

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VAGNER SASSI

**A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM E A APROPRIAÇÃO NÃO-
OBJETIVANTE DA TRADIÇÃO NO JOVEM HEIDEGGER**

Porto Alegre
2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM E A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE
DA TRADIÇÃO NO JOVEM HEIDEGGER**

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Doutorando: Vagner Sassi

VAGNER SASSI

**A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM E A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE
DA TRADIÇÃO NO JOVEM HEIDEGGER**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Porto Alegre

2007

VAGNER SASSI

**A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM E A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE
DA TRADIÇÃO NO JOVEM HEIDEGGER**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (Orientador)

Prof. Dr. Ernildo Stein

Prof. Dr. Reinholdo Ullmann

Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche

Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, pela compreensão e pela orientação segura nas questões decisivas do pensamento.

Ao Prof. Dr. Ernildo Stein, por seu empenho na pesquisa da fenomenologia hermenêutica e do pensamento de Heidegger.

Ao Prof. Frei Hermógenes Harada, pelo cuidado na tarefa do pensamento que sempre marcou os grandes franciscanos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelo incentivo e dedicação.

Se há algo assim como uma catástrofe na criação dos grandes pensadores, ela não se dá por eles fracassarem e deixarem de avançar, mas sim por prosseguirem, isto é, deixarem-se determinar pelo efeito mais próximo do seu pensamento, que é sempre um mau efeito. É sempre nefasto apenas prosseguir mais para adiante, em vez de permanecer atrás, na origem do próprio começo. Um dia, será necessário apropriar-se também da história da filosofia ocidental, a partir tal perspectiva. Daí poderiam advir intuições extraordinárias e plenas de ensinamentos (Martin Heidegger, Nietzsche I, p. 338).

RESUMO

A presente tese pretende oferecer uma contribuição para as investigações que se ocupam do pensamento do jovem Heidegger. Seu intento principal será aclarar o modo como, no fim da ontologia tradicional, ele desenvolveu a questão acerca da origem, possibilitando uma apropriação não-objetivante da tradição cristã e filosófica. Partindo de uma compreensão metafísico-tradicional, Heidegger dá um passo atrás em direção a uma compreensão fáctico-hermenêutica do homem, do mundo e da história. Essa nova atitude filosófica, identificada pelo jovem Heidegger, ora como ciência originária, ora como hermenêutica da facticidade, permite-lhe apontar para uma apropriação originária da tradição. Nela, o decisivo não está na repetição reprodutivo-dogmática de conteúdos objetivados a modo de teorias e doutrinas, mas antes na re-petição cada vez crítico-criativa da própria experiência fáctica da vida que está na origem, tanto do cristianismo como da filosofia.

Palavras-chave: fenomenologia, hermenêutica da facticidade, desconstrução.

ABSTRACT

The present thesis intends to offer a contribution to the researches about the young Heidegger's thought. Its main effort will be making clear the way by which he develops the question of origin (*Ursprung*) in the end of the traditional ontology, and so makes possible a no-objectified appropriation of the Christian and philosophical tradition. Departing from a metaphysical-traditional understanding, the heideggerian thought goes to a original-creative one, in which we can find a factic experience of man, world and history. This new philosophical attitude, understood as primal or original science (*Urwissenschaft*), allows to indicate a original appropriation of the tradition. To this new way of reception, the decisive attitude is not a reproductive-dogmatic repetition of objective contents as theories and doctrines, but rather a critical-creative re-petition of the factic life experience itself, that is in the origin of both, Christianity and Philosophy.

Key-words: phenomenology, hermeneutics of facticity, deconstruction

LISTA DAS OBRAS DE HEIDEGGER UTILIZADAS

- 1912 – *Neuere Forschungen über Logik*
- 1913 – *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.*
- 1916 – *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*
- 1919a – *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*
- 1919b – *Phänomenologie und die transzendente Wertphilosophie*
- 1919-1920 – *Grundprobleme der Phänomenologie*
- 1920 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*
- 1920-1921 – *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*
- 1921 – *Augustinus und der Neoplatonismus*
- 1921-1922 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*
- 1922 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*
- 1923 – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*
- 1923-1924 – *Einführung in die phänomenologische Forschung*
- 1924 – *Der Begriff der Zeit*
- 1924-1925 – *Platon: Sophistes*
- 1925 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
- 1927a – *Sein und Zeit*
- 1927b – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
- 1927c – *Phänomenologie und Theologie*
- 1934-1935 – *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*
- 1936-1939 – *Nietzsche I*
- 1951-1952 – *Was heisst Denken?*
- 1953-1954 – *Aus einem Gespräch von der Sprache*
- 1955 – *Was ist das – die Philosophie?*
- 1963 – *Mein Weg in die Phänomenologie*
- 1973 – *Seminar in Zähringen*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
-------------------------	-----------

PRIMEIRA PARTE

A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM NO FIM DA ONTOLOGIA TRADICIONAL

1 O RETORNO À ORIGEM NA FILOSOFIA DO SÉCULO XIX	21
1.1 A neo-escolástica e o retorno à filosofia cristã	21
1.2 O neokantismo e o retorno à filosofia de Kant.....	27
1.3 Wilhelm Dilthey e o retorno à vida histórica.....	33
1.4 Edmund Husserl e o retorno às coisas mesmas	43
1.5 A fenomenologia transcendental e o retorno à subjetividade	53
2 AS INVESTIGAÇÕES DE HEIDEGGER NA ONTOLOGIA TRADICIONAL	60
2.1 A formação inicial teológica e lógica	60
2.2 O conceito de validade e o primado do lógico.....	68
2.3 A referência ao translógico e o primado da metafísica.....	76
2.4 A especulação ontoteológica católica	86
2.5 O rompimento com a ontologia tradicional	94

SEGUNDA PARTE

A RECOLOCAÇÃO ORIGINÁRIA DA QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM

1 HEIDEGGER E O RETORNO À ORIGEM NA FACTICIDADE	104
1.1 Aquém da teoria do conhecimento.....	104
1.2 Um passo atrás na direção da vivência.....	110
1.3 O caráter pré-teórico da fenomenologia.....	119
1.4 A ciência compreendente e seus conceitos	128

2 A FENOMENOLOGIA ENQUANTO CIÊNCIA ORIGINÁRIA	137
2.1 Para uma ciência da origem.....	137
2.2 A cotidianidade como ponto de partida	143
2.3 Os caracteres fundamentais da vida fáctica.....	151
2.4 O primado do mundo do si mesmo	159
2.5 O significado originário da história	168
2.6 O paradoxo originário da vida	178

TERCEIRA PARTE

PARA UMA APROPRIAÇÃO NÃO OBJETIVANTE DA TRADIÇÃO

1 A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE DO CRISTIANISMO	183
1.1 O confronto com a tradição e a destruição fenomenológica.....	183
1.2 A ambigüidade do cristianismo.....	192
1.3 Fenomenologia e cristianismo.....	202
1.4 O carácter não-objetivante da fenomenologia da religião	211
1.5 A facticidade no cristianismo primitivo.....	216
1.6 O sentido do ser da vida em Agostinho.....	227
2 A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA	241
2.1 A presença de Aristóteles nas investigações do jovem Heidegger	241
2.2 A definição principal da filosofia e a indicação formal	253
2.3 A necessidade e o modo de retorno a Aristóteles	266
2.4 A ambigüidade da filosofia aristotélica	276
2.5 A determinação ontológica da facticidade	288
2.6 Considerações acerca do cuidado	294
CONSIDERAÇÕES FINAIS	300
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	307

INTRODUÇÃO

*Difícilmente abandona
O que habita perto da origem, o lugar.*

(Hölderlin, *Die Wanderung IV*, 167)

O presente trabalho tem como tema a origem. Esta, enquanto tal, está sempre presente na filosofia como questão, ou melhor, como “a questão”. Pode-se mesmo afirmar que, não obstante recolocada de modo cada vez diferente, em cada época da história, a questão acerca da origem nunca se esgota, razão pela qual a filosofia sempre permanece na sua cercania e proximidade.

A experiência que se dá a cada novo início, portanto, ao mesmo tempo revela e oculta sua própria origem. Nesse sentido, cumpre apontar para uma primeira distinção, a saber, o esclarecimento do que seja propriamente começo, início e origem. Para tanto, recorre-se a um texto decisivo do pensador abordado neste trabalho, a saber, Martin Heidegger, e que merece ser citado na íntegra.

O começo (*Beginn*) é aquilo com o que alguma coisa inicia (*womit etwas anhebt*), o início (*Anfang*) é aquilo de onde alguma coisa jorra (*woraus etwas entspringt*). A guerra mundial iniciou (*fieng an*) há séculos na história espiritual e política do Ocidente. Ela começou com combates de postos avançados. Mas o começo é imediatamente abandonado, desaparecendo na seqüência dos acontecimentos. O início, a origem (*Ursprung*), pelo contrário, só se torna claro no decurso dos acontecimentos, e só no fim destes é plenamente. Quem começa muito, freqüentemente nunca chega ao início. Acontece que nós os homens nunca podemos iniciar com o início (*mit dem Anfang anfangen*) – isso, só um deus o pode –, mas

devemos começar, quer dizer, partir de um início que só conduz à origem (*Ursprung*) ou a indica ¹.

Encontra-se, aqui, uma distinção entre o simples começo (*Beginn*) e o início (*Anfang*), distinção esta que se baseia na pertinência deste último à origem (*Ursprung*).

O começo indica o primeiro momento de um processo, isto é, uma primeira extensão temporal compreendida apenas cronologicamente. Já o início aponta para algo como o primeiro lance do jogo que, uma vez efetuado, não se conserva atrás, mas permanece como o que sustenta e atrai. Nesse sentido, pode-se afirmar que o início (*Anfang*), enquanto “a primeira captura de” (de *fangen*, captar, capturar), esconde-se no começo.

A isso que propriamente permanece abrigado, isto é, escondido e impensado no começo, a saber, o início, é que se refere a origem. Se o início é apresentado como o que, precedendo qualquer começo, se mantém para além deste e no próprio curso da história, a origem, por sua vez, é o salto originário (*Ur-sprung*), a fonte de onde brota (*entspringt*) o início, e em direção à qual o começo não pode fazer mais do que apontar.

Nesse sentido, aludindo ao texto citado, pode-se afirmar: o que propriamente da guerra mundial “remonta a séculos da história espiritual e política do Ocidente” não é, certamente, nem o seu começo nem o seu início, mas antes a sua origem.

Tal consideração acerca da anterioridade da origem faz-se necessária, em vista da compreensão de que a tarefa do pensamento, tal como apresentada por

¹ Heidegger, 1934-1935, p. 3-4.

Heidegger, deve ultrapassar o começo em direção à origem. A partir disso, o presente trabalho, em se ocupando da questão acerca da origem, não visa um retorno ao começo, mas antes uma aproximação do impensado original naquilo que nomeamos filosofia.

Ora, a questão que tem movido toda a filosofia, desde o seu início, e que, por essa razão, é retomada por ela cada vez de novo como questão fundamental, é a questão de saber o que propriamente quer dizer “ser”. Cumpre, porém, observar que essa questão, assim como todas as respostas que lhe foram dadas, no decorrer da história, tomam, no pensamento do Ocidente, a forma de ontologia.

Em outras palavras, a ontologia conserva a ambigüidade de sempre indicar, não somente a elaboração da questão pelo ser, mas também um bem-determinado modo de sua elaboração. Este último, isto é, o modo tradicional como a ontologia tem instaurado sua vigência no Ocidente, denomina-se metafísica, haja vista sempre objetivar o real e pressupor um dualismo, a saber, a distinção entre sensível e supra-sensível.

A ontologia tradicional enquanto metafísica, portanto, representa um determinado início do pensamento no Ocidente. Em sua vigência que, segundo Heidegger, começa com os gregos e se estende até Hegel e Marx, podem, a grosso modo, distinguir-se dois modos de ser dominantes, assinalados como metafísica da substancialidade (grega e medieval) e metafísica da subjetividade (moderna).

Exaurida a metafísica em todas as suas formas, particularmente naquela dominante desde a Idade Moderna e que contrapõe sujeito e objeto, dá-se, no pensamento de Nietzsche, o fim da filosofia entendido como transição da consumação de uma era para um outro início. Tal superação da metafísica, contudo,

não representa sua negação, mas antes um esforço de retornar ao início e deixar aparecer a essência da metafísica.

É nesse empenho que surge, no final do século XIX, um movimento da filosofia contemporânea chamado fenomenologia. As descobertas das *Investigações Lógicas*, de Edmund Husserl (1859-1938), dentre as quais a intencionalidade, e sua máxima “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst!*) levam à descoberta de um novo modo de investigação filosófica, modo este diverso daquele da ontologia tradicional.

Essa nova possibilidade do pensamento Heidegger a indica, formalmente, em termos de “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”². Tal apelo diz, portanto, de um procedimento direto, isto é, uma sondagem da origem a partir e dentro da qual todo o nosso saber, quer nos afazeres cotidianos, quer nas ciências e na filosofia, haure as pressuposições básicas de suas construções.

Este procedimento não implica a rejeição da história do pensamento, mas antes requer uma apropriação não-objetivante da tradição filosófica. Somente a partir de um pensamento, que não é mais nem metafísico a modo da escolástica medieval, nem metafísico a modo do idealismo transcendental e do realismo positivista, torna-se possível sondar no seu início o salto originário (*Ur-sprung*) que deslanchou todo o destinar-se da metafísica.

É nesse contexto que se situa o presente trabalho que traz como tema a questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição. Quando de

² Heidegger, 1927a, p. 34.

sua realização, um impulso decisivo adveio das questões levantadas pelo Prof. Dr. Zeljko Loparic nos seus cursos junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, a partir do primeiro semestre de 2004, questões estas sempre relacionadas à consideração da origem no pensamento de Heidegger.

Contudo, ainda que mantendo o mesmo fio condutor e igual rigor na análise, as investigações que resultam neste trabalho seguem o caminho inverso, a saber, não acompanhando os desdobramentos do pensamento de Heidegger, a partir da publicação de *Ser e tempo* e da chamada *Kehre*, mas dando um passo atrás e detendo-se particularmente nos textos, preleções e seminários situados entre 1916 e 1925.

Nesses escritos, a sua maioria de publicação relativamente recente, no conjunto da edição completa (*Gesamtausgabe*), transparece com clareza o modo como o jovem Heidegger empreendeu seu próprio caminho de pensamento no confronto (*Auseinandersetzung*), não só com as tendências e posições filosóficas relevantes na sua época, mas também com a própria tradição religiosa cristã e filosófica aristotélica.

É importante ressaltar o complexo e minucioso trabalho de reordenação dos manuscritos relativos às preleções dessa época, trabalho que se aliou ao confronto dos mesmos com as anotações de alunos e companheiros, dentre os quais O. Becker, W. Bröcker, K. Löwith e H. Weiss. Ele permite lançar luz sobre a relevância desse período de praticamente dez anos sem qualquer publicação (1916-1927).

Por essa razão, a grande maioria das dissertações e teses acerca do pensamento de Heidegger centra-se no estudo, ora do primeiro e grande “efeito do seu pensamento”, ora de suas publicações posteriores. Contudo, desde o início da

década de 90, com a publicação dos estudos levados a termo por, entre outros, T. Kisiel, J. van Buren, T. Sheehan e F. Volpi, muitas pesquisas voltam-se à questão da gênese e formação de *Ser e tempo*.

A originalidade do presente trabalho está justamente em que, não obstante tome em consideração o exposto por tais pesquisadores acerca, tanto dos desdobramentos, como da gênese de *Ser e tempo*, ele se orienta por um fio condutor diverso, a saber, a questão da origem e a apropriação não-objetivante da tradição cristã e filosófica levadas a termo por Heidegger especificamente neste período.

Não se trata, portanto, de abordar os textos das preleções ministradas entre os anos de 1919 e 1925 como meios para se esclarecer, em termos evolutivos de causa e efeito, uma publicação posterior tida como mais madura, mas antes de procurar surpreender nelas mesmas as questões originárias que são ali mais destacadas, a partir do próprio princípio que as motivou, a saber, a questão da origem.

Ora, numa preleção ministrada bem posteriormente, isto é, no semestre de inverno de 1951-1952, Heidegger se refere à tarefa do pensamento, nos seguintes termos:

Cada pensador pensa apenas um único pensamento. Também isso diferencia essencialmente o pensar das ciências. O pesquisador necessita sempre de novas descobertas e idéias, senão a ciência entra em interrupção e falseia. O pensador precisa só de um único pensamento. E a dificuldade para o pensador é reter esse único, esse um só pensamento como aquele a ser pensado unicamente

por ele, pensar esse Um como o Mesmo e narrar sobre esse Mesmo de maneira correspondente ³.

No que concerne ao jovem Heidegger, pode-se afirmar que o único pensamento que o move nas suas investigações na proximidade da origem é aquele da facticidade. Abandonando um modo de investigação essencialmente teórico, seccionado em disciplinas e reduzido a disputas abstratas e vazias, procura-se, então, afastar-se do ideal da fenomenologia transcendental, a fim de se resgatar o solo áspero da vida fáctica.

Semelhante a Kierkegaard ou a Marx, que afirmam que ser radical é alcançar a raiz de algo e que a raiz do homem é o próprio homem, também para Heidegger a filosofia tem que situar-se na radicalidade do humano. Essa radicalidade, porém, não se encontra em nenhum ideal humano inefável, transcendente ou transcendental, mas, antes de tudo, no sentido originário da história, isto é, aquele que surge da facticidade da vida.

Com o objetivo de sacudir a imobilidade da filosofia e resgatar seu caráter fáctico, passa-se a radicalizar a interpretação dos textos clássicos legados pela tradição filosófica; e a destruição fenomenológica da ontologia tradicional faz-se a partir do pano de fundo da vida fáctica. Torna-se possível, então, compreender como tal hermenêutica da facticidade consegue trazer à luz o fundo a partir do qual é concebido todo pensar filosófico, fundo este que permanece encoberto quando da apropriação objetivante, isto é, metafísica.

³ Heidegger, 1951-1952, p. 21.

Nesse sentido, o presente trabalho tem, entre os seus objetivos, o de apresentar o modo como Heidegger busca recolocar radicalmente, isto é, originariamente a questão da origem, mediante uma compreensão da filosofia enquanto ciência originária. Em decorrência disso, são igualmente apontadas indicações em vista da apropriação originária, isto é, não-objetivante da tradição filosófica, tomando-se em conta os paradigmas do cristianismo e da filosofia aristotélica.

Convém ressaltar, porém, que não se almeja um estudo exaustivo das investigações efetuadas por Heidegger dentro dessa temática. Detém-se, assim, no essencial, visando apreender o modo como uma leitura não-objetivante dos textos pode trazer à luz os próprios caracteres fundamentais da vida fáctica, tanto na experiência cristã, como na experiência filosófica, ambas radicais na sua clareza e distinção.

De igual modo, cumpre também explicitar a metodologia de que faz uso o presente trabalho. Compreende-se por método, não um simples instrumento que se presta a um manejo técnico de dados recolhidos, a partir de fontes bibliográficas e da literatura secundária, mas antes o princípio que norteia o modo de abordagem e investigação disso que nos vem ao encontro no âmbito da filosofia.

Nesse sentido, uma vez que o tema do presente trabalho, a saber, a questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição, se concentra essencialmente no horizonte da história, o método de que se faz uso conjuga uma abordagem histórica e uma abordagem fenomenológica.

Ao abordar, tanto as diversas tendências e posições filosóficas presentes no fim do século XIX, como os acontecimentos determinantes na formação inicial de

Heidegger, o presente trabalho procura conjugar os modos de consideração histórico e sistemático. Nisso há que se considerar, não só que os temas da filosofia encontram suas motivações na história do espírito, mas também que a história do espírito nunca se reduz ao âmbito meramente factual.

O confronto fenomenológico-científico com uma filosofia que já ganhou a sua cunhagem na história do espírito deve, para assegurar uma compreensão genuína, abranger duas esferas de tarefas. Em primeiro lugar, conquistar o entendimento da motivação histórico-espiritual (*geistesgeschichtlichen Motivierung*) para a cunhagem histórica factual do tipo (*historisch tatsächliche Ausprägung des Typs*). Em segundo lugar, tentar compreender este tipo com base na autenticidade de sua problemática ⁴.

Não se trata, portanto, de construir um sistema teórico mediante uma explicitação do particular a partir do geral, da consequência a partir da causa ou vice-versa. Antes, procura-se, mediante a sondagem da motivação histórica, presente nas diversas posições filosóficas – inclusive na fenomenológica –, tornar acessível para onde elas tendem na realização de suas possibilidades.

Concluindo esta introdução, observa-se que o presente trabalho se desdobra em três partes.

A primeira parte traz como título *A questão acerca da origem na ontologia tradicional*. Seu objetivo é duplo, a saber, mostrar como se realizam as investigações das principais correntes filosóficas no fim do século XIX, diante da necessidade de uma autojustificação e renovação da filosofia frente ao positivismo científico, e

⁴ Heidegger, 1919b, p. 125.

apontar, consoante isto, o modo como acontecem a formação e as investigações do jovem Heidegger nos campos da teologia (neo-escolástica) e da lógica (neokantismo).

Já a segunda parte traz como título *A recolocação originária da questão acerca da origem*. Pretende-se mostrar como, rompendo com o primado do teórico na filosofia, tornou-se possível dar um passo atrás em direção da vida na sua facticidade. Aponta-se, também, como, através da radicalização hermenêutica da fenomenologia, a filosofia coloca-se em condições de ser apresentada como a explícita realização de uma mobilidade fundamental da vida fáctica.

Por fim, a terceira parte traz como título *Para uma apropriação não-objetivante da tradição*. A partir do considerado nas partes precedentes, torna-se possível mostrar como, mediante uma clara distinção entre o âmbito filosófico e o da fé, Heidegger procede à destruição fenomenológica, e conseqüente apropriação não-objetivante, tanto do cristianismo, em vista de sua recondução ao originário do cristianismo, como da filosofia aristotélica, empreendendo uma interpretação dos textos de Aristóteles, a partir da questão da facticidade.

PRIMEIRA PARTE

A QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM NO FIM DA ONTOLOGIA TRADICIONAL

1 O RETORNO À ORIGEM NA FILOSOFIA DO SÉCULO XIX

1.1 A neo-escolástica e o retorno à filosofia cristã

No intento de caracterizar a situação da filosofia, na segunda metade do século XIX, no que diz respeito à questão do retorno à origem, uma primeira posição ou tendência relevante para as investigações de Martin Heidegger é a neo-escolástica e o neo-aristotelismo, que se verificam sobretudo nos trabalhos de Adolf Trendelenburg e Franz Brentano. De fato, a questão ontológica inicial colocada por Aristóteles, Heidegger a recebe através de Brentano, ainda que a mesma não se lhe mostre com clareza no modo como ele a apresenta.

Franz Brentano (1838-1917) nasceu de uma família católica do Sul da Alemanha. Como universitário, estudou em Berlim com Adolf Trendelenburg que, nos seminários, obrigava os seus alunos a fazer um trabalho direto com os textos de Aristóteles. Em seguida, ele se dirigiu a Münster, atraído pelo neo-escolástico J. F. Clemens. Esse encontro foi decisivo para, em 1864, Brentano decidir por fazer-se religioso e sacerdote. Lecionou nas universidades de Würzburg (1866-1873) e Viena (1874-1895). Entre seus alunos estavam Sigmund Freud, Carl Stumpf e Edmund Husserl.

Sobre isso, apenas observa-se que desde 1840 opera nesse movimento uma tradição aristotélica (*Aristoteles-Tradition*). Esta foi fundada por Trendelenburg, cresceu a partir da oposição a Hegel e foi posta em andamento como recepção da investigação histórica de Schleiermacher e Böckh no campo da filosofia grega⁵.

Professor em Berlim, Trendelenburg (1802-1872) foi um desses notáveis historiadores da filosofia com profundos conhecimentos de Aristóteles, ao mesmo tempo que apreciador de suas idéias. Entre suas obras estão: *Investigações lógicas* (*Logische Untersuchungen*) de 1840, e os três volumes de *A história da doutrina das categorias*, de 1846-1867. Entre seus alunos estiveram Dilthey, Kierkegaard, Marx e Brentano.

Já de seu professor em Münster, Brentano conservou, até seu rompimento com o catolicismo em 1871, uma investigação de orientação neo-escolástica, movimento de retorno à filosofia cristã desenvolvida na Idade Média. Uma vez que esta havia quase desaparecido, durante o século das luzes, como que ofuscada pelas novas filosofias racionalistas, cartesianas e kantianas, bem como ainda pela prosperidade do empirismo, iniciou-se, no século XIX, sua renovação. Essa retomada da escolástica veio acompanhada de um crescente interesse pela filosofia grega, em especial por Aristóteles, de quem em grande parte o sistema conceptual da escolástica dependia.

Assim, pode-se considerar que o renascimento do pensamento escolástico foi uma reação ao racionalismo, à secularização e ao laicismo que predominavam na

⁵ Heidegger, 1925, p. 23.

filosofia moderna. De fato, toda investigação neo-escolástica colocava toda sua investigação a serviço da elaboração das verdades da fé, uma vez que, nesse sistema, a filosofia fora sempre tomada como serva da teologia (*ancilla theologiae*) no sentido de *praeambula fidei*. Para tanto, duas encíclicas pontifícias orientaram seu movimento: a *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879), e a *Pascendi*, de Pio X (1907).

Leão XIII, frente ao vivo dinamismo laico dominante na Europa, na segunda metade do século XIX, orientou o pensamento em direção ao neotomismo, isto é, que, no diálogo com as correntes filosóficas modernas, os filósofos retomassem o pensamento de Tomás de Aquino. Já Pio X, ao invés de favorecer o diálogo, condenou drasticamente o movimento moderno, vendo-o como síntese de todas as heresias, sugerindo que se cortasse pela raiz tal “erva daninha”. Tal orientação, ainda que favorecesse o movimento neo-escolástico, dificultou sobremaneira o diálogo da Igreja com a filosofia e a cultura modernas.

A neo-escolástica desenvolveu-se em Universidades de orientação católica, em toda a Europa do século XIX, destacando-se a Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, e a Universidade Católica do Sagrado Coração, em Milão. Em Louvain, o sacerdote belga Désiré Mercier (1851-1926), com o apoio de Leão XIII, implantou um sistema filosófico completo de inspiração cristã baseado na criteriologia, a saber, o critério para distinguir a verdade do erro. Outro grande filósofo neo-escolástico foi Joseph Maréchal (1878-1944), que confronta o pensamento tomista com o de Kant.

Uma vez que a obra de Brentano conserva essas duas orientações, a saber, a neo-aristotélica e a neo-escolástica, Heidegger a considera “uma peculiar mistura

(*eine eigentümliche Mischung*) de filosofar aristotélico-escolástico com a moderna impostação interrogativa típica de Descartes”⁶.

Dentre as obras mais importantes de Brentano está sua tese, defendida em Tübingen no ano de 1862, que traz como título *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles)*, e aborda o tema das categorias do Estagirita.

Só que, ao invés de partir da análise lingüística da predicação, como já o fizera antes Trendelenburg, Brentano adota uma perspectiva ontológica, procurando interpretar Aristóteles a partir do horizonte da metafísica escolástica, sobretudo dos comentários elaborados por Tomás de Aquino. Assim,

a questão que Brentano desenvolve nessa obra diz respeito ao modo de ser (*Seinweise*) de Deus. Se existe Deus, o que significa esse “existe”? Ele é um conceito subjetivo que está dentro no nosso pensamento ou uma realidade objetiva que está fora no mundo?⁷

Guiado por essa questão, Brentano reintroduz na filosofia o conceito escolástico medieval de “existência intencional”. Entre as noções subjetivas e o em-si das coisas, há os objetos intencionais, entes que se oferecem e que não se deixam dissolver nos atos subjetivos com os quais se relaciona com eles. E nesse mundo de objetos intencionais, Brentano localiza também a relação do homem com Deus. Somente assim existe Deus. A consciência de Deus não se pode verificar em

⁶ Heidegger, 1925, p. 23-24.

⁷ Safranski, 2000, p. 51.

objetos reais da experiência, mas também não se apóia em conceitos gerais abstratos.

Brentano analisa os conceitos de ser em Aristóteles, para acrescentar que o Deus acreditado não é aquele Deus que queremos conquistar da plenitude do ente no caminho da abstração. Com Aristóteles, Brentano aprende que tais universais abstratos (objetos conceituais, *Begriffsdingen*) nem existem, mas apenas coisas isoladas. A substância está, não nos conceitos gerais, mas nos objetos concretos isolados que, por sua vez, podem ser determinados em infinitamente muitos aspectos e numa múltipla graduação dos modos de ser (*Seinsarten*).

Contudo, o pensamento de Brentano, sobretudo após seu rompimento com o sistema católico da fé em 1871, e o conseqüente abandono do sacerdócio, começa a tomar novos rumos.

A partir dessa época, as investigações de Brentano passam a se articular mais em termos de metafísica, na forma de uma doutrina sobre o ser do ente; em termos de lógica, na forma de uma doutrina das categorias; e em termos de psicologia, na forma de uma doutrina sobre a vida psíquica. Assim, em 1871, o interesse de Brentano pela psicologia começa a se tornar predominante, assim como o papel privilegiado da consciência como tema da filosofia.

Nessa nova direção, Brentano, em 1874, publica sua obra *Psicologia de um ponto de vista empírico (Psychologie vom empirischen Standpunkte)*. E Heidegger apresenta o modo como ele compreendia a tarefa da psicologia, nos seguintes termos:

Antes de todas as teorias sobre a conexão do anímico com o corpóreo (*den Zusammenhang des Seelischen mit dem Leiblichen*),

da vida sensitiva com os órgãos dos sentidos, trata-se de, em geral e primeiramente, uma vez acolher as consistências factuais da vida psíquica (*die Tatbestände des seelischen Lebens*), assim como eles são imediatamente acessíveis⁸.

Cumpra observar que nessa sua obra, ao tratar dos fenômenos psíquicos, Brentano retoma o tema, já abordado anteriormente, da existência intencional, em termos de objetividade imanente.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos medievais chamaram de in-existência intencional (ou seja, mental) de um objeto, e que nós gostaríamos de chamar, mesmo se com expressões não de todo privadas de ambigüidade, de referência a um conteúdo, de orientação rumo a um objeto, ou de objetividade imanente (*immanente Gegenständlichkeit*). Todo fenômeno psíquico contém em si algo como objeto, mesmo se cada um não do mesmo modo⁹.

E após tais considerações acerca da objetividade imanente, Brentano prossegue sua investigação quanto à apreensão dos objetos.

Na representação, algo é representado, no juízo alguma coisa é aceita ou rejeitada, no amor algo é amado, no ódio é odiado, no desejo, desejado, etc. Esta in-existência intencional é peculiar somente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico mostra alguma coisa deste gênero. E, portanto, nós podemos definir os fenômenos psíquicos dizendo que eles são tais fenômenos que contêm objetos em si mesmos no modo intencional (*intentional*)¹⁰.

⁸ Heidegger, 1925, p. 24.

⁹ Brentano, 1997, p. 154.

¹⁰ Brentano, 1997, p. 155.

Foge ao propósito desta investigação aprofundar a psicologia descritiva das vivências intencionais na obra de Brentano, bom como a sua influência na fenomenologia de Husserl. Cumpre apenas observar as duas tendências marcantes que caracterizam seu pensamento: uma, ontológica, e uma, psicológica.

Essa distinção é importante, visto que permite compreender uma declaração feita por Heidegger em 1973, no *Seminário de Zähringen*, e que é decisiva quando trata de estabelecer a diferença entre a sua fenomenologia e a de Husserl. “Meu Brentano, diz Heidegger sorridente, é aquele de Aristóteles (*Mein Brentano, sagt Heidegger lächelnd, ist der des Aristoteles*)”¹¹.

1.2 O neokantismo e o retorno à filosofia de Kant

Além da tendência neo-escolástica, e seu movimento de retorno à filosofia cristã, estava presente na Europa da segunda metade do século XIX uma outra corrente filosófica relevante para as investigações de Heidegger, só que esta com a característica de ser avessa a qualquer redução ou submissão da filosofia à teologia ou à ciência empírica. Trata-se do neokantismo.

O interesse do neokantismo se dirigia para as ciências. Isso se justifica porque, dada a transformação da consciência científica na época, as ciências passaram a especializar-se cada vez mais, cada uma buscando reconhecer o direito à própria autonomia. Nesse movimento, coube também à filosofia a tarefa de definir

¹¹ Heidegger, 1973, p. 124.

seu papel específico frente às ciências positivas historicamente constituídas e em vias de desenvolvimento.

Ora, em todas as ciências em geral, no século XIX, dominava o positivismo. Este é, antes de tudo, uma atitude da consciência científica, ou seja, o ater-se ao positivo enquanto aquilo que é posto e estabelecido como um fato. Fato é aquilo que é passível de ser verificado, controlado e descrito, a partir de um método experimental. Portanto, a investigação científica, segundo o positivismo, deve ser objetiva, isto é, deve ater-se aos fatos e descrevê-los, a partir de um método de controle experimental.

Em meados do século XIX, o *Sistema de lógica dedutiva e indutiva, em conexão com os princípios e os métodos da pesquisa científica* (1843), de John Stuart Mill (1806-1873), se impôs no ambiente filosófico. Com isso, “a possibilidade de uma colocação da pergunta pela estrutura das ciências concretas ofereceu a perspectiva de uma tarefa autônoma da filosofia mesma”¹².

Desse modo, a filosofia passa a compreender seu sentido no horizonte da epistemologia. Em outras palavras, ela assume o caráter essencial de uma teoria da ciência (*Wissenschaftstheorie*) e de lógica das ciências (*Logik der Wissenschaften*); e a sua renovação é pensada em termos de um retorno à filosofia de Kant. Com isso, a filosofia de Kant passa a ser apropriada de um modo diferente daquele da metafísica da subjetividade do idealismo alemão.

¹² Heidegger, 1925, p. 17.

Assim, no neokantismo, a filosofia kantiana é recolocada em vista da discussão do problema da ciência como tal. Com a ajuda do retorno a Kant, a filosofia busca definir a sua posição diante das ciências.

O retorno a Kant (*der Rückgang auf Kant*), a renovação da filosofia kantiana (*die Erneuerung der Kantischen Philosophie*), a fundação do neokantismo, executa-se sob uma bem determinada impositação interrogativa (*unter ganz bestimmter Fragestellung*), aquela teórica-científica (*der wissenschaftstheoretischen*)¹³.

Essa empresa neokantiana de ser a consciência da ciência, por sua vez, se dá em duplo sentido: ora como consciência metódica, ora como consciência ética.

Enquanto consciência metódica da ciência, a filosofia kantiana passa a ser interpretada no sentido de uma teoria da ciência, precisamente da moderna ciência matemática da natureza. Assim, a redescoberta de Kant, na chamada *Escola de Marburg*, se concentra em uma interpretação positivista da sua filosofia. Nessa direção orientam-se as investigações de Hermann Cohen (1842-1918). Em sua obra *A teoria da experiência de Kant (Kants Theorie der Erfahrung)*, de 1871, Cohen interpreta a filosofia kantiana como uma teoria da experiência, nos moldes da experiência científica, tal como se encontra na física matemática.

Segundo Cohen, o fundamento da objetividade da ciência não está na objetividade do fato (*a posteriori*), mas no *a priori*, isto é, nos elementos puros do conhecimento científico. Trata-se, portanto, de uma teoria das ciências orientada em sentido kantiano.

¹³ Heidegger, 1925, p. 17.

Mais exatamente, esta teoria da ciência (*diese Wissenschaftstheorie*) enquanto sondagem da estrutura do conhecimento (*Erforschung der Struktur der Erkenntnis*) totalmente situada no horizonte kantiano, realizou-se como elaboração dos momentos constitutivos do conhecimento no sentido de ciência da consciência (*Wissenschaft vom Bewusstsein*)¹⁴.

Nessa direção também se encontram as investigações de Paul Natorp (1854-1924). Em sua obra *Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, de 1910, Natorp também parte do princípio de que a filosofia não é, como as ciências positivas, ciência de coisas, mas ciência da ciência. Essa teoria da ciência conduz a uma investigação sobre a consciência como tal, isto é, a teoria do conhecimento se torna psicologia entendida, não no sentido experimental, mas antes transcendental. E a psicologia, por sua vez, conduz necessariamente à lógica.

Assim sendo, para Natorp, o conhecimento dá-se na e para a consciência, mas os fundamentos do conhecimento não são processos psíquicos empiricamente descritíveis, e sim estruturas lógicas da consciência, precisamente de uma consciência transcendental. O conhecimento, por sua vez, realiza-se sempre em duas direções opostas: a objetivação e a subjetivação. As ciências positivas em geral trabalham com a objetivação. A filosofia, porém, enquanto teoria do conhecimento (psicologia e lógica), descobre que o *objectum* não é senão o *projectum* de um *subjectum*. Daí sua tarefa de trazer à representação o subjetivo.

Só que esse subjetivo, segundo Natorp, não é imediatamente conhecido nem dado. Logo, o imediato da subjetividade só pode ser captado através de uma

¹⁴ Heidegger, 1925, p. 18.

mediação teórica. O processo de subjetivação exige uma impositação metódica adequada. E o método adequado para a reconstituição da vida, enquanto conexão de vivências, é, segundo Natorp, o da reconstrução (*Rekonstruktion*), isto é, a reconstituição estrutural das vivências em uma unidade sistêmica (*Systemeinheit*) na forma de uma sistemática psicológica do subjetivo.

