendemos esgotar, tampouco resumir, o arcabouço teórico exposto na obra do referido filósofo, mas buscamos pontuar certos conceitos que são basilares para a compreensão da fenomenologia que Heidegger irá desenvolver no interior do seu pensamento.

Um dos conceitos fundamentais da fenomenologia refere-se à intencionalidade. Na

⁷⁶ Heidegger no texto *Prolegômenos à história da noção de tempo* aponta, à sua maneira, os conceitos fundamentais da fenomenologia e a partir deles traça sua crítica à Husserl, distinguindo-se assim, da sua fenomenologia. No entanto, neste estudo não tratamos deste texto que data 1925, tal fato justifica-se devido ao corte sincrônico aqui proposto (1919-1923), mas principalmente, porque não pretendemos acompanhar tão de perto as diferenças entre os dois teóricos, e sim, verificar o caminho teórico que Heidegger percorreu na elaboração da sua fenomenologia hermenêutica.

História da Filosofia o termo intencionalidade é utilizado, principalmente, pela Teoria do Conhecimento para remeter ao estudo da relação entre sujeito e objeto conhecido. Assim, a tradição idealista epistemológica sustentou que os objetos apreendidos pelo sujeito são meras representações, aparências ou fenômenos, uma vez que as ‘coisas’ se constituem como ‘conteúdos da consciência’. A contraposição da tradição idealista possui como principais representantes Brentano e Husserl, cujos teóricos inauguraram uma nova forma de entender como ocorre o conhecimento a partir da intencionalidade.

Franz Brentano foi o primeiro pensador a afirmar que os fenômenos psíquicos distinguem-se dos demais por sua propriedade de referir-se a um objeto através de mecanismos puramente mentais. O referido filósofo se reporta às tradições aristotélica e escolástica, a fim de integrar a intencionalidade na relação entre o psíquico e o físico. Cita-se Brentano (1982, p.76): “todo fenômeno mental se caracteriza pelo que os medievais chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, ou seja, referência a um conteúdo, direcionamento a um objeto, objetividade imanente”. Em síntese, todo evento mental inclui algo como objeto dentro de si mesmo.

A propriedade psicológica enfatiza que todo fenômeno psíquico se caracteriza por ter uma referência a um objeto ou por ter um direcionamento para o objeto. O fenômeno psíquico (como pensar, querer, imaginar, ouvir, ver), portanto, tem um direcionamento para um objeto externo. Tal fenômeno é diferente do físico (como cor, som, extensão, forma) – que não tem intencionalidade, não tem uma direcionalidade. Em suma, o problema que gira em torno da tese de Brentano é o seguinte: Como objetos exteriores dados como representações podem fornecer conhecimento originado na experiência? A solução de Brentano (1982) refere-se ao objeto como sendo intencional, isto é, imanente. Assim, o objeto passa ser dado somente como objeto da percepção interna, sendo, portanto, conhecido apenas enquanto fenômeno psíquico. O som que ouvimos ou os objetos que observamos só existem para nós enquanto conteúdos de atos psíquicos, neste sentido, todo objeto de conhecimento só é dado enquanto fenômeno psíquico. Com isto a relação intencional fica submetida como um traço inerente a todos os atos psíquicos, os quais de alguma forma mantêm uma unidade fundamentada na relação intencional.

Entre os pensadores influenciados pela escola de Brentano, Edmund Husserl é o que obteve mais destaque. A fenomenologia desenvolvida nas *Investigações Lógicas*⁷⁷ consiste no

⁷⁷ Segundo Heidegger (2013, p.77), as *Investigações Lógicas* de Husserl “trata-se de investigações sobre objetualidades que, no sentido tradicional pertenciam ao âmbito da lógica. O modo de investigação é denominado pelo próprio Husserl como fenomenologia, ou seja, psicologia descritiva”.

empenho de Husserl rejeitar o psicologismo que, segundo ele, reduz a consciência a leis empíricas. Nesse sentido, Husserl (2006) critica o modo como às ciências humanas se apropriaram do método das ciências naturais. Ele afirma que a atitude natural faz o homem olhar o mundo de maneira ingênua.

Levinas (1997, p.80) elucida que:

[...] a atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela ingenuidade desse realismo, pelo facto do espírito se encontrar sempre aí perante o objeto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objetividade, isto é, sem a apreender na evidência em que ela se constitui.

Então, o primeiro passo do método fenomenológico consiste em abster-se da atitude natural por meio de outro conceito fundamental da fenomenologia: a redução fenomenológica (*epoché*). A noção de redução está justamente relacionada com a superação do modo natural e imediato de apreensão dos objetos em geral⁷⁸.

Fica claro, portanto, o procedimento da redução em seu viés ontológico: não há a intenção de partir imediatamente de uma abstenção de julgamento sobre a tese acerca da existência do mundo e tampouco da diferença entre os modos de ser da consciência e da transcendência. A maneira de adentrar o campo transcendental da subjetividade e afastar-se da atitude natural se dá desde outro ponto de partida, no qual, a partir do próprio munda da vida tal como é dado, realizamos uma reflexão sobre seus modos de aparição e estruturas intencionais que ficam obscurecidos e apenas subentendidos na atitude natural (HUSSERL, 2012, p.175).

A fenomenologia transcendental de Husserl⁷⁹ busca ser uma doutrina da essência do conhecimento *a priori*, desligando-se de qualquer referência empírica, ela visa à elaboração de uma ciência universal das essências puras que sirva de fundamento racional para coordenar as ciências particulares. Como pontua Husserl: “a fenomenologia, que não pretende ser nada mais do que uma doutrina de essências da alma pura, conduz, se pensarmos até o fim, a todas as ciências *a priori* em geral” (HUSSERL, 2001, p. 30). Assim, Husserl estabelece a tarefa da redução como fio condutor intencional para o questionamento e descrição das estruturas intencionais⁸⁰ conduzidas através da reflexão, que busque conhecer a realidade, as coisas e

⁷⁸ A apreensão da consciência de algo é a tarefa primeira da fenomenologia, nesse sentido, Heidegger (2013, p.78) aponta a importância de Brentano (não somente em relação ao método descritivo que Husserl tomou dele), “no que diz respeito à determinação fundamental e concreta da região das vivências”.

⁷⁹ A fenomenologia transcendental consiste no direcionamento à “consciência transcendental” ao “ego puro” como objeto da pesquisa fenomenológica. Este exame que pretende descobrir a efetividade da consciência pura passa, desse modo, a ser caracterizada como uma “egologia” (KAHLMAYER MERTENS, 2016).

⁸⁰ Dessa maneira, a fenomenologia é o estudo das vivências intencionais, na medida em que a consciência permite apreender as vivências das coisas que se apresentam quanto as coisas mesmas (fenômenos), logo a fenomenologia é “uma ciência descritiva das essências das vivências puras transcendentais” (HUSSERL, 2006, p. 48).

homem não com conceitos construídos, ideias ou juízos.

Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós podemos fazer surgir agora a *epoché* universal, em nosso sentido nitidamente determinado e novo. [...] não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal (HUSSERL, 2006, p. 56-57).

Sendo assim, a essência dos fatos e das coisas só poderá ser apreendida por aquilo que se mostra à consciência. Esse “mostrar-se” à consciência, Husserl denomina de evidência ou intuição, o filósofo explicita: “na evidência, a coisa ou o fato não é somente “vista”, de maneira distante inadequada: *ela própria está presente diante de nós*, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente” (HUSSERL, 2001, p.28, grifo do autor). Isso quer dizer que a evidência ou intuição é uma experiência que o sujeito tem com o próprio objeto, ela é a via de acesso ao fenômeno, consiste na revelação plena do ser. Nesse sentido, a fenomenologia husserliana se configura como transcendental, na medida em que seu interesse dirige-se para a consciência enquanto tal, desconsiderando qualquer forma de conhecimento que se estabeleça pela ciência objetiva.

Desse modo, a fenomenologia fundamenta-se naquilo que é dado à consciência, mas o que é consciência? Apoiando-se na interpretação agostiniana do tempo do *livro XI das Confissões*, Husserl (2001) entende a consciência⁸¹ como um fluxo contínuo, no qual há protensão (espera pelo futuro), atenção (intui o presente) e retenção (recorda-se do passado). Aliada a essa dimensão, a consciência é também intencional.