Por outro lado, enquanto consciência ética da ciência, a filosofia kantiana passa a ser interpretada no sentido de uma filosofia transcendental dos valores. Assim a redescoberta de Kant na chamada *Escola de Baden* (Heidelberg e Freiburg), diferente daquela da *Escola de Marburg*, se concentra no primado da razão prática. Segundo Heidegger,

é a doutrina do primado da razão prática (*die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft*), a fundação do pensamento teórico, científico, no crer prático e na vontade de verdade, que se torna convicção filosófica fundamental da filosofia dos valores (*philosophischen Grundüberzeugung der Wertphilosophie*)¹⁵.

Nessa direção, Wilhelm Windelband (1848-1915), sob influência de Fichte e Lotze, considerando o motivo ético como o ponto central da filosofia, afirma que as formas da lógica e suas leis não são factuais e meramente existentes, mas são dadas à alma como normas, segundo as quais elas devem direcionar e conduzir aquela ação dotada do caráter de lei natural. A lei lógica, portanto, possui o modo de ser de aprioridade normativa (*normative Apriorität*). Logo, o problema fundamental da filosofia, enquanto doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*), é a validade das

¹⁵ Heidegger, 1919b, p. 143.

normas e valores, e seu método não é o psicológico-genético, mas sim o teleológico-crítico.

Heinrich Rickert (1863-1936), por sua vez, não somente retoma a orientação de Windelband, como também põe o problema metodologicamente em uma base filosófica mais vasta e primordial. Ele coloca a pergunta fundamental da teoria do conhecimento em relação sistemática com o problema de uma filosofia da história.

Segundo Rickert, o problema das ciências é colocado como o problema da formação do conceito (*Begriffsbildung*). Se o escopo das ciências é trabalhar cientificamente a realidade através do conceito, esse processo depende sempre da finalidade que cada vez o conhecimento científico coloca. Rickert procura, então, o princípio da formação do conceito histórico, que deve ser diferente do princípio da formação do conceito nas ciências naturais.

Na ciência da história, importam aquelas realidades que estão relacionadas com valores (*Werte*). Tais realidades, objetos e processos, aos quais são inerentes os valores reconhecidos da parte dos homens, são chamados objetos da cultura (*Kulturobjekte*). Assim, é importante, para a ciência da história, aquilo que incorpora ou está relacionado com um valor cultural. E a formação do conceito nas ciências da história é um procedimento que põe aquilo que é representado em relação com os valores culturais.

Ciência, cultura, valores e história constituem, portanto, as questões centrais com as quais a filosofia da segunda metade do século XIX teve que se confrontar. A epistemologia tomou o centro da problemática filosófica e, frente ao positivismo das ciências concretas, os neokantianos elaboraram uma teoria da ciência e uma teoria da cultura.

Não obstante as diferenças, pode-se observar que em ambas as colocações persiste uma aspiração ao sistema onde uma construção teórica unitária deve ser feita a todo custo. Nessa aspiração pelo sistema, porém, nem sempre se submetem à prova da evidência os conceitos e teses assumidos.

Mas, segundo Heidegger, a questão maior que persiste é a de que essa renovação da filosofia levada a cabo pelos neokantianos se dá, “não a partir de um retorno originário às coisas interrogadas (*nicht aus einem ursprünglichen Rückgang zu den befragten Sachen*), mas a partir de um retorno a uma filosofia historicamente dada, a saber, aquela de Kant”¹⁶.

Ainda, portanto, que sustente o título de uma filosofia científica (*wissenschaftliche Philosophie*), trata-se, no fundo, de uma filosofia tradicionalista, no sentido de que é determinada essencialmente por uma tradição e não pelo empenho de abrir e deixar vir à luz tanto as coisas dignas de ser interrogadas pelo pensamento, como o horizonte problemático que possibilita colocar em questão o tema da investigação filosófica como tal.

1.3 Wilhelm Dilthey e o retorno à vida histórica

Tanto a neo-escolástica como o neokantismo, ainda que empreendendo suas investigações em campos totalmente distintos, conservam em comum dois fatores.

O primeiro refere-se ao fato de almejarem a construção de um sistema, a partir de uma determinada tradição filosófica, seja esta cristã ou kantiana, fator este

¹⁶ Heidegger, 1925, p. 13.

que justificou o retorno às suas respectivas fontes. O segundo diz respeito ao que motivou tal construção, a saber, tanto um esforço de justificação da filosofia frente às ciências positivas, como um esforço de defesa da filosofia diante das críticas levantadas pelo próprio pensamento, principalmente em Sören Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Nietzsche (1844-1900).

A corrente subterrânea, que suscitara o neokantismo e o neo-aristotelismo como dois movimentos defensivos, era a que lentamente tomava vulto. Radicava ela em Kierkegaard e sua crítica ao cristianismo e principalmente na crítica por ele levantada contra o idealismo especulativo de Hegel, que esquecia a existência concreta, e em Nietzsche, cuja crítica violenta ao platonismo e ao cristianismo, como um platonismo para o povo, chamava aos poucos as atenções no começo do século. O conceito de existência em Kierkegaard e o de vida em Nietzsche foram retomados sob diferentes formas pelos pensadores que cresciam nessa época ¹⁷.

Nessa corrente subterrânea superficialmente tachada de vitalismo ou mesmo irracionalismo, e com a qual tanto a neo-escolástica como o neokantismo tiveram que entrar em diálogo, se encontra Wilhelm Dilthey (1833-1911) e sua concepção de uma história do espírito, isto é, de uma história essencial.

Como já se observou, em meados do século XIX, a filosofia é dominada pelo problema da ciência e do conhecimento. A epistemologia toma o centro da problemática filosófica, fazendo desta uma elaboração, muitas vezes artificial e puramente construtiva, de teorias sobre teorias. Para identificar essa atitude, Heidegger fala do “interesse filosófico puro que como tal se move precisamente

¹⁷ Stein, 2002, p. 19.

apenas ao redor dos problemas em si (*um die Probleme an sich bewegt*)”¹⁸. E ainda do “cinza sobre cinza da filosofia” (*das Grau in Grau der Philosophie*)¹⁹.

Entretanto, a crise das ciências e as catástrofes da civilização moderna fazem com que a confiança na racionalidade científica sofra um abalo e, com ela, as concepções do positivismo. Em meio à renovação tentada pelos neokantianos e pela neo-escolástica, através de seus sistemas, encontra-se a proposta de Dilthey. Nele se dá a renúncia ao sistema, e a filosofia se abre à realidade fáctica da vida na sua historicidade. Mas tal abertura não tem como libertar-se da forte tendência da época à construção teórica.

Uma representação usual que se faz de Dilthey, durante o período de sua primeira recepção e interpretação, é a de um teórico das ciências do espírito. Dilthey seria um historiador que teria sido conduzido, pela necessidade de fundamentação das ciências históricas, à elaboração de uma teoria das mesmas. Ele não seria propriamente um filósofo, visto que não criara nenhum sistema conceptual. Essa representação não é de todo errada. Mas é uma representação que vê a filosofia de Dilthey a partir de fora, sem penetrar nos seus motivos fundamentais e nas suas tendências decisivas e sem, por isso, reconhecer os seus reais limites.

Na verdade, aquilo que usualmente se consideram os limites de Dilthey são propriamente fendas que podem abrir o acesso a uma compreensão mais originária de seu pensamento. Antes de tudo, isso se deixa verificar, no que se refere ao problema do sistema. Não é assim que Dilthey não pudera criar um sistema, mas, ao contrário, ele o evitara. E se, ao fim da vida, ele apresentou alguma tendência ao

¹⁸ Heidegger, 1916, p. 196.

¹⁹ Heidegger, 1916, p. 203.

sistema, isso se deve à peculiar oscilação do seu pensamento, por causa da situação histórica a que estava sujeito.

Pode-se afirmar mesmo que a posição de Dilthey, no âmbito da história espiritual, no período da passagem do século XIX para o século XX, marca o movimento de um novo início da filosofia. A situação da qual parte a problemática abordada pelo pensamento desse filósofo está estreitamente relacionada com a questão da consciência histórica e da fundamentação das ciências do espírito.

O despertar e a emancipação da consciência histórica (*das Erwachen und die Emanzipation des historischen Bewusstseins*) de toda tutela, quer da metafísica, quer das ciências naturais, não é outra coisa que a primeira visão genuína do crescimento fundamentalmente peculiar de todos os fatos espirituais. A partir da emancipação surge a tarefa ulterior e primordial da fundamentação propriamente filosófica (*die weitere prinzipielle Aufgabe der eigentlichen philosophischen Fundierung*)²⁰.

Ora, Comte e Stuart Mill tentaram transferir o método das ciências naturais para as ciências históricas. “Eles procuraram resolver o enigma da consciência histórica e da consciência factual das ciências do espírito, através de um enquadramento em conexões de princípios próprios das ciências naturais (*durch Einordnung in naturwissenschaftliche Prinzipienzusammenhänge*)”²¹. Essa tentativa foi sentida imediatamente como um erro de princípio, da parte dos pesquisadores das ciências do espírito, mas sem que eles dispusessem de meios filosóficos para

²⁰ Heidegger, 1919b, p. 164.

²¹ Heidegger, 1919b, p. 164.

repelir as prescrições estabelecidas por um dogmatismo metodológico das ciências naturais.

Desde seus anos juvenis, Dilthey reconheceu a impossibilidade da transferência do método das ciências naturais para as ciências do espírito e, ao mesmo tempo, a necessidade de uma teoria positiva das ciências que fosse feita a partir delas mesmas, isto é, a partir da peculiar cientificidade que é exigida pelo modo de ser do seu objeto temático.

Em 1870, Dilthey, como historiador e filósofo, publicou o primeiro volume da sua obra biográfica, considerada genial, *A vida de Schleiermacher (Leben Schleiermachers)*.

Já naqueles anos, nos quais o neokantismo começava a se impor com o trabalho de uma teoria positiva das ciências orientada em sentido kantiano, Dilthey percebeu a lacuna fundamental que permanecia, no tocante à realização de uma teoria das ciências do espírito. Ele percebeu que, para além de uma teoria da razão pura, isto é, da racionalidade das ciências naturais, faltava instituir uma teoria da razão histórica, isto é, da racionalidade das ciências do espírito.

Em 1883, na sua *Introdução às ciências do espírito*, partindo da consciência factual do desenvolvimento das ciências históricas e da idéia de uma conexão entre a realidade vivente, valor e finalidade, ele porá em evidência a posição autônoma das ciências do espírito em confronto com as ciências da natureza, descobrirá as conexões lógicas e epistemológicas que jazem nas ciências do espírito e fará valer o significado da apreensão do singular.

O significado do singular e do único na realidade histórica é um dado fundamental para distinguir as ciências do espírito das da natureza.

Nestas o singular é somente meio (*Mittel*), um ponto de passagem que deve ser saltado para se chegar a uma generalização analítica. Na história, porém, o singular é finalidade (*Zweck*) e meta (*Ziel*). No particular, o historiador busca o universal das coisas humanas (*in dem Besonderen sucht der Historiker das Allgemeine der menschlichen Dinge*)²².

Nas ciências históricas é fundamental a auto-reflexão do espírito e o estudo das formas de vida espiritual através da descrição. A auto-reflexão descobre a unidade da vida e sua continuidade nos homens. A vida dá-se imediatamente cada vez como concentrada na singularidade e unicidade de um indivíduo, de um si mesmo que diz “eu”.

Assim, a ciência fundamental, isto é, aquela que fornece o fundamento para a construção do mundo histórico nas ciências do espírito é a antropologia, ou melhor, a psicologia, entendida, nem no sentido daquela psicologia de caráter experimental que assume para si a metódica das ciências naturais, nem no sentido de uma construção do mundo subjetivo, a partir da perspectiva de uma teoria do conhecimento que visa à fundação e redução da vida em um sistema lógico-formal.

Dilthey viu que a tarefa de uma compreensão filosófica das disciplinas históricas (*die Aufgabe philosophischen Verständnisses der historischen Disziplinen*) só pode dar certo caso se reflita sobre o objeto, a realidade (*über den Gegenstand, die Wirklichkeit*) que propriamente é tema nessas ciências, caso se consiga liberar a estrutura fundamental dessa realidade (*die Grundstruktur dieser Wirklichkeit*), por ele indicada como vida (*Leben*). Assim ele avança da tarefa posta de maneira positiva, totalmente nova e autônoma,

²² Heidegger, 1919b, p. 165.

para a necessidade de uma psicologia, de uma ciência da consciência (*Wissenschaft vom Bewusstsein*), mas não no sentido de uma psicologia científico-natural, nem no sentido de uma tarefa da teoria do conhecimento, mas para a tarefa de ver (*der Aufgabe zu sehen*), em suas estruturas, a vida mesma como a realidade fundamental da história (*das Leben selbst als die Grundwirklichkeit der Geschichte*)²³.

A tarefa das ciências do espírito não é outra senão a de compreender a vida nas suas estruturas fundamentais. Cada palavra e cada fato que emerge da e na vida só pode ser compreendido, na medida em que aquele, através do qual aquela palavra e aquele fato se fizeram visíveis, tem alguma coisa em comum com aquele que tenta compreender. Este ter em comum enquanto participar de um horizonte comum de compreensão foi denominado de empatia (*Einfühlung*).

Mas tudo aquilo que aparece no horizonte da história traz também a marca da objetividade (*Objektivität*). Na história, objetivo é aquilo que é atuado (*das Gewirkte*), que é criado (*das Geschaffene*) a partir da comum experiência humana da vida.

Ora, a vida de cada um é compreendida sempre em uma conexão teleológica (*teleologischer Zusammenhang*). Tudo aquilo que acontece na vida do homem, este o tenta compreender, a partir da totalidade da vida mesma, isto é, a partir de um nexos no qual se tecem, em relação à vida, a elaboração de uma certa concepção (*Auffassung*), de um certo estabelecimento de valor (*Wertsetzung*), de um ato de dar finalidade (*Zweckgebung*) à mesma. Essas conexões, contudo, são abarcadas pela conexão espiritual de uma geração, de uma época ou de uma idade, que determinam o todo da vida tal como este se perfez, no decurso do devir histórico.

²³ Heidegger, 1925, p. 19.

Dilthey denomina esse fenômeno de conexão efetiva (*Wirkungszusammenhang*) de uma época. Este é o conceito fundamental das ciências do espírito, a partir de onde elas se articulam. A totalidade do mundo, isto é, a estrutura fundamental da vida, serve como fundo para a elaboração de uma concepção histórica concreta.

Mas o cerne enquanto célula primordial é o indivíduo (*das Individuum*), a unidade da vida (*Lebenseinheit*) entendida em uma relação estreita e inseparável com o seu meio. Surge, assim, a necessidade de uma ciência que investigue as estruturas dessa unidade da vida: a psicologia. Surge assim a *Idéia de uma psicologia descritiva e analítica (Idee einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie)*, título da obra de Dilthey publicada em 1894.

Trata-se de uma psicologia estrutural. Dentre as suas tarefas estão realizar um corte transversal da vida anímica; apresentar um corte longitudinal da vida anímica, o que funda a biografia como ciência psicológica importante também para a história; e determinar e consolidar a conexão adquirida da vida anímica. Tal conexão é chamada de *status conscientiae*: o estado da consciência como resultante da identificação da condição psíquica de um determinado indivíduo em um determinado momento do decurso temporal de sua vida.

A psicologia deve tentar, portanto, uma apreensão originária da vida psíquica. Esta torna-se acessível, através da percepção interior (*innere Wahrnehmung*), não sendo, porém, um ato isolado de reflexão.

Toda vivência psíquica traz consigo um saber em torno de seu próprio valor. Cada pessoa vivente vive em um sentir-se (*jede lebendige Person lebt in einem Sich-Fühlen*), no qual ela se tem

objetivamente como o valor ou desvalor de sua própria existência. Cada vivência tem a sua acentuação de valor ou de desvalor (*Wert- und Unwertbetontheit*) na conexão psíquica. Essa acentuação de valor é o fio condutor para a reconstrução daquilo que é dado na visão interior. A autêntica psicologia acompanha o concreto, ela está em conexão com o mundo do si mesmo (*im Zusammenhang mit der Selbstwelt*); a psicologia não é nada mais que a explicação da experiência do mundo do si mesmo (*die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung*)²⁴.

Pode-se ver aqui que a psicologia de Dilthey brota da experiência da vida. As estruturas colocadas em relevo por ele são indícios (*Andeutungen*), alusões a uma realidade que se abre em uma nova descoberta, mas onde falta efetuar ainda uma plena apropriação conceptual.

Nesse sentido, tanto Natorp quanto Dilthey tentam compreender a conexão vivencial como um todo, ou seja, como que dominada inteiramente por uma unidade originária. Mas o modo como os dois filósofos determinam o particular (*das Einzelne*), a partir do todo, é diverso. Em Natorp, a totalidade é dada pelo todo da relação constitutiva; em Dilthey, pela conexão efetiva da vida. Natorp faz uso do método da reconstrução (*Rekonstruktion*); Dilthey, da explicação (*Erklärung*).

Heidegger ressalta que, não obstante todo o interesse por aquilo que na filosofia moderna, desde Descartes, se denomina de eu, consciência, alma, psíquico e subjetivo, tanto em Natorp quanto em Dilthey, não aparece a existência atual de um si mesmo em seu mundo (*das aktuelle selbstweltliche Dasein*).

²⁴ Heidegger, 1920, p. 162.

A razão disso é que o motivo originário da filosofia (*das ursprüngliche Motiv der Philosophie*) foi esquecido e não é assumido dentro da tarefa da filosofia; em lugar disso, o que se realiza é muito mais um resvalar em uma impositação (*ein Abgleiten in eine Einstellung*), uma formação que exterioriza tarefas de conhecimento, uma tendência ao conhecimento em sentido teórico (*eine Tendenz auf Erkenntnis im theoretischen Sinn*), a uma última abrangência ²⁵.

Concluindo, “o positivo no trabalho de Dilthey é a tendência à realidade mesma que é tema nas ciências históricas (*die Tendenz auf die Wirklichkeit selbst, die in den historischen Wissenschaften Thema ist*)” ²⁶.

Em outras palavras, o decisivo na impositação de Dilthey não é a teoria das ciências da história, mas o esforço de trazer à luz a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) que constitui o tema das ciências históricas, ou seja, a vida. Ele tenta interpretar a vida a partir da vida mesma e não a partir de um esquema transcendental de caráter lógico que lhe seja imposto de fora. É decisivo aqui o seu esforço de esclarecer o modo e a possibilidade dessa interpretação.

Com base nesta impositação interrogativa (*Fragestellung*) Dilthey mantém uma posição privilegiada dentro da filosofia da segunda metade do século XIX, justamente também em confronto com a Escola de Marburg, porque ele permanece livre de um kantismo dogmático (*dogmatischen Kantianismus*), e com sua tendência ao radical tentou filosofar puramente a partir das coisas mesmas (*rein aus den Sachen selbst zu philosophieren*). Todavia, tanto a tradição quanto a filosofia contemporânea foram poderosas demais para que a sua natureza peculiar pudesse manter-se em um caminho seguro e

²⁵ Heidegger, 1920, p. 170.

²⁶ Heidegger, 1925, p. 20.

unívoco. Ele oscilou (*schwankte*) freqüentemente, e teve tempos em que viu o seu próprio trabalho meramente no sentido da filosofia tradicional de seu tempo (*traditionellen Philosophie seiner Zeit*), orientada por uma bem outra maneira ²⁷.

1.4 Edmund Husserl e o retorno às coisas mesmas

Mais do que qualquer outra tendência ou pensador de sua época, Edmund Husserl (1859-1938) contribuiu de maneira decisiva para as investigações de Heidegger. Nesse sentido, foi precisamente junto às *Investigações Lógicas* de Husserl que, desde 1911, Heidegger foi buscar respostas à questão ontológica inicial colocada por Aristóteles e recebida através da obra de Brentano.

Husserl nasceu em Prossnitz, na Morávia. Como universitário, freqüentou cursos de astronomia em Leipzig, especializando-se depois em matemática na Universidade de Berlim com Weierstrass. Doutorou-se em 1883, com uma tese intitulada *Contribuição à teoria do cálculo das variações*. A matemática de então era guiada primordialmente pela exigência de rigor na demonstração e na fundamentação de suas operações teóricas. Na verdade, tal rigor deveria ser considerado o índice de cientificidade de uma ciência.

A filosofia da época, desencantada com a especulação idealista, destronada pelas ciências empíricas, vaga na compreensão da sua própria cientificidade e da sua relação com as demais ciências, não podia aparecer aos olhos do matemático uma ciência digna deste nome. Nesse sentido, o interesse de Husserl pela filosofia, enquanto estudante de matemática, foi escasso.

²⁷ Heidegger, 1925, p. 20-21.

O que ele ouvia de filosofia não ultrapassava aquilo que cada estudante aprendia nas lições. Só depois de seu doutorado ele freqüentou as lições de um homem, de quem, naquele tempo, muito se falava, e a impressão pessoal diante da paixão do perguntar e do refletir (*die Leidenschaft des Fragens und Betrachtens*) – esta fora a impressão que Brentano fizera a Husserl – o segurou, e ele permaneceu junto dele dois anos, de 1884 a 1886. Brentano decidiu então a direção científica (*die wissenschaftliche Richtung*) que o trabalho de Husserl tomou. A sua oscilação entre matemática e filosofia foi resolvida. Através da impressão que Brentano, como professor e investigador, deixara sobre ele, abriu-se-lhe, dentro da filosofia improdutiva de seu tempo (*der unproduktiven zeitgenössischen Philosophie*), a possibilidade de uma filosofia científica (*einer wissenschaftlichen Philosophie*)²⁸.

E Husserl começou na filosofia, partindo daquilo que lhe era mais acessível, a saber, da matemática. Na verdade, a própria busca de esclarecer os fundamentos da matemática o conduziria a uma reflexão filosófica mais abrangente e mais originária. Por isso ressalta Heidegger:

A propósito isto foi característico: o trabalho filosófico de Husserl começou então não com qualquer problema imaginado ou trazido de fora, mas, de acordo com o seu caminho de desenvolvimento científico, ele começou a filosofar sobre o chão que tinha (*begann er auf dem Boden zu philosophieren*), isto é, a sua meditação filosófica (*philosophische Besinnung*), no sentido da metódica de Brentano, se dirigiu à matemática²⁹.

²⁸ Heidegger, 1925, p. 28-29.

²⁹ Heidegger, 1925, p. 29.

Assim, sua obra publicada em 1891 e que trazia como título *Filosofia da aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*), desenvolvia uma investigação sobre os conceitos fundamentais da matemática e sobre o método do pensamento matemático, buscando uma aproximação às coisas mesmas dessa ciência, seja através de uma perspectiva lógica, seja através de uma perspectiva psicológica, na linha da psicologia descritiva de Brentano, a quem ele dedicou sua publicação.

Mas Brentano não é o único parceiro de diálogo com quem Husserl avança nas questões propriamente filosóficas, antes de tudo relacionadas à idéia de uma lógica pura. De grande importância foi também seu confronto com Bolzano e Frege.

Bernhard Bolzano (1781 – 1848), professor na Universidade de Praga, teve o mérito de dar à lógica o tratamento rigoroso análogo ao rigor matemático.

Em cada linha de sua obra digna de admiração, Bolzano se demonstra como o agudo matemático que na lógica faz reinar o mesmo espírito de rigor científico que ele mesmo, como o primeiro, introduziu na abordagem teórica dos conceitos fundamentais e das proposições fundamentais da análise matemática, que ele, através disto, colocou sobre novas bases³⁰.

Husserl recorda, contudo, que Bolzano era contemporâneo de Hegel e que constituía uma possibilidade de filosofia científica, diversa daquela do idealismo alemão.

Em Bolzano, contemporâneo de Hegel, não encontramos nenhum vestígio da profunda ambigüidade da filosofia do sistema, que tinha em mira ser mais uma sabedoria universal (*Weltweisheit*) e uma

³⁰ Husserl, 1993a, vol. I, p. 225-226.

visão de mundo (*Weltanschauung*) cheia de pensamentos do que um saber universal de caráter teórico e analítico, e que tanto reprimiu, com uma funesta confusão destas intenções fundamentais diversas, o progresso da filosofia científica ³¹.

Ao importante contributo de Bolzano deve-se acrescentar a contribuição crítica de Gottlob Frege (1848 – 1925) em sua recensão à *Filosofia da Aritmética* de Husserl. Esta o levou a procurar uma outra aproximação na abordagem do número, diversa daquela oferecida pela psicologia, mesmo se se tratasse de uma psicologia descritiva.

De fato, Frege afirma que uma descrição dos processos mentais que precedem a enunciação de um juízo numérico não pode nunca, mesmo se exata, substituir uma verdadeira determinação do conceito de número. Nunca seria possível invocá-la para a demonstração de algum teorema, nem se apreenderia dessa descrição propriedade alguma dos números.

Assim, a leitura de Bolzano e a recepção das críticas de Frege, sobretudo a crítica referente ao perigo do psicologismo, fará com que Husserl dê uma reviravolta no seu pensamento.

Além desses pensadores de seu tempo, Husserl estudou com muito interesse os filósofos modernos, como Descartes, Kant, Leibniz e Herbart, onde a lógica ganha o caráter de objetividade. A concepção segundo a qual o conceito é algo objetivo, subsistente em si mesmo, isto é, independente em relação à disposição ou à atuação psicológica de quem o pensa, ajudará Husserl a entrever a possibilidade de uma superação do psicologismo.

³¹ Husserl, 1993a, vol. I, p. 126.

Pois é justamente no confronto com o psicologismo que Husserl concebe a fenomenologia. Sua investigação, pressionada pelas coisas mesmas, iria conduzi-lo a entrar em um âmbito de questões ainda mais originário.

Isso significava uma apreensão mais radical (*radikalere Fassung*) daquilo que fora dado com a psicologia descritiva de Brentano e, ao mesmo tempo, uma fundamental crítica (*grundsätzliche Kritik*) contra a confusão contemporânea da postura interrogativa da psicologia genética com a lógica. Os primeiros resultados deste trabalho formam o conteúdo da obra que foi publicada em dois volumes nos anos 1900 e 1901, com o título *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*. Com esta obra veio à primeira irrupção (*zum ersten Durchbruch*) a investigação fenomenológica. Este se tornou o livro fundamental da fenomenologia (*das Grundbuch der Phänomenologie*)³².

O primeiro volume das *Investigações Lógicas* se intitula *Prolegômenos para a lógica pura (Prolegomena zur reinen Logik)*. O tema central dessas reflexões é a idéia de uma lógica pura a ser conquistada positivamente, mas cuja via de acesso deve ser aberta antes de tudo a partir de uma crítica do psicologismo.

Conforme Husserl, para o psicologismo, “os fundamentos teóricos essenciais da lógica residem na psicologia, a cuja região pertencem, segundo seu conteúdo teórico, as proposições que dão à lógica o seu cunho característico”³³. Representantes do psicologismo são, por exemplo, John Stuart Mill, Wundt, Erdmann e Theodor Lipps.

Husserl não condiz com a posição dos psicologistas, mas também não assume

³² Heidegger, 1925, p. 29-30.

³³ Husserl, 1993a, vol. I, p. 51.

a orientação dos antipsicologistas de então que, segundo ele, não foram felizes na definição e na construção da lógica, precisamente da lógica pura.

Quer me parecer que a parte mais importante da verdade esteja do lado anti-psicologista, só que os pensamentos decisivos não foram trabalhados de modo pertinente e foram turvados por causa dos múltiplos elementos inconcludentes³⁴.

Buscando uma confrontação com o psicologismo, Husserl toma em consideração principalmente as suas conseqüências para a lógica, tendo como ponto de partida a idéia de que a psicologia é uma ciência de dados de fato (*eine Tatsachenwissenschaft*) e, com isso, uma ciência que parte da experiência. Logo, o psicologismo é necessariamente uma forma de relativismo.

Toda doutrina que apreende segundo o modo dos empiristas, como leis empírico-psicológicas, as leis lógicas puras ou que as reconduz, segundo o modo dos aprioristas, a certas formas originárias ou modos funcionais do intelecto, à consciência em geral enquanto razão genérica [...] é, eo ipso, relativista³⁵.

É no contexto da objeção ao relativismo do psicologismo que Husserl recorre a dois importantes conceitos, a saber, o de intenção e de cumprimento.

O núcleo essencial desta objeção consiste em que o relativismo está também em evidente contraste com a evidência do existir imediatamente intuível, isto é, com a evidência da percepção interior (*innere Wahrnehmung*). A evidência dos juízos que repousam sobre

³⁴ Husserl, 1993a, vol. I, p. 59.

³⁵ Husserl, 1993a, vol. I, p. 124.

a intuição (*Anschauung*) com direito é contestada, na medida em que ultrapassam intencionalmente o conteúdo do dado factual da consciência. Mas estes são efetivamente evidentes, ali onde sua intenção (*Intention*) vai ao conteúdo do dado factual da consciência mesmo e encontra nele, como ele é, o seu cumprimento (*Erfüllung*)

³⁶

Em outras palavras, Husserl diz que a evidência dos juízos se dá quando a intenção dos mesmos dirige-se diretamente àquilo que se dá imediatamente e efetivamente à consciência, àquilo que a consciência percebe segundo a sua função intrínseca. Ou ainda, quando tal intencionalidade do ato de julgar encontra a sua realização no ato mesmo de apreender aquilo que se dá, isto é, aquilo que se manifesta, que vem à luz de modo claro e imediato, ou seja, o fenômeno em um sentido ainda primário.

A propósito, é aqui que Husserl introduz uma observação importante: “A ilusão desaparece assim que, em vez de se argumentar genericamente, se dirige às coisas mesmas (*an die Sachen selbst*)” ³⁷.

Surge, assim, aquela expressão que se torna a máxima da própria investigação fenomenológica: às coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*). Tal máxima solicita, de quem investiga, o abandono de construções teóricas cujas bases são pressupostos injustificáveis, cujas teses de fundo são julgamentos não-verificados e não-confrontados com a verdade das coisas mesmas tal como se dão de modo originário a uma apreensão correspondentemente originária.

³⁶ Husserl, 1993a, vol. I, p. 121-122.

³⁷ Husserl, 1993a, vol. I, p. 155.

Nesse sentido, a investigação filosófica, enquanto fenomenologia, deve sondar as pressuposições sobre as quais toda posição se põe. E essa sondagem não visa simplesmente a destruição dos fundamentos de uma teoria, mas sim a verificação da solidez de tais fundamentos sobre os quais as ciências positivas se constroem.

Tal investigação é, portanto, enquanto sondagem dos fundamentos, a busca positiva das coisas mesmas, isto é, do âmbito fundamental onde o pensamento possa fazer a experiência da autodoação das coisas no modo da aparição originária das mesmas.

O segundo volume das *Investigações Lógicas*, que contém um número de seis Investigações e apareceu no ano de 1901, com o título *Elementos de um esclarecimento fenomenológico do conhecimento (Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis)*, trazia como primeira parte as *Investigações para uma fenomenologia e teoria do conhecimento (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)*.

Cumpré, porém, observar que o que se chama teoria do conhecimento, no caso das *Investigações Lógicas*, não tem absolutamente nada a ver com o ato de explicar, seja no sentido das ciências empírico-indutivas, seja naquele das ciências formais-dedutivas.

Ela não quer explicar (*Erklären*), em sentido psicológico ou psicofísico, o conhecimento, isto é, o evento factual situado na natureza objetiva; mas sim esclarecer (*Aufklären*) a idéia do

conhecimento segundo os seus elementos constitutivos, respectivamente, segundo as suas leis ³⁸.

Esclarecer significa compreender o sentido ideal dos nexos específicos nos quais se articula a objetividade do conhecimento. Significa ainda fazer claro e distinto (*klar und deutlich*) aquilo de que se trata na compreensão no sentido de deixar aparecer aquilo que constitui o tema da interrogação filosófica. Fenômeno diz, tanto aquilo que vem à luz, como a própria clareza e nitidez, o evento do aparecer e manifestar-se daquilo que se apresenta ao olhar de quem investiga e interroga.

Nesse sentido, a fenomenologia, desde o aparecimento das *Investigações Lógicas*, surge como método, isto é, um caminho de investigação no qual e através do qual a interrogação filosófica visa a deixar aparecer em toda clareza as coisas mesmas, isto é, aquilo de que se trata em toda e qualquer discussão filosófica.

No ano de 1913, Husserl publica uma nova edição das *Investigações Lógicas*, revisada e melhorada, do primeiro volume e da primeira parte do segundo volume, contendo todas as Investigações, com exceção da *Sexta Investigação*, republicada somente no ano de 1921. Considerada a mais importante, com relação à fenomenologia, a *Sexta Investigação* trata dos conceitos de significação (*Signifikation*) e de intuição (*Intuition*), além de aprofundar, entre outros assuntos, a análise das diversas espécies de intuição (*Anschauung*).

Segundo Husserl, é verdade que todo conhecimento começa com os sentidos, mas isso não significa que todo o conhecimento se opere segundo os sentidos. Todo ato ou é uma representação ou se funda numa representação. Os

³⁸ Husserl, 1993a, vol II/I, p. 21.

atos sensíveis (*sinnliche Akten*) são representações, enquanto os atos categoriais (*kategoriale Akten*) são os que se fundam sobre representações.

Em geral, o preenchimento (*Erfüllung*) intuitivo dos atos categoriais se fundamenta em atos sensíveis. Mas, a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma ampliação absolutamente indispensável dos conceitos originariamente sensíveis de intuição (*Anschauung*) e de percepção (*Wahrnehmung*) que nos permitirá falar em intuição categorial (*kategoriale Anschauung*) e, especialmente, em intuição geral (*allgemeine Anschauung*)³⁹.

Enquanto esforço de trazer à luz aquilo de que cada vez se trata, em toda a discussão, em torno das coisas mesmas que se doam na sua originalidade antes de toda e qualquer abordagem científico-positiva, a fenomenologia pura constitui uma “região de indagações neutras” (*ein Gebiet neutraler Forschungen*), anterior a toda ciência, anterior mesmo à lógica e à psicologia.

Assim, no interior da dinâmica das *Investigações Lógicas*, ela surge ora como método de abordagem de questões fundamentais, ora como ciência fundamental em relação às outras ciências.

³⁹ Husserl, 1993a, vol. II/2, p. 5-6.

1.5 A fenomenologia transcendental e o retorno à subjetividade

Como já se observou, a fenomenologia surgiu dentro de uma indagação concreta a respeito da lógica pura e no enquadramento de questões referentes à teoria do conhecimento, tão marcante para a filosofia do fim do século XIX.

O ponto de partida foi a discussão com o psicologismo, isto é, aquela posição segundo a qual a lógica deve fundar-se sobre a psicologia. O ponto de chegada, porém, foi a descoberta de um método de investigação e a constituição de um modo de filosofar que em si abria um horizonte de questões anterior à lógica e à psicologia, bem como a todas as demais ciências.

Decisivas para tal desenvolvimento foram as *Investigações Lógicas* de Husserl que, dada sua abrangência, tiveram formas diferentes de recepção, por parte dos diversos pensadores da época.

Dentre estes, o primeiro a reconhecer o significado central das *Investigações Lógicas* foi Dilthey, que “caracterizou essas investigações como o primeiro grande progresso na filosofia (*den ersten grossen wissenschaftlichen Fortschritt in der Philosophie*), desde a *Crítica da razão pura* de Kant”⁴⁰. Contando já setenta anos de vida, quando descobriu as *Investigações Lógicas*, “Dilthey começou logo no círculo de seus alunos mais próximos exercícios seminariais ao longo do semestre sobre este livro”⁴¹.

Dilthey e Husserl provinham de lados opostos do saber. O primeiro era historiador e foi conduzido a questões sempre mais fundamentais concernentes às

⁴⁰ Heidegger, 1925, p. 30.

⁴¹ Heidegger, 1925, p. 30.

ciências do espírito, e, a partir destas, a interrogações filosóficas primordiais, tais como as referentes à vida e à história. Já Husserl era originariamente matemático e foi conduzido cada vez mais às questões fundamentais em torno de uma lógica pura enquanto *mathesis universalis*, e, a partir destas, a interrogações filosóficas primordiais, tais como as que se referem ao pensamento e à linguagem.

É interessante observar que ambos tiveram que dar passos decisivos na direção das coisas mesmas e, não obstante toda a pressão da filosofia da época, dominada pelo fascínio da ciência ou pelo jugo da tradição, eles acabaram se encontrando. Nesse sentido, observa Heidegger:

Um íntimo parentesco de tendência fundamental (*eine innere Verwandtschaft der Grundtendenz*) facilitou-lhe a intelecção do significado desta obra. Em uma carta a Husserl, Dilthey compara o trabalho de ambos com a perfuração de uma montanha a partir de lados opostos, através de cuja perfuração em uma topada eles se encontraram (*bei welchem Anbohren und Durchstoss sie sich getroffen*)⁴².

Aos olhos de Dilthey, toda a análise fenomenológica das vivências, sobretudo daquelas pertencentes ao conhecimento enquanto tal, tendia à realização de uma ciência primordial e preliminar a todas as demais ciências, uma *Vorwissenschaft*, cujo campo de investigação era nada mais nada menos do que o terreno originário do qual se desenvolve toda a ciência, o chão daquela realidade mais imediata no qual toda a ciência e toda a racionalidade afundam suas raízes. Em outras palavras,

⁴² Heidegger, 1925, p. 30.

uma ciência fundamental da vida mesma (*eine Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst*).