Husserl (1996), portanto, assume um ponto de partida distinto ao de uma teoria baseada no “objeto” e anuncia o princípio de intencionalidade⁸², o qual enuncia que a consciência é sempre consciência-de-alguma-coisa, que tem por característica, precisamente, ser intencional e está sempre num movimento de transcendência em direção ao objeto.

[...] seria necessário ampliar o conteúdo do ego cogito transcendental, acrescentar-lhe um novo elemento e dizer que todo cogito, ou ainda que todo estado de consciência, “assume” algo, e que ele carrega em si mesmo, como “assumido” (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo [...] A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em

⁸¹A consciência possui três acepções: a consciência como o conjunto de todas as vivências; consciência como percepção interna das vivências psíquicas (ser consciência de); e a consciência como vivência intencional; sendo este sentido o mais importante para a fenomenologia (GOTO, 2014).

⁸² Em relação ao princípio de intencionalidade, Heidegger (2013) observa que mediante uma crítica fundamental, Husserl consegue avançar um passo essencial em relação ao seu mestre (Brentano): “define o fenômeno da “intencionalidade” de maneira que constitua uma linha de orientação segura para investigação das vivências e dos nexos de vivências. A crítica consiste em levar a efeito, seguindo e radicalizando tendências presentes em Brentano, mas que, apesar disso, não tinham chegado a tornar-se patentes”.

si mesma (HUSSERL, 2001, p.51).

Partindo, então, do conceito de intencionalidade – que designa o caráter das relações puras e transcendentais da consciência com os seus objetos –, Husserl (2006) procede a uma análise pré-teórica sobre as coisas, visando intuir diretamente o que está na experiência, através da consciência transcendental⁸³, que se refere à máxima ‘deixar aparecer a coisa mesma’, ou seja, intuir diretamente o que está na experiência. Assim, Husserl nega a ideia de um possível “dentro” da consciência, muito comum à filosofia idealista, simplesmente porque a propriedade dos estados conscientes é sempre o “estar fora”, “dirigir-se para” que não a si mesmo. E, segundo ele, a análise intencional e descritiva da consciência definiria as relações essenciais entre atos mentais e mundo externo.

Se a noção de intencionalidade é central para a Fenomenologia, ela não pode se transformar num simples campo psicofísico. Ao contrário, é restaurando a intencionalidade como ato intencional da consciência que a fenomenologia pode perceber os fenômenos e compreendê-los. Desse modo, ao lado de *epoché*, Husserl faz uso de outros dois outros termos: *Noese* e *Noema* com os quais designa, respectivamente, o pensamento e o objeto desse pensamento. Pode-se afirmar que *noese* e *noema* nada mais são do que vivências (*Lebenswelt* – mundo da vida). Para Husserl (2006) a consciência-objeto está sempre numa correlação, assim o conhecimento dos entes está ligado a estes atos intencionais da consciência⁸⁴, justamente nesta unidade consciência-objeto é o que Husserl entende por Fenômeno.

O vivido intencional, costuma-se dizer, tem ‘referência ao objeto’; mas também se pode dizer que ele é ‘consciência de algo’ [...] encontramos a noese plena referida ao noema pleno, na condição de seu ‘o que’ intencional e pleno. Mas claro que essa referência não pode ser a mesma que a que é visada quando se fala da referência da consciência a sua objetividade intencional; pois a cada momento noético e, especialmente, tético-noético corresponde um momento no noema, e, neste, o núcleo noemático se separa do complexo de caracteres mediante os quais é caracterizado. [...] [Do] noema faz parte uma ‘objetividade’ – entre aspas – com uma certa composição noemática, deslindada numa descrição de delimitação precisa, a saber, numa tal que, enquanto descrição do ‘objeto visado, tal como ele é visado’, evita todas as expressões ‘subjetivas’ (HUSSERL, 2006, p. 289- 290).

A suspensão do mundo e da subjetividade empírica deixa como resíduo um Eu Puro ou

⁸³ A concepção de consciência ‘de algo’ se aproxima da ideia de Brentano, no entanto, ela não se restringe a mera interpretação introspectiva da psicologia, isto é, Husserl ao estabelecer a consciência como subjetiva, intencional e transcendental quer dizer que a consciência além de possibilitar a manifestação dos fenômenos por sua intencionalidade, ela também promove a constituição das coisas (GOTO, 2014).

⁸⁴ Em termos gerais, “as vivências se constituem pela correlação sujeito-objeto, eu-mundo. Correlação na qual encontramos dois polos no sujeito: um que é caracterizado pelo ato que visa (*noese*), e que, ao captar os dados, os dota de sentido; e o polo da coisa visada (*noema*), o próprio sentido [...] Inaugura-se, conseqüentemente, a análise noético-noemática” (GOTO, 2014, p. 78).

Transcendental. A relação entre sujeito e objeto não é, dessa maneira, uma relação entre duas realidades externas independentes, mas entre dois polos correlativos da relação intencional na consciência. Logo, a análise fenomenológica da intencionalidade nos permite então, compreender o caráter transcendental dos atos de consciência e os campos fenomenais que desde sempre se dão como correlatos noemáticos à consciência. O objeto aparecendo tal como é manifestado evidencia o que há de mais essencial em si mesmo. Assim, o modo como a consciência intencional atua é o que propicia a percepção dos objetos.

4.2 A TAREFA DA FENOMENOLOGIA NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER

No decorrer da nossa investigação, observamos que Heidegger utiliza da fenomenologia, desde o início dos cursos friburguenses, como método que conduz o acesso à vida. Em 1919, Heidegger ministra seu primeiro curso como professor em Freiburg com a preleção intitulada “*A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*”, que tem como um dos objetivos enfatizar a importância da investigação fenomenológica para a filosofia. Esta investigação implica, sobretudo, em utilizar a fenomenologia como método para, inclusive, examinar o próprio conceito de filosofia. Isso significa que a filosofia coincidindo a noção de fenomenologia deve buscar as coisas elas mesmas e assim esclarecer sobre “a tarefa da filosofia, recuperando suas questões fundamentais do solo da tradição, do qual parte e ao qual deve retornar” (HEIDEGGER, 1987, p. 80). A primeira vista parece que o aprofundamento de Heidegger sob a fenomenologia de Husserl é meramente metodológico, no entanto, o que está em causa, nesse momento, é a própria definição de Filosofia.

A tarefa de definição da Filosofia proposta por Heidegger respalda-se na crítica à tradição que passou a defini-la a partir de um sistema de conceitos através de um conjunto geral, objetivo e determinado das coisas. Nesse sentido, a Filosofia está tradicionalmente arraigada a um curso teórico que reduz o fenômeno da existência a uma série de objetivações. Heidegger contrapõe-se à tradição vendo nela um percurso que pressupõe – e tem como ponto de partida – como natural e originária a dicotomia sujeito-objeto.

O que Heidegger pretende mostrar é que a Filosofia deve ser conduzida na e através da própria vida e não na esfera teórica, pois quando nós agimos determinando diferenças específicas, determinando nossas experiências de modo específico, nós estamos tratando a vida como um objeto. Desse modo, Heidegger retoma o método de formalização (*Formalisierung*) de Husserl como meio para a indicação formal (*formale Anzeige*). Conforme pontua Heidegger (1987, p. 95), “Essas teorizações são restritas a uma esfera específica da realidade. Eu o chamo

de ligação de nível específico dos passos no processo de des-vivificação”.

A des-vivificação é ligada a níveis (*level boundedness*), pois envolve uma generalização que ocorre com o seguimento de alguns passos, cada passo que se dá, alcança-se um nível maior de generalidade, como por exemplo:

[...] o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível; ou a alegria é um afeto, o afeto é uma vivência. Ao que parece, é possível continuar: as qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência são objetualidades [...] aqui temos um rompimento: o trânsito de “vermelho” para “cor” e de “cor” para “qualidade sensível” é generalização e aquele que vai de “qualidade sensível” para “essência” é formalização (HEIDEGGER, 2014, p.54).

A diferença entre formalização e generalização já fora apresentada por Husserl (2006) nas *Investigações Lógicas*. No entanto, Heidegger caracteriza a generalização como modo de ordenar e circunscrever a experiência, enquanto a formalização tenta esboçar um campo no qual a experiência possa ser concretizada. Estes dois modos de definição nada mais são do que atitudes teóricas mediante as quais as coisas são ordenadas. A solução que Heidegger propõe é de que as caracterizações fenomenológicas não são generalizações, mas teorizações formais⁸⁵ extraídas da experiência, a qual não está atrelada a generalização.