Contudo, nos anos sucessivos à publicação das *Investigações Lógicas*, Husserl levou adiante o trabalho de delimitar o campo temático da fenomenologia. Partindo do conceito de intencionalidade, procedeu a uma análise dos comportamentos, não somente teóricos, como também práticos e estéticos. Também a idéia da fenomenologia, enquanto ciência e método, foi sendo mais elaborada. Num curso de cinco preleções, proferido em 1907, afirma:

Fenomenologia: esta designa uma ciência, um conjunto de disciplinas científicas; mas designa ao mesmo tempo e antes de tudo um método e uma atitude de pensamento: a atitude de pensamento especificamente filosófica e o método especificamente filosófico ⁴³.

Tal concepção aparece amadurecida no escrito intitulado *Filosofia como ciência rigorosa (Philosophie als strenge Wissenschaft)*, publicado na revista *Logos* de 1910/11.

Este ensaio tem um caráter programático; ele não é um programa de trabalho, mas nasceu a partir do trabalho e sobre o pano de fundo de um trabalho de dez anos (*auf dem Hintergrund der Arbeit von zehn Jahren*). Esta obra suscitou, quase sem exceção, o horror entre os filósofos (*unter den Philosophen fast durchgängig Entsetzen hervorgerufen*) ⁴⁴.

⁴³ Husserl, 1950, p. 23.

⁴⁴ Heidegger, 1925, p. 127.

De fato, nessa obra Husserl ataca frontalmente duas tendências da filosofia, enquanto subordinada às ciências positivas, a saber: o naturalismo, que reduz o saber da totalidade à natureza tal como é entendida pelas ciências naturais, e o historicismo, que reduz tudo à história, tal como é entendida pelas ciências do espírito.

Para Husserl, a fenomenologia surgia como a única possibilidade para a filosofia futura firmar-se como ciência toda própria, autônoma e primordial para as outras ciências, dado seu caráter de rigor, e não apenas de exatidão.

Essa idéia é retomada em 1913, quando da publicação de *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica (Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*. A fenomenologia aí reivindica para si o título de *próte philosophía*.

Para a filosofia, é necessária uma mudança de impostação (*Einstellungsänderung*) radical, isto é, aquela que se dirige aos fenômenos na atitude de quem pergunta pelo ser, isto é, pela essência daquilo que se apresenta. Por isso, a fenomenologia indica essa impostação metódica, não no sentido de uma impostação teoricamente construtiva, mas no sentido de um pôr-se a caminho daquilo que se mostra como essencial em tudo aquilo que se mostra.

Tal caminho é o caminho de uma *reductio*, de uma recondução de si mesmo e do que se mostra, da *intentio* e do *intentum*, à sua dadidade (*Gegebenheit*) originária. Esta caracteriza o método da redução fenomenológica (*phänomenologische Reduktion*).

Mas porque em tal método filosófico de questionamento aquilo que se tem em mente é uma intuição (*Anschauung*) na qual aquilo que se mostra deixa vir à luz o

seu ser, isto é, o seu *eidos*, tal redução fenomenológica se concretiza propriamente enquanto redução eidética (*eidetische Reduktion*). Com a aplicação da redução eidética, o campo da fenomenologia é traçado no sentido de só admitir formas essenciais. A fenomenologia se torna, assim, uma ciência de essências (*Wesenswissenschaft*), ou seja, uma ciência eidética (*eidetische Wissenschaft*).

Mas o método de Husserl ainda prossegue. Cumpre também renunciar a qualquer tese que ponha alguma coisa como transcendente, isto é, como independente da consciência que reflete. Aí acontece a *epoché*, a saber, o método de colocar entre parênteses (*Methode der Einklammerung*).

O mundo, compreendido por Husserl enquanto totalidade de objetos intencionais, é sempre uma tese, isto é, a posição de uma consciência. Mas, para se chegar a captar essa consciência na sua pureza transcendental como o fenômeno originário, é necessário dar procedimento à *epoché*: que tudo aquilo que é colocado ingenuamente como transcendente, real, objetivo, desapareça do campo de visão, e que toda objetualidade (*Gegenständlichkeit*) seja “colocada entre parênteses”. Isso quer dizer que se renuncia à posição (*Thesis*) de todas essas coisas como coisas subsistentes em si mesmas, em vez de constituídas por e para uma consciência.

Não se trata, portanto, de negar a realidade e nem mesmo de negar a existência de coisas reais. O que é negado é a sua independência em relação à consciência. Husserl mesmo esclarece:

Se eu faço assim – é minha plena liberdade fazê-lo – , então eu não nego este mundo, como se eu fosse um sofista; eu não duvido de sua existência, como se eu fosse um cético; mas eu exercito a

epoché fenomenológica, que me fecha completamente todo juízo sobre existência espaço-temporal ⁴⁵.

Mas pergunta-se o que é que sobra, quando se coloca tudo entre parênteses?

Resposta: a consciência (*das Bewusstsein*).

Segundo Husserl, a consciência é o “resíduo fenomenológico (*das phänomenologische Residuum*) que resta, caso tudo o que é objetual for colocado entre parênteses e apagado do nosso campo visual” ⁴⁶. Trata-se, porém, da consciência pura (*das reine Bewusstsein*), isto é, não da consciência empírica enquanto acessível através de uma objetivação e como alguma coisa de objetual, mas sim da consciência enquanto estrutura transcendental, enquanto horizonte que possibilita todo e qualquer campo visual. Numa palavra, consciência transcendental (*das transzendente Bewusstsein*).

A fenomenologia pura é a ciência fundamental da filosofia, por ela cunhada. Pura, isto quer dizer: fenomenologia transcendental. Como transcendental, porém, é colocada a subjetividade (*Subjektivität*) do sujeito que conhece, age e põe valores. Ambos os títulos, subjetividade e transcendental, indicam que a fenomenologia gira, de modo consciente e decidido, na tradição da filosofia moderna, entretanto, de tal forma que a subjetividade transcendental consegue, através da fenomenologia, uma determinabilidade mais originária e universal ⁴⁷.

⁴⁵ Husserl, 1993b, p. 56.

⁴⁶ Husserl, 1993b, p. 57-60.

⁴⁷ Heidegger, 1963, p. 84.

À consciência transcendental, por sua vez, corresponde o *ego* transcendental (*das transzendente Ego*): o eu mais íntimo no eu (*das innerste Ich im Ich*). Como já dizia Natorp, o eu não pode nunca ser um problema, pois é o eu que possibilita todo e qualquer problema, sendo o fundamento de toda e qualquer objetualidade, aquela fonte a partir da qual se constitui o mundo enquanto totalidade objetual⁴⁸.

Assim, a partir da consciência transcendental, enquanto subjetividade pura, a fenomenologia recebe um cunho decididamente idealista, no sentido da filosofia moderna, determinada por Descartes e Kant e fundada sobre a primazia da consciência, da subjetividade.

É justamente esse problema do *ego* transcendental a atuar como pedra de escândalo para os próprios fenomenólogos que, em nome da própria máxima da fenomenologia – às coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*) – se sentiram impossibilitados de seguirem o desenvolvimento sucessivo que Husserl deu à fenomenologia, inclusive seu jovem discípulo, desejado por Husserl como seu continuador, Martin Heidegger.

⁴⁸ Cf. Heidegger, 1920, p. 123.

2 AS INVESTIGAÇÕES DE HEIDEGGER NA ONTOLOGIA TRADICIONAL

2.1 A formação inicial teológica e lógica

Acerca da formação inicial de Martin Heidegger, Stein transcreve um trecho do seu *curriculum vitae* apresentado por ocasião do doutorado em 1913:

Nasci eu, Martin Heidegger, em Messkirch (Baden) a 26 de setembro de 1889, como filho do sacristão e tanoeiro Friedrich Heidegger e sua esposa Johanna, nascida Kempf, ambos de confissão católica. Freqüentei a escola primária municipal de minha terra natal; de 1903 a 1906, o ginásio em Constança; desde a segunda superior, o *Bertholdsgymnasium* em Freiburg im Breisgau. Depois de alcançado o atestado de madureza (1909), eu estudei em Freiburg im Breisgau até o exame de doutorado ⁴⁹.

No intuito de caracterizar as influências determinantes de tal formação para as primeiras investigações de Heidegger, cumpre detalhar melhor a época e o ambiente onde ela aconteceu. Um primeiro elemento, ressaltado pelo próprio Heidegger, é o caráter religioso católico.

De fato, na região de Baden convivem, no fim do século XIX, um forte espírito católico e uma forte tradição liberal. Em sua biografia de Heidegger, intitulada *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, escreve Safranski: “Contudo, esse populismo católico no sudoeste era devoto, mas não apreciava o Estado, era hierárquico, mas buscava autonomia em relação à coisa pública” ⁵⁰.

Assim, por ocasião do Concílio de Roma, em 1870, um movimento

⁴⁹ Stein, 2002, p. 9.

⁵⁰ Safranski, 2000, p. 30.

denominado “católico antigo” (*altkatholisch*), pouco numeroso, mas influente, em Messkirch, não querendo se tornar romano demais nem ligar o católico com o nacional, cria uma organização eclesial própria e elege seu bispo.

Foi nesse ambiente de contraste entre os católicos romanos e os antigos que “o pequeno Martin experimenta, durante a infância e pela primeira vez, o contraste entre tradição e modernidade”⁵¹. Os católicos antigos, tendo-se por liberais e modernos, tratam os romanos como gente atrasada, simplória e limitada, que se agarra a costumes eclesiásticos superados. O sacristão Friedrich Heidegger, contudo, se mantém fiel aos “romanos” e passa, a partir de 1895, a morar na pequena casa na praça da igreja de Saint Martin.

Durante os anos da infância, Heidegger ajuda o pai como coroinha no serviço da igreja. Numa descrição desse ambiente camponês, Loparic faz menção a um texto de recordações escrito por Heidegger em 1954:

nas manhãs de Natal, os meninos sineiros de Messkirch, depois do bolo e do café com leite servidos pela mãe sacristã, iam tocar os sinos na torre da Igreja de Saint Martin. Essa hora encantada repetia-se ao longo do ano, compondo-se assim uma fuga misteriosa em que se encaixavam as festas eclesiásticas, as vigílias, o andamento das estações e as horas cotidianas matinais e vespertinas⁵².

Em 1903, o pároco da cidade, Camilo Brandhuber, e Conrad Gröber conseguem para Martin Heidegger uma bolsa de estudos para o ginásio, garantindo seu ingresso no internato jesuíta do Liceu em Constança. Ali, o ambiente é

⁵¹ Safranski, 2000, p. 32.

⁵² Loparic, 2004, p. 20.

progressista e liberal, democrático e anticonfessional.

O internato procurava manter seus alunos imunizados do espírito livre vigente na escola que freqüentavam. Sob vigilância constante, os internos recebiam formação clássica, cultural e apologética, que os preparavam para lidar com os “mundanos” do ambiente burguês liberal⁵³.

No outono de 1906, auxiliado pela outra bolsa de estudos, Heidegger transfere-se para o internato do ginásio jesuíta de St. George em Freiburg, onde freqüenta o ginásio Bertold. Diferente de Constança, a cidade de Freiburg, que se estende ao redor da catedral de estilo gótico, conserva um ar tradicional. Ali, por três anos, Heidegger não se sente atraído pelas tendências intelectuais modernas do seu tempo e orienta seus estudos para o serviço eclesiástico.

Contando vinte anos e certo, tanto de sua vocação teológica, como de sua inclinação à vida religiosa, Heidegger ingressa, em setembro de 1909, no noviciado da província alemã dos jesuítas em Feldkirch, na Áustria. Mas duas semanas depois, como reclamava de problemas cardíacos (*Herzleiden*), é aconselhado a retornar para casa.

Assim, rejeitado pelos jesuítas, ele ingressa no seminário arquidiocesano de Freiburg e inicia, no semestre de inverno de 1909, seus estudos na Faculdade de Teologia da Universidade Albert Ludwig. Data dessa época seu contato com Carl Braig.

⁵³ Safranski, 2000, p. 37.

Nos últimos anos do meu ginásio, topei com a obra do então professor de Dogma na Universidade de Freiburg, Carl Braig: *Sobre o Ser. Compêndio de Ontologia*. Fora publicada no ano de 1896, quando seu autor era professor extraordinário de Filosofia na Faculdade de Teologia de Freiburg. As seções maiores do texto sempre trazem, no fim, passagens de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez, além da etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais ⁵⁴.

Na Faculdade de Teologia ele cursa, entre outras disciplinas, Novo e Antigo Testamentos, Cartas de Paulo, Evangelho de João, História da Igreja, Exegese, Teologia Moral, Direito Canônico e Mística Medieval. Ali estuda também disciplinas filosóficas como Lógica, Metafísica e História.

As preleções então prescritas me satisfaziam pouco, de modo que apelei para o estudo pessoal de livros de doutrina escolástica. Eles me proporcionaram uma certa formação lógica formal, mas no aspecto filosófico não me deram o que eu procurava ⁵⁵.

Assim, exausto e voltando a sentir problemas cardíacos, Heidegger interrompe seus estudos de teologia, no terceiro semestre, em fevereiro de 1911. “No meio de uma crise existencial, que incluía preocupações financeiras, o jovem estudante seguiu o conselho dos seus superiores de abandonar a idéia de tornar-se padre e afastar-se do seminário e do Departamento de Teologia” ⁵⁶.

Assim, Heidegger matricula-se na Faculdade de Ciências Naturais e

⁵⁴ Heidegger, 1963, p. 81.

⁵⁵ In: Sheehan, 1988, p. 98.

⁵⁶ Van Buren, 1994, p. 52.

Matemática que, até o ano anterior, era uma secção do Departamento de Filosofia, mas havia se separado e transformado então em um departamento próprio.

Até 1913, Heidegger empenha-se num estudo intensivo de Matemática e das Ciências Naturais, freqüentando vários cursos sobre Geometria, Cálculo, Álgebra, Física e Química. Isso explica o avançado conhecimento de Matemática e Física (Galileu, Newton, Einstein, Planck) que ele demonstra em seus primeiros escritos. Cumpre por igual observar que, concomitantemente a isso, ele continua sua leitura, iniciada em 1909, das obras de Husserl: *Investigações Lógicas*, *Filosofia da aritmética* e *Filosofia como ciência rigorosa*.

De fato, quando deixa o seminário e seus estudos de Teologia, em 1911, o interesse de Heidegger é ir a Göttingen estudar junto com Husserl. Mas, dificuldades financeiras o forçam a completar seus estudos em Freiburg.

Sua Philosophie der Arithmetik colocava a matemática em uma nova luz, e sua *Logische Untersuchungen*, particularmente o capítulo relacionado à idéia de uma gramática pura, influenciou diretamente nas suas dissertações posteriores. E não foi sem razão que, quando teve que apresentar três temas para sua habilitação de docência, um deles versava sobre a essência lógica do conceito de número⁵⁷.

Dessa maneira, durante seus estudos de doutorado, Heidegger conjuga o estudo da teologia com Carl Braig, o estudo da matemática e o estudo da filosofia.

Meu interesse filosófico não estava reduzido ao estudo de matemática. Pelo contrário, desde que eu não mais tinha que seguir os cursos obrigatórios em filosofia, eu podia assistir a uma grande

⁵⁷ Van Buren, 1994, p. 58.

quantidade de cursos em filosofia e acima de tudo poderia tomar parte nos exercícios de seminário com Herr Geheimrat Rickert⁵⁸.

Tal contato com Rickert se torna, então, extremamente enriquecedor para Heidegger.

Nesta nova escola eu aprendi antes de tudo a compreender problemas filosóficos como problemas e adquiri *insight* na essência da lógica, a disciplina filosófica que ainda mais me interessa. Ao mesmo tempo, eu adquiri uma correta compreensão da filosofia moderna a partir de Kant, um assunto que eu encontrava apenas esparsa e inadequadamente tratado na literatura escolástica⁵⁹.

Dentre as preleções que Heidegger freqüenta estão as de Arthur Schneider, intituladas *Lógica e Epistemologia*, *Ética de Spinoza*, *História Geral da Filosofia e Exercícios em Epistemologia*⁶⁰. Mas a preleção *Introdução à epistemologia e metafísica* e o seminário *Exercícios epistemológicos na doutrina do juízo*, ministrados por Rickert, são os mais determinantes para Heidegger nessa época.

E é justamente neste último que Heidegger trabalha muitas idéias para sua tese de doutorado, onde consta a seguinte citação no prefácio: “A quem eu devo a visão e compreensão dos problemas lógicos modernos” (*ihm verdanke ich Sehen und Verstehen der modernen logischen Probleme*)⁶¹.

Nos seminários de Rickert, Heidegger também entra em contato com Emil

⁵⁸ In: Sheehan, 1988, p. 116.

⁵⁹ In: Sheehan, 1988, p. 117.

⁶⁰ Van Buren, 1994, p. 59.

⁶¹ Heidegger, 1913, p. 61.

Lask, autor de *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912), ambas as obras expressamente influenciadas pelas *Investigações Lógicas* de Husserl.

A partir de então, os escritos de Heidegger repousam, não somente sobre Husserl, mas também sobre Rickert, Lask e outros proeminentes neokantianos, como Wilhelm Windelband, Hermann Cohen e Paul Natorp. Destaca-se aí a distinção neokantiana entre o mundo da realidade física espaço-temporal e a irreduzível validade atemporal do sentido e do valor.

A questão (de se o psicologismo ou o transcendentalismo estavam fundados na filosofia de Kant) tem-se decidido hoje em favor da interpretação lógico-transcendental (*zu Gunsten der transzendentallogischen Auffassung*) que desde 1870 tem sido representada basicamente por Hermann Cohen e sua Escola, como por Windelband e Rickert [...]. Para o problema com o qual lidamos, esta interpretação lógica de Kant e seu desenvolvimento é importante até aqui como o valor intrínseco do lógico (*der Eigenwert des Logischen*) tem sido enfatizado ⁶².

Após o doutorado, Heidegger mantém seu interesse pelo pensamento de Rickert, com o estudo das obras *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, *Der Gegenstand der Erkenntnis* e *Das Eine, die Einheit und die Eins*.

E dois fatos ainda confirmam essa estreita ligação: a *Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, de Rickert, decisiva para a redação do tópico de sua dissertação de qualificação que versa sobre a essência lógica do conceito de número, e o fato de

⁶² Heidegger, 1912, p. 19.

Rickert tornar-se o orientador da tese de habilitação para a docência de Heidegger, a ele dedicada “*in dankbarster Verehrung*”⁶³.

Mas, é importante ressaltar que ao interesse de Heidegger de se tornar um filósofo da matemática se contrapõe a possibilidade de uma carreira como filósofo neo-escolástico católico.

No departamento de Filosofia da Universidade, ele trabalha principalmente com os filósofos católicos Arthur Schneider (orientador de sua tese de doutorado) e Heinrich Finke (examinador na defesa da tese). Além disso, ele mantém estreitas relações com o jornal *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* e com o jornal católico antimodernista *Der Akademiker*, onde ele publicou muitos de seus artigos entre 1912 e 1914.

O próprio redator do *Literarische Rundschau* é Joseph Sauer, de quem Heidegger frequenta o curso *A História da Mística Medieval*, no semestre de inverno de 1910-1911. Assim, segundo Van Buren,

Heidegger queria desenvolver um novo tipo de neo-escolástica, uma neo-neo-escolástica, que reviveria a sabedoria antiga da escolástica e mística medieval com a ajuda do pensamento cristão moderno, da fenomenologia e do neokantismo⁶⁴.

Nesse sentido, seus artigos publicados entre 1910 e 1913 esboçam as linhas gerais deste projeto neo-escolástico.

Isso transparece também na carta escrita por Heidegger, em agosto de 1913,

⁶³ Heidegger, 1916, p. 190.

⁶⁴ Van Buren, 1994, p. 53.

para solicitar uma bolsa da Fundação Schätzler: “O submisso abaixo assinado deseja dedicar-se ao estudo da filosofia cristã e ingressar na carreira acadêmica”. E ainda em 1915: “Dedicando o trabalho científico de sua vida a tornar mais claro o pensamento depositado na escolástica pela batalha espiritual do futuro em torno do ideal de vida católico-cristã”⁶⁵.

Disso tudo se conclui que a formação inicial de Heidegger conjugou teologia e lógica formal em vista de um projeto de fundamentação teo-lógica. Segundo Safranski,

o autoritarismo da fé e a objetividade da lógica rigorosa são uma coisa só para ele; são diferentes maneiras de participar do eterno [...]. Naquele tempo para ele a lógica formal e matemática eram na verdade uma espécie de serviço religioso, pela lógica ele entra na disciplina do eterno, aqui encontra apoio no vacilante chão da vida⁶⁶.

2.2 O conceito de validade e o primado do lógico

Nessa duplicidade de interesses (teológico e lógico) se encontra sua tese de doutorado defendida em 1913 e que trazia como título *A doutrina do juízo no psicologismo, Uma contribuição crítico-positiva para a Lógica (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik)*. Nela, Heidegger refere-se diretamente aos neokantianos, apresentando uma fusão de realismo neo-escolástico com neokantismo moderno, lógica fenomenológica e epistemologia.

⁶⁵ In: Safranski, 2000, p. 76.

⁶⁶ Safranski, 2000, p. 51.

Minhas convicções filosóficas básicas permaneciam aquelas da filosofia escolástico-aristotélica. Com o tempo, eu reconheci que a riqueza guardada nela deveria permitir e requerer uma avaliação e aplicação muito mais frutífera. Assim, em minha dissertação sobre *A doutrina do juízo no psicologismo*, que se referia a um problema central de lógica e epistemologia e tomava suas posições simultaneamente da lógica moderna e dos juízos básicos da escolástica aristotélica, eu tentei encontrar uma base para investigações posteriores ⁶⁷.

Heidegger analisa as teorias psicológicas e refuta o psicologismo como solução para o problema do juízo enquanto elemento originário da lógica. Ele lida com a intencionalidade especificamente na forma do juízo (*Urteil*) e define seu sentido-conteúdo como puro sentido lógico (*Sinn*), isto é, como fundamento lógico para fazer juízos acerca de seres.

A tendência do onto-lógico de Heidegger é preservar o status do sentido lógico como um campo autônomo (*Bereich*), um reino (*Reich*), que é distinto da realidade espaço-temporal ôntica, tanto dos atos físicos de julgar como do mundo físico acerca do qual juízos são feitos. Assim, ele se apresenta como um lógico puro.

O juízo da lógica é sentido (*das Urteil der Logik ist Sinn*), um fenômeno estático, que está para além de qualquer desenvolvimento e modificação, que, portanto, não se torna nem surge, mas vale (*gilt*); algo que pode ser apreendido (*erfasst werden kann*) pelo sujeito que julga, mas nunca se altera por esse apreender (*durch dieses Erfassen*) ⁶⁸.

⁶⁷ In: Sheehan, 1988, p. 116.

⁶⁸ Heidegger, 1913, p. 179.

Daí que ele assume a tarefa de refutar o psicologismo, isto é, a tentativa reducionista de explicar o sentido dos juízos em termos da realidade espaço-temporal dos processos psíquicos.

Cumprir observar que Heidegger, no seu ensaio de 1912, já encontrara fortes argumentos para a defesa das exigências de validade (*Geltung*) da lógica contra a relativização psicológica.

Fundamental para o conhecimento do contra-senso e da esterilidade teórica do psicologismo é a distinção entre ato psíquico (*psychischem Akt*) e conteúdo lógico (*logischem Inhalt*), do processo do pensar (*Denkgeschehen*) transcorrido no tempo real e o sentido idêntico ideal extratemporal (*dem idealen ausserzeitlichen identischen Sinn*), em suma, a distinção do que é (*was ist*) daquilo que vale (*was gilt*)⁶⁹.

Nas primeiras quatro partes de sua tese, ele critica quatro teorias psicologistas, que, respectivamente, tomam o juízo: a) em termos de uma gênese da atividade mental aperceptiva (Wilhelm Wundt); b) como consistindo de atos componentes (Heinrich Maier); c) como uma classe básica de fenômenos psíquicos (Franz Brentano); d) como algo satisfeito mediante a ação de um sujeito psíquico que é reivindicado pelo objeto (Theodor Lipps).

A forma desta modificação determina a seqüência na qual as teorias são tratadas: W. Wundt considera o surgir (*Entstehen*), H. Maier o existir em diversos atos (*das Bestehen aus Teilakten*), Th. Lipps o

⁶⁹ Heidegger, 1912, p. 22.

acabamento do procedimento do julgar (*die Vollendung des Urteilsvorgangs*). Fr. Brentano, que chega através do mais amplo questionamento à sua doutrina do juízo (*zu seiner Urteilslehre*), é por isso preferido a Th. Lipps, porque, na sua doutrina do juízo, se aproxima mais de uma puramente lógica (*einer rein logischen*)⁷⁰.

A principal crítica é que o próprio questionar no psicologismo desde o início já se desloca do conteúdo lógico do juízo para o ato psíquico de julgar, tornando-se, assim, uma teoria, não acerca do lógico, mas acerca do psicológico.

O psicologismo, como já se observou, omite a essencial distinção entre ato psíquico e conteúdo lógico, entre o ato noético de julgar e o puro sentido lógico noemático para o qual o ato é intencionalmente dirigido. Por exemplo, o sentido puro do juízo “a capa do livro é amarela”, isto é, o ser-amarelo da capa do livro, não pode ser reduzido nem ao livro material nem ao ato psíquico de julgar.

O psicologismo seria, portanto, como diz o nome, um questionamento psicológico (*eine psychologische Fragestellung*) em contraposição ao objeto lógico. Mas o psicologismo não é somente um princípio errado da pergunta com referência ao objeto da lógica –, ele não conhece de modo algum a realidade lógica (*die logische Wirklichkeit*). Ela mesma é para ele nada ao lado do psíquico, mas, ao contrário, coincide com a realidade psíquica! O psicologismo não só desconhece o objeto lógico, já que ele observa o objeto apenas de um lado, por um sinal secundário, mas seu não-conhecer (*sein Verkennen*) não é um simples conhecer mal (*ein blosses Misskennen*), mas propriamente um não conhecer (*ein eigentliches Nicht-Kennen*)⁷¹.

⁷⁰ Heidegger, 1913, p. 65.

⁷¹ Heidegger, 1913, p. 161.

A última parte da tese se encaminha para a elaboração de uma “doutrina pura lógica do juízo” (*eine rein logische Lehre vom Urteil*). Ele esclarece que há quatro tipos distintos e irreduzíveis de realidade, a saber, a física, a psíquica, a metafísica e a lógica.

Uma vez que o sentido lógico não é para ser confundido com os outros campos, deve-se dizer não que ele “existe” ou que “ele é”, mas sim que ele vale (*es gilt*). O ser do sentido lógico é valer (*Gelten*), estar em vigor. Como tal, ele é na verdade “um algo” que “jaz antes de nós” e “está aqui” em prol do juízo. Ele tem uma dadidade irreduzível que não pode ser explicada através de outra coisa.

A tese de Heidegger se encerra com a afirmação de que sua investigação estabelece o trabalho preparatório e as bases para um projeto mais extenso de fundar uma lógica pura que incluiria ontologia na forma de uma doutrina das categorias que articulasse ser em seus múltiplos sentidos.

Justamente neste problema dever-se-ia tornar claro que o lógico deve procurar pôr em evidência o sentido inequívoco das proposições (*den eindeutigen Sinn der Sätze*), e determinar, conforme as diferenças objetivas do sentido e conforme sua estrutura simples ou composta, as formas do juízo (*die Urteilsformen*), inserindo-as num sistema. O verdadeiro trabalho preparatório para a lógica e o único a ser empregado frutuosamente não é propiciado pelas investigações psicológicas sobre a origem e a composição das representações, mas através de determinações claras e elucidações do significado das palavras ⁷².

⁷² Heidegger, 1913, p. 186.

Nesse sentido, Heidegger é categórico ao afirmar que

só quando a lógica pura for construída e concluída sobre tal base (*auf solcher Grundlage*), poder-se-á abordar com maior segurança os problemas de teoria do conhecimento e desmembrar a dimensão global do ser em seus diferentes modos de realidade (*in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen*), pôr em aguda evidência sua originalidade e determinar o tipo de seu conhecimento e seu alcance. O que foi dito pretende indicar que a presente obra quer ser filosófica, já que foi empreendida a serviço da totalidade última (*des letzten Ganzen*)⁷³.

Ora, já havia sido afirmado que a parte mais importante da lógica é a doutrina das categorias.

Um primeiro nível dessa doutrina tem a ver com as “categorias do ser” *a priori*, que possibilitam as “condições transcendentais de conhecimento” de qualquer “ser sensível”. Essas categorias do ser dos entes foram por primeiro trabalhadas em um contexto realista por Aristóteles e então reformuladas pela lógica transcendental de Kant dentro da objetividade dos objetos da experiência. A divisão do ser em seus vários modos de realidade também implica concretizar a doutrina das categorias dentro das ontologias regionais que investigam as estruturas categoriais das várias ciências.

Um segundo nível da doutrina das categorias, que foi iniciado pelo neokantiano Lask, tem a ver com as categorias filosóficas que permitem as condições transcendentais de conhecer as próprias categorias do ser e são,

⁷³ Heidegger, 1913, p. 186.

portanto, categorias de categorias, formas de formas. Categorias filosóficas são tais categorias reflexivas como “identidade” e “algo em qualquer sentido”, mas a mais importante é “validade”, que é a forma constitutiva de todas as outras categorias.

Aqui está um termo-chave para a resposta que Heidegger dá, em seus primeiros escritos, à pergunta pela determinação unitária e simples do ser que permeia todas suas diferentes significações. O sentido do sentido (*Sinn des Sinnes*) do ser dos entes é validade (*Geltung*).

A partir disso, Van Buren conclui que “seu projeto de uma lógica pura equivaleria a uma onto-lógica fenomenológica e transcendental da existência do sentido categorial válido do ser dos entes”⁷⁴.

Cumprir ainda observar que, nos escritos iniciais de Heidegger, validade significa basicamente três coisas. Primeiramente, validade significa a forma de idealidade possuída pelo sentido de um juízo que não existe na realidade bruta do espaço e tempo. Assim como a idéia do bem de Platão é a forma das formas, o ser dos entes, mas ela mesma está além do ser, assim a validade é a forma mais excelente de todos os sentidos lógicos dos entes.

Este uso do conceito de validade é tomado de Lotz e dos neokantianos. Influenciado pela posição de Platão de que o ideal atemporal do bem está além do ser, Lotz sustentou que idéias e valores não existem, mas antes estão localizados em um reino atemporal de validade.

Assim, portanto, deve ainda haver uma forma de existência ao lado de possíveis modos de existência (*Existenzarten*) do físico, do

⁷⁴ Van Buren, 1994, p. 68.

psíquico e do metafísico. Lotze encontrou para ela um termo decisivo na nossa língua alemã: próximo a um isto é (*das ist*) existe um isto vale (*das gilt*). A forma de realidade do elemento equivalente descoberto no processo do juízo somente pode ser o valer (*das Gelten*). O ser-amarelo da capa do livro sempre vale, mas nunca existe ⁷⁵.

A par disso, validade também significa a validade de um sentido predicativo de um juízo para o sujeito lógico do juízo. Isso permite concluir que

a validade disto para aquilo significa o conceito lógico da cópula (*der logische Begriff der Kopula*). A questão do sentido do ser no juízo (*die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil*) é, em conseqüência, simultaneamente determinada. Este ser significa, não um existir real (*reales Existieren*) ou alguma relação neste, mas validade (*das Gelten*) [...] as cópulas valem para significar (*die Kopula gelten von bedeutet*) ⁷⁶.

A validade do sentido de juízos para entes, contudo, deriva, não só de sua função constitutiva, mas também de sua verdade ou correspondência com esses entes como tais. Seguindo as *Investigações Lógicas* de Husserl, sustenta-se que o lugar primário da verdade é o sentido noemático do juízo. A atividade psíquica de julgar é verdadeira somente em um sentido derivado. Dessa forma,

o velho conceito de verdade *adaequatio rei et intellectus* deixa-se elevar ao puramente lógico (*das rein Logische*), se *res* é concebida

⁷⁵ Heidegger, 1913, p. 170.

⁷⁶ Heidegger, 1913, p. 178.

como objeto (*Gegenstand*) e *intellectus* como conteúdo de significação determinante (*determinierender Bedeutungsgehalt*)⁷⁷.

Concluindo, na tese de doutorado de Heidegger a questão do ser aparece como questão acerca do *status* do significado lógico. Ela é tomada no contexto do seu projeto neo-escolástico de se apropriar criativamente da doutrina escolástico-aristotélica das categorias com a ajuda da teoria lógica da fenomenologia e do neokantismo.

No final de suas análises do juízo e da validade do sentido lógico, afirma-se que a lógica pura tem a tarefa última de dividir a região toda do ser em seus vários modos de realidade. Assim, sua primeira resposta para a questão acerca do sentido unitário do ser foi que ele é a validade atemporal do sentido lógico.

2.3 A referência ao translógico e o primado da metafísica

Apesar de, em 1913, Heidegger querer escolher a matemática como tema de sua tese de habilitação para a docência (*Habilitationsschrift*), seu interesse por história medieval vence por causa do apoio de Schneider e Finke.

Nessa direção, retoma-se a questão da validade atemporal do significado lógico, isto é, a lógica pura, para uma exploração histórica da doutrina escolástico-aristotélica das categorias, especificamente em Duns Scotus. Surge, assim, em 1915, a tese intitulada *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*).

⁷⁷ Heidegger, 1913, p. 176.

Após refutar o psicologismo, Heidegger leva a pergunta pela unidade do ser, na multiplicidade de seus significados, para dentro da problemática escolástica dentro de duas vertentes, a saber, a doutrina das categorias, que é o termo corrente para se discutir o ser dos entes, e a doutrina da significação, que se refere à gramática especulativa, uma meditação metafísica sobre a linguagem em sua referência ao ser.

Ao mesmo tempo, através do acesso a essa problemática escolástica, ele se volta para o estudo das origens medievais da teologia e do idealismo alemão. Tal movimento é assim descrito por Loparic:

Logo depois de defender sua tese de doutorado [...], Heidegger chega à conclusão de que na teoria das categorias de Duns Scotus encontrava-se uma das chaves para a discussão da relação entre escolástica medieval, de inspiração aristotélica, e a mística medieval, de linhagem neoplatônica e agostiniana, fonte da teologia de Lutero e dos problemas centrais da filosofia kantiana e do idealismo alemão – todos eles, segundo Heidegger, de natureza teológico-cristã ⁷⁸.

Na introdução de sua tese de habilitação para a docência, Heidegger afirma que o estudo histórico em filosofia deve ser integrado na reflexão teórica. Isso porque a história da filosofia, pela natureza mesma da filosofia, deve relacionar-se, com respeito ao seu objeto, de modo diferente daquele das demais ciências como, por exemplo, a história da matemática com a matemática.

Assim, o âmbito dos problemas filosóficos, pela constância da natureza humana, permanece relativamente imutável, de modo que a tarefa do histórico aqui

⁷⁸ Loparic, 2004, p. 45.

não é tanto de constatar um desenvolvimento, mas de compreender o explicitar-se cada vez mais fecundo de um mesmo âmbito problemático em diferentes impostações.

Assim, essa consideração acerca da história da filosofia deve orientar também nosso relacionamento com a escolástica.

Frente à consciência do método, que caracteriza o pensamento moderno, os aspectos fundamentais da vida e do pensamento medieval são “o predomínio da idéia de autoridade e a grande estima de toda tradição (*die Herrschaft des Autoritätsgedankens und die hohe Einschätzung aller Tradition*)”⁷⁹. Contudo, sob um plano puramente teórico, pode-se observar como o pensamento medieval e o pensamento moderno se ocupam dos mesmos problemas, dentre os quais está o da doutrina das categorias.

Heidegger observa que em Duns Scotus se encontram “todas as premissas para a elaboração do problema das categorias (*alle Vorbedingungen für die Bearbeitung des Kategorienproblems*)”⁸⁰, tendo ele encontrado, em confronto com outros escolásticos anteriores, uma grande proximidade com a vida real, a multiformidade e possibilidade de tensão da vida e ao mesmo tempo a capacidade de voltar-se com igual agilidade para o mundo abstrato da matemática e da especulação filosófica.

Nas obras de Scotus se encontra uma doutrina das formas dos significados (*Formenlehre der Bedeutungen*), estreitamente conectada com a teoria das categorias, porque põe em evidência as

⁷⁹ Heidegger, 1916, p. 198.

⁸⁰ Heidegger, 1916, p. 203.

várias formações categoriais do significado *in genere* e lança a base para ulterior elaboração dos problemas lógicos dos significados e da validade (*alle weitere Bearbeitung logischer Sinn- und Geltungsprobleme*)⁸¹.

Assim, na primeira parte de sua tese de habilitação para a docência, Heidegger lida com a doutrina das categorias, que é fundamental para se compreender a teoria da significação.

Não se pode estabelecer a estrutura categorial dos vários âmbitos de realidade pela via dedutiva, porque sobre esses mesmos âmbitos de realidade se pode adquirir um saber somente pela via do mostrar. Contudo, pode-se mover a partir de considerações universais, imprescindíveis, caso se queira prestar contas do próprio modo de proceder.

A tese começa com uma citação de Scotus: “*Primum objectum est ens ut commune omnibus*. O *ens* é dado em cada objeto da experiência, uma vez que ele é simplesmente um objeto”⁸².

O *ens* é a categoria das categorias (*die Kategorie der Kategorien*). Os outros *transcendentia*, como o *unum*, o *verum* e o *bonum* não são originários no mesmo sentido do *ens*, enquanto objectualidade *in genere*. Com o *ens* se obtêm a primeira determinação e, enquanto todos os *entia* são no *unum*, a primeira categoria na riqueza múltipla disto que tem caráter de objeto. O *unum transcendens* se predica de todos os objetos em quaisquer âmbitos de realidade em que estejam, e por isso também do âmbito dos números.