Toda experiência vivida se dá antes de qualquer significação teórica, por isso, Heidegger utiliza da fenomenologia, uma vez que ela se mostra como a ciência mais próxima da vida, na medida em que ela se põe sobre um terreno pré-teórico, “do qual tem origem o próprio teórico” (HEIDEGGER, 1987, p. 98). Assim, a ciência como ciência originária é a própria fenomenologia.

Nas preleções de 1921/22, Heidegger elucida que os equívocos no conceito e na tarefa da filosofia costumam ocorrer de duas maneiras diferentes: a questão e sua solução são subestimadas, e então, não levadas muito a sério; e a questão e sua solução são supervalorizadas, com efeito, perde-se em esforços infundados (HEIDEGGER, 2011, grifo nosso). Uma das justificativas da dificuldade em resolver tais questões advém do fato de que a filosofia pelo viés da subestimação não segue o paradigma de uma ciência particular. Por outro lado, no erro da supervalorização tende-se a alcançar uma definição mais universal, mais verdadeira e rigorosa. Todavia, tanto a subestimação, quanto a supervalorização da definição da tarefa da filosofia não garantem a compreensão de um verdadeiro filosofar.

Ao expor estas questões, Heidegger retorna ao embate acerca da lógica, onde mostra que a supervalorização se pauta na ideia de definição formada por uma determinada lógica

⁸⁵ Nas preleções seguintes, o termo ‘teorização formal’ é substituído pelo conceito de ‘indicação formal’ (*formale Anzeige*).

formal, nessa medida, em uma ideia de filosofia de validade universal. Nesse ponto, a supervalorização acaba voltando-se para a discussão dos neokantianos, logo se torna um equívoco. Em 1923, Heidegger (2013) afirma que, nas últimas décadas do século XIX, a filosofia se ocupou principalmente com o fenômeno da consciência. Surgiu assim na psicologia a pretensão de ser ela, enquanto ciência verdadeira da consciência, a que proporcionava o fundamento da teoria do conhecimento e da lógica. Os fenômenos da consciência eram considerados vivências, e suas conexões como vida. Não se fazia uma reflexão profunda sobre a objetualidade da filosofia⁸⁶.

O esquecimento da objetualidade também toma conta da filosofia de Husserl. Segundo Heidegger (2013), nas *Investigações Lógicas* Husserl deixa de lado a questão da objetualidade, apenas enfatiza a consciência como simples questão de acesso. Acrescenta também que “para Husserl, existe um ideal determinado de ciência, que se encontra prefigurado nas *matemáticas* e nas ciências naturais de caráter matemático. Este ideal científico teve seu efeito no fato de que se procurava elevar a descrição ao rigor matemático” (HEIDEGGER, 2013, p. 79). Tomar as matemáticas como modelo das demais ciências é uma absolutização⁸⁷, que mantém a crença de um conhecimento universalmente válido.

No semestre de inverno correspondente aos anos 1921-1922, Heidegger identifica a solução para os impasses na definição do filosofar, os quais podem ser mediados pelo método da indicação formal. Ressalta-se que o indício ou indicação formal é entendido como “o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2014, p.52).

Em suma, o que está em pauta na definição de Filosofia é o sentido do ser do próprio compreender, isto só se faz possível quando se realiza o acesso para a originária situação da evidência. Tal situação refere-se a experiência em que o objeto se dá como o que ele é e como é (experiência fundamental) na vivência. Deve-se atentar ao fato de que a experiência fundamental não tem a ver com uma postura epistemológica, mas se refere a um relacionar-se com algo que se apresenta, enquanto esta relação ocorre, existe, atua, se realiza. Nessa direção, Heidegger relaciona o compreender com a interpretação (*Auslegung*), na qual a interpretação desenvolve a compreensão em uma estrutura prévia já configurada pela compreensão.

A interpretação possui três características principais: visão prévia (*Vorsicht*), ter prévio (*Vorhabe*), e concepção prévia (*Vorgriff*). Conforme explica Escudero (2009, p. 189), a

⁸⁶ Entretanto, a aparição da filosofia da vida deve ser entendida como algo positivo, pelo que supôs de ruptura e irrupção na filosofia de uma tendência mais radical, mesmo que os fundamentos resultantes fossem insuficientes.

⁸⁷ Ora, o problema da teoria do conhecimento, e da conseqüente “absolutização injustificada do teórico (*ungerechtfertigten Verabsolutierung des Theoretischen*)”, é que ela transforma tudo em coisa-objeto (HEIDEGGER, 1987, p. 87).

concepção prévia (*Vorgriff*) “é o repertório conceitual que em cada caso temos o nosso alcance e que inicialmente guia e possibilita toda a interpretação, ou seja, assume a função de articular e expressar em palavras o que já tem (*Vorhabe*) e o que se vê (*Vorsicht*)”⁸⁸.

Nas palavras de Heidegger (2011, p. 27) “o sentido formal de definição, portanto, é determinar o objeto em seu ser-o-que-como; determinar adequado a situação e a apreensão prévia, que lança mão tomando da experiência fundamental a ser conquistada, interpelando o objeto”. Dessa maneira, um “conceito não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante (de cada ocasião), isto é, constitui este instante” (HEIDEGGER, 2013, p. 22). Isso revela que a posição prévia de compreensão, isto é, o *Dasein* no movimento hermenêutico, sempre parte do nível pré-categorial, pré-teorético. Heidegger enfatiza que a posição prévia não pode ser algo inventado e nem mesmo definitivo, mas deve ser concebida como algo que revela a fundamentação do próprio movimento compreensivo em sua totalidade. Ela traz consigo o nexo de ligação das vivências e as compreende situadas no “agora”, logo, a posição prévia propicia perceber o fenômeno em sua significação.

[...] quanto mais plenamente são realizadas as direções da experiência da facticidade – do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio -; mais tornam seu o nexo de realização que lhes é próprio ou, respectivamente, que corresponde a sua facticidade, melhor é explicado historicamente e faticamente o sentido pleno [...] no sentido mais radical, é o acontecer da realização, que deve formar-se a si mesmo, que precisamente tem de fazê-lo assim, que é o formar-se a si mesmo na realização (HEIDEGGER, 2014, p. 229).

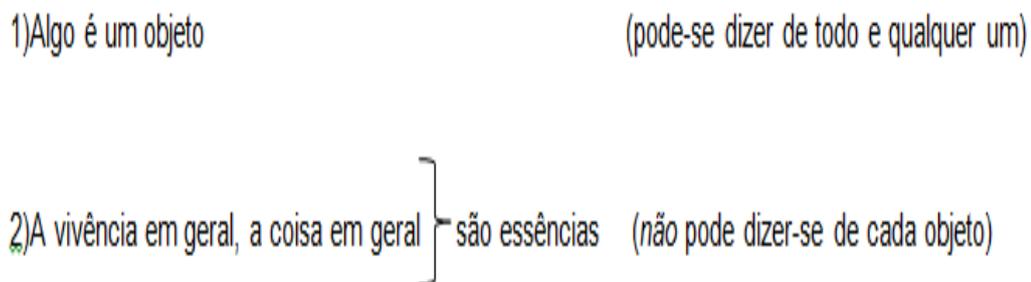
Dessa realização, pode-se depreender que a vivência ao realizar-se na vida não manifesta nenhum ‘eu’ no sentido cartesiano, já que a vivência é sempre algo que já pertence a própria vivência, ela tem um ‘agora’. O compreender hermenêutico da vivência mostra que encontramos as coisas com significado, uma vez que elas surgem do contexto da significatividade do mundo, dito de outro modo, as coisas significam para mim, surgem para mim, elas estão na abertura do mundo. Este é o caminho que a hermenêutica da facticidade pretende seguir: denomina-se a si mesma interpretação, toda interpretação é uma interpretação

⁸⁸Heidegger elucida a posição prévia e visão prévia como elementos que compõem a estrutura prévia (*Vorstruktur*) da compreensão. Tal assertiva pode ser visualizada no seguinte trecho de *Ser e Tempo* “O ente mantido na posição prévia [*Vorhabe*], por exemplo, o martelo [antes Heidegger se referia à proposição: “o martelo é pesado demais”], de saída está à mão [*zuhandene*] como instrumento. Tornando-se, esse ente, “objeto” [*Gegenstand*] de uma proposição, então se consoma previamente, com a sentença proposicional [*Aussageansatz*], uma mudança na posição prévia. O *com-o-que* [*Womit*] que está à mão do afazer, do ofício, torna-se o “sobre-o-que” [*Worüber*] da proposição que ostenta. A visão prévia [*Vorsicht*] visa a algo disponível [*Vorhandene*] naquilo que está à mão [*Zuhandene*]. Por meio da visualização e para ela, o que está à mão [*Zuhandene*] como tal se oculta [*verhüllen*]. No interior desse descobrimento da disponibilidade [*Vorhandenheit*] que encobre a manualidade [*Zuhandenheit*], o que se encontra disponível [*Vorhandene*] torna-se determinado em seu tal-e-tal-ser-disponível [*so-und-so-vorhandensein*]. Apenas agora se revela o acesso a algo como *propriedades* (HEIDEGGER, 2012, p. 157-8).

em conformidade a ou em vista de algo. A posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades, em outros termos, o progresso da hermenêutica deve ser visualizado somente a partir de sua objetualidade. A partir desse momento ganha importância o método que guia a explicação fenomenológica, denominado de indicação formal. Conforme pontua Heidegger (2013, p.86) “a posição prévia na qual o ser-aí (o ser aí próprio em cada caso) se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal [...]”.

Para elucidar o indício formal, o filósofo retoma a distinção entre generalização e formalização. Enquanto a primeira diz respeito de algo genérico, na qual a sequência de gêneros e espécies está determinada tematicamente, a segunda é tematicamente livre de toda graduação. O que ocorre na generalização é que a atitude está ligada ao conteúdo quiditativo, justamente aquilo a que Heidegger se opõe. Segundo ele, faz-se necessário afastar o olhar da quididade e ficar atento para que a objetualidade seja dada e captada. É desse modo que a “formalização surge do sentido referencial da pura referência atitudinal mesma e não de uma quididade em geral” (HEIDEGGER, 2014, p. 55). A problemática, no entanto, é que tanto a formalização como a generalização acaba apontando para um sentido “geral” das coisas.

Figura 2 – Esquema Formalização



Fonte: (HEIDEGGER, 2014, p.55)

O esquema apresentado por Heidegger mostra que a formalização possui diferenças específicas, por exemplo, as distinções (algo é um objeto) estão vinculadas a generalização, permanecendo no horizonte atitudinalmente teórico. Diante disso, ao estabelecer o elemento “formal” nos indícios formais, Heidegger propõe um sentido mais originário, visando uma ontologia formal que não se refere a algo conformado objetualmente. A indicação formal, portanto, consiste no método de realização e a modalidade de referência ao ‘objeto’ no que se refere à tarefa de definição da filosofia e também em como os conceitos são definidos. Assim, a investigação filosófica deve elucidar a partir dos indícios formais as interpretações em cada caso concretas da vida fática.

Nessa direção, ele afirma que existem diferentes modos de definição de acordo com as diferentes maneiras a partir das quais os fenômenos podem ser apreendidos. Tais modos de definição podem, segundo Heidegger (2011, p. 18), ser “indicados formalmente como modos de apreensão”. Estas maneiras de apreensão do fenômeno são determinadas pelo próprio fenômeno, conforme os três momentos fundamentais do método indicativo-formal:

- 1) Pelo “que” originário, que é experimentado nele (conteúdo);
- 2) Pelo “como” originário, em que é experimentado (referência);
- 3) Pelo “como” originário, no qual o sentido referencial é realizado (realização) (HEIDEGGER, 2014, p. 58).

Como, então, o fenômeno se manifesta? Segundo Heidegger, o fenômeno como indício formal ocorre conforme as três direções de sentido supracitadas anteriormente. O conteúdo refere-se ao próprio fenômeno da experiência, ‘o que’ é experienciado na experiência; a referência é o como está intencionando, é o modo pelo qual está sendo apreendido o fenômeno; e a realização consiste no modo específico que acontece as experiências. Em objeção a Husserl, ele afirma que o tipo de ligação entre predicado e sujeito não é constituído pela correlação entre *noesis* e *noema* (consciência e objeto) – pelo intencionar e intencionado –, mas que esta relação é também constituída pelo modo de determinação do horizonte fático no qual os entes se mostram: ao conteúdo (*Gehalt*) e à execução (*Vollzug*) se junta a referência (*Bezug*). Nesse sentido, a redução fenomenológica se volta para o mundo entendido como a situação particular em que se entrelaçam mundo próprio (*Selbstwelt*), mundo partilhado (*Mitwelt*) e mundo circundante (*Umwelt*).

Heidegger, portanto, descreve a partir da indicação formal os procedimentos necessários para a determinação do fenômeno de acordo com uma metodologia que consiga superar a mera objetificação teórica. Assim, o conteúdo da compreensão é determinado pelo fenômeno em si e não por uma atitude teórica. Por meio da indicação formal, Heidegger aborda a facticidade em vista do horizonte intencional constituinte do campo de manifestação dos fenômenos. Aqui, o fenômeno nada mais é do que a vida, ou melhor, a experiência fática da vida. Como vimos, Heidegger apresenta os fenômenos através da estrutura da intencionalidade, na qual o sujeito-objeto não fica em mundos divididos.

Conforme o filósofo explica, a vida acontece no conteúdo do fenômeno, na relação entre sujeito-objeto e na realização dessa relação (HEIDEGGER, 2014). Dado isso, o âmbito originário do fenômeno é delineado nas três direções de sentido – conteúdo, referência e realização – a partir da estrutura da intencionalidade. A intencionalidade não é, portanto, uma característica definidora da consciência, antes disso, é porque a vida mesma possui uma estrutura

intencional que toda consciência de objetos será também intencional⁸⁹.

4.3 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Ao mesmo tempo em que Heidegger enfatiza o papel fundamental da Fenomenologia como método mais apropriado para acesso as vivências, ele diferencia este método ao de Husserl. Uma vez que o acesso à vida não ocorre no ver reflexivo, mas em seu caráter apropriativo (*Ereignis*) a-teorético da vivência. Aqui, Heidegger vê a fenomenologia husserliana permanecer no âmbito idealista, que permanece na Psicologia Descritiva. Ao passo que para conhecer faz-se necessário descrever a experiência, na medida em que a descreve conserva-se a seção sujeito-objeto. Segundo Heidegger (2012), o objeto não é algo que está fora da minha relação no mundo - há uma relação entre eu e o mundo - eu sou esta relação, por isso, o ser é um ser-no-mundo.

A fenomenologia transcendental husserliana já sempre se move no paradigma ontológico tradicional, o qual funda a relação sujeito-objeto, noesis-noema, etc., dessa forma, a redução deverá expor a distinção entre o ser destes entes. Nesse sentido, Heidegger (1987) abandona qualquer modo de investigação essencialmente teórico, seccionado em disciplinas e reduzido a disputas abstratas e vazias. Procura, então, afastar-se do ideal da fenomenologia transcendental, direcionando-se ao solo da experiência da vida fática. Segundo Borges- Duarte (2003, p.93) “seu contributo decisivo [...] está no fato de ter sido capaz de tematizar a questão da “via de acesso” ao objeto: a problemática do “como” se constitui o sentido de objeto”⁹⁰.

Nesse ponto, Heidegger objeta a Husserl por este ter dado à relação sujeito-objeto um estatuto originário, ignorando a “transcendência” - ou seja, o movimento pelo qual o ser-aí não apenas se constitui como um sujeito transcendental e intencional que se ultrapassa a si mesmo na relação com o mundo, mas é já o movimento de ultrapassagem e transcendência de si mesmo – como estando na base da intencionalidade. O filósofo alemão percebe a necessidade de radicalizar a descoberta da intencionalidade e passa a tematizar a ligação desta estrutura na

⁸⁹ “A apropriação da intencionalidade e a utilização da redução fenomenológica (em especial a *epoché*), entretanto, levam Heidegger a resultados bastante diversos dos de Husserl. Ao chegar ao *ser-aí*, enquanto expressão paradigmática da essência do humano, Heidegger não tem em vista um modo diferente de tratar a consciência ou uma nova terminologia para a mesma. Nosso filósofo pensa ter chegado a um ente originário que preenche a qualificação de sintônico ao ser (fornecendo, inclusive, meios para questioná-lo) sem ter que transigir com a fenomenologia transcendental husserliana que, para esse, ainda significa cultivar a subjetividade nos moldes da filosofia moderna, semelhantemente ao que tínhamos em Descartes e em Kant, por exemplo” (MERTENS KAHLMEYER, 2016, p. 256).