⁸¹ Heidegger, 1916, p. 203.

⁸² Heidegger, 1916, p. 214.

Como o *unum* reconduz ao âmbito da matemática e ao âmbito real dos objetos numerados, assim o *verum* reconduz ao âmbito do conhecimento no gênero. O *verum* deve ser concebido como relação formal. O objeto é verdadeiro objeto referido ao conhecimento. Todo objeto como tal está referido ao conhecimento. Ora, a estrutura originária do conhecer é o juízo. Logo, a peculiaridade do verdadeiro deve investigar-se no juízo.

Cumpra, porém, observar que Duns Scotus renuncia à teoria representativa e se decide pela idéia de imanência, sem cair no subjetivismo ou no idealismo, mas dando, pelo contrário, à validade absoluta da verdade um fundamento radical. Ele distingue, de fato, e delimita o conteúdo do juízo, enquanto sentido dotado de validade, com relação ao ato de juízo. O sentido do juízo é a forma lógica da realidade.

O pensamento escolástico, em geral, diante das concepções psicologistas da lógica, demonstra sua superioridade e maturidade enquanto se empenha em compreender a peculiaridade e o valor próprio do campo lógico. Duns Scotus determina o domínio absoluto do sentido lógico sobre todos os mundos de objetos cognoscíveis como convertibilidade do *ens* com os objetos. O âmbito lógico não é análogo, como aquele real, mas unívoco.

A independência da lógica subsiste também com referência à gramática da linguagem. Sentido e significado se exprimem mediante estruturas lingüísticas. É possível, assim, identificar uma fronteira entre lógica e gramática? Segundo Duns Scotus, as duas estruturas, proposições e sentido, palavra e significado, por mais estreita que seja sua união, pertencem a âmbitos diversos de realidade. De fato,

enquanto os elementos da linguagem são perceptíveis sensivelmente, sentido e significado se subtraem a toda percepção sensível e a toda mudança.

A separação, contudo, é válida somente num plano teórico, enquanto no conhecimento efetivo e no ato do discurso as duas esferas se fundem e o caráter alógico das estruturas lingüísticas desaparece. As palavras tornam-se sinais significantes através do “ato que confere significado” (Husserl). O significado não enuncia nada sobre o objeto, mas apenas o representa. A existência se predica no juízo, enquanto é indiferente ao significado. Ao significado é totalmente estranha a existência.

Assim, na segunda parte da sua tese de docência, Heidegger trata especificamente do texto *Grammatica speculativa sive de modis significandi*, que ele julga ser um precursor da doutrina da significação de Husserl, isto é, uma ciência das categorias da significação (*Bedeutung*)⁸³.

Se a doutrina do significado se pode reconduzir no âmbito da problemática lógica, então esta exclui *a priori* qualquer interesse por problemas psicológicos. A gramática especulativa põe a exigência de uma doutrina lógica do significado, no qual não têm qualquer importância as questões referentes a dados de fato, processos mentais, à gênese dos significados ou à cadeia causal psicológico-psíquica.

As investigações acerca do desenvolvimento histórico e da mudança de significado estão da mesma forma excluídas da doutrina lógica do significado, que tem por objeto somente o significado em si e a sua estrutura. Esta não dá uma

⁸³ Cf. Heidegger, 1916, p. 303s.

explicação da linguagem quanto à sua existência, mas dela oferece a compreensão em relação ao seu sentido racional, isto é, ao seu conteúdo.

A palavra recebe um significado, através do ato de conhecimento, que o exige. A palavra torna-se de tal modo expressão e significa alguma coisa. Os significados devem ser entendidos, segundo Scotus, como conteúdos intencionais.

O *modus significandi* pode ser *activus* e *passivus*. O primeiro é o ato significante como operação da consciência (*der Bedeutungsakt als Leistung des Bewusstseins*), o segundo é o resultado da operação, o correlato objetual do ato (*das gegenständliche Korrelat des Aktes*). O primeiro é a parte subjetiva, o segundo a parte objetiva do significado (*die objektive Seite der Bedeutung*).

“Em virtude do *modus significandi*, o significado assume uma determinada forma”⁸⁴. Daqui surge o problema do princípio de diferenciação entre as várias formas. Os *modi significandi* devem ser entendidos teleologicamente, no sentido de que a própria operação deve ser compreendida a partir do conceito de *constructio*. À *constructio* pertence a associação dos significados como elementos.

É interessante observar que Heidegger conecta a doutrina dos *modi significandi* com a idéia husserliana de uma gramática pura, isto é, de uma gramática *a priori* ou de leis que determinem as possíveis formas de significado independentemente de qualquer fundamento psicológico ou empírico. Contudo,

a exigência de fundo da teoria das categorias é a delimitação caracterizante dos vários âmbitos de objetos em setores categoricamente não-redutíveis um ao outro (*die charakterisierende*

⁸⁴ Heidegger, 1916, p. 310.

Abgrenzung der verschiedenen Gegenstandsbereiche in kategorial aufeinander unreduzierbare Bezirke) ⁸⁵.

Tal exigência resulta da concepção das categorias como elementos e meios da interpretação do significado inerente ao experienciado dado. Assim, como segunda tarefa fundamental (*Grundaufgabe*) da teoria das categorias deve ser reconhecida “a inserção do problema das categorias naquele do juízo e do sujeito (*die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem*)”.

A teoria do significado e das análises dos *modi significandi*, em relação aos *modi intelligendi* e *essendi*, permite a Duns Scotus o acesso à subjetividade.

Nesse sentido, o problema do conhecimento deve resolver-se em uma colocação metafísica.

Não é possível ver na sua verdadeira luz a lógica e os seus problemas, em geral, se o contexto, a partir do qual essa vem interpretada, não divisa um contexto translógico (*ein translogischer Zusammenhang*). A filosofia não pode, com o passar do tempo, fazer pouco de sua própria ótica: a metafísica (*ihre eigentliche Optik, die Metaphysik*). Para a teoria da verdade isso significa a tarefa de uma interpretação metafísico-teleológica das características radicais da consciência (*die Aufgabe einer letzten metaphysisch-teleologischen Deutung des Bewusstseins*) ⁸⁶.

Acerca disso escreve Stein:

⁸⁵ Heidegger, 1916, p. 400.

⁸⁶ Heidegger, 1916, p. 405.

Não basta a discussão lógica do sentido e do significado. É preciso perguntar pela realidade da categoria do ser. A lógica precisa ultrapassar-se para a metafísica. A filosofia vai além dos problemas lógicos e sua raiz está na metafísica. A possibilidade de concordância entre significados da mente e categorias do ser reside na consciência. Esta é colocada na sua relação com sua origem metafísico-teológica donde procede a possibilidade de o ser (categorias) ser verdadeiro (sentido). É assim que a interrogação pela unidade da multiplicidade de sentidos do ser recebe solução pela metafísica e, a partir dela, precisamente pela teologia ⁸⁷.

Na conclusão de sua tese de habilitação para a docência, Heidegger afirma que a decisão da doutrina das categorias dever-se-ia dar no confronto com o sistema de Hegel. Segundo Van Buren,

com efeito, sua ontologia se apropria da configuração conteúdo/relação/temporalização da metafísica de Aristóteles – que é categorias/lógos/presença – para dentro de sua própria configuração neokantiana e fenomenológica do sentido lógico/juízo/validade atemporal. A ontoteologia, que ele desenvolve na conclusão para o seu trabalho sobre Scotus, segue a tendência de Aristóteles de ver o sentido mais alto da filosofia primeira, não em uma doutrina ontológica das categorias, mas antes em uma teologia do ser divino mais alto ⁸⁸.

Nesse sentido, apesar de esta sua tese apresentar um considerável avanço sobre seu trabalho anterior, no sentido de que ele reconhece a pertença do sentido a mundividências, ela não representa uma ruptura maior, visto apresentar tão-somente

⁸⁷ Stein, 2002, p. 23.

⁸⁸ Van Buren, 1994, p. 57.

uma forma mais sofisticada de idealismo.

Seu novo método, de fato, insiste em que as diferentes colocações de questões históricas sobre as categorias do ser, no pensamento grego, escolástico e moderno, devem tornar-se uma parte do problema lógico-sistemático das categorias, mas isto não em favor da compreensão da gênese da mundividência histórica do naturalismo grego, do teocentrismo medieval e da autoconsciência moderna.

Antes, a própria história deve ser suspensa e usada como a base mais ampla para a execução da redução eidética de volta aos problemas como tais, isto é, de volta ao sentido atemporal puro das diferentes colocações da questão.

Mesmo se os momentos religiosos, políticos e culturais de um tempo sejam indispensáveis para a compreensão da gênese e da condicionabilidade de uma filosofia, estes momentos podem ser desconsiderados em vista do interesse filosófico puro que como tal se move precisamente apenas ao redor dos problemas em si (*um die Probleme an sich bewegt*). Compreendido aqui como uma categoria histórica, tempo é como se ele fosse suspenso [...]. Então a história da filosofia tem uma relação essencial com a filosofia tanto e somente quando ela não é história pura (*reine Geschichte*), uma ciência de fatos, mas antes se projeta a si mesma para dentro da sistemática pura filosófica (*in die rein philosophische Systematik*)⁸⁹.

A noção da recorrência de questões essenciais na história não somente mostra a influência do neokantiano Windelband, mas uma explícita referência hegeliana. Assim, não obstante o sentido categorial repousar inicialmente em uma mundividência histórica, esta deve ser cancelada e suspensa no conceito, sujeita a

⁸⁹ Heidegger, 1916, p. 196.

“um cancelamento, uma supressão na sistemática” (*Aufhebung in das Systematische*) que lida com o reino lógico em si mesmo.

Dessa forma, “toda a investigação, na aparência puramente histórica, é elevada ao nível de um tratamento filosófico-sistemático (*auf das Niveau einer systematisch-philosophischen Betrachtung gehoben wird*)”⁹⁰.

Ora, isso justifica a citação de Hegel, no início da tese de docência de Heidegger, a saber, “em atenção à essência interna da filosofia não há nem antecessores nem sucessores (*in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger*)”⁹¹.

2.4 A especulação ontoteológica católica

A resposta de Heidegger para a questão do ser, expressa na tese de doutorado e na tese de habilitação para a docência, é que ser é validade atemporal do sentido lógico unívoco o qual está separado do campo da história que deve, portanto, ser suspenso na ontologia.

No entanto, numa posterior conclusão da tese de habilitação para a docência, sua resposta é que ser é uma identidade-na-diferença que é inseparável da história, e que deve, portanto, não ser suspensa. Assim, sentido categorial e história parecem sempre já estar assim inter-relacionados no *textum* da analogicidade, fazendo com que a filosofia esteja sempre na tarefa de procurar por um sentido incondicionado, mas encontrando sempre coisas significadas, e procurando por coisas puras, porém

⁹⁰ Heidegger, 1916, p. 204.

⁹¹ Heidegger, 1916, p. 193.

encontrando apenas sentido interpretado.

Nisso se torna compreensível a citação de Novalis escolhida quando, no início da posterior conclusão da tese de habilitação para a docência: “Nós procuramos em toda parte o incondicionado e encontramos sempre apenas coisas (*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge*)” .

Mas Heidegger ainda se move no ideal metafísico de que a especulação filosófica pode ainda, de algum modo, transcender essa analogicidade contextual e considerá-la sob o aspecto da eternidade de Deus como consistindo dos campos ontologicamente separados de sentido e existência, universalidade e particularidade, tempo e eternidade.

No conceito de espírito vivo (*Begriff des lebendigen Geistes*) e sua relação com a origem metafísica (*zum metaphysischen Ursprung*) abre-se um *insight* para sua estrutura fundamental metafísica (*metaphysische Grundstruktur*) na qual a singularidade e a individualidade de atos é mergulhada na unidade viva (*zur lebendigen Einheit*) com validade universal e na subsistência em si mesma do sentido ⁹².

Assim, para o pensar especulativo-teológico de Heidegger, a história tem sido elevada à maneira hegeliana para dentro do reino e trono do espírito absoluto de Deus, que é verdade nele e para ele mesmo. A noção eckhartiana do abismo divino parece não ter sido captada pelas concepções de Heidegger como a de um conceito onto-teológico de Deus, e seus conceitos de transcendente, dimensão profunda,

⁹² Heidegger, 1916, p. 410.

origem metafísica, princípios transcendentos (*transzendenten Prinzipien*), campo de domínio da transcendência (*Herrschaftsbereich der Transzendenz*)⁹³.

Tais conceitos têm o sentido de um fundamento causal estaticamente presente, um *summum ens* e *summum bonum* que lança visões de mundo históricas analogicamente diferenciadas e épocas, mas Heidegger mesmo permanece intocável pelo histórico. Heidegger reduz “ser” a uma entidade divina estática, uma vez que ele trabalha precisamente com uma analogia *pros hen* hierárquica de atribuição na qual ser é propriamente atribuído à entidade divina chamada “Deus”.

Não obstante expressa no contexto de uma autoconsciência histórica e de um idealismo sofisticado, Heidegger ainda lida aqui com uma versão do conceito grego da *arché* divina, a origem-reino, o reino do Deus ontoteológico, onde o filósofo reina no modo de “agarrar o espírito absoluto de Deus”.

Nesse sentido, Heidegger encontra, no pensamento medieval, um modo de conhecer distinto daquele presente na modernidade e que tem a ver com a subjetividade, justamente porque o medieval subordina o conhecimento ao ser. Essa submissão e subordinação ao ser compreendido como instância supra-sensível, John Caputo expressa como sendo “a experiência do homem medieval de pertencer a uma ordem imutável que tem sido estabelecida independentemente dele”⁹⁴.

Assim, o projeto místico e neo-escolástico de Heidegger ambiciona oferecer a “verdadeira visão de mundo” (*die wahre Weltanschauung*)⁹⁵, a saber, a *arché*

⁹³ Cf. Heidegger, 1916, p. 200.

⁹⁴ Caputo, 1978, p. 147.

⁹⁵ Heidegger, 1916, p. 408.

histórica da época medieval cristã enquanto ela pode ser reformulada numa visão de mundo católica moderna.

Isso permite a Van Buren afirmar que, nos primeiros escritos de Heidegger,

desde seus artigos no *Der Akademiker* até a conclusão de seu livro sobre Scotus, nós encontramos o projeto de uma batalha (*Kampf*) contra a alegada decadência e rebeldia do liberalismo individualista moderno, e a proposta de um retorno revolucionário a uma profunda visão de mundo teística do passado, o que ele pensava poder dar um fundamento e âncora para o subjetivismo moderno ⁹⁶.

Mas em que se baseia propriamente esse projeto ontoteológico e místico? Uma primeira fonte que podemos apontar é a doutrina da analogia tal como aparece em Duns Scotus.

O mundo ambiente natural (*die natürliche Umwelt*) para o homem medieval é ao mesmo tempo também o mundo supra-sensível (*übersinnliche Welt*), do qual é consciente com a mesma continuidade e força de impressão, mas categorialmente determinado. Mundo sensível e supra-sensível (*sinnliche und übersinnliche Welt*), unitários em suas relações recíprocas, são inseridos em uma ordem (*in einer Ordnung*). Antecipando, citarei o traço principal dessa ordem: este é denominado de analogia [...] Com a analogia nos encontramos diante de um novo caráter ordenativo (*einem neuen Ordnungscharakter*) ⁹⁷.

⁹⁶ Van Buren, 1994, p. 123.

⁹⁷ Heidegger, 1916, p. 255.

Geralmente distinguimos dois tipos de analogia. O primeiro diz respeito ao fato de que o significado de uma palavra se diferencia, quando aplicado a campos diversos do real. Assim, por exemplo, a palavra princípio, no campo da lógica, tem um significado análogo à palavra causa, no âmbito da realidade efetiva. Já o segundo diz respeito ao fato de que o significado de uma palavra pode aplicar-se a um objeto que tem uma certa semelhança com o apontado no significado. Assim,

os elementos constitutivos da analogia são: uma certa identidade de significado e, contudo, por sua vez, uma diferença conforme o âmbito de aplicação de caso a caso recorrente. Enquanto identidade de significado (*die Identität der Bedeutung*), a unitariedade de um ponto de vista pode ser chamada um que de homogêneo, que se encontra em todos os *analogati*, e esse é o elemento da analogia que funda a ordem (*das ordnungsbegründende Element*). Enquanto o comum nos diversos âmbitos é encontrado diferentemente, na analogia permanece conservada também a multiplicidade (*die Mannigfaltigkeit*)⁹⁸.

Contudo, a ordenação por analogia adquire, no pensamento escolástico medieval, o caráter específico de analogia *per attributionem*. O ser é uma atribuição específica de Deus e apenas de forma derivada o ser é comunicado às coisas criadas. Assim, escreve Heidegger:

No sentido mais rigoroso e absoluto somente Deus é real (*wirklich ist nur Gott*). Ele é o Absoluto, é a existência, a qual existe na essência e vige na existência. A realidade natural, o real sensível, existe somente como criado (*als geschaffene*), não é existência (*sie ist nicht Existenz*) como absoluto, mas tem existência (*sie hat Existenz*) em

⁹⁸ Heidegger, 1916, p. 257.

virtude da *communicabilitas*. Criador e criatura, ainda que ambos sejam reais, o são todavia de modo diverso (*in verschiedener Weise*) [...]. A diferença está no grau de realidade (*die Verschiedenheit liegt im Grade der Wirklichkeit*)⁹⁹.

Tal é como se apresenta a estrutura analógica do pensamento escolástico que estabelece uma ordem para o mundo sensível e supra-sensível, hierarquizando-os em diversos graus de ser. Tal estrutura, ainda que de maneira diversa, é a mesma que Heidegger encontra na sua primeira recepção da mística de Eckhart.

Dentro da riqueza das direções estruturais do espírito vivente, o movimento teórico do espírito é apenas um (*ist die theoretische Geisteshaltung nur eine*), de modo que é preciso definir como um erro de princípio e fatal da filosofia enquanto visão de mundo (*Weltanschauung*), aquele de contentar-se com soletrar as letras da realidade, ao invés de seguir a sua autêntica vocação que é a de ter em vista, para além de um resumo provisório e englobante da totalidade do saber, uma irrupção (*Durchbruch*) na verdadeira realidade e na verdade real¹⁰⁰.

Assim, na época em que Heidegger concluiu sua tese de habilitação para a docência, o conceito eckhartiano de irrupção (*Durchbruch*) tinha se tornado sua idéia para a mais alta vocação da filosofia. Ela é uma idéia fundamental da mística e aponta para o modo como se realiza a *unio mystica* face ao nascimento do *Logos* (Filho) na alma, onde – na linguagem de Heidegger – a verdade divina é feita atual e

⁹⁹ Heidegger, 1916, p. 260.

¹⁰⁰ Heidegger, 1916, p. 406.

analogicamente diferenciada na matéria da alma individual, que, por sua vez, vive na verdade.

Como já foi apresentado, Heidegger via a doutrina escolástica da *analogia entis* como a expressão conceitual de uma concepção de mundo espiritual da existência medieval que alcançava seu mais alto grau na mística. Aqui o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) de Deus é experimentado, não como sentido lógico mas como valor teleológico, o *summum bonum*, a medida da perfeição,

o *unum infinitum*, como atualidade absoluta que centra em si mesma (*in sich zentrierende*), o mais alto valor (*das Höchstwertige*), a medida absoluta para toda atualidade (*der schlechthinnige Massstab für alle Wirklichkeit*)¹⁰¹.

Em sua relação transcendente para com Deus, seu eterno dizer sim, o sentido relacional da “existência interior” medieval é estendido extaticamente e devocionalmente em direção e para dentro da profundidade do *télos* divino. Vida medieval é precisamente essa tensão metafísica, este “estender-se a si mesmo para dentro do transcendente” que alcança sua mais alta expressão na poesia mística do amor (*unio mystica*).

Nessa concepção, a mente divina tem dois movimentos. O primeiro, o centrífugo, é aquele que parte da unidade para a multiplicidade, seguindo a corrente de efluxo, de emanação e diferenciação para as coisas criadas em sua singularidade (*haecceitas*). O segundo, o centrípeto, é aquele no qual a corrente segue o sentido

¹⁰¹ Heidegger, 1916, p. 260.

do influxo, onde a criação tem sua participação nesse processo de singularização, à medida que deixa ser (*Gelassenheit*).

A *Gelassenheit*, por sua vez, contém em si dois movimentos. O primeiro é de desprendimento (*Abgeschiedenheit*) da alma em relação a todas as criaturas, ou seja, deixar os entes irem, partirem (*gehen lassen*). O segundo é de abandono (*Hingabe*), entrega da alma à corrente divina, ou seja, deixar que a segunda venha ao encontro da primeira (*lassen kommen*). Nessa disposição o homem toma posse de si mesmo (*haecceitas*).

A transcendência não significa nenhum distanciamento radical em que o sujeito se perderia; ela se constitui, ao contrário, numa relação de vida edificada sobre a correlatividade que, como tal, não é petrificada em sentido único, mas, antes, comparável ao vai-e-vem da fluida torrente da vivência (*fliessenden Strom des Erlebens*) que junta individualidades espirituais numa afinidade eletiva [...]. A posição de valor não gravita, pois, exclusivamente em direção ao transcendente, mas antes é igualmente refletida daquela plenitude e absolutidade para repousar no indivíduo ¹⁰².

Tais considerações apontam para uma unidade entre mística e pensamento especulativo, uma harmonia entre vida e pensamento, piedade e conhecimento.

Se se considera a essência mais profunda da filosofia, enquanto tem caráter de concepção de mundo (*weltanschauliche*), aparecerá agora errada em linha de princípio a concepção de uma filosofia cristã medieval como escolástica oposta à mística que lhe é contemporânea. Escolástica e mística pertencem essencialmente uma à outra para a concepção de mundo medieval (*für die*

¹⁰² Heidegger, 1916, p. 409.

mittelalterliche Weltanschauung). Os dois pares de opostos – racionalismo-irracionalismo e escolástica-mística – não se sobrepõem. E lá onde se tenta identificá-los, se o faz em virtude de uma racionalização extrema da filosofia. Uma filosofia como estrutura racionalística, separada da vida, é impotente (*machtlos*), uma mística como experiência vivida irracionalística é privada de propósito (*ziellos*)¹⁰³.

Em linhas gerais, este é o projeto de filosofia de Heidegger enquanto visão de mundo (*Weltanschauung*) católica, “a filosofia do espírito vivente, do amor operante, da adorável intimidade com Deus (*die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit*)”¹⁰⁴.

Em outras palavras, ele almeja recuperar o espírito vivo (*der lebendige Geist*) de uma época medieval teocêntrica e cristã, enquanto uma verdadeira concepção de mundo (*wahre Weltanschauung*), atualizada pelo pensamento católico e com a ajuda do pensamento moderno.

2.5 O rompimento com a ontologia tradicional

O afastamento de Heidegger, tanto do catolicismo neo-escolástico, como do neokantismo, se dá no período compreendido entre a publicação de sua tese de habilitação para a docência e o fim da primeira guerra mundial.

Assim, a partir de 1917, já é impossível para Heidegger aceitar a idéia de um sistema de valores fixo, a-histórico, que se contrapõe à vida concreta, histórica,

¹⁰³ Heidegger, 1916, p. 410.

¹⁰⁴ Heidegger, 1916, p. 410.

desprovida de validade intrínseca. Redescobrimo o espírito vivente, imerso na história, Heidegger avança para a instância de uma filosofia sem pressupostos, que não tem como próprio objeto a validade dos valores (*Wertgeltung*), mas a formação dos valores (*Wertgestaltung*) na história.

Mas a tentativa de dar voz à vida concreta na sua historicidade contra valores rígidos e paralisantes implica, segundo Heidegger, o afastamento, não só da filosofia dos valores, mas também de tudo que se apresenta como um obstáculo à livre expressão da imediatez da experiência vivida e ao livre movimento da vida. Nesse sentido, a fenomenologia oferece uma autonomia de pressupostos rígidos e fixos, abre horizontes novos para uma filosofia demasiadamente angustiada por princípios e sistemas, ao mesmo tempo que confere vivacidade e concreteza sem descuidar do rigor expositivo.

Em 26 de julho de 1913, Heidegger realiza seu exame de doutorado diante dos professores de filosofia, obtendo um *summa com laude* unânime. Desde então, estimulado por seu orientador Heinrich Finke, historiador católico renomado e influente entre os professores, ele ambiciona a cátedra de Filosofia Católica na Universidade de Freiburg, deixada por Arthur Schneider, que fora convocado para a Universidade do Reich em Strassburgo, e provisoriamente assumida por Engelbert Krebs.

Já se observou como é nessa direção que Heidegger, em 1915, orienta seu *Habilitationsschrift*, permanecendo fiel ao espírito da filosofia católica.

Assim, após haver recebido a licença para lecionar, ele permanece como assistente de Krebs nas preleções de filosofia para estudantes de teologia. Nessa condição, profere preleções sobre *Os traços fundamentais da filosofia antiga e*

escolástica (Die Grundlinien der antiken and scholastischen Philosophie) no semestre de inverno de 1915-1916, *O idealismo alemão (Der deutsche Idealismus)*, no semestre de verão de 1916, e por fim *Questões fundamentais da Lógica (Grundfragen der Logik)*, no semestre de inverno de 1916-1917.

Mas as esperanças de Heidegger para a cátedra terminam quando, em meados de 1916, a faculdade de filosofia nomeia Josef Geysler, que chegara em Freiburg no semestre de verão de 1917. Assim, Heidegger tem que se contentar com a indicação que, em outubro de 1917, Paul Natorp fizera dele como candidato para a vaga de História da Filosofia Medieval, na Universidade de Marburg, ainda que seu nome figurasse apenas como o terceiro da lista.

Além desses dados histórico-biográficos, cumpre assinalar o distanciamento de Heidegger da neo-escolástica católica no plano filosófico.

Na tentativa de dar voz a uma vida aquém de todo sistema de valores, Heidegger começa a investigar os traços de uma experiência religiosa fundamental, que poderia ser posta em prática apenas saindo de uma religiosidade dogmaticamente enrijecida, representada naquela época pelo sistema do catolicismo, de uma hierarquia eclesiástica que não permitia uma existência cristã individual que não aquela determinada.

Alguns elementos indicam o ano de 1917 como o ano do afastamento do catolicismo neo-escolástico e o assumir de uma nova orientação. Informações indiretas dessa mudança aparecem em algumas cartas de Edmund Husserl, que havia chegado a Freiburg, em 1916, como sucessor de Heinrich Rickert.

Em 8 de outubro de 1917, Husserl responde a uma carta de Natorp que lhe solicitava um parecer acerca da idoneidade de Heidegger para ocupar a cátedra de

Marburg, dizendo que ele tinha fortes laços com o ambiente católico. Esta informação é corrigida numa carta posterior, a de 11 de fevereiro de 1920, onde Husserl escreve:

Permita-me informar que, embora naquele tempo eu não o soubesse, Heidegger já se havia libertado do catolicismo dogmático. De repente, mesmo sem tomar em consideração as conseqüências, se retirou – de modo claro e enérgico, mas com bom senso – da segura e fácil carreira de filósofo da visão católica do mundo. Nos últimos dois anos, tem sido o meu colaborador de maior valor filosófico ¹⁰⁵.

Husserl mesmo estimula Heidegger a continuar os seus estudos sobre mística medieval (Bernardo de Claraval, Boaventura, Mestre Eckhart, Tauler) e sobre o pensamento cristão em geral, em vista de uma fenomenologia da religião, para a qual Heidegger já possuía sólida base e profundo conhecimento.

Hodie legimus in libro experientiae é a frase introdutória do terceiro sermão no *Canticum canticorum* de Bernardo de Claraval, e que Heidegger, em 1918, durante o serviço militar, traduz livremente como: Hoje nós que queremos nos mover compreendendo no campo da experiência pessoal. Heidegger considera fundamental, nesse período, recuperar a esfera pessoal da experiência religiosa, o contato direto com Deus, não mais mediado pelas prescrições eclesiásticas.

Propriamente em vista da retomada de uma experiência imediata do sentimento religioso, no âmbito de uma descrição fenomenológica e privada de pressupostos, adquire uma notável importância o interesse de Heidegger por

¹⁰⁵ In: Sheehan, 1988, p. 41.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), em particular pelo segundo de seus *Reden über die Religion: Über das Wesen der Religion*.

Assim, em agosto de 1917, Heidegger profere uma conferência, para um círculo restrito de pessoas. Essa conferência é centrada no segundo discurso, que contém o essencial da exposição de Heidegger com relação ao problema religioso.

A compreensão da essência da religião, para Schleiermacher, não pode advir do objeto, uma vez que a religião condiz com a metafísica e a moral o mesmo objeto; vale dizer o universo e o relacionamento do homem com ele. A religião não se identifica nem com a metafísica, que tenta descobrir causas primeiras e exprimir verdades eternas, nem com a moral, que deduz do relacionamento do homem com o universo um sistema de deveres, um código de leis. Mas essa vizinhança da religião com a metafísica e a moral criou muitos mal-entendidos.

Esta identidade de objeto permaneceu por muito tempo causa de muitos erros; a causa disso, de fato, é haver penetrado na religião uma grande quantidade de metafísica e de moral, e, por outro lado, muitas coisas que pertencem à religião ficaram ocultas, sob uma forma imprópria, na metafísica e na religião ¹⁰⁶.

A essência da religião pode ser apreendida a partir do modo como se faz a experiência do Universo. Esta consiste na intuição e no sentimento do Universo, na percepção imediata da existência e da atividade do Universo. Escreve: “A intuição do

¹⁰⁶ Schleiermacher, 1967, p. 31.

Universo é a pedra angular de todo o meu discurso, é a forma mais universal e mais alta da religião”¹⁰⁷.

Ao perseguir o intento de agarrar a essência da religião, Schleiermacher localiza os verdadeiros inimigos da religião, não na metafísica e na moral tomadas em si e por si, mas antes naqueles que transformaram a religião em uma metafísica sistemática, que perde tempo em discutir sobre a existência de Deus antes e fora do mundo, e na distribuição de preceitos morais; em outras palavras, em uma mitologia vazia.

Se a religião encontra sua própria essência na experiência imediata da ação do Universo, a sua degeneração é causada por aqueles que, distanciando-se de tal imediatez, fazem do Universo, da causa primeira, o objeto de um interesse puramente cognitivo e racional.

É verdade que o fim da religião é descobrir em todos nós a presença do Universo, amar o Espírito do mundo e contemplar sua ação. Essa contemplação e essa descoberta, porém, não podem dar-se através da consciência, pois, segundo Heidegger, “a medida do saber não é a medida da devoção”¹⁰⁸.

Ter Deus na esfera do saber, colocado como fundamento do conhecer e do conhecido, não é o mesmo que tê-lo e sabê-lo no modo da devoção. Portanto, a contemplação do Universo é possível apenas através do sentimento religioso íntimo e pessoal, que se manifesta na liberdade da fé, na distância do culto servil que motiva – e obriga – a ter fé nisto em que comumente se tem fé, a pensar e a fazer

¹⁰⁷ Schleiermacher, 1967, p. 39.

¹⁰⁸ Heidegger, 1918-1919, p. 320.

isto que outros já pensam e fazem. Schleiermacher fala da utilidade de um mediador apenas enquanto não se alcançou a liberdade do sentir e do intuir.

Qualquer um pode ver com os próprios olhos e deve também trazer uma contribuição própria para a riqueza da religião [...] Vós tendes razão ao desprezar os míseros repetidores papagaiantes que recebem inteiramente de outros a sua religião, ou que se prendem a um livro morto, e juram sobre ele e demonstram com base nele. Todo livro sacro é simplesmente um mausoléu da religião. Tem religião, não aquele que crê num livro sacro, mas aquele que não tem desejo, mas, pelo contrário, poderia fazer um ele mesmo ¹⁰⁹.

O sentimento religioso, portanto, deve ser vivido por alguém, ao seu modo, na imediatez da existência, na relação direta com Deus, ou, para usar uma expressão de Kierkegaard, no viver a própria religiosidade na contemporaneidade com Cristo. O sentimento da própria semelhança com Deus adquire o seu significado apenas enquanto acompanhado da consciência, da parte do homem, de seus limites, da acidentalidade de todo seu modo de ser.

A razão dessa análise é mostrar como se vislumbra uma tentativa de recuperar a religiosidade genuína e originária, de um sentimento puro, expressão de um cristianismo autêntico, tentativa esta que aparece também em Kierkegaard nos termos de uma crítica à cristianidade estabelecida.

Esta compreensão da essência da religião, enquanto intuição imediata do Universo, e a idéia de uma relação direta com Deus se encontram como horizonte,

¹⁰⁹ Schleiermacher, 1967, p. 79.

não somente do afastamento da rígida hierarquia católica como de uma prudente e discreta aproximação a posições protestantes não-ortodoxas.

Em uma carta particularmente importante, datada de 9 de janeiro de 1919, Heidegger expõe a Engelbert Krebs as razões pelas quais não podia mais assumir o encargo de professor na Faculdade de Teologia de Freiburg, apontando como motivo a impossibilidade de submeter sua vocação filosófica a um determinado vínculo religioso.

Os dois últimos anos, nos quais busquei uma clareza de princípios em minha postura filosófica... levaram-me a resultados para os quais, dentro de uma ligação extrafilosófica, eu não teria podido exercer a liberdade de convicção e da doutrina. Conhecimentos de teoria do conhecimento, passando para a teoria do conhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para mim, mas não o cristianismo, nem a metafísica, porém esta em um novo sentido ¹¹⁰.

E, a partir de tais considerações, Heidegger conclui:

É difícil viver como filósofo – a veracidade interna em relação a si mesmo, e àqueles dos quais devemos ser professor, exige sacrifício e renúncias e lutas que sempre serão estranhas ao operário da ciência. Creio ter a vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação ¹¹¹.

¹¹⁰ In: Safranski, 2000, p. 143.

¹¹¹ In: Safranski, 2000, p. 143.

Com esta carta, oficialmente termina o empenho pelo princípio histórico da concepção de mundo católica e pela carreira a serviço de pesquisar e ensinar filosofia neo-escolástica católica.

No nível filosófico, o Heidegger neo-escolástico e neokantiano torna-se agora um antifilósofo para quem a metafísica tradicional não é mais aceitável. Ele começa a falar de um novo começo para a ontologia e para a teologia. Heidegger diz que se mantém fiel ao cristianismo e à metafísica. Só que não mais àquela *philosophia perennis* sistemática que guarda vínculos indissolúveis com a teologia natural. Mesmo porque

as investigações realizadas no terreno da filosofia medieval (*die Durchforschung des Mittelalters*) se mantêm, segundo as correntes interpretativas dominantes, fiéis aos esquemas de uma teologia neo-escolástica (*in dem Schematismus einer neuscholastischen Theologie*) e dentro das margens de um aristotelismo reelaborado pela neo-escolástica (*in den Rahmen eines neuscholastisch ausgeformten Aristotelismus*)¹¹².

Assim, quando renuncia à metafísica tradicional, Heidegger volta-se então para a mundanidade. Por isso, ele começa a levar a sério o mundar (*das welten*) do mundo a que denomina, na sua preleção do semestre de inverno de 1921/1922, vida fáctica (*das faktische Leben*). Acerca disso, vale a observação de Stein:

Agora, já não mais no terreno gnosiológico, esperava Heidegger encontrar o sentido do tempo humano, da vida fáctica. Tanto no regresso à vida, de Dilthey, como na redução transcendental, meta da fenomenologia husserliana, Heidegger via implicações

¹¹² Heidegger, 1922, p. 32.

gnosiológicas que barravam o caminho para a vida concreta. É por isso que Heidegger procura, para base da exploração fenomenológica, a infundável e radical facticidade da vida, da existência ¹¹³.

Justamente essa vida fáctica já não é sustentada por nenhuma instância metafísica, e não há nela nada que justifique uma doutrina religiosa nem a construção metafísica de qualquer valor de verdade.

¹¹³ Stein, 2002, p. 47.

SEGUNDA PARTE

A RECOLOCAÇÃO ORIGINÁRIA DA QUESTÃO ACERCA DA ORIGEM

1 HEIDEGGER E O RETORNO À ORIGEM NA FACTICIDADE

1.1 Aquém da teoria do conhecimento

Na primeira parte, observou-se como Heidegger avalia o movimento de retorno à origem empreendido tanto pela filosofia neo-escolástica como pela filosofia científica dos neokantianos. Ambas as filosofias são determinadas essencialmente por uma tradição e não pelo empenho de abrir e deixar vir à luz as coisas dignas de serem interrogadas pelo pensamento. Como consequência, o movimento de retorno à origem nunca é um retorno originário às coisas interrogadas, mas sempre retorno a uma filosofia historicamente dada na tradição.

O empenho de Heidegger, após o abandono de tal abordagem tradicional da filosofia, concentra-se em, mediante um passo atrás na direção da facticidade, autoclarificar tanto o conceito e a tarefa da filosofia, como o seu objeto originário (*Urojekt*).

Nesse sentido, ele investiga, antes de tudo, a tendência teorizante da filosofia, dominante, no início do século XX, na Alemanha. Em outras palavras, põe-se em questão toda filosofia entendida como teoria sofisticada em si mesma, puro transcendentalismo teórico que, enquanto teoria do conhecimento, não faz outra coisa do que prender e enrijecer o constante fluxo da vida.

Pode-se afirmar que, já na conclusão posterior da sua tese de habilitação para a docência, Heidegger entrevê, ainda que de forma potencial e confusa, a nova direção do seu próprio caminho. Ali ele fala do “lugar apropriado para dar palavra à

inquietação (*Unruhe*) que o filósofo não deixa mais de experimentar”¹¹⁴. Mas dar voz ao filósofo com sua inquietação significa que também faz parte da filosofia aquele que filosofa, o qual mantém a si mesmo em questão, isto é, a própria vida histórico-mundana, a própria história.

Tal participação quebra, por assim dizer, a neutralidade de um filósofo-sujeito que investiga a vida-objeto. Assim, redescobre-se a instância viva (*lebendig*) da filosofia, bem como a estreita relação entre filosofia e vida. E nessa redescoberta, Heidegger se vê forçado a introduzir, no apriorismo da filosofia neokantiana, sob o qual em parte ainda se movia como pressuposto em seus primeiros escritos, as solicitações provenientes de Dilthey e da tradição hermenêutica das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

Como já foi apontado, Rickert, naquela época, era o mais ferrenho defensor do *pathos* contemplativo da filosofia, entendendo-a como observação teórica do mundo. No seu ensaio *A filosofia da vida (Die Philosophie des Lebens)*, Rickert explica como o distanciamento da vida (*Lebensferne*) pertence à essência do homem teórico, como se todo filósofo devesse desistir da própria vida para elevar-se a um nível superior mais amplo onde lhe fosse possível abraçar o mundo. Um nível onde reinassem os valores estáveis, não sujeitos ao caos da vida.

Mas Heidegger logo rompe com a Escola neokantiana de Baden, criticando essa supremacia do teórico.

Este domínio do teórico (*Vorherrschaft des Theoretischen*) deve ser quebrado, mas não nesta maneira que se proclame um primado do prático (*Primat des Praktischen*), e não porque, para apresentar

¹¹⁴ Heidegger, 1916, p. 399-400.

simplesmente uma coisa diferente que mostra o problema de um lado novo, mas porque o teórico mesmo e como tal recusa um pré-teórico (*das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist*)¹¹⁵.

Não se trata, portanto, de simplesmente trocar a teoria pela prática, ou de substituir o primado do teórico pelo primado do prático. Isso porque ambos os posicionamentos diante da realidade, teórico e prático, ainda permanecem distantes da realidade e no âmbito da teoria do conhecimento, a saber, do primado do teórico.

É necessário sair do círculo da teoria do conhecimento em direção ao que Heidegger chama de “esfera pré-teórica” (*vortheoretischen Sphäre*), uma instância muito próxima ao ver imediato cultivado pela fenomenologia. Ora, o problema da teoria do conhecimento, e da conseqüente “absolutização injustificada do teórico (*ungerechtfertigten Verabsolutierung des Theoretischen*)”¹¹⁶, é que ela transforma tudo em coisa-objeto.

A vivência do mundo circundante é des-vitalizada (*das Umwelt-erleben ist ent-lebt*) até chegar a este resultado: reconhecer um real como tal. O eu histórico é desistoricizado (*das historische Ich ist ent-geschichtlich*) até chegar a um resto de eguidade específica como correlato da coisalidade (*einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit*) e é somente no proceder do teórico que tem o seu quem, isto é, é acessível¹¹⁷.

¹¹⁵ Heidegger, 1919a, p. 59.

¹¹⁶ Heidegger, 1919a, p. 87.

¹¹⁷ Heidegger, 1919a, p. 89.

A preleção do semestre de verão de 1919 tem por título *Fenomenologia e filosofia transcendental dos valores (Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie)*. Heidegger começa apresentando a gênese histórica da filosofia dos valores, através da exposição do pensamento dos dois filósofos mais representativos dessa Escola neokantiana, a saber, Windelband e Rickert. A preleção termina com suas próprias observações críticas, a partir da fenomenologia tal como apresentada nas *Investigações Lógicas* de Husserl.

Cumpramos observar que, ainda nessa preleção, reconhece-se, sobretudo nos trabalhos de Emil Lask, discípulo de Rickert, uma proximidade entre a filosofia dos valores às posições da fenomenologia. Segundo ele, Lask reconheceu a aporia em que se debatia a filosofia idealista dos valores, mas não conseguiu dar “o passo decisivo para a fenomenologia (*den Schritt zur Phänomenologie zu tun*)”¹¹⁸, a saber, um passo para além do puro âmbito lógico do problema relativo à teoria do conhecimento.

Vai tornando-se cada vez mais claro que é necessário inserir o problema das categorias naquele do juízo e do sujeito, mas agora não mais no sujeito transcendental, no sentido da teoria do conhecimento, mas antes no sujeito compreendido como imediato e vivo na sua historicidade. E é justamente esse passo decisivo de recondução à vida que permite delinear-se uma superação do dualismo entre idealismo e realismo que pervade, segundo ele, toda a filosofia da primeira década do século XX.

¹¹⁸ Heidegger, 1919b, p. 177.

Já em 1916, ainda às voltas com o realismo da neo-escolástica e o idealismo do neokantismo, Heidegger percebera esse problema.

Se o realismo crítico pode ser tomado em consideração para que o juízo, no tratamento do problema do conhecimento, seja tomado a título de princípio, e se, por outro lado, se consegue do idealismo transcendental a inserção orgânica do princípio da determinação da forma em virtude do material na própria posição de fundo, então se deveria conseguir e assumir em uma unidade superior estas duas direções da teoria do conhecimento (*erkenntnistheoretischen Richtungen*), as duas mais importantes e mais fecundas de hoje ¹¹⁹.

Tal unidade superior (*höheren Einheit*) Heidegger somente a vai atingir, quando, em 1919, desloca o princípio originário e último do juízo para a vida fáctica e não procura mais uma síntese entre realismo crítico e idealismo transcendental, mas uma superação da teoria do conhecimento.

Tal tarefa é realizada no parágrafo 16 da preleção do semestre de emergência da guerra (*Kriegnotsemester*) em 1919, intitulada *A idéia da filosofia e o problema da concepção de mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)*.

Aí ele começa sua reflexão analisando o problema dos pressupostos (*das Problem der Voraussetzungen*), mais especificamente a questão epistemológica acerca da realidade e do modo de abordagem do chamado mundo exterior (*die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der Aussenwelt*). No que toca à existência e à verdade do mundo exterior, quem tem razão, “o realismo crítico ou a

¹¹⁹ Heidegger, 1916, p. 403-404.

filosofia transcendental, Aristóteles, Kant, ou ainda nenhum dos dois (*Aristoteles oder Kant, oder aber keiner von beiden*) ?”¹²⁰.

Heidegger vai perceber que ambos os posicionamentos da teoria do conhecimento, tanto idealismo como realismo, têm em comum a mesma pressuposição de destacar-se para cima do próprio eu imediato, ou seja, a adoção de uma postura pretensamente crítica na lida com a vivência imediata. Assim, o realismo crítico e o idealismo crítico-transcendental percorrem caminhos comuns (*gemeinsame Wege*), até tomarem direções contrárias (*entgegengesetzten Richtungen*)¹²¹.

O realismo crítico parte do pressuposto da existência do mundo externo real, que não é, portanto, fruto das representações. Recusando qualquer tipo de especulação metafísica, e planejando a possibilidade de um puro conhecimento dos fatos em si, o realismo resulta ser o mais forte aliado e o mais extremo defensor das ciências naturais. A aceitação da ciência como ideal de pesquisa para todo e qualquer conhecimento é fruto da falsa idéia que a ciência, sem envolver-se em questões de princípio, é capaz de alcançar resultados definitivos.

A decisão pelo trabalho concreto à imitação das ciências não leva o realismo a perguntar-se se é verdadeiro que as ciências nunca tomaram, nem no momento de sua gênese, uma decisão de princípio, e se isto que vale para a ciência pode valer de igual modo para a filosofia. Logo, a incapacidade de colocar-se o problema daquilo que é principal na filosofia, que é visto unicamente como pouca coisa diante

¹²⁰ Heidegger, 1919a, p. 78.

¹²¹ Cf. Heidegger, 1919a, p. 80.

da abundância de material, comporta a aceitação acrítica de uma concretude não assumida na sua caracterização originária.

Nesse sentido, o realismo “se priva da possibilidade de colocar em ato a autêntica tendência ao concreto de forma originária e adequada (*die echte Tendenz zu Konkretem angemessen und ursprünglich*)”¹²².

Também o idealismo está sujeito ao condicionamento das ciências naturais, ainda que de maneira diversa. O idealismo parte, como o realismo, do pressuposto da objetividade. Só que esta não é vista nos fatos do mundo externo, mas na consciência, no sujeito epistemológico. Se se fala de dados objetivos, estes se encontram somente na consciência, que reelabora mediante as categorias o material bruto. Inclusive no idealismo dito objetivo da escola de Marburg, verifica-se uma redução do conhecimento àquele científico natural matemático (*die mathematische Naturwissenschaft*).

A descrição apresentada da vivência da cátedra, em torno da qual gira toda a preleção do *Kriegnotsemester* de 1919, oferece os elementos decisivos para se compreender o seu posicionamento frente à filosofia entendida como teoria do conhecimento, quer na direção do realismo, quer na do idealismo.

1.2 Um passo atrás na direção da vivência

Como se vive a realidade antes mesmo de se organizá-la em uma postura epistemológica, valorativa ou de concepção de mundo? Guiado por essa preocupação, Heidegger tematiza a postura primordial do vivenciar (*die Urhaltung*

¹²² Heidegger, 1921-1922, p. 30.

des Erlebens).

O termo alemão *Erlebnis*, geralmente traduzido como “vivência”, possui aqui um sentido todo próprio, uma vez que Heidegger tenta recuperar o significado essencial dessa expressão que, principalmente a partir da filosofia da vida de Dilthey, se torna comum na linguagem filosófica da época, a ponto de o próprio Husserl utilizá-la em sua *Filosofia como ciência rigorosa*.

A palavra vivência está hoje de tal maneira desgastada e desbotada, que seria melhor deixá-la de lado, não fosse ela tão acertada. Não se deixa evitar, e por isso tanto mais trata-se de se saber, para compreender a sua essência (*sein Wesen zu verstehen*)¹²³.

Assim, nesse empenho de reconduzir o significado do termo vivência à sua origem, Heidegger procura dar um passo atrás na abordagem de Husserl que tematizou apenas a vivência sempre já orientada por uma consciência.

Na lida do homem com o mundo, em seu vivenciar, antes da apreensão teórica disto ou daquilo por um eu, identifica-se uma postura primordial onde algo se dá, algo existe (*es gibt*), de maneira que este algo mesmo (*das Etwas selbst*) sempre guarda um caráter de questionabilidade (*Charakter der Fraglichkeit*).

Essa postura primordial questionante (*das fragende Verhalten*) do vivenciar, Heidegger a compara ao *thaumázein* grego, a admiração e o espanto que, segundo Aristóteles¹²⁴, se encontra na origem de todo filosofar. Existe algo? Algo se dá? Na língua alemã: *gibt es etwas?*

¹²³ Heidegger, 1919a, p. 66.

¹²⁴ Cf. Aristóteles, Met. A 2, 982b 11f.

Nesta vivência se interroga algo em relação a algo como tal (*etwas überhaupt*). O interrogar tem um determinado conteúdo: se >existe< um algo, é a questão (*ob >es gibt< ein Etwas, ist die Frage*). O >existe< está em questão, ou melhor: é perguntado. Não é perguntado se algo se movimenta, se algo descansa, se algo age, se algo se realiza, se algo vale, se algo deve, mas se algo existe (*ob es etwas gibt*). O que significa >existe< ? (*Was heisst: >es gibt<?*)

125

A partir dessa questão, passa-se a examinar a multiplicidade de significados de >es gibt< na tentativa de caracterizar a “simples vivência da pergunta” (*schlicht Frageerlebnis*) que aparece não na já complicada vivência de um eu subjetivo, mas na simples vivência de algo (>*Er-leben von etwas*<), uma vida para algo (>*Leben auf etwas zu*<) que não é ainda uma coisa, um fato ou um processo que se dê gradualmente ou em partes, de modo a poder ser apreendido teoricamente, analisado e decomposto pelas ciências positivas.

O vivenciar não é coisa (*das Er-leben ist keine Sache*), que brutalmente existe, começa e termina como um processo (*Vorgang*). O >comportar-se para com< não é um pedaço de coisa (*das >Verhalten zu< ist kein Sachstück*), a que um outro, o algo, é acrescentado. O vivenciar e o vivenciado como tal não são como objetos existentes ajuntados. A não-coisificabilidade da vivência (*die Nicht-Sachartigkeit des Erlebnisses*) e de qualquer vivência como tal se deixa chegar principalmente já desde a única vivência à compreensão absoluta, visualizadora (*zum absoluten, schauenden Verständnis*)¹²⁶.

¹²⁵ Heidegger, 1919a, p. 67.

¹²⁶ Heidegger, 1919a, p. 69-70.

Essa compreensão visualizadora que nada tem de teórico, no sentido coisificador e objetivante, é permitida graças a uma apreensão da totalidade enquanto vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*). Por isso, de modo bem concreto, na preleção do semestre de emergência da guerra, em 1919, os estudantes são convidados a simplesmente “ver”. Ele conduz os estudantes a uma vivência do que naquele momento lhes é mais próximo, a saber, a vivência da própria cátedra na qual ele está e da qual lhes fala.

Os senhores vêm como de hábito a este auditório na hora habitual e se dirigem até seus lugares habituais. Os senhores retêm essa vivência de >ver seus lugares< ou também podem perceber a minha própria postura: entrando no auditório, eu vejo a cátedra. O que vejo >eu<? (*Was sehe >ich<?*) Superfícies castanhas cortadas em ângulo reto? Não, eu vejo outra coisa: uma caixa, na verdade uma maior com outra menor por cima. De modo algum, eu vejo a cátedra sobre a qual devo falar. Os senhores vêem a cátedra da qual se falará aos senhores, na qual eu mesmo já falei ¹²⁷.

E continua:

Na pura vivência (*im reinen Erlebnis*) também não há – como se diz – nenhum contexto fundador (*Fundierungszusammenhang*) como se eu visse antes superfícies castanhas cortadas, que depois se me apresentam como caixa, depois como púlpito, depois como púlpito para discursos acadêmicos, como cátedra, de modo que eu cole o catedrático na caixa como um rótulo. Tudo isso é interpretação ruim e falsa, desvio do olhar puro para a vivência. Vejo a cátedra de um golpe (*in einem Schlag*); não a vejo apenas isolada, vejo o púlpito

¹²⁷ Heidegger, 1919a, p. 70-71.

como sendo alto demais para mim. Vejo um livro sobre ele, diretamente como algo que me estorva, vejo a cátedra em determinada localização e iluminação, com um fundo.

E conclui:

Na vivência de ver a cátedra algo do mundo em torno se apresenta a mim (*in dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt*). Nesse mundo circundante (*Umweltliche*) não há coisas com um caráter significativo determinado, objetos, ainda por cima concebidos como isso e significando isso, mas o significativo é o primário (*das Bedeutsame ist das Primäre*), e se me apresenta diretamente, sem nenhum desvio de pensamento sobre um apreender-a-coisa (*ein Sacherfassen*). Vivendo em um mundo circundante, por toda parte e sempre ele me significa, tudo tem caráter de mundo (*welthaft*), munda (*es weltet*)¹²⁸.

Ao ver a cátedra de aula, onde regularmente se ministram as preleções, coloca-se a questão: que se vê aqui e agora?

Não se pode responder a essa questão no modo como fazem os idealistas críticos, isto é, elencando os dados das sensações: medidas, cores, espessura, material, etc. Em outras palavras, não se pode percebê-la apenas como um objeto existente diante de si, reduzindo-a a uma coisa disponível para análise e sobre a qual se pode falar. Quem assim procede não >vê< cátedra que se dá e que existe, justamente porque já passou para uma outra ordem, a saber, a epistemológica.

Mas a pergunta pelo que se >vê< quando na vivência de ver a cátedra (*Erlebnis des Kathedersehens*) é antes um convite a uma *schauenden Verständnis*.

¹²⁸ Heidegger, 1919a, p. 72.

Portanto, não se trata, nem de falar sobre os atos de perceber, nem de se recorrer a teorias sobre a percepção. Trata-se, antes, de simplesmente assumir isto que se dá imediatamente no modo como se dá.

A cátedra *munda* significa então: eu vivencio o significado da cátedra, sua função, sua localização no espaço, sua iluminação, as pequenas histórias que entram nela (uma hora antes outra pessoa esteve aqui parada; a lembrança do trajeto que cumpri para chegar aqui; meu desgosto, porque estou sentado aqui diante da cátedra ouvindo essas coisas incompreensíveis, etc). A cátedra *munda*, isto é, reúne todo um mundo espacial e temporal ¹²⁹.

Assim, o sentido do mundo circundante jaz no seu caráter de significado (*Bedeutungscharakter*) capaz de abrir todo um mundo, onde aquilo que se apresenta como dado nunca se reduz a uma simples coisa. Quando tal redução acontece, tem início a absolutização do teórico e da coisificabilidade (*Verabsolutierung der Sachartigkeit*) verificada, tanto no realismo, como no idealismo crítico, e que impede o caminho para o mundar originário do mundo. “*Es wertet* – totalmente diverso do *es wertet* neokantiano” ¹³⁰.

Esse processo de progressiva e destrutiva infecção teórica do mundo circundante (*Prozess der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen*) pode ser seguido em modo exato, do ponto de vista fenomenal, por exemplo, na série: cátedra, caixa, cor marron, madeira, coisa. A coisa é de novo simplesmente presente como tal, isto é, é real, existe. Realidade não é então uma caracterização do mundo circundante, mas antes uma

¹²⁹ Safranski, 2000, p. 130.

¹³⁰ Heidegger, 1919a, p. 73.

caracterização que se encontra na essência da coisalidade (*in Wesen der Dinghaftigkeit*), uma caracterização especificamente teórica ¹³¹.

Se se concebe a postura teórica como o nível fundamental que funda todos os outros níveis, a separação entre valores e ser, entre o sujeito cognoscente e aquilo que se dá a conhecer a este, vem considerada a base mais originária a partir da qual deve e pode erguer-se a filosofia. Isto é um sinal do desvitalizar (*entleben*) levado a cabo pela postura teórica que impede de lançar o olhar (*hinsehen*) para um dar-se mais originário das coisas no mundo circundante.

Ele quer trazer à luz o que realmente acontece, quando nos colocamos numa postura teórica, comumente dita científica em relação ao mundo. Na chamada postura científica objetivante, nós fazemos desaparecer a significação primária, o mundo circundante, a vivenciabilidade, despimos o algo até sua objetualidade nua, o que só se consegue extraíndo também o eu que vivencia, e erigindo um artificial novo, secundário, que será batizado de sujeito e que então se defronta em correspondente neutralidade com o oponente agora chamado objeto ¹³².

O primado não se encontra em coisas com um caráter de significado ou em objetos construídos ou em valores abstratos, mas antes no significativo (*Bedeutsame*), na significatividade de fundo que marca tudo quanto se me dá imediatamente, sem aquele desvio intelectual (*gedanklichen Umweg*) da compreensão teórica.

¹³¹ Heidegger, 1919a, p. 89.

¹³² Safranski, 2000, p. 131.

Vivendo em um mundo circundante (*in einer Umwelt lebend*), se me significa sempre e em toda parte, tudo é conforme o mundo (*welthaft*), munda (*es weltet*), o que não coincide com o tem valor (*es wertet*)¹³³.

Se assim é, então a teoria do conhecimento e sua oposição artificial e pseudo-princípioal sujeito-objeto não estão na origem. Em outras palavras, a postura teórica diante do mundo circundante não é um começo sem pressupostos. Não é aí que se começa, uma vez que a origem está aquém, a saber, no próprio mundar do mundo.

Somente na base do âmbito pré-teórico (*vorthoretische*) da relação entre o dar-se (*es geben*) das coisas na sua novidade e o sujeito interrogante pode instituir-se a ciência epistemológica. Esta, portanto, sempre já é derivada, visto já estar sempre referida a uma esfera anterior mais originária.

Em outras palavras, “a demonstração no sentido teórico não está presente – originariamente (*Ausweisung im theoretischen Sinn nicht da - ursprünglich*)”¹³⁴. E ao colocar a pergunta originária >dá-se algo?< (>*gibt es etwas?*<), Heidegger retorna à origem.

O >se dá< (>*es gibt*<) é um dar-se sempre para um eu, mas o sentido do >se dá< não depende da referência a um eu, ao meu eu. Deste modo, se alcança uma perspectiva fundamental, a saber, a caracterização da vivência como evento (*Er-eignis*), que não pode ser subtraído ao seu caráter ocasional sem reduzi-lo a uma

¹³³ Heidegger, 1919a, p. 73.

¹³⁴ Heidegger, 1921-1922, p. 177.

pura e simples objetualidade teórica, a um processo que não tem mais nenhuma relação significativa com o eu histórico.

O vivenciar (*das Er-leben*) não passa diante de mim, como uma coisa que eu coloco como objeto, mas eu mesmo me aproprio (*ich selbst er-eigne es mir*), e ele acontece conforme a sua essência (*es er-eignet sich seinem Wesen nach*). E se compreendo olhando para isto, então eu o compreendo, não como processo, como coisa, objeto (*Vor-gang, als Sache, Objekt*), mas como algo totalmente novo, um evento (*ein Ereignis*)¹³⁵.

Acerca de tal evento, escreve ainda Heidegger:

Evento (*Er-ignis*) não significa que eu me aproprio da vivência a partir do exterior ou a partir de qualquer ponto; >externo< e >interno< (*>aussen< und >innen<*) tem aqui assim pouco sentido como >físico< e >psíquico< (*>physisch< und >psychisch<*). As vivências são eventos (*die Er-lebnisse sind Er-ignisse*) enquanto elas vivem do que lhes é próprio (*aus dem Eigenen*) e é somente assim que vive a vida¹³⁶.

Se a vida vive, a partir de uma significatividade (*Bedeutsamkeit*) originária, se toda experiência vivida se dá no âmbito de uma iluminação de fundo que pervade o dar-se das coisas antes de qualquer significação teórica, então se coloca o problema de como deve ser constituída uma ciência que se ajuste o mais possível ao mundar, ao dar-se pré-teórico das coisas.

Pode-se falar, então, de uma “pura dedicação à coisa” (*Hingabe an die*

¹³⁵ Heidegger, 1919a, p. 75.

¹³⁶ Heidegger, 1919a, p. 75.

Sache)¹³⁷, que permanece no interior da esfera da coisa (*Dinge*), sem fazer intervir fatores alterantes e destruidores da unidade mundana originária. Essa ciência entendida como ciência originária (*Urwissenschaft*) é a fenomenologia, que se põe sobre um terreno pré-teórico, “do qual tem origem o próprio teórico (*aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt*)”¹³⁸.

1.3 O caráter pré-teórico da fenomenologia

Como já se observou, a tendência teorizante da filosofia, dominante tanto no realismo quanto no idealismo, não pode ser ultrapassada em se privilegiando a esfera prática ou o âmbito dos sentimentos e das emoções.

Nem o primado do prático (*Primat des Praktischen*), nem o irracionalismo de uma filosofia dos sentimentos podem ser uma resposta à extrapolação do teórico, uma vez que a filosofia não pode privar-se de um rigor metodológico e conceitual. Nesse sentido, “uma filosofia como estrutura racionalista, separada da vida, é impotente, e uma mística como experiência vivida irracional é privada de propósito”

¹³⁹.

¹³⁷ Heidegger, 1919a, p. 6.

¹³⁸ Heidegger, 1919a, p. 96.

¹³⁹ Heidegger, 1916, p. 410.

A esse respeito, convém ressaltar a resistente oposição de Heidegger a um possível primado do irracional. Este, considerado a partir da postura científica, não é outra coisa do que um título para o que sobra da vivência após sua desvitalização pelo teórico, a saber, um ponto cego da postura teórica.

Teoricamente (*Theoretisch*) eu mesmo venho do experimentar (*aus dem Erleben*); e isto ainda traz consigo algo experimentável (*Erlebbares*), com o qual agora a gente não sabe o que fazer, e para o qual se achou o título cômodo de irracional (*der bequeme Titel des Irrationalen erfunden ist*)¹⁴⁰.

Não é difícil reconhecer nisso o chamado de uma metafísica edificante e ideológica para uma vivência dita mais alta e mais profunda que aquela própria da vida.

Esse irracional torna-se então um objeto com o qual, por ser tão escuro, podemos fazer tudo o que queremos: um porão para os secretos fabricantes de concepções de mundo, um rochedo para os novos poetas, um objeto escuro das ambições metafísicas, um refúgio para sonhadores que fabricam suas teorias indizíveis com vivência indizível¹⁴¹.

Por outro lado, para o ultrapassamento do primado do teórico, não é também suficiente a descoberta, ainda que necessária, da esfera pré-teórica, do fluxo constante da vida, deste fundamento do qual surge por derivação a postura teórico-

¹⁴⁰ Heidegger, 1919a, p. 117.

¹⁴¹ Safranski, 2000, p. 132.

cognitiva do sujeito. Urge, portanto, a descoberta de um método de investigação adequado à vida em si e para si.

Percebe-se a necessidade de se encontrar uma ciência das vivências no seu caráter eventual, isto é, não enrijecido em puros objetos temáticos de um eu separado da situação. “Cada situação é um evento” (*jede Situation ist ein Ereignis*) e “o eu é ele mesmo eu da situação (*das Ich ist selbst Situations-Ich*)”¹⁴². Porque histórico, o eu como tal deve poder aproximar-se das coisas no próprio dar-se originário, isto é, compreendê-las no mesmo dar-se assim como elas são e se dão.

A fenomenologia mostra-se, assim, como a ciência mais próxima da vida, no sentido de que ela se põe num terreno extrateórico onde não faz mais sentido falar de pressupostos, e no qual a circularidade originária de ser problema a si mesma resulta produtiva e determinante. “O problema fundamental e mais originário da fenomenologia é ela mesma e para ela mesma” (*ist sie selbst für sich selbst*)¹⁴³, escreve Heidegger, na primeira página de sua preleção do semestre de inverno de 1919-1920, intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia*.

Nesse sentido, a filosofia, enquanto fenomenologia, distancia-se das outras ciências. Mesmo porque,

o rigor (*die Strenge*) da cientificidade cultivada na fenomenologia é investido do próprio significado originário desta postura fundamental (*aus dieser Grundhaltung ihren originären Sinnes*) e não é comparável com o rigor das ciências subordinadas, não-originárias. Ao mesmo tempo, torna-se compreensível, porque na

¹⁴² Heidegger, 1919d, p. 206.

¹⁴³ Heidegger, 1919-1920, p. 1.

fenomenologia os problemas do método ocupam uma posição tão central como em nenhuma outra ciência ¹⁴⁴.

Nesse sentido, duas observações se fazem aqui necessárias. A primeira diz respeito ao modo como Heidegger radicaliza a idéia de fenomenologia já exposta por Husserl em seu escrito de 1910, *Filosofia como ciência rigorosa*, a propósito de uma distinção entre a exatidão das ciências e o rigor da filosofia.

O conceito e o sentido de rigor é originariamente filosófico e não científico (*ursprünglich ein philosophischer, nicht ein wissenschaftlicher*); somente a filosofia é originariamente rigorosa; ela possui um rigor diante do qual todo rigor da ciência é simplesmente deduzido ¹⁴⁵.

Tal afirmação só se torna possível, a partir de uma segunda observação, a de que fenomenologia é compreendida como essencialmente método. Ela não é outra coisa que “o *lógos* dos fenômenos, *lógos* no sentido de *verbum internum*, não no sentido de logicização (*logos im Sinne von verbum internum, nicht im Sinne von Logisierung*)” ¹⁴⁶, e, enquanto tal, participa da instabilidade e da problematicidade próprias dos fenômenos.

Fenomenologia é, antes de tudo, um modo de interrogar e um “como” de investigação (*ein Wie der Forschung*). Por essa razão,

¹⁴⁴ Heidegger, 1919a, p. 110.

¹⁴⁵ Heidegger, 1920-1921, p. 10.

¹⁴⁶ Heidegger, 1920-1921, p. 63.

emerge da postura fenomenológica fundamental uma direção decisiva: não construir um método de fora e do alto (*von aussen und oben*), nem excogitar um novo caminho teórico através de reflexões dialéticas. Uma vez que é apenas a fenomenologia que pode preservar a si mesma e por meio de si mesma, toda adoção de um ponto de vista (*Stand*) já é um pecado contra o seu próprio espírito¹⁴⁷.

Assim, uma vez colocado o método como central para a investigação filosófica, adquire igual importância, em vista da determinação da essência da filosofia, o problema dos conceitos filosóficos e de sua formação, visto que esta já não se configura mais como um simples correlato da reflexão, isto é, como uma simples tarefa da consciência.

Por essa razão, o subtítulo da preleção ministrada no semestre de verão de 1920, *Fenomenologia da intuição e da expressão*, é justamente *Teoria da construção dos conceitos filosóficos (Theorie der philosophischen Begriffsbildung)*.

Ali escreve Heidegger:

O problema da formação filosófica dos conceitos não é complementar, de natureza epistemológica. Ele é o problema filosófico na sua origem (*das philosophische Problem in seinem Ursprung*). Ele é o problema do alcance da experiência filosófica; ele explicita o modo do experienciar filosófico (*die Weise des philosophischen Erfahrens*)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Heidegger, 1919a, p. 110.

¹⁴⁸ Heidegger, 1920, p. 169.

Aqui o problema da posição e do significado dos conceitos adquire um novo sentido no âmbito de uma reforma radical da filosofia, uma vez que coincide com o problema da realização fáctica da mesma filosofia, com a postura fenomenológica fundamental voltada para a intuição e expressão (*Anschauung und Ausdrucks*) do objeto originário como ele se mostra.

Tal colocação é uma prova a mais de que a posição de Heidegger já não se mostra como a de um puro e simples círculo ou movimento no interior do pensamento fenomenológico tal como Husserl o havia apresentado, primeiro nas *Investigações Lógicas* (1900-1901) e, depois, no primeiro volume das *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913).

Cumprir observar que a crítica de Heidegger a Husserl é anterior ainda à formulação de seu próprio pensamento. Ela remonta à posição crítica assumida por Natorp e exposta, tanto na recensão que este escreveu ao primeiro volume das *Idéias*, como na obra *Psicologia geral segundo o método crítico* (*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*) publicada em 1912.

Husserl afirma que o método fenomenológico se baseia em um ato da reflexão, que não é outra coisa que um modo particular da vivência. Sendo assim, somente por meio do lançar-o-olhar reflexivo nós podemos conhecer o fluxo contínuo das vivências.

Em outras palavras, descreve-se uma coisa, de modo que a atenção esteja voltada para a coisa e, em um segundo momento, se possa voltar o olhar para o próprio comportamento descrevente. Nesse segundo momento o eu que reflete sobre o primeiro eu, que lança o olhar, não está mais voltado para objetos sensíveis, mas para uma vivência. A reflexão vem a constituir-se como descrição de

experiência descritiva. Conseqüentemente, “a ciência das vivências é uma ciência descritiva (*deskriptive Wissenschaft*). Toda ciência descritiva tem o seu direito em si (*hat ihr Recht in sich*)”¹⁴⁹.

Após essa breve apresentação, põe-se a pergunta se o método da descrição reflexiva, tal como descrito por Husserl, pode estar em condição de tomar em consideração a esfera das vivências.

E é propriamente nesse ponto que Heidegger introduz a crítica de Natorp: a reflexão não faz mais do que romper o fluxo das vivências reduzindo-o a objetos em geral, que não são mais vividos na reflexão, se bem que, e este é o seu sentido, são vistos, observados.

Nós apresentamos as vivências e as tiramos fora do vivenciar imediato [...], isto é, reduzimos à calma a corrente, para dizer com Natorp, o qual até agora foi o único a ter lançado objeções cientificamente relevantes contra a fenomenologia¹⁵⁰.

Mesmo salientando que o ponto de partida de Natorp é exclusivamente teórico, uma vez que, para Natorp, não pode haver senão um conhecimento mediado pelas categorias lógicas inscritas na linguagem, permanece o fato de que Heidegger considera as objeções natorpianas à fenomenologia de relevância científica.

É possível, portanto, levantar a suspeita de que exista, no método descritivo da fenomenologia husserliana, um primado do teórico que impede a compreensão

¹⁴⁹ Heidegger, 1919a, p. 100.

¹⁵⁰ Heidegger, 1919a, p. 100-101.

da vida, compreensão esta que deve participar do ritmo da vida. Nesse sentido, o meu “eu” deve oscilar junto à intuição do ver fenomenológico seguindo o ritmo do mundo circundante.

Apenas no co-ressoar do cada vez propriamente eu (*Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich*) se vivencia isto que é um mundo circundante, o qual munda (*weltet es*), e eu sou de qualquer maneira inteiramente ali, isto é, onde e quando ele munda ¹⁵¹.

Somente se se compreende o método fenomenológico como o método próprio de um eu imerso em uma situação histórico-mundana, e se assume a intuição originária, da qual fala Husserl, não como um ver teórico que está diante de qualquer coisa externa a si, mas como uma vivência fenomenológica caracterizada intencionalmente, isto é, tendo “um olhar voltado a qualquer coisa (*einen Blick auf irgend etwas*)” ¹⁵², então se poderá responder à crítica teórico-transcendental do tipo neokantiano tal como apresentada por Natorp.

Coerentemente a esta argumentação, podem identificar-se no princípio de todos os princípios (*Prinzip der Prinzipien*), que Husserl expõe nas suas *Idéias*, as indicações para a solução do problema fundamental da fenomenologia, isto é, a abertura (*Erschliessung*) originária à esfera das vivências.

Tudo isto que se dá originariamente na intuição, é para assumir simplesmente [...] como isso se dá [...]. Se se compreendesse o princípio como uma asserção teórica, então a denominação não

¹⁵¹ Heidegger, 1919a, p. 73.

¹⁵² Heidegger, 1919a, p. 207.

seria adequada. Mas já o fato de que Husserl fale de um princípio dos princípios, portanto de algo que precede todos os princípios (*das Allen Prinzipien vorausliegt*), [...] indica que ele não é de natureza teórica, ainda que Husserl não se exprima a esse respeito

¹⁵³.

A compreensão da coisa assim como ela é em si e para si é a “atitude fundamental do vivenciar e do viver como tal” (*die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen*), isso que ele descreve como “a absoluta simpatia da vida idêntica com o vivenciar mesmo (*die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie*)” ¹⁵⁴.

Contudo, o vivenciar da intuição fenomenológica necessita de novas relações e unidades lingüísticas que lhe permitam a formulabilidade. Essas formações lingüísticas devem encontrar-se fora dos níveis de teorizações epistemológicas, típicas da desvitalização (*Entlebung*) gerada pela absolutização do teórico.

Somente assim poderá dar-se um “referir-se intencional a algo”, um vivenciar (*Erleben*) que permanece um viver (*Leben*). A esse modo de expressão lingüística Heidegger denomina teorização formal (*formale Theoretisierung*) ¹⁵⁵.

A considerar a pergunta que conduziu Heidegger até aqui, a saber, a questão “*Gibt es etwas?*”, torna-se possível compreender a posição fundamental que ocupa, na preleção do semestre de emergência da guerra em 1919, o conceito de teorização formal.

¹⁵³ Heidegger, 1919a, p. 109-110.

¹⁵⁴ Heidegger, 1919a, p. 110.

¹⁵⁵ Heidegger, 1919a, p. 114.

O sentido de algo significa propriamente: experimentável como tal (*Erlebbares überhaupt*). [...] Ele é o indicador da mais alta potencialidade da vida. O seu sentido repousa na vida plena como tal e significa propriamente que isso ainda não modelou alguma genuína caracterização mundana, mas que, motivando (*motivierend*), vive na vida tal caracterização. Ele é o não-ainda (*das Noch-nicht*), isto é, aquilo que ainda não transbordou em uma vida genuína, ele é o pré-mundano essencial (*das wesenhaft Vorweltliche*)¹⁵⁶.

A partir de “algo pré-mundano da vida” se justifica o “algo objetivo-formal”, que se, por um lado, resulta ser um momento essencial da vida em si e para si, por outro lado, com referência ao pré-mundano, é já uma forma conceitual, ainda que qualitativamente diversa dos conceitos do transcendentalismo neokantiano ou da teorização lógica em geral.

Cumprido, porém, observar que o conceito “teorização formal” (*formale Theoretisierung*) não é mais utilizado por Heidegger nas preleções seguintes, sendo substituído pelo conceito de “indicação formal” (*formale Anzeige*), que terá um papel determinante nas suas investigações até à publicação de *Ser e tempo*.

1.4 A ciência compreendente e seus conceitos

A presente tese tem se encaminhado no sentido de mostrar como, nas preleções *A idéia da filosofia e o problema da visão de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) e *Fenomenologia e a filosofia transcendental dos valores* (*Phänomenologie und die transzendente*

¹⁵⁶ Heidegger, 1919a, p. 115.

Wertphilosophie), ambas proferidas em 1919, aparece a primeira manifestação do pensamento próprio de Heidegger, isto é, uma colocação originária da pergunta pelo Ser.

Essa pergunta fundamental implica, como se observou, uma dupla questão. A primeira diz respeito ao problema do método da filosofia, juntamente com aquele do modo de expressão próprio de uma ciência originária. A segunda diz respeito ao problema do campo temático específico da fenomenologia, isto é, do “algo” a que esta deve dedicar-se, se quer fugir da tentação de uma recaída em um transcendentalismo teórico que, em objetivando o material originário, já não tem, para com o mesmo, relação alguma senão a de esgotamento e de desvitalização.

A recolocação desses dois problemas já possibilita uma grande inovação. A situação filosófica da época se caracterizava basicamente por dois procedimentos: ora se privilegiava uma análise transcendental do método, ora se imergia de modo irracional no material sem uma consciência da necessidade de sua rigorosa conceptualização. Mas Heidegger inova justamente porque consegue conjugar em sua investigação esses dois problemas e levar adiante as duas questões, sem cair em nenhuma das posições em voga.