⁹⁰ A Fenomenologia é, portanto, um ‘como’ da pesquisa, “aquele que atualiza as objetualidades na intuição e fala delas somente na medida em que são e estão aí na intuição” (HEIDEGGER, 2013, p. 80).

relação com os fenômenos, na medida em que esses se evidenciam à consciência no ato fenomenológico. Aqui, a fenomenologia pode explicitar a trama de referências que esse ente possui junto aos demais entes e o caráter factual que desde sempre lhe é próprio. Atentar para o mundo da vida como aquele mundo no qual a experiência fática se realiza historicamente⁹¹.

Com isso, Heidegger (2013, p.91) indica: “vida fática (ser-aí) quer dizer: ser em um mundo”. Portanto, o ser-aí se caracteriza como ser-no-mundo, isso significa, que ele está em uma lida com o mundo, encontra-se com os outros entes num ser-uns-com-os-outros, mas também, o ser-no-mundo se caracteriza como estar-ocupado; isto demonstra o movimento das relações da vida com o cuidado.

O mundo, os objetos com caráter de mundo estão aí no como-fundamental da relação da vida: cuidar. Deparam-se com um cuidar, encontram-no em seu caminho. Encontrar os objetos, e o cuidar é um experimentar os objetos em seu respectivo encontro (*Begegnug*). *Encontro (Begegnis)* caracteriza o modo fundamental do ser-aí dos objetos mundanos. *Experiência* caracteriza o modo fundamental de aceder a eles, de topar com eles [...]. Toda e qualquer experiência é em si mesma um encontro, e quiçá encontro em e para um cuidar. O caráter fundamental do objeto é, portanto sempre: ele está e é encontrado no caminho da cura (*Sorge*), é experimentado na significância (HEIDEGGER, 2011, p.104).

O ‘mundo’ é o que vem ao encontro, o como isto ou aquilo aparece e o como que vem ao encontro é entendido pelo que é designada como significância, esta remete a “uma categoria da coisa [...]ela é um como do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí”. Esse mundo vem ao encontro enquanto o que é ocupado, enquanto é interpretado a partir justamente da significância. Distingue-se como cuidado, um modo fundamental do ser, indicado porque ele “é” esse seu mundo que lhe vem ao encontro.

A determinação da significância (ou significatividade), é que ela encontra-se no caráter de abertura do significado em cada caso⁹². Com isso, Heidegger (2013, p.99) esclarece que o ser-aí não se encontra na determinação do definível, mas na cotidianidade e em sua historicidade, e ainda acrescenta, que “o acesso às coisas e o lidar com elas, permitindo de maneira que elas venham ao encontro, o estar aberto: a abertura e a posição prévia do cuidado e a partir da e para a cotidianidade”. O decisivo para a configuração de uma posição prévia é

⁹¹ É necessário um questionar filosófico, colocar originariamente o assunto, por meio de uma crítica histórica. Tal crítica não é realizada pela fenomenologia de Husserl, conseqüentemente, “mostra a falta de historicidade da fenomenologia: crê-se chegar ao assunto, de alcançar uma evidência natural do assunto” (HEIDEGGER, 2013, p. 83).

⁹² Acontece que o ente ‘significa’, na medida em que opera com o utensílio ou nas relações com as finalidades utensiliares, para as quais o ser-aí se reporta enquanto ser-no-mundo. Assim, algo está em significado ao ser compreendido em sua disponibilidade de uso, portanto, a estrutura da mundaneidade é a significatividade. Essa constatação aparece no §18 de *Ser e Tempo*, onde a “significatividade será abordada como um “sistema de relações” constitutivo da mundaneidade”(HEIDEGGER, 2012, p.139).

ver o ser-aí em sua cotidianidade. Assim, a cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí (concepção prévia). No entanto, Heidegger (2013, p.90) complementa que “é inerente a cotidianidade certa medianidade⁹³ do ser-aí, o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí”. Em suma, as estruturas do ser-aí são apreendidas formalmente e ontologicamente na estrutura do cuidado, que revela o ser do ser-aí. Com base nessas explicações, Heidegger define o tema da investigação hermenêutica.

O tema da investigação hermenêutica [*hermenutischen Untersuchung*] é o ser-aí próprio em cada ocasião, que, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter de ser [*Seinscharakter*], a fim de configurar uma atenção [*Wachheit*] a si mesmo bem enraizada. O ser do viver fático [*faktischen Leben*] assinala-se no que é no como [*Wie*] do ser da possibilidade de ser [*Möglichseins*] de si mesmo. A possibilidade mais própria [*eingeste*] de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) [*Faktizitat*] é, e justamente sem que esteja aí [da], será denominado existência [*Existenz*]. Por meio do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia [*Vorhabe*], a partir do qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos [*Begriff*] que tenham sua origem nesta explicação se denominarão existenciais [*Existenzialien*] (HEIDEGGER, 2013, p. 16).

Segundo Heidegger, a hermenêutica serve como método para guiar a compreensão do ser-aí e não do conhecimento, ou seja, a ordem hermenêutica é puramente ontológica e não epistemológica⁹⁴. Nesse sentido, a hermenêutica heideggeriana possui um sentido distinto daquela fornecida pela tradição da interpretação dos textos, ele a coloca em termos de um despertar (*aufwachen*) de caráter filosófico, que se realiza devido a capacidade constitutiva e inerente do ser-aí de compreender o ser ao compreender a si mesmo. A ‘compreensão’ não se refere a um entendimento no sentido de conhecimento de algo, mas consiste no “como (*Wie*) do ser-aí mesmo; o estar desperto do ser-aí para si mesmo⁹⁵” (HEIDEGGER, 2013, p.22).

Para alcançar a compreensão do sentido de um ente, é preciso que haja uma preliminar compreensão do ser, portanto, “falar em compreensão do ser implica, de certa maneira, dizer que esse ente se interpreta como ser” (HEIDEGGER, 2013, p.54). Uma vez que a questão do

⁹³ Nota-se aqui um traço bastante importante desenvolvido em *Ser e Tempo*, quando Heidegger está colocando em discussão a constituição fundamental do ser-no-mundo a partir da medianidade, ele está nos levando para análise dos existenciais, ou seja, para análise das estruturas ontológicas do ser-no-mundo cotidiano que perfaz a primeira seção da obra de 1927.

⁹⁴ Conforme elucida Mertens Kahlmeyer (2016, p. 248) “com essa hermenêutica do *aí* (ainda menos do que será o projeto da analítica existencial), Heidegger traça o caminho que sua filosofia deveria trilhar para a recolocação da pergunta pelo *ser*. Tal fenomenologia hermenêutica se justifica por indicar à ontologia fundamental de qual ente deve partir a pergunta ontológica”.

⁹⁵ Quando a interpretação do sentido do ser torna-se uma tarefa, o *dasein* não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nesta questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

ser é hermenêutica, esta equivale a própria estrutura de nossa compreensão (*Verstehen*) que é compreensão de ser. Com base nisso, Heidegger (2013, p.55) afirma: “o ser-aí possui uma compreensão de si mesmo que o conforma; está interpretado aí nesses modos dessa ou daquela maneira. Os modos são eles mesmos modos de interpretar”. Esta assertiva reitera o que a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, é o ponto de partida e a orientação da questão do sentido do ser⁹⁶.

Tendo em vista que a relação imediata com o mundo do *Dasein* é propriamente compreensão, a fenomenologia se transforma em fenomenologia hermenêutica. A caracterização da fenomenologia hermenêutica não parte de uma intuição de ‘objetos’, mas do ‘compreender’; se Heidegger substitui o transcendental pela vida fática, a esfera do tempo e da historicidade passa por um plano importantíssimo à sua filosofia: a vida fática é histórica e historicamente compreende a si mesma, desta maneira, a história se converte como o fio condutor da investigação fenomenológica.

Com isso o objeto da fenomenologia de Heidegger não será algum objeto que se dá dentro da abertura, mas o ser da própria abertura, o ser do *Dasein*. Esse ser se mantém escondido, oculto, por causa do predomínio do teórico, que compreende a partir da relação com os objetos. Aquilo de que irá tratar a fenomenologia em sentido fenomenológico será, portanto, o ser. Em primeiro lugar, do ser deste ente que está na abertura e que é ‘aí’, a partir de onde tem sentido falar em significatividade, mas cujo ser não está acessível por causa dos encobrimentos produzidos pela tradição. A partir do ser do *Dasein*, repensar o ser em geral, ou seja, a partir de uma ontologia fundamental do *Dasein* abrir espaço para a ontologia geral (SEIBT, 2012, p.97).