Surge, pois, como determinante nesse empreendimento sobretudo seu diálogo com os neokantianos Paul Natorp e Heinrich Rickert, lembrando que foi a este último que Heidegger dedicou sua tese de habilitação para a docência, e Edmund Husserl, de quem Heidegger se tornou assistente, quando de sua chegada à Universidade de Freiburg como sucessor de Rickert.

Dentre os neokantianos, Natorp assume uma posição particular. Isso se confirma no sentido de que, se, por um lado, ele apresenta diretamente o problema

do eu concreto, isto é, da subjetividade das vivências, por outro lado, o problema do modo possível de se apreender as vivências assume um primado sobre todos os outros problemas, entre os quais aquele do modo originário de ser do eu atual e concreto. Nisso está o primado que o método e a postura teórica adquirem na psicologia filosófica desenvolvida por Natorp.

Ao mesmo tempo, fica clara, na colocação de Heidegger, nessa época, a influência da crítica husserliana à concepção de mundo (*Weltanschauung*) e ao historicismo. Escreve Husserl, em sua *Filosofia como ciência rigorosa*:

O impulso à pesquisa não deve provir da filosofia mas das coisas e dos problemas. Mas a filosofia por sua essência é ciência dos verdadeiros princípios, das primeiras origens [...]. A ciência disto que é radical deve ser radical também no seu método, e com todo cuidado ¹⁵⁷.

Mas se, em Husserl, a fenomenologia deve alcançar a apreensão da essência das coisas, que seja válida supratemporalmente, isto é, alcançar um começo onde as coisas se mostrem com clareza absoluta (redução fenomenológica), o que interessa a Heidegger são, ao invés disso, as indicações das coisas no próprio mostrar-se aqui e agora, em uma conexão de referências que estabelece o seu significado.

É por essa razão que, ao recolocar a pergunta pelo que é filosofia (*Was ist Philosophie*), Heidegger insiste na necessidade de “uma orientação principal da filosofia (*einer prinzipielle Orientierung der Philosophie*)”, uma vez que

¹⁵⁷ Husserl, 1965, p. 83.

deve ser claro desde o primeiro passo que coisa propriamente se quer (*was eigentlich gewollt wird*), de modo a repetir, contemporaneamente, a necessidade de um verdadeiro filosofar concreto (*die Notwendigkeit eines wirklich konkreten Philosophierens*)¹⁵⁸.

Nesse contexto de esclarecimento de orientação de princípio e de necessidade de se propor um verdadeiro filosofar concreto, isto é, um filosofar que tome em consideração a mencionada conexão de referências em vista de uma ciência originária, é que surge a expressão “hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*)”.

A expressão “hermenêutica da facticidade” descreve, portanto, de maneira clara, as conexões nas quais se enraízam as análises da fenomenologia hermenêutica compreendida como ciência originária. A facticidade constitui o ser da vida histórico-mundana, isto é, o seu encontrar-se em uma situação temporal e espacialmente determinada, a qual compreensão só é possível, a partir das motivações e das tendências que agem no horizonte de cada evento histórico-mundano singular.

A explicação do caráter motivante de todo eu histórico-mundano permite a Heidegger, pela primeira vez, indicar a cinética e a mobilidade (*Beweglichkeit*) fundamental da vida histórica.

Essa mobilidade se encontra justamente na sua inquietação (*Unruhe*) de fundo, inquietação esta que não pode ser silenciada por uma conceptualidade muito

¹⁵⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 15-16.

rígida e abstrata, caso se queira compreender o objeto temático próprio, a saber, a vida nos seus próprios caracteres essenciais e constitutivos.

Antes, os conceitos filosóficos devem ser propriamente expressão do sentido da própria realização da vida na sua mobilidade essencial. E é propriamente da inquietação, da agitação da vida histórico-fáctica que deve proceder a fenomenologia para sair da prisão da “absoluta objectualidade”, característica de uma postura meramente teórico-abstrata.

Em outras palavras, é necessário perseverar na preocupação (*Kümmlichkeit*) da problemática própria da filosofia para poder empreender o “salto em um outro mundo, ou mais precisamente: como tal, antes de tudo, no mundo (*der Sprung in eine andere Welt, oder genauer: überhaupt erst in die Welt*)”¹⁵⁹.

O trazer à expressão a dinamicidade de fundo de algo originário implica que a vida possua a tendência para a diferenciação e para a distinção. A vida mesma não apenas é intuível, experienciável, mas, contemporaneamente, se compreende. A vida se compreende, isto é, ela se intui e se exprime concretamente. É interessante observar como, nesse sentido, o compreender (*Verstehen*) é definido essencialmente como intuição (*Anschauung*)¹⁶⁰.

Com tal caracterização da autosuficiência da vida histórico-mundana, Heidegger consegue superar a separação entre intuição e expressão (*Anschauung und Ausdruck*), isto é, a idéia de que, com a mediação da linguagem, se perde a imediatidade da compreensão intuitiva e de que o conceito, conseqüentemente,

¹⁵⁹ Heidegger, 1919a, p. 63.

¹⁶⁰ Cf. Heidegger, 1919-1920, p. 185.

deve “apresentar-se objetivamente como aparato coisal que necessariamente deve violar aquele elemento intacto ao qual ele se aplica” ¹⁶¹.

A fenomenologia hermenêutica assim compreendida como ciência compreendente (*verstehende Wissenschaft*) não deve construir uma conceptualidade abstrata e separada do contexto vital, isto é, uma conceptualidade que conduza à destruição do próprio campo objetual.

Antes, ela deve esforçar-se para compreender a vida como esta se compreende a si mesma. Ela deve acompanhar com cuidado o fluir constante do eu histórico de um contexto de significatividade a outro, sem jamais chegar a uma interpretação conclusiva a modo de uma concepção de mundo (*Weltanschauung*). Em outras palavras, a fenomenologia, enquanto ciência compreendente, deve fazer da provisoriedade e insegurança elementos essenciais da compreensão da dinamicidade da vida concreta.

Essa característica a afasta por completo das demais ciências, uma vez que “entre ciência e filosofia há uma diferença de princípio (*ein prinzipieller Unterschied*)” e “a possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos (*philosophischen Begriffen*) é totalmente diversa daquela dos conceitos científicos (*wissenschaftlichen Begriffen*)” ¹⁶².

Por essa razão, em se referindo à peculiaridade dos conceitos filosóficos (*Eigentümlichkeit der philosophischen Begriffe*), escreve Heidegger:

¹⁶¹ Heidegger, 1919-1921, p. 19.

¹⁶² Heidegger, 1920-1921, p. 3.

Nas ciências particulares, os conceitos são determinados através da inserção em um contexto real, e são, portanto, definidos de modo tão mais preciso quanto mais conhecido é aquele contexto. Os conceitos filosóficos, por sua vez, são vacilantes, vagos, múltiplos, fluentes [...]. A insegurança (*Unsicherheit*) dos conceitos filosóficos [...] pertence ao sentido dos conceitos filosóficos mesmos (*zum Sinn der philosophischen Begriffe selbst*)¹⁶³.

No seu dar-se como compreensão dos eventos, como vivência (*Erlebnis*) do algo originário (*Uretwas*), a própria hermenêutica, portanto, resulta ser parte integrante da vida mesma, e esta, por sua vez, se manifesta na vivência a cada vez. Neste “algo experimentável (*Erlebbares*), vivido, formalmente” manifesta-se a vida (o algo originário) nos seus “momentos de >para< (>*Auf zu*<), de >na direção de< (>*Richtung auf*<) e de >em um mundo determinado< (>*In eine bestimmte Welt hinein*<)”¹⁶⁴.

O “algo formalmente objetivo”, se visto a partir da vida compreendida em si e para si, se constitui já como um conceito (*Be-griff*), mas como um conceito *sui generis*, que permite à intuição hermenêutica (*die hermeneutische Intuition*) apresentar-se como a

formação fenomenológica originária dos reconhecimentos (*Rückgriffe*) e dos preconhecimentos (*Vorgriffe*), fora de todo colocar-se transcendente teórico-objetivante. A universalidade dos significados lingüísticos significa primariamente algo de originário

¹⁶³ Heidegger, 1920-1921, p. 3.

¹⁶⁴ Heidegger, 1919a, p. 115.

(*primär etwas Originäres*): a conformidade ao mundo da experiência vivida experimentada no modo vivente ¹⁶⁵.

Assim, ao expor essa nova, e ao mesmo tempo antiga, impostação interpretativa, Heidegger rompe o primado de duas contraposições teóricas que caracterizam toda investigação sobre o eu e sobre a vida. Ele rompe tanto o primado que se refere ao método positivo, e sua conseqüente cisão entre sujeito-objeto; como o primado que se refere ao objeto temático, e sua conseqüente separação entre a essência (*essentia, Wesen*), inexprimível e inobjetivável, e a existência (*existentia, Dass*) diluída no seu fluxo contínuo.

Além disso, identifica-se na facticidade o elemento constitutivo de toda realização da experiência do eu histórico, experiência esta que tem sua origem na “plena concreção do eu”. No laço indissolúvel existente entre o método e o objeto da pesquisa, a atenção não deve ser colocada teoricamente sobre “que coisa” (*Was*) se pergunta, mas sobre “como” (*Wie*), sobre a realização historicamente determinada da pergunta.

Somente dessa maneira se poderá evitar

de repetir sempre: *individuum est ineffabile*, e começar a perguntar que sentido deverá ter o fazer, qual modo de compreensão deverá vir expresso, e se, por acaso, esse *dictum* não se baseia sobre um determinado modo de conceber o indivíduo que se funda, por fim, apenas sobre uma consideração exterior de tipo estético da personalidade inteira ¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Heidegger, 1919a, p. 117.

¹⁶⁶ Heidegger, 1919-1921, p. 39-40.

Por fim, esclarece-se que a vida em si é vista como uma multiplicidade de tendências. Falar de uma

multiplicidade inabarcável (*unübersehbare Mannigfaltigkeit*) é totalmente formal, já vista a partir da tendência a uma compreensão construtiva da >formação dos conceitos< e reelaboração teórica (*theoretischen Bearbeitung*) da realidade inteira, por meio da ciência. No mais, através dessa caracterização formal, vem preclusa toda possibilidade de impositação em vista de uma autêntica compreensão do vivenciar do mundo circundante ¹⁶⁷.

Cumprir observar que, já no semestre sucessivo, Heidegger abandona o termo vivência (*Erlebnis*) e o substitui parcialmente pela palavra experiência (*Erfahrung*), na qual fica mais clara a referência, não só à interioridade, mas também ao eu histórico na sua totalidade, compreendendo, de tal modo, também a sua corporeidade e a sua sociabilidade.

A característica fundamental da experiência da vida (*Lebenserfahrung*) é fornecida pela referência necessária à corporeidade (*notwendigen Bezug zur Leiblichkeit*) [...]. O eu histórico-prático é necessariamente de natureza social (*das praktisch-historische Ich ist notwendig sozialer Natur*), ele está em uma conexão vital (*Lebenszusammenhang*) com os outros eus ¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 38.

¹⁶⁸ Heidegger, 1919a, p. 210.

2 A FENOMENOLOGIA ENQUANTO CIÊNCIA ORIGINÁRIA

2.1 Para uma ciência da origem

Se, nas preleções de 1919, Heidegger descreve a sua fenomenologia enquanto ciência originária pré-teórica (*vortheoretische Urwissenschaft*), na preleção do semestre de inverno de 1919-1920, intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*), ele direciona sua investigação para a investigação das possibilidades de uma fenomenologia enquanto ciência da origem da vida em si (*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*).

Tal ciência da origem deve colocar-se como objetivo o alcance da vida assim como ela aparece, no seu dar-se originário, sem qualquer espécie de mediação, por parte da ciência, cujo único resultado é aquele de enrijecer a vida em um esquema fixo de ordens e esquemas conceptuais estranhos à vida como tal.

Em outras palavras, a radicalização da fenomenologia deve voltar-se, antes de tudo, à própria fenomenologia. Ela deve evitar o perigo de absolutizar a própria forma teórico-transcendental, correndo o risco de objetivar a vida, isto é, apreendê-la e aos seus âmbitos concretos a partir da perspectiva da ciência.

Ao referir-se ao sentido da idéia de uma ciência da origem, escreve Heidegger:

Problemas fundamentais da fenomenologia – o problema fundamental mais urgente e inevitável, mais originário e definitivo da fenomenologia é ela mesma para ela mesma (*ist sie selbst für sich selbst*). Esta é a ciência originária (*die Urwissenschaft*), a ciência da

origem absoluta do espírito em si e por si (*die Wissenschaft vom absoluten Ursprung des Geistes an und für sich*) – >a vida em si e por si< (>*Leben an und für sich*<) ¹⁶⁹.

Um dos pontos mais importantes de tal fenomenologia é que ela desenvolve uma crítica voltada principalmente para si mesma. Por essa razão, o terceiro capítulo da parte preparatória da preleção *Prolegomena para a história do conceito de tempo*, ministrada no semestre de verão de 1925, se intitula *O primeiro desenvolvimento da pesquisa fenomenológica e a necessidade de uma reflexão radical em si mesma e a partir de si mesma (die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus)*.

Ali aponta-se como lacuna principal da fenomenologia de Husserl e Scheler o fato de eles haverem descuidado, ao colocar a questão da intencionalidade, sem uma suficiente crítica de si mesma, a abordagem de uma investigação fenomenológica mais radical, deixando intocada a consideração de problemas fundamentais.

Essa necessidade, tanto de autocrítica como de radicalidade, que inaugura a preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia*, recoloca a estreita relação entre a fenomenologia como “método de investigação” e o âmbito originário, isto é, a vida em si e por si.

Em outras palavras, se a fenomenologia quer ser ciência originária da vida (*Ursprungswissenschaft vom Leben*), ela deve dirigir a própria radicalidade e o próprio rigor contra si mesma, contra as tentativas mesmas da fenomenologia de enrijecer-se em sistemas. Por outro lado, se a fenomenologia deve evitar o risco de

¹⁶⁹ Heidegger, 1919-1920, p. 1.

se desviar de uma pesquisa conduzida rigorosamente, ela não pode fazer outra coisa que filosofar a partir da vida fáctica e na vida fáctica sustentar o seu próprio filosofar.

A partir de tais considerações, o filosofar como tal surge, não mais como uma postura essencialmente teórica, mas como uma determinada possibilidade da vida fáctica que tem suas raízes nas origens, isto é, na própria facticidade do ser humano. Nesse sentido, a investigação fenomenológica deve encontrar no próprio princípio a orientação do seu investigar, excluindo qualquer dogma, idéia e tese trazida como conteúdo já prefixado do conhecimento. E o princípio da fenomenologia soa: às coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*).

Na máxima da fenomenologia ouvimos uma dupla exigência (*eine Doppelforderung*); por um lado, às coisas mesmas, no sentido de investigar de maneira demonstrativa permanecendo ancorados ao solo – a exigência do trabalho demonstrativo (*ausweisenden Arbeit*) –, e, por outro lado, adquirir de novo este solo e garanti-lo, como entendia Husserl o próprio filosofar – a exigência de desvelamento do solo (*Freilegung des Bodens*). A segunda instância é aquela fundamental (*die grundlegende*), na qual está incluída também a primeira ¹⁷⁰.

Pois é propriamente essa segunda exigência que Heidegger exprime, de forma ainda não tão rigorosa e formal, na preleção do semestre de inverno de 1919-1920 (*Problemas fundamentais da fenomenologia*) e na do semestre de verão de 1920 (*Fenomenologia da intuição e da expressão*), chamando a atenção, pela

¹⁷⁰ Heidegger, 1925, p. 104.

primeira vez, em suas preleções, para a observância da máxima fenomenológica.

Essa garantia de conquista do solo originário do filosofar é possível apenas em uma postura de “dedicação às coisas (*Hingabe an die Sache*)”, a partir da qual o fenomenólogo acompanha o fluxo constante da vida fáctica e compreende o sentido fundamental da vida mesma que desse modo vem à fala. “A forma, na qual pode ser quebrado esse calar (*dieses Schweigen*), é apenas o trabalho real, obstinado, voltado às coisas (*ist wirkliche, unentwegte Arbeit an den Sachen*)”¹⁷¹.

Cumprе ressaltar que freqüentemente a expressão “às coisas mesmas”, sempre subentendida na fenomenologia, muitas vezes não é examinada cada vez de novo.

Essa fixação do que sejam propriamente as coisas mesmas, certamente, não toma em consideração que o retorno “às coisas mesmas” consiste “no realizar sempre mais originário da própria situação fáctica (*die eigene faktische Situation immer ursprünglicher zu vollziehen*) e na preparação, durante a realização, da autenticidade (*Genuinität*)”¹⁷².

A coisa da fenomenologia é o sentido da vida fáctica, a vida fáctica enquanto vida fáctica – a vida em si e para si – e, ao mesmo tempo, a própria fenomenologia enquanto expressão da vida.

Mas, o que significa propriamente essa repetida expressão “experiência fáctica da vida” (*faktische Lebenserfahrung*)? Para tal esclarecimento, Heidegger parte da consideração do que seja experiência (*Erfahrung*) e sua dupla significação,

¹⁷¹ Heidegger, 1919-1920, p. 24.

¹⁷² Heidegger, 1920, p. 30.

a saber, a atividade do experienciar (*die erfahrende Betätigung*) e isto que, através dela, é experienciado (*das durch sie Erfahrene*).

Utilizamos intencionalmente esta palavra no seu duplo significado, já que propriamente o essencial da experiência fáctica da vida mostra que o si mesmo que experiencia (*das erfahrende Selbst*) e isto que é experimentado (*das Erfahrene*) não estão separados um do outro como coisas. Experienciar não significa tomar conhecimento (*zur Kenntnis nehmen*), mas antes o confrontar-se (*das Sich-Auseinander-Setzen*) com, o afirmar-se (*das Sich-Behaupten*) das formas disto que é experienciado ¹⁷³.

Essa compreensão fenomenológica de experiência nada tem de experimental. Ela não fala do conhecimento de objetos, nem do modo como um sujeito conhece objetos, nem ainda de uma relação ou teoria de conhecimento. Em outras palavras, experiência, na sua origem, não tem nada a ver com experimento científico, mas fala, antes, de um relacionar-se com, de um afirmar-se de algo que se apresenta enquanto esse próprio relacionamento se dá, existe, se realiza.

Seguindo esse movimento,

fáctico (*Faktisch*) não significa, nem real, segundo a natureza (*naturwirklich*), nem determinado causalmente (*kausalbestimmt*), e nem mesmo real-concreto (*dingwirklich*). O conceito >fáctico<, por isso, não é interpretado com base em determinados pressupostos gnosiológicos (*von bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen*). Ele se faz compreensível somente a partir do conceito de >histórico< (*vom Begriff des >Historischen<*) ¹⁷⁴.

¹⁷³ Heidegger, 1920-1921, p. 9.

¹⁷⁴ Heidegger, 1920-1921, p. 9.

A compreensão da vida como essencialmente histórica é anterior, portanto, a qualquer reflexão cognitiva sobre a vida, bem como a qualquer abordagem científica (seja ela biológica, psicológica, sociológica, etc.) da vida. Na origem, portanto, o que há é a experiência que desde sempre já é histórica, isto é, a modo de um destinar-se que abre toda uma possibilidade de compreensão de si mesma e do mundo.

A experiência da vida é mais que uma simples experiência cognitiva (*blosse kenntnisnehmende Erfahrung*): ela significa toda a posição ativa e passiva do homem para com o mundo. Se considerarmos a experiência fáctica da vida orientando-se apenas a partir do conteúdo experienciado, então definimos isto que é experienciado – o vivido (*das Erlebte*) – como mundo (*Welt*), não como objeto (*Objekt*). O mundo é algo no que se pode viver (*Welt ist etwas, worin man leben kann*), enquanto em um objeto não se pode viver ¹⁷⁵.

Dessa maneira, as expressões “experiência fáctica da vida” e “vida fáctica” são apresentadas nas primeiras preleções de Freiburg, a partir do seu significado genuíno e rigoroso, e, conseqüentemente, expostas a partir de seus caracteres fundamentais.

A importância dessas preleções, particularmente daquela intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia*, no itinerário filosófico de Heidegger, é confirmada por uma nota em *Ser e tempo*.

O autor se permite notar que, desde o curso do semestre de inverno de 1919-1920, tem repetidamente exposto nas suas preleções (*wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat*) a análise do mundo

¹⁷⁵ Heidegger, 1920-1921, p. 11.

circundante e, em geral, a hermenêutica da facticidade (*die Umweltanalyse und überhaupt die Hermeneutik der Faktizität*)¹⁷⁶.

2.2 A cotidianidade como ponto de partida

A mencionada preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* pode ser tomada como um exemplo explícito da reviravolta que Heidegger empreendeu no modo como a investigação filosófica era desenvolvida naquela época, bem como do seu confronto com a filosofia na qual ele foi formado, em particular o neokantismo. Ambos os procedimentos, contudo, se fizeram necessários, não somente para evitar cair nos mesmas posições, mas também para evitar possíveis más-compreensões do novo que surgia na sua proposta.

Assim, não sem dificuldade, começa-se apontando o lugar teórico onde podem aninhar-se as maiores armadilhas para a recolocação do problema da origem da vida em si: o problema da dadidade (*Gegebenheit*). No que diz respeito à dadidade, isto é, ao problema do conteúdo material do conhecimento, há duas alternativas: a dadidade que deriva do desempenho da ciência (neokantismo de Natorp); e a dadidade que existe anterior a este desempenho (filosofia dos valores de Rickert e Lask).

Ambas as alternativas, contudo, comportam riscos.

No caso do neokantismo de Natorp, se corre o risco de ver o material apreendido em exame apenas através das lentes de uma ciência absolutizada, isto é, o objeto apreendido no isolamento e na fixidez de esquemas rígidos de ordem. Já no segundo caso, o risco é de se apresentar um objeto que esteja fora da vida

¹⁷⁶ Heidegger, 1927a, p. 72.

concreta, fixo e imóvel na sua absolutidade, e que necessita, por conseguinte, de um método de pesquisa a ele adequado, vale dizer, também este de fora do contínuo fluir da vida.

Diante dessas colocações, procura-se evitar os dois excessos. Não se busca um ponto de encontro, isto é, uma síntese das duas posições, mas a recolocação do problema, a partir da vida em si (*Leben an sich*). Apenas partindo da vida fáctica, isto é, sem qualquer reflexão gnosiológica anterior sobre o método, se pode sair do impasse de pensar, tanto o método enquanto algo separado da vida, como a vida enquanto algo irreduzível à sua mobilidade essencial e constitutiva.

Nesse sentido, surge uma possibilidade de restituir à própria vida sua mobilidade constitutiva.

A vida desencaminhada (*irregeleitetes Leben*) em cada uma de suas formas de manifestação, também na filosofia e na ciência, pode novamente se tornar renovada apenas através da vida autêntica e a sua radical e fiel realização (*durch echtes Leben und seinen radikalen treuen Vollzug*), não através de programas e sistemas (*durch Programme und Systeme*)¹⁷⁷.

A apreensão da vida em si na sua realidade resulta ser necessária para a compreensão da “origem da vida mesma”. Essa origem, antes de tudo e na maioria das vezes, permanece oculta no constante fluir da vida de uma situação para outra. Isso vale mesmo quando Heidegger afirma que “o âmbito da origem (*das Ursprungsgebiet*), o âmbito objetual da fenomenologia não é dado na vida em si”¹⁷⁸,

¹⁷⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 22-23.

¹⁷⁸ Heidegger, 1919-1920, p. 203.

ao mesmo tempo indica a vida histórico-concreta como o lugar fenomenológico por excelência, a partir do qual se move para a compreensão da vida em si e para si.

A compreensão filosófico-fenomenológica (*das phänomenologisch-philosophische Verstehen*) é uma compreensão da origem (*ein Ursprungsverstehen*) que assume o próprio ponto de partida das formas concretas da vida (*von den konkreten Gestalten des Lebens*)

179

O fato de afirmar-se que, no viver cotidiano, a origem da vida está oculta, não implica uma sua caracterização como algo de mítico ou de místico, mas um axioma a partir do qual “nos tentamos aproximar com uma observação sempre mais rigorosa [...] – e certamente aproximar-se com um método científico-originário (*urwissenschaftlichen Methode*) e apenas com isso”¹⁸⁰.

Ora, isso é possível somente se o método de pesquisa não apenas assume, como ponto de partida, a vida na sua imediatez, mas também permanece no interior dessa, acompanhando-a na sua precariedade.

Porém, quando refere-se à vida em si, que coisa é propriamente pensada com a expressão “vida em si” (*das Leben an sich*)?

Ela é isto que está tão próximo de nós que geralmente não nos interessamos explicitamente por ela; algo do qual não temos distância alguma para vê-la no seu >como tal< (*in seinem >überhaupt<*); e a distância dela falta porque nós somos ela mesma (*wir es selbst sind*), e nós que vemos apenas a partir da vida mesma (*nur vom Leben aus selbst*), que nós somos (*das wir sind*),

¹⁷⁹ Heidegger, 1919-1920, p. 240.

¹⁸⁰ Heidegger, 1919-1920, p. 26.

que nos faz ser (*das uns ist*), nas suas próprias direções ¹⁸¹.

O fato de que a vida se dê sempre em tendências, diferentes entre si, nos confrontos das quais não se pode tomar alguma distância para poder observá-la no seu proceder, permite negar-se que a vida fáctica e o seu estar em um mundo segundo uma determinada direção seja apenas um atributo, uma característica suplementar de um “eu puro”, estável, a quem devam ser referidas todas as vivências que, de tal modo, não são mais situações concretas da vida, mas dados objetivados e despojados da sua energia vital.

O que se quer mostrar aqui é que sempre a vida está vinculada a um mundo. Vida não se dá a um “de fora do mundo”, dentro do qual decorrem as tendências vitais. O fato de que a vida na sua totalidade vive sempre imersa em uma situação mundana, em cuja variação se transforma também o seu horizonte de abertura, faz com que a vida só possa ser apreendida, não a partir da sua totalidade abstrata e ideal, mas antes “a partir da sua coloração neutra, vaga, não aparente: a cotidianidade (*die Alltäglichkeit*)” ¹⁸².

E é propriamente da cotidianidade, na qual se encontra a vida fáctica, que a análise fenomenológica do âmbito da origem deve partir. Desse mesmo modo, em *Ser e tempo*, a analítica existencial parte, não de uma abstrata idéia de existência, ou de um eu transcendental purificado de todas as incrustações mundanas, mas, ao contrário, da existência imersa na sua cotidianidade.

É interessante observar como o tema da cotidianidade, amplamente

¹⁸¹ Heidegger, 1919-1920, p. 29.

¹⁸² Heidegger, 1919-1920, p. 39.

desenvolvido em *Ser e tempo*, já está presente na sua preleção do semestre de inverno de 1919-1920 como ponto de partida para a análise fenomenológica do âmbito da origem (*Ursprungsgebiet*).

A interpretação do *Dasein* não deve partir disto que diferencia um modo de existir particular, mas deve desvelar o *Dasein* no modo indeterminado em que, *antes de tudo e na maioria das vezes*, ele se dá. Essa indiferença da cotidianidade do *Dasein* não é um nada negativo, mas um carácter fenomenal positivo deste ente. É a partir desse modo de ser, e com vistas a ele, que todo e qualquer existir é assim como é [...]. A cotidianidade mediana (*die durchschnittliche Alltäglichkeit*) do *Dasein* não pode [...] ser apreendida simplesmente como um seu aspecto ¹⁸³.

No transcorrer de uma banalidade a outra, isto é, no viver na cotidianidade, antes de tudo e na maioria das vezes, se vive em variações do fenômeno do encobrimento (*Überdeckung*) da origem da vida em si, nas variações do entrelaçamento da própria vida com a dos outros; apenas em alguns momentos a vida existe por si mesma.

O experienciar fáctico da própria vida se dá sempre a partir da experiência de qualquer outra coisa que não seja a própria existência, ou a partir das coisas encontradas no mundo circundante, ou imergindo no mundo comum, onde as diferenças desaparecem num nivelamento esvaziante.

Eu vivo em uma direção de marcha vivente [...]. Nesta direção de marcha da vida fáctica (*Zugrichtung faktischen Lebens*), eu encontro por vezes também a mim mesmo, mas, na maioria das vezes,

¹⁸³ Heidegger, 1927a, p. 43-44.

apenas de relance [...]. Eu me experimento, me encontro em todos os modos possíveis, mas assim como eu experimento também outro [...]. Em uma esfera do mundo comum (*mitweltlichen Kreis*), nós todos nos alegamos ou refletimos sobre algo, tentamos prever algo e ficamos curiosos disto que as pessoas e nós mesmos conseguimos resolver. Eu mesmo me confundo no mundo comum (*Mitwelt*), não tenho necessidade de ser aí senão na experiência fugaz, tonalizada em um certo modo ¹⁸⁴.

Essa análise da vida fáctica no seu ser cotidiano é a primeira descrição da reconstrução mais ampla que aparece em *Ser e tempo* do *Dasein* disperso na cotidianidade, onde o si ele mesmo cotidiano, isto é, o si-mesmo, se encontra nivelado a uma experiência mediana e pública, que o dispensa da pesquisa acerca da sua autenticidade.

Antes de tudo, o *Dasein* fáctico está no mundo comum, descoberto pela cotidianidade [...] É a partir desta e como esta que, antes de tudo, eu sou > dado < a mim mesmo (*ich mir selbst zunächst > gegeben <*). Antes de tudo, o *Dasein* é impessoal (*ist das Dasein Man*), assim permanecendo na maioria das vezes ¹⁸⁵.

Assim, o ponto de partida de toda investigação fenomenológica, bem como da filosofia em geral, deve ser a vida fáctica enquanto imersa na sua cotidianidade. Essa necessidade não é um fato próprio da filosofia de uma determinada época, mas antes é uma exigência própria da filosofia em si. Por este motivo, a compreensão da vida em si é sempre acompanhada da “destruição” (*Destruktion*)

¹⁸⁴ Heidegger, 1919-1920, p. 96-97.

¹⁸⁵ Heidegger, 1927a, p. 172.

das objetivações sedimentadas na tradição, dos ocultamentos do autêntico desenvolvimento do si mesmo.

Não é lícito recorrer a uma idéia causal do ser e da realidade (*beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit*), por mais óbvia que esta seja, e depois aplicá-la ao *Dasein* com procedimento construtivo e dogmático (*konstruktiv-dogmatisch*). Não é lícito forçar o *Dasein* a sustentar uma categoria resultante daquela idéia, sem um apropriado exame ontológico. A modalidade de acesso e de interpretação deve, ao contrário, ser escolhida no modo que este ente possa mostrar-se a partir de si mesmo e em si mesmo (*an ihm selbst von ihm selbst*). E, na verdade, o ente deverá mostrar-se assim como é *antes de tudo e na maioria das vezes* na sua cotidianidade mediana (*in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit*)

186

Portanto, o primeiro passo que se realiza, na preleção do semestre de inverno de 1919-1920, intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia*, em vista da compreensão indicativa (*anzeigende*) da vida fáctica enquanto tal, é justamente o da problematização da banalidade.

Em outras palavras, a vida fáctica deve tornar-se problemática (*problematisch*), no sentido de um “problema radical, autêntico da ciência da origem da vida (*eines echten radikalen Problems der Ursprungswissenschaft vom Leben*)”

187

A problematização da cotidianidade se dá justamente quando se põem em evidência os caracteres fundamentais da vida fáctica concreta. Esses caracteres não

¹⁸⁶ Heidegger, 1927a, p. 23.

¹⁸⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 36.

devem ser tomados como generalização de dados imediatos ou como conceitos sobrepostos retirados de algo exterior, mas antes como “formas expressivas significativas da vida (*bedeutsame Ausdrucksgestalten des Lebens*)”.

Nesse sentido, o aprofundamento dos caracteres não-formalizados da vida fáctica se dá no intuito metódico de, com isto,

tornar disponíveis os motivos que indicam o caminho (*wegzeigende Motive*) para uma apreensão a mais concreta possível da vida mesma (*ein möglichst konkretes Erfassen des Lebens selbst*) [...] enquanto compreensão da origem da vida (*als Ursprungsverstehen des Lebens*)¹⁸⁸.

Cumpra observar a insistência na afirmação de que tais caracteres fundamentais da vida fáctica não devem ser tomados apenas teoricamente, a modo de conceitos abstratos ou categorias formais, mas sempre diretamente referidas à vida mesma.

As categorias (*die Kategorien*) não são uma invenção ou um conjunto de esquemas lógicos em si (*eine Gesellschaft von logischen Schemata für sich*), mas elas estão, ao invés, de modo originário (*in ursprünglicher Weise*), vivendo na vida mesma (*im Leben selbst am Leben*); na vida, para formar a vida. Ela tem o seu próprio modo de acesso (*ihre eigene Zugangsweise*) que, porém, não é para ser estranho à vida mesma, para desabar sobre ela do exterior, mas é, ao invés, a maneira prioritária (*die ausgezeichnete*) na qual a vida se perfaz a si mesma¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Heidegger, 1919-1920, p. 139.

¹⁸⁹ Heidegger, 1921-1922, p. 88.

Assim sendo, passa-se à consideração do modo como são apresentados os caracteres fundamentais da vida fáctica.

2.3 Os caracteres fundamentais da vida fáctica

A máxima fenomenológica “às coisas mesmas” oferece uma orientação fundamental para a identificação das “categorias” da vida fáctica concreta. O que, contudo, deve-se rejeitar completamente, fazendo valer tal máxima, é a imposição transcendental do problema. Essa imposição, por seu próprio carácter transcendental, primeiro imagina (*erdenken*) um conceito, para, depois, examinar se é possível adequar a ele um determinado traço do âmbito objetivo.

O ponto de partida, como já se observou, é oferecido, pois, pela vida em si. Isso implica que não se deve fazer valer nada de externo, mas procurar encontrar os caracteres fundamentais da vida (*die Grundcharaktere des Lebens*) na sua própria “autodadidade”. Isso feito, e permanecendo sempre no âmbito da vida mesma, deve-se compreender se tais caracteres requerem uma determinação conceitual em conformidade ao seu significado.

Apenas nesta determinação do significado apreendida e proveniente das coisas (*nur in dieser von den Sachen herkommenden und hergenommenen Bedeutungsbestimmtheit*), [o caractere] deve ser, no futuro, utilizado na conexão da problemática científica (*im Zusammenhang der wissenschaftlichen Problematik*)¹⁹⁰.

Desse modo, os caracteres que Heidegger apresenta assumem uma

¹⁹⁰ Heidegger, 1919-1920, p. 30.

evidência singular diante das categorias utilizadas na ciência. Eles se configuram como formas expressivas da vida na sua totalidade.

Uma vez que a vida não pode ser vista de fora do fluxo contínuo, no qual, antes de tudo e na maioria das vezes, se dá, ela não pode ser coisificada e desvitalizada, permanecendo, portanto, “simples-presença”. Disso resulta que os seus caracteres não são “definições sintéticas” de partes limitadas, construídas pela pesquisa científica, mas antes são expressões, a partir de uma determinada perspectiva, da vida em si na sua totalidade. “Cada caráter é interpretativo com respeito à vida na sua plenitude (*auf das volle Leben*)”¹⁹¹.

Não obstante sejam apresentados muitos caracteres, apenas três assumem uma importância particular enquanto “formas expressivas fundamentais da vida fáctica”: auto-suficiência (*Selbstgenügsamkeit*), significatividade (*Bedeutsamkeit*) e contexto de anúncio (*Bekundungszusammenhang*). Cumpre, portanto, descrever mais detalhadamente cada um deles.

O caráter de auto-suficiência da vida (*Selbstgenügsamkeit des Lebens*) salienta a modalidade de realização da vida, isto é, o

como principal (*das prinzipielle Wie*) da motivação das novas tendências (*der Motivierung neuer Tendenzen*) e o como principal de suas formas de percurso e de realização (*ihrer Verlaufs- und Erfüllungsformen*)¹⁹².

A vida fáctica está sempre relacionada, a partir do seu estar em um mundo,

¹⁹¹ Heidegger, 1921-1922, p. 89.

¹⁹² Heidegger, 1919-1920, p. 41.

ao “transcendente”, que compreende também o que é “imaneente”. Todavia, nesse dirigir-se para um transcendente, a vida não tem necessidade de ir para além de si mesma, uma vez que essa forma de realização não é outra que o “modo da direção próprio da vida (*die Weise der eigenen Richtung des Lebens*)”.

Dito com outras palavras, o existir é em si um movimento de transcendência (existir como ex-sistir, estar fora). E desse fenômeno da transcendência, pode-se dizer que Heidegger ressalta aqui o seu “sentido de realização” (o transcendente entendido no seu sentido intransitivo) e o seu “sentido de referência”, evitando, desse modo, dirigir a atenção ao para-que do ato mesmo (“sentido de conteúdo”).

Esta “transcendência originária” não é outra, portanto, que o “ser-no-mundo”, ou seja, a facticidade enquanto tal ¹⁹³.

A vida põe tarefas e propósitos para si mesma; ela determina as motivações e as tendências do próprio percurso fáctico. Isso justifica a afirmação de que “a vida fala a si mesma na sua própria linguagem (*das Leben spricht zu sich selbst in seiner eigenen Sprache*)” ¹⁹⁴.

A auto-suficiência não significa, porém, que a vida, no seu ser, a cada vez, se dê a compreender como completa e terminada em si mesma. Mas, antes, que na sua incompletude e nas suas contínuas tentativas de superar a própria fragmentariedade, isto é, no seu resolver-se em sempre novas determinações de propósitos, ela é sempre suficiente a si mesma, uma vez que vive em si e nas suas possibilidades encontradas a cada vez no mundo.

No seu “ser sempre imersa em uma situação”, a vida fáctica se dá na sua

¹⁹³ Cf. Heidegger, 1919-1920, p. 31.

¹⁹⁴ Heidegger, 1919-1920, p. 231.

totalidade, no seu ser-em-tudo.

A vida é inconclusa (*unvollkommen*), nunca plenamente satisfeita, permanece fragmentária e sai à procura de cumprimento. Também este querer-encontrar-a-última-realização (*Suchen und Letzte-Erfüllung-finden-wollen*), o projetar intuições do mundo e da vida (*Entwerfen von Welt- und Lebensanschauungen*) [...], são criações da vida (*Schöpfungen des Lebens*)¹⁹⁵.

Portanto, não apenas cada interrogação epistemológica sobre a vida, mas também toda investigação do âmbito da origem da vida em si, isto é, a ciência da vida em si e por si, se compreende – e é motivada – a partir do caráter fundamental de auto-suficiência, qual forma estrutural própria da vida mundano-concreta. Assim, “também cada âmbito de origem (*jedes Ursprungsgebiet*) deverá estar contido na vida mesma (*im Leben selbst*) e na sua estrutura fundamental (*von seiner Grundstruktur*)”¹⁹⁶.

O caráter principal de auto-suficiência, como também o fenômeno da cotidianidade, mostra como o “eu fáctico” não pode ser confundido com o “eu puro”, separado do fluir vital, que se coloca fora das referências mundanas e espaço-temporais determinadas. A vida fáctica vive e se dá à compreensão apenas nas conexões tendenciais que a atravessam, que decorrem no e a partir do mundo. Por essa razão, ela é vida apenas enquanto vive em um mundo, isto é, o encontra sempre de algum modo.

Essa centralidade do mundo, e a relação que se estabelece entre este e a

¹⁹⁵ Heidegger, 1919-1920, p. 34.

¹⁹⁶ Heidegger, 1919-1920, p. 42.

vida fáctica, são mostradas por Heidegger, já nas suas primeiras preleções, por meio de um outro carácter fundamental, a saber, o da significatividade (*Bedeutsamkeit*), que indica o sentido do encontro da vida em si com o mundo e com o que é mundano.

Assim, a significatividade determina o carácter próprio de tudo o que se experimenta na experiência fáctica da vida, indica o “como-que-coisa se encontra o mundo e o como do encontrar (*das Als-was und Wie des Begegnens*)”¹⁹⁷.

Na preleção *Conceitos fundamentais da fenomenologia*, apresenta-se o carácter da significatividade como o “de-algum-modo” (*Irgendwie*), no qual o mundo e o algo mundano vêm ao encontro e podem ser experimentados de fato. A significatividade não determina um significado que se acrescenta à coisa (aos objetos que sabemos disponíveis por uma pura consideração teórica). Ela não é, portanto, um carácter que se pode ter como não ter, mas antes ela é a “determinação indistinta” que dá o significado à coisa (o sentido de existência), também às coisas mais banais.

Eu vivo sempre cativo da significatividade (*bedeutsamkeitsgefangen*), e cada significatividade tem o seu círculo de novas significatividades: os horizontes de atividade, de participação, de valorização, de destino. Eu vivo no fáctico enquanto conexão inteiramente particular de significatividades (*Zusammenhang von Bedeutsamkeiten*) que se compenetram constantemente, isto é, cada significatividade é significatividade por e em uma conexão de tendências e expectativas, que se cria sempre de novo na vida fáctica [...]. Neste carácter indistinto da

¹⁹⁷ Heidegger, 1923, p. 93.

significatividade, isto que é experimentado se encontra nos contextos fácticos da vida ¹⁹⁸.

Se o significado fundamental do objeto vem experimentado a partir da e na significatividade, isto que se encontra e se experimenta não é a significatividade, mas o singular “ente intramundano que encontra a expressão objetual correspondente, que a vida mesma dá forma. Não é a significatividade como tal a ser experimentada expressamente” ¹⁹⁹. A significatividade pode ser expressa apenas em vista de um propósito ulterior, que é aquele da interpretação da vida “em referência a si mesma”, isto é, da vida em si e por si.

Da preleção do semestre de inverno 1921-1922 em diante, Heidegger toma a caracterização da significatividade em relação cada vez mais estreita com o mundo. A significatividade vem definida como a “determinação categorial de mundo (*kategoriale Determination von Welt*)”, a estrutura do mundo, ou seja, isto no qual a vida enquanto tal já sempre é. Tudo isso que é significativo está no “como” de um determinado significar. A modalidade de uma significação se dá no mundo, na intimidade com o qual existe o ser do homem.

A possibilidade do encontro e da experimentabilidade do ente intramundano é dada precisamente pela significatividade que se põe aquém de qualquer teorização lógico-formal e de qualquer assinalação de valor, ambas possíveis somente a partir da significatividade do mundo. A significatividade como correlato da objetivação e a significatividade como valor são modificações do “como” originário da experiência

¹⁹⁸ Heidegger, 1919-1920, p. 104-105.

¹⁹⁹ Heidegger, 1921-1922, p. 93.

mundana²⁰⁰.

Esta última reflexão permite introduzir o terceiro caráter fundamental da vida fáctica, a saber, o contexto de anúncio ou contexto expressivo (*Bekundungszusammenhang*), que distingue a lingüisticidade da vida em si no seu dar-se histórico-concreto. Tudo aquilo do qual se toma cuidado a partir dos modos determinados do encontrar o mundo (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*²⁰¹) se oferece em um contexto expressivo que, antes de qualquer coisificação científica, ilumina o caráter histórico e concreto da vida.

Em outras palavras, tudo aquilo que se encontra mostra um caráter expressivo, isto é, aparece e se exprime sempre em algum modo. Este caráter da vida em si, ou seja, a exprimibilidade de tudo que se encontra, exerce um papel fundamental, seja na compreensão da estrutura da vida fáctica, seja na delineação da ciência da origem enquanto método adequado para exprimir “cientificamente” o dar-se originário do eu histórico-fáctico.

De fato, tal exprimibilidade permite, em primeiro lugar, mostrar como a ciência em geral não é outra coisa que a transformação particular do contexto expressivo, o qual se dá sempre em um nível pré-teórico.

Esta nova estrutura relevante da vida vivente em si (*merkwürdige Struktur des lebendigen Lebens an sich*), que nela tudo se exprime de algum modo (*irgendwie ausdrückt*), vale também para a particular transformação das suas tendências (*die besonderen Ausformungen seiner Tendenzen*), por exemplo, para a ciência²⁰².

²⁰⁰ Cf. Heidegger, 1919-1920, p. 109s.

²⁰¹ Heidegger, 1920-1921, p. 11.

²⁰² Heidegger, 1919-1920, p. 46.

Em segundo lugar, essa determinação categorial indica claramente como é a própria vida para, de fato, ter em si a tendência a ser expressa de algum modo, sobretudo cientificamente.

A vida fáctica é apreendida na tendência de ser-conhecida cientificamente. Isto significa, visto a partir das ciências: [...] elas crescem a partir de um mundo fáctico da vida (*einer faktischen Lebenswelt*) e da multiplicidade vivente disto que-vem-ao-encontro, no mundo fáctico ele mesmo, da vida fáctica (*der lebendigen Mannigfaltigkeit des in ihr dem faktischen Leben Begegnenden*)²⁰³.

Uma vez que as tendências determinadas da vida se movem e se anunciam sempre nos mundos da vida, estes últimos, de vez em vez, asseguram o âmbito objetivo e o terreno, tanto às ciências como às artes, como “genuínos mundos da vida (*genuine Lebenswelten*)”²⁰⁴.

Todavia, nenhuma das ciências que assume o contexto expressivo do mundo circundante e do mundo comum (ciências da natureza, ciências históricas) pode ser considerada originária, uma vez que “o mundo comum e o mundo circundante (*Mitwelt und Umwelt*) vivem em uma considerável conexão de compenetração (*Durchdringungszusammenhang*) com o meu mundo do si mesmo (*Selbstwelt*)”²⁰⁵.

Portanto, isso significa que é somente a partir das análises de como o ser histórico vive no mundo do si mesmo é possível apresentar e compreender, em toda a sua profundidade, o problema do encontro dos entes, sejam eles coisas

²⁰³ Heidegger, 1919-1920, p. 66.

²⁰⁴ Heidegger, 1920-1921, p. 11.

²⁰⁵ Heidegger, 1919-1920, p. 56.

simplesmente presentes ou outros seres, e o problema da sua exprimibilidade. Tal observação coloca, pois, a necessidade de se deter um pouco na consideração da primazia conferida ao mundo do si mesmo diante dos outros modos principais de como se articula o mundo.

2.4 O primado do mundo do si mesmo

Heidegger compreende que é no mundo do si mesmo, onde a significatividade é aquela originária, em que o ser se encontra na sua atualidade e concreteza.

“A vida fáctica, em uma relevante agudeza, pode ser vivida, experimentada e, mediante isto, compreendida historicamente, a partir do mundo do si mesmo (*auf die Selbstwelt*)”²⁰⁶. A primazia do mundo do si mesmo se mostra no fato de que esta agudeza não o é apenas por observação, mas também, na maior parte das vezes e antes de tudo, não evidenciada, por se dar na própria realização da vida e no seu decurso fáctico.

Muitas são as conexões nas quais se pode mostrar esse primado do mundo do si mesmo frente aos outros dois mundos da vida (mundo circundante e mundo comum). Uma destas, a saber, a conexão com a tonalidade afetiva (*Stimmung*), assume um significado particular para *Ser e tempo*, embora já seja citada na preleção do semestre de inverno de 1919-1920. “Mundo circundante e mundo comum sempre de acordo com a tonalidade afetiva – ser-colocado (*Aufgelegtsein*)”

²⁰⁷.

²⁰⁶ Heidegger, 1919-1920, p. 59.

²⁰⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 172.

Em *Ser e tempo*, observa-se que o ser está sempre em uma tonalidade afetiva. Ela é um modo de ser originário (*ursprüngliche Seinsart*) no qual o ser é já aberto a si mesmo antes de todo conhecer e querer. Portanto, a tonalidade afetiva não é algo que se acrescenta a partir de fora do nosso ser-no-mundo, nem algo que provenha de um “dentro”; mas ela “já abriu o ser-no-mundo na sua totalidade (*das In-der-Welt-sein als Ganzes*) e só assim torna possível um direcionar-se para... (*ein Sichrichten auf...*)”²⁰⁸.

Conforme já foi afirmado, não somente os mundos da vida são interpretados, sempre, a partir do si mesmo, mas são primariamente vividos a partir de e em uma situação do si mesmo. Por essa razão, também as ciências devem ser compreendidas na sua realização histórica, a partir da experiência fáctica da vida, do experimentar-se do si mesmo (*Sich-Selbst-Erfahren*), do experimentar-se a si mesmo (*Selbsterfahrung*).

Todos os eventos (*Begebnisse*) da vida encontram sua forma e conteúdo no mundo do si mesmo, de cujas situações a cada vez partem as motivações às tendências próprias da vida, e na direção das quais fluem as realizações das mesmas tendências.

A partir da própria história do mundo do si mesmo ele mesmo (*Geschichte der Selbstwelt selbst*) despertam as motivações a novas tendências, e as realizações destas decorrem, enquanto tal, sempre para trás, na direção do mundo do si mesmo²⁰⁹.

²⁰⁸ Heidegger, 1927a, p. 137.

²⁰⁹ Heidegger, 1919-1920, p. 63.

Disso se depreende que uma das tarefas inevitáveis e primárias para a fenomenologia é aquela de compreender o sentido do si mesmo enquanto tal, isto é, no seu ser. O destaque de tal ser do si mesmo, indicado formalmente com o termo “existência”²¹⁰, só pode dar-se em uma experiência fundamental do si mesmo, que não apenas compreende o próprio objeto na sua concreta e historicidade constitutiva, mas que é ela mesma uma experiência histórica.

A realidade originária (*die Urwirklichkeit*) é o si mesmo na realização da experiência da vida (*Vollzug der Lebenserfahrung*), o si mesmo no experimentar-se ele mesmo. A experiência não é um tomar consciência (*Kenntnisnehmen*), mas antes o ser participante vivente (*das lebendige Beteiligtsein*), o ser solicitado-solícito, assim que o si mesmo é sempre codeterminado a partir desta solicitação. Toda realidade recebe seu sentido originário, através da apreensão do si mesmo (*die Bekümmernis des Selbst*)²¹¹.

Portanto, o sentido do si mesmo não pode ser extraído do conhecimento objetivo, regional, mas deve ter origem a partir de uma experiência originária, isto é, a experiência fáctica da vida. Esta é a ciência fundamental da origem que se mantém longe de toda transformação do si mesmo em puro fato de conhecimento e que tem como tarefa essencial a destruição e a crítica de toda objetivação regional que, deformando e corrompendo a experiência filosófica fundamental, impede de se compreender o *Urfaktum* da facticidade.

É nesse ponto que, no decorrer da preleção do semestre de inverno de 1919-

²¹⁰ Heidegger, 1919-1921, p. 29.

²¹¹ Heidegger, 1920, p. 173.

1920, desenvolve-se uma crítica da psicologia fenomenológica. A psicologia, compreendida como ciência absoluta do si mesmo, mostra as deformações a que é submetido o mundo do si mesmo, quando apreendido como simples coisa (*Ding*) submetida a análises científico-regionais.

Ora, a motivação dominante que guia a psicologia é encontrar um âmbito objetivo que seja alcançado apenas por meio da análise científica, e reelaborá-lo no interior de uma “legalidade” (*Gesetzlichkeit*), de tal modo que venham a se romper os vínculos e as referências à vida fáctica no mundo, isto é, de modo que os fenômenos *selbstweltlich* não venham dados preliminarmente na sua originalidade (*in ihrer Ursprünglichkeit*)²¹².

O surgir, a partir da vida fáctica, do “terreno da experiência” e do “âmbito objetivo” próprio da ciência enquanto “lógica concreta” implica inevitavelmente o romper-se dos vínculos vivos com a vida fáctica ela mesma, que, neste caso, é desvitalizada e reduzida a puro objeto estabelecido. A partir de tais considerações, identificam-se duas formas de teorização da vida fáctica, as quais, ainda que aparentemente diversas, recaem ambas no mesmo intento desvitalizante.

A primeira forma de teorização é dada pela psicologia científico-explicativo-experimental, que assume os critérios de análise das ciências da natureza, reduzindo a vida a puro objeto de pesquisa, posicionado no interior de *schemata* de ordem fixos e estabelecidos *a priori*. A segunda forma de teorização é a dada pela psicologia descritiva, mediante a subjetivização, isto é, a tentativa de agarrar a vida atrelando-a ao sujeito.

²¹² Cf. Heidegger, 1920-1921, p. 121.

Nesta última, o eu é entendido sempre como algo que está antes da vida e a possui como “a mesa possui as suas cores”. A partir das vivências e por meio do método da observação interna, esta psicologia de caráter descritivo remonta à presença de um eu destacado do mundo; com o resultado, portanto, de que “isto que é observado vem objetivado (*objektiviert*) como nas ciências da natureza”²¹³.

Mas também os conceitos de caráter descritivo, como aqueles explicativos, têm a tendência de romper qualquer relação com o mundo da vida, isto é, de “coisificar” o *Etwas* pré-cognitivo e mundano.

Para a determinação da origem da vida fáctica, isto é, para a compreensão que se dá no modo próprio do mundo do si mesmo,

não é suficiente examinar todas as vivências como referidas ao eu (*ichbezogen*), e considerar o eu como encontrável em si imediatamente. Todo eu puro (*reine Ich*), todo eu pontual (*Ichpunkt*) gira apenas em vão, não faz nada para a compreensão das vivências, é inapropriado ao papel de si mesmo [...]. O eu puro não faz nada para o conhecimento da conexão vivente das vivências (*die Erkenntnis des lebendigen Zusammenhangs der Erlebnisse*)²¹⁴.

A partir de tais premissas, Heidegger chega a ressaltar como a própria fenomenologia de Husserl caiu no erro de objetivar o mundo do si mesmo, definindo-o como eu puro e indicando-o como objeto da fenomenologia. Antes, para ser mais preciso, a descoberta da consciência dos vividos como eu puro, cuja existência não

²¹³ Heidegger, 1919-1920, p. 243.

²¹⁴ Heidegger, 1919-1920, p. 247.

tem necessidade de outra coisa fora dela mesma, vem em Husserl precisamente a partir do intento de constituir uma ciência absoluta da consciência.

O modo melhor para aclarar este aspecto é perguntar-se: como aqui é determinado o sentido do tema fenomenológico, isto é, da consciência pura? Com respeito ao transcendente, ao físico-natural, o psíquico é o dado imanente. Com respeito a este psíquico imanente se coloca a questão: o que nós pesquisamos nele como seu ser? Esta questão, o que indagamos da consciência como seu ser, Husserl a formula também assim: que unidades objetivas (*objektive Einheiten*) podemos colher, determinar, fixar nela? Ser não significa para ele outra coisa do que ser verdadeiro, objetividade (*Objektivität*), verdadeira para um conhecimento teórico, científico (*wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*)²¹⁵.

E continua:

Aqui o problema vem posto, não com respeito ao ser específico da consciência, dos vividos, mas com respeito a um privilegiado ser objeto para uma ciência objetiva da consciência (*einem ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft vom Bewusstsein*) [...]. Isto que, na caracterização da consciência com respeito ao seu ser, é primário, é o sentido de uma possível objetividade científica, e não, ao invés, o seu ser especificamente próprio (*sein spezifisch eigenes Sein*) que existe antes de toda possível elaboração científica (*das vor aller möglichen wissenschaftlichen Bearbeitung*) e tem um sentido próprio (*einen eigenen Sinn*)²¹⁶.

²¹⁵ Heidegger, 1925, p. 165.

²¹⁶ Heidegger, 1925, p. 165.

Como já se observou na primeira parte desta tese, o fato de Husserl colocar como questão primária não aquela do caráter de ser da consciência – em termos heideggerianos: a questão da origem da vida em si – mas a reflexão sobre o modo no qual a consciência pode vir tematizada por uma ciência objetiva, leva Heidegger a uma série de conclusões que manifestam a distância que intercorre entre a fenomenologia husserliana e a heideggeriana.

A atitude de não se colocar o problema ontológico central, isto é, o problema do ser da vida, mas apresentar como essencial e primário o problema da consciência revela duas coisas: primeiro, a vinculação à filosofia objetivo-transcendental, que reduz o conhecimento a conhecimento teórico e apresenta a vida como objeto de pesquisa; e segundo, o fato de que a sua definição da consciência pura não reflete uma interrogação originária, radicada na orientação às coisas mesmas, mas antes um apoiar-se a uma bem-determinada filosofia que tem seu precursor em Descartes.

O objetivo que move Husserl é descobrir uma nova região científica: a região do eu puro. Assim, o eu puro husserliano vem a constituir-se em clara oposição a todo mundo material, do mesmo modo que a *res cogitans* cartesiana se contrapõe à *res extensa*. O eu puro é obtido da colocação entre parênteses da vida fáctica, por meio da redução transcendental.

O sentido da redução é precisamente de não fazer uso algum da realidade do intencional (*der Realität des Intentionalen*); ele não é colocado nem é experimentado como algo de real (*es wird nicht als Reales gesetzt und erfahren*)²¹⁷.

²¹⁷ Heidegger, 1925, p. 150.

Desse modo, Husserl decompõe o homem entendido como “pessoa” em consciência e realidade. Essa decomposição, no dizer de Heidegger, é fruto de um entrelaçamento de uma postura personalística (*personalistische Einstellung*) com uma postura naturalística (*naturalistische*). A postura naturalística consiste em considerar o homem, enquanto objeto natural, como ser vivente, na sua corporeidade (*res extensa*); e a psicologia, por outro lado, não faz outra coisa que apoiar-se sobre essa falsa postura “natural”.

O ser da pessoa surge, portanto, por uma “recostura” sucessiva das diversas camadas do ser – o ser material e o ser da consciência – oferecendo do homem uma imagem pluriestratificada. Mas essa subdivisão não faz mais do que reintroduzir

aquele modo de consideração pelo qual era já guiada também a elaboração da consciência pura: a definição tradicional do homem (*die traditionelle Definition des Menschen*) como *animal rationale*, onde *ratio* é entendida no sentido de pessoa racional (*Vernunftperson*)²¹⁸.

A fenomenologia de Husserl resulta ser, portanto, não fenomenológica, uma vez que se acomoda sobre uma tradição já consolidada, sem tentar uma reviravolta, uma destruição. É por essa razão que Heidegger dirige o radicalismo da fenomenologia contra a fenomenologia mesma, contra a tentação de acomodar-se sobre resultados obtidos e contra a tendência para objetivação científica, que trai o propósito fenomenológico de deixar aparecer o fenômeno assim como ele se dá.

A redução fenomenológica em Husserl assume um papel eminentemente

²¹⁸ Heidegger, 1925, p. 173.

gnosiológico. De fato, a sua aplicação deixa o conhecimento da consciência pura isolada de quaisquer referências ao mundo. Em outras palavras, ela é um prescindir da existência em nome de uma pura visão das essências.

Redução fenomenológica: depois da sua realização, que se considera necessária [...] surgiria o problema autêntico: o que então? (*was nun?*) Estou desembaraçado das correntes – mas então que coisa deve verdadeiramente suceder? A redução não é totalmente produtiva em si mesma. Resposta: ver! (*schauen!*) mas que coisa e como!!! – no sentido epistemológico, transcendental – como aparece a consciência? Ela não aparece como tal, visto que não é objeto (*es kein Objekt ist*)²¹⁹.

Ao contrário, não existe uma consciência destacada do mundo, em *ego* que se põe antes de todas as vivências. Eu experiencio a mim mesmo apenas através disso que eu faço no mundo, em tudo isto que faz parte da significatividade da vida. Aquilo que se tenciona é

a obtenção da vida autêntica, livre da objetivação, a partir da significatividade (*reinen verdinglichungsfreien Lebens aus Bedeutsamkeiten*). Tudo isto que está fora da significatividade, tudo isto que não é compreensível vem eliminado ou vencido²²⁰.

Há que se reconhecer a redução fenomenológica somente enquanto se apresenta como recondução da filosofia à vida fáctica, como destruição das tentativas de fugir da realidade histórico-mundana. A fenomenologia se constitui

²¹⁹ Heidegger, 1919-1920, p. 151.

²²⁰ Heidegger, 1919-1920, p. 156.

como a compreensão da vida fáctica no seu dar-se, de vez em vez, nas situações que se encontram no mundo. Ela é a compreensão da origem da vida, que se oferece apenas nas situações fáctico-concretas e a partir delas: o ser da vida fáctica coincide com a sua existência.

2.5 O significado originário da história

A partir do considerado até aqui, fica evidente que o problema fundamental a ser enfrentado pela fenomenologia é o da compreensão da origem da vida em si, a partir da vida ela mesma na sua concretude e facticidade. Nesse sentido, Heidegger identifica dois mal-entendidos com respeito ao método e à tarefa da fenomenologia entendida como ciência da origem.

Uma vez que se quer falar de origem da vida fáctica, esta deve estar disponível na sua totalidade de experiências. Assim, o ponto de partida da análise fenomenológica não pode ser nem uma vida fáctica particular, nem uma parte limitada da vida. Mas isso não é possível, porque a vida se dá sempre em aspectos determinados, no deslizar de uma situação a outra cada vez diferente, sem que nessa mobilidade fundamental se possa dar uma experiência da vida fáctica na totalidade de seus conteúdos.

A essa primeira dificuldade deve-se acrescentar uma segunda, a saber, a afirmação, levantada, por parte de muitos, que sustentam a exclusiva validade da ciência positiva, da inutilidade da fenomenologia. De fato, dado que “a vida fáctica e os seus mundos da vida e tendências submetem-se à observação científica

(*wissenschaftlicher Betrachtung*)”²²¹, e visto que para cada âmbito particular da vida se oferecem ciências determinadas de modo a cobrir todo o terreno da experiência, que atribuição restaria para tal ciência da origem?

A causa de tais mal-entendidos se encontra na absolutização do método de pesquisa gnosiológico-transcendental, bem como na redução da vida a puro objeto de conhecimento, isto é, a puro conteúdo de “enunciação científica”. Heidegger mesmo parte do reconhecimento do fato de que a vida não pode ser dada na sua totalidade, em vista da formação do terreno da experiência da ciência da origem, e que os âmbitos objetivos que surgem da vida concreta são todos subdivididos entre as ciências.

Contudo, a partir disso, não se chega à conclusão da impossibilidade e da inutilidade da *Urwissenschaft*, mas, ao contrário, Heidegger se abre a uma radicalização hermenêutica da fenomenologia.

Nesse sentido, a vida fáctica não deve ser o âmbito objetual da fenomenologia, o que comportaria o dar-se da totalidade das suas experiências e situações. Mas, ao contrário, a vida fáctica na sua totalidade é tal sempre em uma situação determinada, cada vez diferente, a partir da qual se oferecem as indicações em vista da apreensão do sentido originário do único objeto da fenomenologia.

Tais indicações já foram apontadas quando da abordagem dos caracteres fundamentais da vida fáctica, a saber, a auto-suficiência, a significatividade e o contexto expressivo. Por outro lado, mesmo considerando o alargamento do domínio da ciência sobre todos os âmbitos objetivos conseguidos dos mundos da vida, “não será provavelmente algum conteúdo de um âmbito objetivo (*Wasgehalt eines*

²²¹ Heidegger, 1919-1920, p. 80.

Objektgebietes) isto que motiva o voltar-se (*Herausdrehen*) da vida fáctica para a origem”²²².

Portanto, a vida fáctica não deve ser examinada referindo-se ao seu “que coisa” (*Was*), ao seu “conteúdo objetivo”, separado da referência ao mundo.

Enquanto o objetivo da ciência da origem não é apenas aquele de apreender a vida fáctica, os seus mundos e os seus conteúdos mundanos segundo as suas determinações coisais e os seus contextos (*deren Wasbestimmtheiten und Zusammenhängen*), nem de mover-se nos seus mundos conhecendo no modo científico, a ciência da origem (*die Ursprungwissenschaft*), estando na direção fáctica da vida e acompanhando-a no seu fluxo, não entra em conflito com as ciências particulares (*Einzelwissenschaften*)²²³.

A fenomenologia se põe em um nível mais originário, uma vez que o seu intento é, por um lado, compreender como a origem pode emergir da vida fáctica vista no seu fluir de um evento a outro, e, por outro lado, deixar ver a vida fáctica “enquanto” surgida da origem. Sendo assim, nenhum conteúdo pode exercer um papel particular na penetração da origem, isto é, nenhum conteúdo pode assumir uma posição de primazia. O conteúdo da observação científica não possui, portanto, a característica disto de que surge a vida.

Dessa mesma crítica se utiliza Heidegger, na sua preleção do semestre de verão de 1925, referindo-se aos confrontos com a redução transcendental e com a noção de “consciência pura” de Husserl. Nestas, os atos de cada um de nós – nós mesmos enquanto tais apenas nos nossos atos – , as situações e os eventos, vêm

²²² Heidegger, 1919-1920, p. 174.

²²³ Heidegger, 1919-1920, p. 81.

tomados em consideração apenas com respeito ao seu “que coisa” (*Was*), e não com respeito à sua existência, ao seu modo de ser.

Assim, na consideração e na elaboração da consciência pura, isto que vem à luz não é outra coisa que o conteúdo (*Wasgehalt*), sem colocar em questão o ser dos atos no sentido da sua existência [...]. Esta concepção da ideação como um prescindir da singularização real (*Absehen von der realen Vereinzelung*), vive na crença de que o “que coisa” (*Was*) de cada ente seja determinado pelo prescindir da sua existência (*Absehen von seiner Existenz*). Se, porém, aqui houvesse um ente o qual “que coisa” é propriamente ser e nada mais que ser (*zu sein und nichts als zu sein*), então esta consideração ideativa referida a tal ente seria o mais fundamental dos equívocos ²²⁴.

Pois é justamente para esse ente que se aponta com a noção de vida fáctica. Nele, todos os conteúdos vitais, sejam pré-teóricos sejam teóricos, surgem sempre em um “como” (*Wie*), em um modo da realização da vida a partir da sua significatividade.

A vida mostra e dá conteúdos experimentáveis, que nós caracterizamos como conteúdos específicos do “como” (*spezifische Wiegehalt*), porque eles, como o ser-aguçado (*die Zugespitztheit*), não são ligados a um determinado conteúdo (*bestimmten Wasgehalt*), mas antes este último está naquele, se dá na forma do “como” (*Wie*): ele é um modo fáctico (*eine faktische Weise*), no qual decorrem facticamente as experiências, uma rítmica funcional, que marca a própria vida fáctica, que a impele para fora de si (*aus sich herausdrängt*) ²²⁵.

²²⁴ Heidegger, 1925, p. 151-152.

²²⁵ Heidegger, 1919-1920, p. 85.

O mundo do si mesmo como origem da vida não pode ser representado, em relação à vida concreta, como uma coisa tirada do mundo circundante, operando com normas específicas e regras predicativo-científicas. Mas, antes, ele indica, nos caracteres próprios da vida, as restituições à própria origem, ao “sentido de ser da vida mesma”.

Esta vida, por sua vez, não vem intuída “enquanto” coisa simplesmente presente, mas antes “enquanto” tal, isto é, no seu ser. Portanto, ao lado disso que cai na enunciação predicativa, Heidegger reconhece um *Als* particular de caracterização fáctica. Este, porém, não coincide com o *Als* da caracterização “ontológico-regional”, teórica, mas se trata do “*Als* da significatividade (*das Als der Bedeutsamkeit*), que é necessariamente sempre histórico (*immer historisches*), crescido a partir da situação”²²⁶.

Na significatividade histórico-mundana, o sentido fundamental do ser da vida (*das Sein des Lebens*) “não se encontra, por isso, na presença (*Vorkommen*), mas antes na realização (*Vollzug*)”²²⁷.

A mobilidade, enquanto “inquietação constitutiva do ser da vida”, se oferece à investigação fenomenológico-hermenêutica apenas se esta última se configura como compreensão da historicidade imanente da vida, como um acompanhar a vida fáctica no seu percurso de uma situação a outra, tornando-se pesado, portanto, da *Unheimlichkeit* na qual se encontra o *Etwas* pré-teórico (a vida histórica). É por isso que, para Heidegger, a única postura filosófica é aquela do *Eros* de Platão,

²²⁶ Heidegger, 1919-1920, p. 114.

²²⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 156.

entendido como dedicação (*Hingabe*) ao sentido fundamental da vida.

Um dos fenômenos centrais, cuja compreensão, e conseqüente reapropriação, é essencial a fim de que se possa realizar a investigação fenomenológica voltada à existência atual e concreta, é o da história enquanto “*organon* autêntico” da compreensão da vida.

Esta última não deve ser entendida como ciência da história (*Geschichtswissenschaft*), nem como conteúdo coisal referido a uma postura teórica que a domina e a delimita no seu significado, em vista unicamente da pesquisa, mas antes como “história pessoal”, o passado vivido, propriamente de uma existência atual e concreta.

História enquanto passado mais próprio (*als eigenste Vergangenheit*) no seu ser correlato de um possuir (*Haben*) que é justificado apenas nas tendências voltadas ao mundo do si mesmo (*selbstweltlich*)²²⁸.

A história enquanto ser-familiar (*Vertrautsein*) da vida consigo mesma e a vida fática no seu ser aguçada no mundo do si mesmo constituem as experiências fundamentais em vista da pesquisa fenomenológica. Por essa razão, procura-se compreender o sentido fundamental da posse originária da história enquanto referência ao passado, isto é, propriamente enquanto passado da existência concreta.

Esse sentido fundamental da posse originária da história não é compreendido, se a referência à própria história é reduzida ao seu sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), isto é, se a referência à própria história é considerada objeto de uma

²²⁸ Heidegger, 1920, p. 59.

nova e mais compreensiva referência teórica. A posse da referência enquanto referência, isto é, o sentido da referência (*Bezugssinn*), se tem unicamente na realização concreta da própria referência, o que Heidegger denomina sentido de realização (*Vollzugssinn*).

Ao mesmo tempo, há que se precaver de considerar a realização (*Vollzug*) psicologicamente ou antropologicamente como um ato de um eu. Reduzida a um ato de um eu, elimina-se propriamente a realização na sua concreção fáctica; ela é reconduzida a uma “consciência judicativa” (*urteilende Bewusstsein*), à “forma pura do sentenciar” (*die reine Form des Urteilens*). Nesse modo, “a realização é eliminada, e o resultado é uma recaída no psicologismo e no antropologismo”²²⁹.

Portanto, o sentido fenomenológico originário do possuir (*Haben*) é o sentido de realização (*Vollzugsinn*), isto é, a realização da própria posse na sua íntima tendência ao mundo do si mesmo.

É por isso que assumir a história como fenômeno originário da vida não significa apenas respeitar a vida enquanto compreendida no seu ser histórico, mas também considerar que a investigação filosófica venha indicada como um determinado modo de realização histórico-fáctica da vida.

A investigação filosófica mesma constitui um determinado modo da vida fáctica (*ein bestimmtes Wie des faktischen Lebens*) e, como tal, no seu realizar-se, e não apenas na sua sucessiva aplicação, contribui à co-temporalização do ser concreto a cada vez da vida em si mesma. A possibilidade de tal co-temporalização (*Mitzeitigung*) se funda sobre o fato de que a investigação filosófica é a explícita realização de uma mobilidade fundamental da vida fáctica (*explizite*

²²⁹ Heidegger, 1920, p. 63.

Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens) e se mantém constantemente no seu interior²³⁰.

Entendendo a filosofia como expressão da espontaneidade do si mesmo (*Spontaneität des Selbst*), como indagação histórico-fáctica, acentua-se que o seu caráter de rigor assumirá formas totalmente diferentes da exatidão das ciências da natureza. (*Naturwissenschaften*). No caso da filosofia, a medida de rigor estará voltada para a concentração. “Rigorouso será equivalente a concentrado (*angestrengt*), isto é, puramente dedicado às autênticas situações da vida (*rein hingeben den echten Lebenssituationen*)”²³¹.

A rigorosidade da investigação fenomenológica originária, enquanto compreensão genuína da existência no seu “ser mundo do si mesmo”, também é indicada, na preleção do semestre de verão de 1920, com a expressão “dijudicação fenomenológica” (*phenomenologischen Diiudication*). Esta última, a partir da destruição crítica de toda postura científico-sistemática, tem a tarefa de “provocar a experiência fundamental, o cuidado da decisão, o desespero (*Grunderfahrung auslösen, Entscheidungssorge, Verzweiflung*)”²³².

A realização da compreensão dijudicativa pode se dar apenas quando se elege um critério que não esteja preso ao exterior, como se fosse uma norma em vista de uma postura teórica, mas antes que seja tal por ter um sentido a partir da própria esfera de origem que é trazida à compreensão, a saber, a existência que é,

²³⁰ Heidegger, 1922, p. 20.

²³¹ Heidegger, 1919-1920, p. 137.

²³² Heidegger, 1920, p. 131.

na sua íntima estrutura, o mundo do si mesmo.

Portanto, se as situações, nas quais a vida se torna compreensível, se dão sempre em um “provir” (*Herkommen*) de determinadas motivações e em um “inclinár” (*Hinneigen*) para determinadas tendências, as quais tomam o seu significado originário do mundo do si mesmo, então o sentido fundamental da existência do homem e, por conseqüência, o sentido originário da sua compreensão filosófica, resulta ser o sentido de realização (*Vollzugssinn*), isto é, a “espontaneidade do si mesmo” (*Spontaneität des Selbst*) no seu ser real e concreto.

A partir da perspectiva do sentido de realização, enquanto sentido de ser, pode-se afirmar que a filosofia se configura como relação formal com o ente no seu caráter originário de princípio, isto é, no seu ser. Em outras palavras, a vida fáctica no seu conteúdo vem à luz somente nas situações concretas e nas contínuas restituições a si mesma.

É apenas através do sentido de realização que se compreende o sentido do ser. Ora, isto implica que a compreensão do sentido de referência (*Bezugssinn*) e do sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) se dá somente a partir do sentido de realização (*Vollzugssinn*). O sentido de realização é expressão do sentido de referência segundo o seu “como”. E o sentido de conteúdo manifesta o sentido de referência no modo pelo qual é expresso em conceitos e juízos, isto é, na sua redução a simples objeto de interrogação teórica.

O primado do sentido de realização, que reconduz ao mundo do si mesmo na sua concretude histórica, pode ser obtido em um contexto unitário e originário apenas a partir de um método “vivo e dinâmico”. A compreensão dia-hermenêutica entendida como “posse-de-mim-mesmo” (*Michselbhaben*) na mobilidade

fundamental não significa a apreensão do próprio eu enquanto objeto, mas antes a compreensão da vida histórico-concreta no seu fluir de uma situação a outra.

Contudo, a investigação filosófica possui igualmente a angustiante possibilidade ontológica de perder a vida fáctica, no sentido de enrijecê-la e objetivá-la, uma vez que ela partilha, enquanto ciência da origem, da pobreza e da precariedade próprias da existência ela mesma. Nesse sentido,

a posse-de-mim-mesmo (*Mich-Selbst-Haben*) é o processo do obter e do perder um certo ser-íntimo da vida consigo mesma (*der Prozess des Gewinnens und Verlierens einer gewissen Vertrautheit des Lebens mit sich selbst*). Ele é isto que se apresenta no mesmo modo conforme as oscilações e oscila novamente (ritmo)²³³.