Heidegger não refuta o projeto husserliano, ele se aprofunda numa dimensão mais originária atrelada ao horizonte fático. O que Heidegger vai acrescentar é que o tipo de ligação entre predicado e sujeito não é constituído pela relação entre *noesis* e *noema* (consciência e objeto), mas que esta relação é constituída pelo modo de determinação do horizonte fático no qual os entes se mostram. Heidegger insere o elemento hermenêutico na origem da própria ideia fenomenológica de que as propriedades dos entes são determinadas pelas sínteses originárias.

Poder-se-ia dizer que Heidegger modifica, basicamente, três componentes da fenomenologia husserliana, o primeiro deles diz respeito a intencionalidade, o qual ele a coloca numa dimensão mais originária, articulada com os entes em geral, com o mundo em sua historicidade; o segundo refere-se a suspensão/ redução de Husserl, que só pode ser pensada

⁹⁶ “O ser-aí é um ente que apenas ocorre entre outros entes. Ele, antes, é onticamente distinto na medida em que, quanto a seu ser, é o ente cujo próprio ser lhe está em questão. mas também pertence a esta constituição de ser do ser-aí o fato de que ele, em seu ser, possua uma relação de ser (*Seinsverhältnis*) com este ser. E isto significa: de algum modo e com algum grau de explicitação, o ser-aí se compreende em seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p.12).

sob a tarefa da destruição; e terceiro é que para Heidegger nós nunca encontramos as coisas mesmas em relação a priori, dadas na consciência pura e nas vivências transcendentais, mas só a encontramos na experiência do mundo circundante, onde as coisas mesmas falam de si, aparecem na abertura do mundo. Isto é, Heidegger substitui consciência transcendental por vida fática, direcionando-se ao mundo da existência.

De modo esquemático e mais detalhado, Escudero (2007) resume as diferenças entre a fenomenologia reflexiva de Husserl e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, como se pode observar no esquema ilustrado no Quadro 1.

Quadro 1- Esquema das diferenças entre a fenomenologia reflexiva de Husserl e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger

Fenomenologia Reflexiva	Fenomenologia Hermenêutica
<p style="text-align: center;">SUBJETIVIDADE A subjetividade transcendental é a instância constitutiva da realidade.</p>	<p style="text-align: center;">VIDA FÁTICA A vida fática já está sempre em uma situação hermenêutica, que se converte como o ponto de partida da análise filosófica.</p>
<p style="text-align: center;">DOAÇÃO (<i>Gegebenheit</i>) O âmbito dos objetos intencionais se dá primeiramente na consciência.</p>	<p style="text-align: center;">COMPARAÇÃO (<i>Begegnung</i>) As vivências imediatas do mundo circundante não se dão ante a consciência, mas no encontro do horizonte de significados que articula o mundo simbólico em que vivemos cotidianamente.</p>
<p style="text-align: center;">PERCEPÇÃO (<i>Wahrnehmung</i>) O acesso primário ao mundo imediato se funda na percepção sensível das coisas, formas, superfícies dos objetos intencionais dados a consciência, as qualidades são descritas seguindo o modelo das ciências naturais.</p>	<p style="text-align: center;">SIGNIFICADO (<i>Bedeutung</i>) A percepção sensível conserva sua validade, mas perde seu caráter primário e fundamental em favor da compreensão imediata e atórica da vida humana. As coisas, pessoas e situações do mundo cotidiano não aparecem primariamente como objetos percebidos, mas como objetos revestidos de um significado concreto.</p>
<p style="text-align: center;">QUE (<i>Was</i>) A atitude teórica das ciências naturais e a atitude reflexiva da fenomenologia tratam de estabelecer as determinações objetivas das coisas existentes e dadas nos atos de consciência capazes de articular-se categorial e conceitualmente. Se leva a cabo uma análise das estruturas da consciência próximo ao procedimento dedutivo da ciência que suprime o contexto de mundo e histórico da experiência para fixar-se ao conteúdo objetivo, o ‘que’ das vivências.</p>	<p style="text-align: center;">COMO (<i>Wie</i>) A atitude atórica e genuinamente fenomenológica não estabelece as propriedades objetivas dos entes que aparecem no mundo em que vivemos, mas o modo como nos perguntamos a ele. Se realiza uma análise das estruturas da vida humana inspirado no método hermenêutica das ciências do espírito a fim de mostrar as raízes significativas que nutrem o subsolo do mundo já pré-compreendido em cada caso pela vida humana e de como mostrar o modo, o como de sua manifestação fenomênica.</p>

<p>PROCESSO (<i>Vorgang</i>) Mecanismo da representação reflexiva em que as vivências passam diante de mim ao modo de um processo que desemboca um fenômeno de privação da vida.</p>	<p>APROPRIAÇÃO (<i>Ereignis</i>) Mecanismo da repetição compreensiva das vivências circundantes que trata de apreender pré-reflexivamente sua forma originária de abertura em meu mundo histórico.</p>
<p>PRIVAÇÃO DE VIDA (<i>Ent-lebung</i>) Resultado da aplicação da atitude teórica e reflexiva na hora de analisar as vivências da consciência.</p>	<p>VIVÊNCIA (<i>Er-lebnis</i>) Resultado da aplicação da atitude pré-teórica e hermenêutica na hora de interpretar as vivências do mundo circundante.</p>
<p>EXPLICAÇÃO (<i>Erklärung</i>) Método que consiste em desdobrar as coisas percebidas ante a consciência para a continuação de descreve-las e expor a um exame detalhados de suas qualidades. No caso das ciências naturais se trata de determinar as causas que provocam um fenômeno, na fenomenologia husserliana se pretende retroceder todo fenômeno a subjetividade constituinte do ego transcendental.</p>	<p>COMPREENSÃO (<i>Verstehen</i>) Método que consiste em penetrar nas tramas da significação que configuram o mundo como um espaço simbólico já sempre aberto e a disposição do indivíduo. Não responde a um exercício de objetivação e representação, mas a um exercício de imersão na tessitura histórica da vida.</p>
<p>CIÊNCIA (<i>Wissenschaft</i>) Husserl se move na concepção de fenomenologia que segue o modelo das ciências naturais, colocando entre parênteses a existência do mundo natural a fim de encontrar um acesso ideal as vivências puras do ego. A descrição eidética desta ciência fenomenológica opera com categorias.</p>	<p>CIÊNCIA ORIGINÁRIA (<i>Urwissenschaft</i>) A concepção heideggeriana de fenomenologia se move na esfera originária da vida fática e não na região determinada da ciência. A compreensão que a vida tem de si mesma e que extrai diretamente de sua relação prática com o mundo se articula em termos de indicação formal.</p>
<p>INTENCIONALIDADE (<i>Intentionalitat</i>) A descrição fenomenológica tem em vista uma intencionalidade dirigida a um elemento imanente a consciência psicológica que atua como suporte das vivências.</p>	<p>CUIDADO (<i>Sorge</i>) Heidegger nega a existência de uma região psíquica como âmbito próprio da intencionalidade e enfatiza o caráter de cuidado que a vida tem com as vivências do mundo circundante.</p>
<p>REFLEXÃO (<i>Reflexion</i>) Husserl parte da suspensão da atitude natural e do mundo imanente dado ao eu, estabelecendo assim uma interpretação objetivante do modo primário das coisas. A fenomenologia pensa que apenas a reflexão tem uma verdadeira consciência de si que pode fazer possível todo saber empírico.</p>	<p>REPETIÇÃO (<i>Wiederholung</i>) Heidegger parte da vida fática, cuja característica é ter um modo pré-reflexivo de revelar-se a si mesma antes de sua explicação reflexiva. A repetição é uma prolongação desse primeiro movimento de auto compreensão, ou seja, a vida mesma é consciente deste saber de si em um nível primário e espontâneo de abertura pré-reflexiva.</p>

Fonte: Adaptado de Escudero (2007)

Em suma, a fenomenologia reflexiva acessa a realidade imediata por meio da teoria, enquanto na fenomenologia hermenêutica se opera uma clara distinção entre atitude teórica e atitude fenomenológica. Precisamente a primazia do teórico, como já foi mencionado no decorrer deste estudo, impede o acesso originário a experiência da vida fática. Assim, uma

ciência originária da vida fática se move para uma questão metodológica fundamental, uma fenomenologia pré-teórica, que se afasta da descrição dos conteúdos correlatos da consciência para o acesso direto à esfera da vida. Deste ponto de vista, as primeiras lições do jovem Heidegger estabelecem o seu projeto de uma hermenêutica da facticidade e distingue-o dos conceitos da fenomenologia reflexiva de Husserl.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas das questões substanciais tratadas por Martin Heidegger, tais como a facticidade e a experiência, se revelam desde o seu escrito de habilitação à docência sobre Duns Scoto em 1915⁹⁷. Neste texto, o jovem Heidegger retoma o problema das categorias em sua ligação com o ser, baseando-se principalmente, na fenomenologia e no neokantismo de Husserl, Windelband, Rickert e Lask. Estas incursões iniciais vão propiciando a base para o desenvolvimento de sua filosofia, que terá como ponto de partida, mais especificamente, as preleções do semestre de inverno do pós - guerra em 1919. A grande preocupação de Heidegger, nestes cursos, é de fundamentar a filosofia atribuindo-lhe um caráter científico.

Os primeiros anos de Heidegger como professor em Freiburg entre 1919 e 1923 mostra um pensador preocupado em radicalizar os conceitos metafísicos deixados pela tradição filosófica. Ele mostra que a atitude teórica representa apenas um modo de conhecimento entre outros e que é incapaz de pensar acerca da realidade humana. Esta constatação abre o caminho para uma fenomenologia compreendida em termos da ciência originária da vida (*Urwissenschaft des Lebens*). Esta é a verdadeira tarefa confiada à filosofia, uma tarefa que Heidegger não mais abandonou até 1929, embora durante os anos vinte esteja adquirindo diferentes nomes: em 1919, é denominada de ciência original da vida, em 1922 é articulada como experiência da vida fática, em 1923 adota a hermenêutica da facticidade e, em 1927, cristaliza-se na analítica existencial em *Ser e Tempo*.

Em suma, a temática central da filosofia heideggeriana, no início dos anos 20 respalda-se no esclarecimento sobre a vida fática e no desenvolvimento de um método adequado, pelo qual a vida fática exige para que possa ser esclarecida. Assim, ele busca de um lado, colocar em questão o fenômeno da vida e suas diferentes formas de manifestação e apreensão, por outro lado, trazer uma questão eminentemente metodológica: a questão de como é possível acessar adequadamente a esfera primária da vida.

É nessa perspectiva que a primeira parte do presente trabalho procurou desenvolver o caminho que Heidegger perfaz na construção do projeto da fenomenologia hermenêutica da facticidade. Em 1919, Heidegger se dedicará em trazer a Filosofia para o âmbito da vivência, o que desembocará em 1919-1920 no ponto de partida da Filosofia, que é a experiência da vida

⁹⁷ A lógica e a facticidade, neste tratado, se interpenetram e se requisitam mutuamente, compondo de algum modo uma das díades fundamentais do pensamento heideggeriano. Uma lógica facticamente experienciada, contudo, é uma lógica que não permanece apenas em um campo teórico qualquer, mas que se estende ao mesmo tempo para a constituição de nossas vivências mais próprias (CASANOVA, 2012, p.28).

fática. A tarefa autêntica da Filosofia não consiste em alcançar um conhecimento abstrato dos objetos, mas em articular formalmente as relações práticas que a vida estabelece com seu mundo ambiental (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio (*Selbstwelt*). Assim, a experiência imediata do mundo circundante não parte da esfera de objetos colocados diante de mim e que eu percebo, mas de alguma forma, já partimos sempre de uma compreensão prévia dos entes – o que Heidegger chamará uma pré-compreensão do sentido do seu ser – graças à nossa familiaridade com o mundo em que habitualmente vivemos. Com essa mudança de perspectiva, a transformação de fenomenologia em hermenêutica é consumada.

A vida fática, portanto, dispõe da possibilidade de autocompreensão a partir de sua existência imediata no mundo, ou autocompreensão, que o ato de repetição e o desenvolvimento da intuição hermenêutica devem explicitar e expressar. Assim, surge a definição de intuição hermenêutica que abre o caminho para a fenomenologia hermenêutica da vida fática. Aqui, Heidegger dá os primeiros indícios de que a vida ou o ser-aí (*Dasein*) compreende a si mesmo.

Destacam-se dois momentos imprescindíveis de seu método fenomenológico: um momento destrutivo e outro construtivo. O primeiro consiste no retorno ao mapa conceitual de filosofia e recolocar o fenômeno da vida em seu sentido originário. O segundo propõe uma análise formal dos diversos modos de realização da vida em sua historicidade. Com isso, Heidegger introduz a definição indicativa-formal na pesquisa fenomenológica como método de realização e modalidade de referência ao “objeto” (a vida). Além disso, faz uma análise das estruturas ontológicas da vida humana.

Os capítulos seguintes detiveram-se na consideração de três posições ou tendências filosóficas relevantes no século XIX, e que muito influenciaram o pensamento do jovem Heidegger, a saber: Aristóteles, a filosofia de Dilthey e a fenomenologia de Husserl. Em Aristóteles, Heidegger encontra um acesso privilegiado para interpretação das diferentes estruturas ontológicas da vida fática. Verificamos que a estrutura da vida fática, que Heidegger põe a luz para constituição da ontologia do *Dasein* é uma retomada do sentido substancial da caracterização do ser que Aristóteles elabora no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Seu objetivo na leitura de Aristóteles é descobrir as várias “categorias” que constituem o modo de ser que de alguma maneira sempre já está em relação com o ser.

A partir da interpretação aristotélica, alguns elementos fundamentais são tratados no interior do pensamento heideggeriano e que já apontam para o vocabulário filosófico de *Ser e Tempo*, tais como: a lida com o mundo, a maneira que o ser executa tarefas e o observar o mundo configura o ser como estar-ocupado na cotidianidade. Este é o texto em que Heidegger começa a falar da noção de *Verfallen*, em que o ser direcionado para a vida possui como caráter

básico o movimento de cuidar. O ser, portanto, tem como característica a ocupação (*Besorgen*), a lida/trato (*Umgang*) com os outros entes e com as coisas no mundo, que estabelece a sua estrutura enquanto ser-no-mundo.

A historicidade e sua relação com a facticidade da existência justifica a importância da leitura que Heidegger faz de Dilthey, como vislumbramos no terceiro capítulo. Porém, a historicidade não se constitui apenas como parte da ‘visão de mundo’, mas ela é constituinte do próprio ser-aí, atribuindo-lhe o caráter de ser-histórico. Além disso, Heidegger radicaliza a concepção diltheyneana de compreensão, uma vez que afirma que o ser-aí é sua compreensão, ele é o horizonte mesmo de mundo que se abre para ele pelo modo como é afetado. A vida não é algo estático, compacto e acabado. A vida está sujeita a um processo constante de realização (*Vollzug*), ela responde a um movimento na história, que é impossível capturar nos parâmetros de evidência e sistematização configurados pelo método científico. O “objeto” específico da investigação filosófica não é mais oferecido pelo “que” (*Was*), mas antes pelo “como” (*Wie*).

Na medida em que a hermenêutica do ser-aí é fenomenologia, ela parte da ideia da fenomenologia fundada por Husserl, que se enuncia a partir da máxima “voltar às coisas mesmas”. No entanto, na medida em que a fenomenologia do ser-aí é hermenêutica, demarca-se a distinção da fenomenologia husserliana, que se move nos atos de reflexão. Ressalta-se que a tarefa da hermenêutica de vida factual de Heidegger consiste em traduzir conceitos filosóficos, a saber, as indicações formais, a pré-compreensão que a vida tem de si mesma.

O que Heidegger põe em questão é suspender a primazia da atitude teórica que coloca entre parênteses o ideal dominante das correntes físico-matemáticas em vigor a partir de Descartes e assumido por Husserl. A fenomenologia de Husserl, na opinião de Heidegger, não permanece realmente fiel às próprias coisas, porque decompõe a esfera primária das experiências diante da visão de sujeito transcendental. Heidegger, por outro lado, rejeita a ideia de que a reflexão pode satisfazer a demanda fenomenológica de permanecer fiel ao campo da doação imediata da consciência. O problema com a reflexão é que coloca a vida imediata diante da região autônoma da consciência pura.

É conhecido o fato de que Heidegger não completou o tratado *Ser e Tempo* tal como ele mesmo o havia programado. Alguns autores mencionam a obra magna como “fracasso” e apontam para uma “virada” de seu pensamento. Diante disso, os questionamentos que nos incitam são: qual então seria o propósito de apresentar a temática da hermenêutica da facticidade? O que ganhamos e o que fazemos com esta conjuntura? Abordar a gênese de sua ontologia seria meramente uma apresentação historiográfica de sua filosofia inicial?

Há de se considerar dois apontamentos: o primeiro é que o ‘fracasso’ é, na verdade, o

fracasso da metafísica, “porque o pensar fracassou no dizer suficiente desta virada e, assim, não foi adiante com a linguagem da metafísica” (HEIDEGGER, 2004, p. 318). O segundo é que tal ruptura nos leva a entender que o projeto de *Ser e Tempo* não é abandonado, pelo contrário, ele é uma “[...] tentativa, sempre novamente empreendida desde 1930, de dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e Tempo*. Isto significa: submeter o ponto de partida da questão em *Ser e Tempo* a uma crítica imanente” (HEIDEGGER, 2007, p. 61). Ora, a não consumação de tal projeto é, portanto, consciente, e quiçá, intencional em Heidegger.

A tarefa de *Ser e Tempo* deixa de ser a construção de uma ontologia, ela agora é “uma meditação (*Be-sinnung*), um pensar que procura o sentido (*Sinn*) da história dentro dessa mesma história, um pensar que procura um outro início (*anderer Anfang*) da história do ser a partir do seu primeiro início (*erster Anfang*)” (SÁ, 2008, p.15). Desse modo, tem-se uma destruição da própria ontologia, mas não com vistas à construção fenomenológica como proposto por ele no início dos anos 20, mas agora como “essência mesma de um pensar que já não pode propriamente construir” (SÁ, 2008, p.17).

Em síntese, o que se quer dizer é que a não consumação do projeto inicial heideggeriano traz como pano de fundo uma constatação fundamental para a obra deste filósofo, a saber: cada passo que se dá a um novo início de uma filosofia é, na verdade, sempre um reiniciar-se que nunca cessa. Conforme explicita Sá (2012, p.22), o projeto heideggeriano possui uma dupla negação, ou seja, “nem um início radical na história nem a abertura da verdade da história, mas a confrontação com o modo como na história a verdade sempre se lhe furta e subtrai”. A nova filosofia enquanto ciência originária proposta por Heidegger nos anos 20 começa a se afastar do projeto mobilizador da sua filosofia – dando lugar a outro início da filosofia – o que significaria, sobretudo, sua ultrapassagem, o qual “não se assenta numa supremacia do pensar, mas precisamente no seu retraimento e na sua assunção como pertença do próprio ser” (SÁ, 2012, p. 19).

Trazer como temática o projeto inicial heideggeriano não se tratou apenas da apreensão de seu estatuto na História da Filosofia, mas ofereceu a possibilidade de rastrear alguns dos passos do jovem Heidegger, que o levaram à construção da analítica existencial do ser-aí e da ontologia fundamental, que nos anos posteriores, se torna o lugar da história do Ser; assim, este estudo nos mostrou que entender o início da sua filosofia é fundamental para acompanhar todo seu itinerário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rogerio da Silva. **O cuidado no Heidegger dos anos 20**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. Metafísica. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. São Paulo: Paulus, 1982.
- BAMBACH, Charles R. **Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism**. Cornell University Press, 1995.
- BORGES-DUARTE, Irene. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. **Phainomenon- Revista de Fenomenologia**, Lisboa, n.7, 2003, p.87- 103.
- BRENTANO, Franz. **Deskriptive Psychologie**. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.
- BRENTANO, Franz. **Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles**. Darmstadt: WB, 1960.
- BROGAN, Walter A. **Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being**. New York: State University of New York, 2005.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2012.
- DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences**. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- DILTHEY. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger. **Signos filosóficos**, núm. 10, julio-diciembre, 2003, p. 103-126.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919. la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo). **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, 2007.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. Heidegger e a Retórica aristotélica. **Aufklarung**, João Pessoa, v.4, p.87-104, 2017.
- EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática**. 125 f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. PUC-SP, São Paulo, 2008.
- GADAMER, H.-G. **Truth and method**. New York, Continuum, 1988.

GIACOMINI, Gustavo Santos. **Intuição Categorial e questão do Ser: Aproximações entre Edmund Husserl e o jovem Martin Heidegger**. 134f. Dissertação em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

GUERCHE, Ronaldo Palma. **Hermenêutica da facticidade e coexistência cotidiana com outros: Heidegger e a Retórica de Aristóteles**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Zur Bestimmung der Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Plato's Sophist**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenêutica [Informe Natorp]**. Trad. Jesus Adrián Escudero. Madrid: Editorail Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. 3ª. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Feldweg-Gespräche (1944/45)**. 2ª. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho na Fenomenologia**. Trad. Ana Falcato. LusoSofia: Covilhã, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles; introdução à pesquisa fenomenológica**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas. Unicamp, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm Von. **Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. 6ª. Investigação. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia**

Fenomenológica. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

JULIÃO, Claudiléia Cavalheiro. **Experiência fática da vida e fenomenologia da religiosa segundo Martin Heidegger.** 100f. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC-Campinas, Campinas, 2016.

KAHLMAYER MERTENS, Roberto. Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental? In: **A Filosofia Transcendental e a sua crítica.** Coimbra: Ideia, 2016, p. 236-257.

KIRCHNER, Renato. **A temporalidade da presença:** a elaboração heideggeriana do conceito de tempo. 250f. Tese de doutorado. Rio de Janeiro:UFRJ/IFCS, 2007

KIRCHNER, Renato. A Fundamental Diferença entre o conceito de tempo na ciência histórica e na física: interpretação de um texto heideggeriano. **Veritas**, v. 57, n. 1, 2012, p. 128-142.

KIRCHNER, Renato. Tradução e breves considerações acerca de alguns poemas do jovem Heidegger. **Revista Sofia**, Vitória (ES), vol. 5, n. 2, 2016, p. 410-425.

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

LEAO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar.** 5ed. vol1. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEPADATU, Gilbert Vasile. **Early Heidegger's transition fromo life to being.** Tese de doutorado em Filosofia. University of Kentucky. Lexington, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

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

MATIAS, Juliana Pereira. **A leitura heideggeriana do livro X das Confissões:** Memória, Vida Feliz e Tentações. 143f. Dissertação em Filosofia. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

MELO, Tássia Sobreira Honório de. **Ereignis e temporalidade no pensamento do jovem Heidegger.** 109f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

NATORP, Paul. **Philosophische Propedeutik.** Marburg: Elbertsche Verlagsbuchhandlung, 1904.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia:** o pensamento poético. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

ONATE, Neusa Maria Rudek. **A hermenêutica fenomenológica na obra inicial de Heidegger,** 2018. 161 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Estadual do

Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

PERAITA, Carmen Segura. Heidegger em torno a Aristoteles. Uma mirada fenomenológica-hermeneutica. **Revista Internacional de Filosofia**, vol.20, n.11, 2015.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RABELO, Kaio Bruno Alves. **Indicação formal**: dos conceitos na ciência originária do jovem Heidegger. 121f. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

RICHARDSON, William. J. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2003.

SÁ, Alexandre Franco de. Da Destruição Fenomenológica à Confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental. **LusoSofia**: Covilhã, 2008.

SÁ, Alexandre Franco de. Ciência Hermenêutica da Facticidade: Heidegger e o Projeto de Uma Filosofia Científica. **Ekstasis**: revista hermenêutica e fenomenologia. Lisboa, 2012.

SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle**: The question of being. London: Athlone, 1996.

SALLIS, J. **Deconstruction and Philosophy**: Texts of Jacques Derrida. Chicago: Chicago University Press, 1987.

SEIBT, Cezar Luís. Heidegger: da fenomenologia 'reflexiva' à fenomenologia hermenêutica. **Princípios Revista de filosofia**. Natal (RN), v.19, n.31, 2012, p.79-98.

STEIN, Ernildo. Destruição da Metafísica ou Crise da Metafísica e Crise da Estética (Simetria e Reversibilidade). **Revista do Programa de pós-graduação em Letras da UFSM**, n.28, 2004.

VEDDER, B. Dilthey and Heidegger: a historical difference. In: **Heidegger, German Idealism, Neo Kantianism**. New York: Humanity Books, 2000, p.271-291.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WU, Roberto. Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 5, 2010, p. 174 – 186.

WU, Roberto. O nous e a indicação da vida fáctica. **Revista Natureza Humana**, vol.13, no.1, São Paulo, 2011, p.102- 116.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. **Fenomenologia de la vida fáctica**: Heidegger e su camino a Ser y tempo. México: PyV Editores - Universidad Iberoamericana, 2004.