Ora, isto acontece quando o sentido de realização da referência é considerado dado de uma vez por todas, ou seja, quando o sentido de realização da posse é considerado uma propriedade definitiva da investigação filosófica. Por essa razão, a realização da compreensão deve renovar-se sempre; ela deve repetir-se, e, na sua repetição, ser “como a primeira vez”.

A realização é a cada vez e necessariamente de tal modo que isto que é significativo no modo conforme ao mundo do si mesmo (*was selbstweltlich bedeutsam*) transforma-se nela novamente. Eu me apropriio do meu próprio passado, sempre que ele vem a ser possuído de novo pela primeira vez (*immer wieder zum ersten Mal gehabt wird*), e eu mesmo sou encontrado por mim mesmo sempre de novo e sou na realização renovada (*im erneuten Vollzug*). Cada como a primeira vez (*Wie zum ersten Mal*) é [...] a negação de todo

²³³ Heidegger, 1919-1920, p. 258.

sinal de definitividade²³⁴.

A renovação a cada vez concreta da realização da referência genuína ao mundo do si mesmo, que se dá em uma existência que vive no modo próprio do mundo do si mesmo, e a necessidade desta renovação constituem o significado profundo da “existência que é no modo do mundo do si mesmo (*selbstweltliche Existenz*)”²³⁵.

2.6 O paradoxo originário da vida

A partir do que foi apresentado, pode-se observar como a compreensão fenomenológico-hermenêutica não é senão um modo de realização da vida fáctica mesma. Ela é parte da vida e com essa partilha a extrema precariedade, angústia e inquietude, como também o seu caráter de possibilidade.

No semestre de inverno de 1919-1920, Heidegger oferece uma indicação complementar, denominando, pela primeira vez, este entrelaçamento ontológico entre fenomenologia e vida, a saber, paradoxo. “A fenomenologia luta incessantemente com um paradoxo: o paradoxo originário da vida em si e para si (*die Urparadoxie des Lebens an und für sich*)”²³⁶.

A compreensão do ser da vida fáctica, através da qual é caracterizada a vida mesma, é uma compreensão paradoxal. O caráter principal desse paradoxo é a sua “irresolvibilidade”, com o qual deve prestar contas também a fenomenologia da vida

²³⁴ Heidegger, 1920, p. 84.

²³⁵ Heidegger, 1920, p. 75.

²³⁶ Heidegger, 1919-1920, p. 2.

fáctica. Em outras palavras, a impossibilidade de uma tradução do paradoxo em uma construção conceitual estável, a partir da qual seja possível despregar uma concepção de mundo (*Weltanschauung*), um guia para o agir prático.

Assim, na fenomenologia da vida fáctica, já não se pode colocar em evidência o sentido objetivo do genitivo – que daria lugar a uma separação entre objeto e método – , mas antes o genitivo subjetivo.

A fenomenologia enquanto compreensão do ser da vida fáctica é parte integrante da vida fáctica, da sua realização e do seu decorrer de uma situação a outra. Cumpre notar que, em *Ser e tempo*, se faz referência à compreensão como “existencial”, isto é, como carácter ontológico fundamental do ser do *Dasein* entendido como poder-ser.

Se o proceder fenomenológico é uma compreensão da vida, a partir da vida e na vida, isto é, um acompanhar a espontaneidade do si mesmo no seu dar-se histórico-mundano, ele, então, não pode mais chegar a uma definição definitiva do material da análise ou a uma classificação mediante conceitos de ordem científica.

Além disso, o “objeto” específico da investigação filosófica não será mais oferecido do “que coisa” (*Was*), isto é, da vida fáctica enquanto simplesmente presente, mas antes a vida fáctica poderá ser descrita apenas nos seus modos de ser, isto é, no seu “como” (*Wie*).

Por essa razão, os conceitos filosóficos devem ser apenas indicativos, não prejulgando nada das coisas. Eles “deixam repercutir apenas uma direção, que serve para retornar aos motivos mais originários da vida (*zu ursprünglichsten*

Motiven des Lebens)”²³⁷. E a origem da vida quem indica é sempre o *Wie*, isto é, o modo de realização como único “objeto” possível da investigação filosófica. Assim, a realização e a inquietação essencial e constitutiva mostram a vida fáctica enquanto tal. Em outras palavras, elas indicam o ser da vida.

Uma vez que não se pode corresponder à paradoxabilidade senão reconhecendo o lugar originário no ser mesmo da vida e mostrando como o próprio proceder fenomenológico não pode escapar desse paradoxo, o critério da investigação filosófica não é a verdade – entendida como *adaequatio intellectus ad rem* – , mas antes a originariedade da vida fáctica, jamais reduzível a objeto de enunciação científica. No caso de tal redução, de fato, se deforma o *Etwas* originário, ocultando os seus autênticos caracteres ontológicos.

Na sua preleção do semestre de inverno de 1920-1921, Heidegger escreve: “O caminho de retorno ao histórico-originário é filosofia (*Rückgang ins Ursprünglich-Historische ist Philosophie*)”²³⁸.

Essa afirmação aponta justamente para o fato de que isto que a problemática filosófica tende na sua estrutura mais íntima, e que se apresenta como o critério da genuinidade e autenticidade da investigação fenomenológica, coincide com aquela questão que a filosofia tradicional com a sua pesquisa de um *a priori* estável – seja este último o valor supremo, ou o sujeito abstrato e ideal – , tem querido afastar de si, a saber, o homem na sua existência concreta, individual e histórica.

Não obstante isso, Heidegger continua, ainda mais radical e paradoxal,

²³⁷ Heidegger, 1919-1920, p. 3.

²³⁸ Heidegger, 1920-1921, p. 90.

dizendo que a posse-de-si-mesmo tem a tendência, tanto para alcançar, como para perder a intimidade da vida com ela mesma, tanto a tendência de *Mitleben* genuinamente e autenticamente, como a tendência de desvitalizar a vida em modo inautêntico.

Para melhor compreender a posse-de-si-mesmo, em sentido ontológico, e antecipar aquilo que mais amplamente será ressaltado, a partir da preleção do semestre de inverno de 1921-1922 em diante, é preciso reconhecer que sempre se deve lidar com uma tendência à deformação, com uma inclinação à perda de si, com uma interpretação da vida que, na maior parte das vezes e antes de tudo, se volta à simples presença. Em uma palavra: ruína.

Esta “perdição” não é para ser compreendida como uma degeneração, mas como um caminho “natural” próprio da vida fáctica. Em outras palavras, “o caráter ontológico do homem é facticamente determinado pela queda, pela inclinação mundana”²³⁹.

Uma vez que sempre referida à vida histórico-concreta, mundana, ela se dá apenas nas situações cada vez diversas, nos eventos que se sucedem. O grande erro do pensamento filosófico tradicional é aquele de ter projetado a idéia de um sujeito (alma, pessoa, eu, consciência, etc.) que se coloca atrás da vida e das situações, e de ter, por isso, interpretado o homem como um objeto estável, sempre igual a si mesmo, determinável de uma vez por todas.

Como se afirmará várias vezes, a partir da preleção do semestre de verão de 1923, por trás dessa idéia está presente a influência da “antropologia cristã” com a

²³⁹ Heidegger, 1922, p. 245.

sua interpretação da definição grega do homem enquanto *zoon lógon échon* como *animal rationale* ²⁴⁰. A deformação tem início com o acolhimento, por parte do cristianismo, do pensamento grego, em particular platônico, neoplatônico e aristotélico.

Antes disso, porém, Heidegger reconhece que foi propriamente a comunidade cristã primitiva quem descobriu, e indicou, com a própria existência, o novo paradigma histórico para a compreensão da vida em si e para si.

O mais profundo paradigma histórico para o processo de transferência da vida fáctica e do mundo da vida para o mundo do si mesmo e o mundo das experiências internas é-nos dado no surgir do cristianismo. O mundo do si mesmo como tal emerge na vida e é vivido como tal. Isto que se dá na vida das comunidades cristãs primitivas significa uma reorientação radical das tendências da vida [...]. Aqui se encontram os motivos para a elaboração de novos modos de expressão que a vida cria para si, até mesmo para aquilo que hoje nós chamamos de história [...] ²⁴¹.

²⁴⁰ Heidegger 1927a, p. 48.

²⁴¹ Heidegger, 1919-1920, p. 61.

TERCEIRA PARTE

PARA UMA APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE DA TRADIÇÃO

1 A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE DO CRISTIANISMO

1.1 O confronto com a tradição e a destruição fenomenológica

Quando da primeira parte do presente trabalho, observou-se como o movimento de retorno à origem, empreendido pelas diferentes posições ou tendências filosóficas, no fim da ontologia tradicional, foi determinado essencialmente por uma tradição e não pelo empenho de abrir e deixar vir à luz as coisas dignas de serem interrogadas pelo pensamento.

Considerando que, como tal, sempre já se encontra numa tradição, e considerando que toda tradição, em virtude de se dar no tempo, sempre já opera a partir de uma determinada objetivação da experiência fáctica da vida, surge, portanto, um tema importante a se considerar, a saber, o da tradição filosófica e dos possíveis modos de relacionamento para com ela. Acerca disso, observa Stein:

O pensador, tendo presente, em seu horizonte pessoal, a tradição, terá modos diversos de comunicar-se com ela, quer parcial, quer globalmente [...]. É possível desvendar novos modos de acesso à tradição, irromper em novos caminhos que enriqueçam a própria reflexão e revelem o essencial da história da filosofia. Os novos caminhos, não apenas devem abrir o tesouro da história do pensamento metafísico, mas devem antes saber distinguir nele o que é passageiro, o que é detrito histórico, o que não é história viva,

daquilo que, na história, participa da própria história do ser²⁴².

Em Heidegger, a conquista de um pensamento que lhe seja próprio se dá sempre em um diálogo e confronto com a tradição filosófica e com as tendências filosóficas mais representativas daquela época, a saber, a neo-escolástica de Brentano, o neokantismo de Natorp e de Rickert, a filosofia da vida de Dilthey e a fenomenologia de Husserl.

O modo e a dinâmica desse diálogo se evidenciam sobretudo nas preleções que sucederam a primeira guerra mundial, a partir de 1919. Ali transparece o aprofundamento crítico da temática, dos conceitos-chaves, das intenções dos diversos encaminhamentos filosóficos, com o objetivo de identificar as conquistas e as possibilidades em vista de uma re colocação mais radical, não só do objeto da investigação filosófica, como também do caráter propriamente científico dessa investigação.

Esse aprofundamento se dá sempre a partir da experiência fáctica da vida (*faktische Lebenserfahrung*) enquanto mobilidade própria da existência. Em outras palavras, já no início Heidegger indica o aspecto essencial de seu método fenomenológico, o ponto de partida de toda pesquisa sobre a vida colhida na sua originalidade: a destruição crítico-fenomenológica. Esta “não é um aspecto secundário, mas antes pertence necessariamente à fenomenologia”²⁴³.

Por essa razão, já na preleção do semestre de verão de 1920, intitulada *Fenomenologia da intuição e da expressão (Phänomenologie der Anschauung und*

²⁴² Stein, 2001, p. 222.

²⁴³ Heidegger, 1920, p. 186.

des Ausdrucks), se discorre sobre o papel central de tal destruição crítico-fenomenológica (*phänomenologisch-kritischen Destruktion*) em vista da intuição da vida na sua concreção histórica originária. Ela se torna compreensível unicamente a partir da experiência fáctica da vida, onde também o filosofar encontra a sua mais íntima origem e realização, e seu significado principal não é outro senão o existencial (*existenziell*).

Existe o perigo de ver a destruição apenas a serviço do teórico, dos significados apreendidos como conceitos teóricos (*der Bedeutungen als theoretischen Begriffen*), ou, primariamente, em um modo derivado, a partir dos fenômenos teoricamente interpretados (*in theoretisch umgedeuteten Phänomenen*). Significado (*Bedeutung*) deve ser, aqui, compreendido existencialmente – no modo conforme a realização – na experiência fáctica (*in faktischer Erfahrung*), enquanto momento da explicação existencial (*als Moment der existenziellen Explikation*)²⁴⁴.

Para chegar a compreender o significado no seu caráter existencial e não lógico, deve-se, conseqüentemente, fazer calar as tentativas de objetivação do âmbito objetual da investigação e ressaltar os lugares teórico-filosóficos onde o “algo apanhado em exame” aparece na sua originalidade, na qual se enraízam, pois, as mesmas manifestações da sistematização científica. Daí que se torna fundamental uma consideração crítica acerca da própria história da filosofia.

²⁴⁴ Heidegger, 1920, p. 185.

A história da filosofia não é simplesmente para apreender-se como gênese do sentido da ciência objetivante (*als Sinn-genese der objektivierenden Wissenschaft*), mas se deve examinar, também, no modo crítico-fenomenológico, onde se chega a exprimir o originário (*Ursprüngliches auszudrücken*) e onde, a partir dali, têm novamente lugar os desvios na postura objetivante (*Abbiegungen ins Objektivierende*)²⁴⁵.

Num sentido lato, é possível ver, nas tentativas da filosofia de enrijecer o âmbito objetual em *schemata* de ordens fixas e estáveis sem mais nenhuma relação, não somente com a concreção da coisa experimentada mas também com a origem da coisa mesma, um erro de fundo. Este consiste no filosofar, não a partir da coisa no seu dar-se originário, mas a partir de um ponto de vista oferecido pela tradição, isto é, com base no “senhorio da tradição”.

Nesse sentido, esse “senhorio da tradição” coloca à disposição conceitos, métodos e teorias, sem que sejam examinados o seu rigor e validade. Por essa razão, uma história da filosofia construída a partir desses conceitos insiste na fixação e ordenação de sistemas e disciplinas filosóficas, perpetuando o prejuízo da subdivisão da filosofia em disciplinas (lógica, ética, estética, etc.) que encobrem o “novo”, a “novidade”, impedindo a coisa ela mesma da filosofia de aparecer na sua problematicidade autêntica e originária²⁴⁶.

Cumprе ressaltar que na filosofia, enquanto “iluminação imanente da experiência da vida (*immanente Erhellung der Lebenserfahrung*)”, na qual o fim essencial não é o de reconduzir a vida mesma à objetividade científica mas antes o

²⁴⁵ Heidegger, 1919-1920, p. 246.

²⁴⁶ Cf. Heidegger, 1919-1920, p. 21s.

de compreender a vida na sua originalidade, “não há disciplinas filosóficas (es *gibt keine philosophischen Disziplinen*)”²⁴⁷. Daí a tentativa de, nessa época, se repensar o próprio modelo vigente de Universidade que havia se afastado da realidade viva e se estabelecido em disciplinas acadêmicas com suas disputas abstratas e vazias.

Pode-se afirmar que a primeira impostação filosófica originária de Heidegger surge de uma radicalização da fenomenologia husserliana e de uma crítica coerente nos confrontos com as tendências filosóficas da época. Ela se coloca aquém das alternativas da filosofia tradicional (racionalismo-irracionalismo, ciência-mística, objetivação-subjetivação, dogmatismo-ceticismo, etc.), as quais, apresentando-se com uma aura de inevitabilidade e de originalidade, conduzem a “formalizações errôneas”, uma vez que elas são fruto de uma precedente absolutização do teórico em geral e do seu modo de agir.

Em 1910, Husserl já falara da filosofia como ciência rigorosa. Mas Heidegger vai além. Ele segue, no início, o percurso da redução fenomenológica traçado por Husserl no primeiro livro das *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, a saber, o colocar entre parênteses toda objetualidade, a fim de colher na consciência pura o resíduo fenomenológico que se apresenta com toda evidência no seu caráter de fundamento. Só que tal percurso o leva a outro resultado, a saber, descobrir o mundo que está propriamente na origem de todo comportamento teórico da consciência, o âmbito da vida concreta no seu dar-se.

Assim, apropriando-se, de uma maneira singular, da fenomenologia enquanto método, Heidegger encontra nela um modo rigoroso e crítico de dialogar com a

²⁴⁷ Heidegger, 1920, p. 172.

tradição filosófica. Para melhor compreensão, vale observar o exposto acerca da destruição fenomenológica na introdução da preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)*, do semestre de verão de 1927, quando discorre sobre as três partes fundamentais do método fenomenológico, a saber, redução, construção e destruição ²⁴⁸.

Parte-se da constatação de que a filosofia nunca se poderá constituir como um sistema (*philosophia perennis*) de conhecimentos sobre o seu objeto, que poderiam ser controlados como um mero conjunto de resultados, articulados em teses ou enunciados formuláveis de uma vez por todas. Quando se esquece a filosofia como um autêntico questionar, então toda a história da filosofia, assim como toda tradição por ela legada, surge como um conjunto de afirmações dogmáticas e fechadas porque desenraizadas de seu sentido originário.

Mas se a filosofia só se pode constituir por um responder a um questionar autêntico, então todas as formulações que tradicionalmente se consideram como constituindo a história da filosofia só podem ser abertas à compreensão filosófica, quando interpretadas como respostas a questões sobre as coisas mesmas. Em outras palavras, apenas pondo em questão a tradição filosófica, poderemos ter acesso ao sentido originário das respostas. Daí se dizer que a fenomenologia implica necessariamente uma destruição.

A construção da filosofia é necessariamente destruição (*Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion*), isto é, demolição consumada do transmitido num regresso histórico à tradição (*ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener*

²⁴⁸ Cf. Heidegger, 1927b, p. 27s.

Abbau des Überlieferten), o que não significa uma negação ou condenação da tradição à anulação (*Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit*), mas ao inverso a sua apropriação positiva (*positive Aneignung*)²⁴⁹.

Assim, se a fenomenologia se caracteriza também como destruição, isto não significa que se pretende reduzir a nada a tradição filosófica. Pelo contrário, o que é afirmado é que o único caminho que permite acesso à história da filosofia é o permanente pôr em questão as interpretações passivamente transmitidas pela tradição. A destruição fenomenológica não pretende cortar a filosofia do seu passado, mas assumi-lo positivamente, através de um questionar que, despertando-o como possibilidade, o reatualiza, sem o considerar como algo inerte e totalmente dissociado do presente.

A crítica que resulta da simples realização concreta da destruição não tem nada a ver com o fato de que nos encontremos como tal em uma tradição, mas antes com o modo como nos encontramos nela²⁵⁰.

Esse modo rigoroso de não simplesmente aceitar o que é legado como pressuposto e construir a partir disso, mas, ao contrário, de dialogar com a tradição filosófica, mediante a inquirição de sua origem e sua destruição, será retomado também em *Ser e tempo*.

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela lega que, na maioria das vezes e em primeira aproximação,

²⁴⁹ Heidegger, 1927b, p. 31.

²⁵⁰ Heidegger, 1922, p. 31.

o encobre (*übergibt*) e esconde (*verdeckt*). Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as fontes originais (*den Zugang zu den ursprünglichen Quellen*), de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência (*eine solche Herkunft vergessen*). Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente um tal retorno em sua necessidade (*einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit*)²⁵¹.

A obstrução da passagem para as fontes originárias e o esquecimento da sua proveniência são os problemas que surgem, quando se toma simplesmente e sem mais o que é legado pela tradição. Aqui se tornam compreensíveis as afirmações de Heidegger acerca, tanto da filosofia neo-escolástica, como do neokantismo já abordadas na presente tese.

Assim, para a renovação da filosofia não basta um simples retorno a uma filosofia historicamente dada, seja a da escolástica medieval, seja a de Kant. Tal atitude tradicional ainda é insuficiente para deixar vir à luz a questão originária do pensamento.

A tradição desarraiga a historicidade do *Dasein* (*die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins*) de tal modo que ele acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ela procura encobrir seu próprio desarraigamento e ausência de solidez (*die eigene Bodenlosigkeit*). A conseqüência é que, com todo o seu interesse pelos fatos historiográficos e em todo

²⁵¹ Heidegger, 1927a, p. 21.

o seu empenho por uma interpretação filologicamente objetiva, o *Dasein* já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado (*positiven Rückgang*), no sentido de sua apropriação produtiva (*produktiven Aneignung*)²⁵².

O desarraigamento e a ausência de solidez da filosofia, fenômeno expresso por Heidegger na expressão *Bodenlosigkeit*, deve-se, portanto, ao modo deficiente através do qual a mesma lida e dialoga com sua própria história e tradição. Esse modo deficiente se deve à própria impostação que se tem diante da própria filosofia e à direção a que se encaminha o filosofar. Como já se observou, não se trata de reconduzir a filosofia à sua objetividade teológica ou científica, mas ao que está na origem do seu exercício, a saber, a experiência fáctica da vida que é anterior a qualquer apreensão teológica ou científica.

Nesse sentido, a fim de adquirir “a transparência de sua própria história” (*die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte*), cabe ao filósofo, antes de tudo,

abalar a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada” (*der Auflockerung der verhärteten Tradition*) e remover os entulhos acumulados nesse processo de sistematização teórica geral e abstrata até se chegar às “experiências originárias” (*die ursprünglichen Erfahrungen*)²⁵³.

Por esta razão é que Heidegger, numa clara referência à neo-escolástica e seu retorno à filosofia cristã, fala, na primeira aula da sua preleção de 1920, acerca

²⁵² Heidegger, 1927a, p. 50.

²⁵³ Heidegger, 1927a, p. 22.

da necessidade de uma “destruição da filosofia cristã e da teologia” (*Destruktion der christlichen Philosophie und Teologie*)²⁵⁴. Essa tarefa, contudo, deve ser realizada juntamente com o exercício de “tomar a filosofia grega (Platão, Aristóteles) e também a filosofia moderna, desde Descartes, no aspecto destrutivo” (*in dem destruktiven Aspekt zu nehmen*)²⁵⁵.

Heidegger vai se dedicar a essa dupla destruição crítico-fenomenológica da tradição, em suas preleções do período entre 1920 e 1925, o que se abordará no que segue.

1.2 A ambigüidade do cristianismo

Como já se observou, a tarefa de uma destruição fenomenológica da filosofia cristã e da teologia se apresenta, não em vista da negação ou anulação da tradição, mas sim em vista de sua apropriação originária, apropriação esta que Heidegger compreende como não-objetivante. Nesta, não se reduz a filosofia ou a teologia a uma sistemática científica, mediante a objetivação da sua experiência, mas antes se reconduzem a filosofia e a teologia ao que está na origem de sua experiência, a saber, a facticidade da vida.

Assim, a partir do diálogo com Paulo e Agostinho, desenvolvido nas preleções do semestre de inverno de 1920-1921 e do semestre de verão de 1921, Heidegger procura identificar momentos puramente cristãos, isto é, a experiência fáctica da vida fundada na descoberta da temporalidade originária do ser do homem cristão.

²⁵⁴ Heidegger, 1920, p. 12.

²⁵⁵ Heidegger, 1920, p. 12.

Contudo, ao mesmo tempo, ele começa a entrever, sobretudo em Agostinho, os primeiros sinais de objetivação da experiência originária cristã na forma de uma “grecização (*Gräzisierung*) da consciência cristã da vida”, isto é, do encontro da experiência cristã da vida com a “interpretação da existência” e com a “conceptualidade (terminologia) dos gregos”²⁵⁶.

O efeito principal desse encontro está no obscurecimento do significado protocristão da existência, a saber, o seu autêntico caráter escatológico (temporal). Assim, a fé, que havia mostrado a inquietude e a fraqueza do homem no seu ser, é substituída pela pergunta científica sobre Deus, reduzido a objeto de conhecimento. “Quando Deus é concebido primariamente como objeto de especulação (*als Gegenstand der Spekulation*) há uma queda da compreensão autêntica (*Abfall vom eigentlichen Verstehen*)”²⁵⁷.

A tentativa de defender o cristianismo e a sua particular experiência de fé, dos ataques das heresias e do paganismo levou os primeiros pensadores cristãos a uma apresentação da vida cristã de forma sempre mais objetiva, rígida. Diante disso, o “paradoxo (*Paradox*)” do cristianismo foi substituído por uma “sistemática (*Systematik*)”²⁵⁸. O cristianismo foi então afastado da precariedade e da incerteza, e a experiência fáctica da fé foi reduzida a um seguro conhecimento dos dogmas, isto é, a uma pura visão de Deus.

Desse modo, procedeu-se a uma síntese particular e irreversível entre a experiência originário-cristã da vida e a filosofia platônico-neoplatônica na Patrística

²⁵⁶ Heidegger, 1921-1922, p. 6.

²⁵⁷ Heidegger, 1920-1921, p. 97.

²⁵⁸ Heidegger, 1920-1921, p. 128.

e, posteriormente na Escolástica, a filosofia aristotélica.

Isto significa que a idéia do homem e a do *Dasein* vivente, pressuposta inicialmente em todos os âmbitos da problemática teológica (*in all diesen theologischen Problembezirken*), se funda (*gründet*) na física, na psicologia, na ética e na ontologia aristotélicas [...] Simultaneamente, se deixa perceber com força a influência de Agostinho e, através dele, do neoplatonismo²⁵⁹.

A partir disso, o Deus pessoal, historicamente experienciado do Antigo e do Novo Testamentos, é objetivado em pensamentos especulativos como a causa primeira dos entes, mediante o uso de Aristóteles e do neoplatonismo nas doutrinas de Deus, trindade, inocência, pecado e graça da escolástica aristotélica.

A relação Deus-crente é levada para dentro da noção aristotélica de “*theion*”, o divino, como “causa primeira” e “*nóesis noéseos*”. Este puro pensamento sem emoção, que também caracteriza a relação contemplativo-teórica com o divino (*theoría*), é tomado como um constante ser-em-ato (*enérgeia*) e, conseqüentemente, como um puro ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*).

É essa síntese entre o conteúdo da revelação e a filosofia aristotélica empreendida pela escolástica que se quer pôr em evidência. Começa-se mostrando como o significado cristão do ser divino como *actus purus*, desenvolvido pela “filosofia cristã escolástica”, é já determinado a partir da explicação ontológica, fornecida por Aristóteles, da idéia do “divino” (*theion*) enquanto “*puro perceber*”, enquanto puro estar em movimento. A partir dessa constatação, tem início o questionamento.

²⁵⁹ Heidegger, 1922, p. 32.

Porém, a idéia do divino que conduz Aristóteles não surge da explicação de um objeto ao qual se tem acesso por meio de uma experiência religiosa fundamental. Antes, o *theion* expressa um caráter ontológico supremo que resulta da radicalização ontológica da idéia de ente-em-movimento. O *theion* é *nóesis noéseos* (pensamento de pensamento) porque somente um inteligir deste gênero [...] é o que satisfaz da maneira mais pura a idéia do ser movido como tal ²⁶⁰.

Em outras palavras, a noção aristotélica do *theion* e do *nous* divino não tinham nada a ver com aquela especulativo-cristã da escolástica. Não obstante,

a pressuposição ontológica, o ente em movimento e a particular explicitação ontológica deste ente são as fontes que motivam as estruturas ontológicas fundamentais (*die ontologischen Grundstrukturen*) que, mais tarde, determinaram, de uma maneira decisiva, o ser divino no sentido especificamente cristão – *actus purus* – e a vida intradivina (*das innergöttliche Leben*) – Trindade –, ao mesmo tempo que a relação ontológica de Deus com o homem (*das Seinsverhältnis Gottes zum Menschen*) e o próprio sentido ontológico do próprio homem ²⁶¹.

Assim, a síntese escolástica não foi outra coisa do que a apropriação pela escolástica de pressuposições ontológicas estranhas à experiência propriamente cristã. Isso permite concluir que a teologia cristã, a especulação filosófica que se encontra sob sua influência, e a antropologia que a acompanha, se expressam em categorias emprestadas e alheias ao seu próprio âmbito ontológico.

²⁶⁰ Heidegger, 1922, p. 46.

²⁶¹ Heidegger, 1922, p. 47.

É nesse contexto que se introduz a crítica do jovem Martinho Lutero (1483-1546) à *theologia gloriae* da escolástica aristotélica e a crítica de Sören Kierkegaard (1813-1855) ao pensamento teológico especulativo.

Segundo Heidegger, “Lutero foi o primeiro (*erst Luther*) a entender propriamente a má-compreensão da colocação de Paulo” ²⁶². E, enquanto teólogo cristão, criticou a substituição do Novo Testamento pela filosofia aristotélica levada a termo pela escolástica católica. Nesse sentido, “o contragolpe de Lutero (*Gegenstoss Luthers*) foi então decretado religiosa e teologicamente contra a escolástica que tinha se consolidado, através da recepção de Aristóteles” ²⁶³.

Na preleção do semestre de verão de 1921, intitulada *Agostinho e o neoplatonismo*, é introduzida a posição luterana exposta na *Disputatio Heidelbergae*, de 1518, e se focaliza, sobretudo nas teses XIX e XX, o contraste entre a *theologia gloriae* (*Theologie der Herrlichkeit*) da escolástica aristotélica e a *theologia crucis* (*Theologie des Kreuzes*) de Paulo.

Ambas as teses atacam o fundamento escritural da *Epístola aos Romanos*, que tinha sido usado para justificar a adoção de métodos e conceitos filosóficos gregos.

Lutero diz que não é com justiça considerado um teólogo aquele que percebe e compreende a essência invisível de Deus por meio das suas santas obras, mas aquele que entende como apresentado na cruz e no sofrimento aquilo que da essência de Deus é visível e voltado para o mundo ²⁶⁴.

²⁶² Heidegger, 1921a, p. 281.

²⁶³ Heidegger, 1921-1922, p. 7.

²⁶⁴ Pöggeler, 2001, p. 43.

Uma vez que Deus é, como diz Isaías, “*Deus absconditus*”, a saber, um mistério escondido no sofrimento e na cruz, não há aqui nada de simplesmente dado (*Vorhandenheit*) que possa ser conceptualmente objetivado, isto é, tomado para dentro do domínio especulativo de um cristianismo e transformado em contemplação (*theoría*).

Da mesma forma, na “humildade e vergonha da cruz”, não há nenhum ponto de partida para a especulação ontoteológica passar do visível para o conhecimento do invisível, porque o que aqui é dado não é o eterno, o poder, a glória, o reino, mas justamente o seu oposto: o tempo, a fraqueza, o exílio, a morte do rei na cruz.

Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo afirma que a cruz é “um escândalo para os judeus e *moria*, loucura, estupidez, coisa absurda para os gregos” (1 Cor 1,23). Assim, o que confronta a razão humana é o “paradoxo” (Kierkegaard). E o único acesso teológico para esse Deus escondido e sua “glória” é através de uma *theologia crucis* angustiada e vigilante que acredita em “coisas que nós não vemos” (Hb 11,1).

Em outras palavras, como Heidegger afirma na conferência *Fenomenologia e teologia*, pronunciada pela primeira vez em 1927, “teologia não é conhecimento especulativo de Deus (*Theologie ist nicht spekulative Gotteserkenntnis*)”²⁶⁵.

De acordo com Lutero, a *theologia gloriae*, assumindo a metafísica grega, quer precisamente ver Deus em sua glória e majestade, ter Deus presente como a causa primeira e o bem supremo manifestado através das obras criadas. Um “teólogo da glória (que é alguém que não conhece com o apóstolo o Deus escondido

²⁶⁵ Heidegger, 1927c, p. 25.

e crucificado, mas vê e fala da manifestação gloriosa de Deus entre os pagãos...) aprende de Aristóteles que o objeto da vontade é o bem [...] Ele aprende que Deus é o bem supremo (*summum bonum*)”²⁶⁶.

Nesse sentido, a *theologia gloriae* sofre de presunção (*praesumptio*) e soberba (*superbia*), a altivez que resolutamente ultrapassa seus limites, eleva a si mesma até o além (*super*) de suas visões especulativas e, desse modo, procura satisfazer seu desejo de dominação (*dominium*), poder (*potestas*) e império (*imperium*). Nas teses XXIII e XXIV, Lutero traduz o termo grego *kauchesis*, utilizado por Paulo, como *gloriatio*, isto é, a qualidade de quem se vangloria na especulação filosófica ou na observância da lei.

Uma vez que a teologia filosófica está assim intoxicada, inflada, cegada e endurecida em uma construção especulativa, Lutero toma, não somente o conselho de Paulo, na *Epístola aos Colossenses*, de “cuidar de que ninguém vos leve novamente à escravidão com filosofias falazes e vãs” (Cl 2,8), mas também o conceito de destruição na *Primeira Epístola aos Coríntios*.

Nesta mesma *Epístola*, se lê que, através da cruz, que é tolice para os gregos à procura de sabedoria, “eu (Deus) destruo (*apolo*) a sabedoria dos sábios” (1 Cor 1, 19). E, nessa mesma passagem, Paulo continua mostrando como, através da *Kenosis*, encarnação e crucifixão, acontece o desmantelamento do que os gregos entendiam por ser.

Deus escolheu o que é tolo no mundo para confundir os sábios, e o que é fraco no mundo para confundir o que é forte; e ele escolheu o

²⁶⁶ Cf. Van Buren, 1994, p. 160.

que é sem gênero, raça, origem (*ta agene*) no mundo, e desprezível (*ta eksouthenemena*), o que não é (*ta me onta*), Deus escolheu para destruir o que é (*ta onta*), para que ninguém possa se gloriar diante de Deus (1 Cor 1, 27-29).

Assim, a *Disputatio Heidelbergae* de Lutero insiste em que a *theologia gloriae* tem que ser esvaziada, crucificada e aniquilada. O que é necessário não é progredir para frente (*procedere*) rumo às alturas especulativas, mas antes um tipo de redução teológica no qual se retorna (*retrocedere*) para a tolice da cruz. E profeticamente, para o jovem Heidegger, as teses XIX e XX de Lutero traduzem o termo *apolo* da *Primeira Epístola aos Coríntios* para o latim *destruere*.

Convencido de que, no cristianismo das universidades medievais, as obras de Aristóteles tinham substituído as obras do Novo Testamento, o jovem Lutero tem em vista, na sua destruição da *theologia gloriae*, igualmente a *ontologia gloriae* do próprio “Aristóteles, mestre cego e pagão”.

Uma vez que a filosofia grega havia penetrado no cristianismo, através da escolástica, isso justifica o ódio de Lutero contra Aristóteles (*sein Hass gegen Aristoteles*)²⁶⁷. Van Buren afirma que o jovem Lutero “quer desmascarar as ilusões fantásticas deste trapaceiro, cuja *Física*, *Metafísica*, *De anima* e *Ética* [...] gloria-se em coisas naturais. Lendo-as, ele zomba: é como se alguém estivesse exercitando seus talentos e habilidades estudando e jogando com esterco”²⁶⁸.

Cumprе ressaltar que, juntamente com suas vinte e oito “teses teológicas” contra a escolástica, a *Disputatio Heidelbergae* de Lutero inclui também doze “teses

²⁶⁷ Heidegger, 1920-1921, p. 137.

²⁶⁸ Van Buren, 1994, p. 163.

filosóficas”. Nelas, Lutero primeiramente critica Aristóteles, mas também discute Platão, Anaxágoras, Pitágoras e Parmênides. E quando da exposição das provas para suas “teses filosóficas”, ele se movimentava livremente citando passagens de todo o *Corpus aristotelicum*.

Aquele que quiser filosofar em Aristóteles sem perigo deve primeiro tornar-se completamente um tolo em Cristo [...] a ciência incha [...] (mas) toda verdade, vida, glória, virtude e sabedoria do ser humano está somente em Cristo. Mas Cristo está escondido (*absconditus*) em Deus. Então o que é internamente e externamente visível aos olhos é nada com o qual um ser humano pode estar presunçoso ²⁶⁹.

Acerca da visão de Aristóteles do divino como *nóesis noéseos*, Lutero escreve que este “ser supremo situa-se acima do céu e não vê nada do que acontece, mas antes, como numa pintura do acaso cego, ele eternamente sacode os céus ao redor de cada dia e de todo dia”. Aristóteles “trata o religioso em tal maneira gelada”, pois aqui o divino não é encontrável como um Deus pessoal amoroso, manifestado na facticidade histórica da encarnação e da crucifixão.

Por fim, as “teses filosóficas” de Lutero sugerem um fim e um novo começo, não somente para a teologia, mas também para a filosofia, a partir do séc. XVIII, à medida que revela o ponto a partir de onde a filosofia do idealismo alemão recebeu o seu impulso.

A idéia de homem e de existência humana presente na interpretação grego-cristã da vida determina a antropologia filosófica de Kant e a do idealismo alemão. Fichte, Schelling e Hegel procedem da teologia

²⁶⁹ Cf. Van Buren, 1994, p. 164.

e recebem dela os impulsos fundamentais de sua especulação. Esta teologia encontra suas raízes na teologia da Reforma, que é a única que consegue oferecer, ainda que em escassa medida, uma explicação genuína da nova e fundamental atitude religiosa introduzida por Lutero e das possibilidades nela presentes ²⁷⁰.

Assim, Heidegger vê em Lutero a introdução de “uma nova e fundamental atitude religiosa (*neuen religiösen Grundstellung*)”. A destruição da escolástica aristotélica, mediante a retirada de Aristóteles da teologia, permite a Lutero “uma interpretação que se apropria originariamente de Paulo e Agostinho (*ursprünglich zugeeigneten Paulus- und Augustinus- Auslegung*)” ²⁷¹.

Dessa maneira, é possível concluir que Lutero tenha recuperado teologicamente a experiência fáctica da vida, própria do cristianismo originário. Contudo, a vizinhança de intentos entre Heidegger e Lutero se limita apenas ao jovem Lutero, uma vez que, em seguida, ele (Lutero) recai em uma nova forma de “escolástica”, enrijecendo a experiência da facticidade na conceptualidade da tradição metafísica.

Nas suas primeiras obras, Lutero inaugurou uma nova compreensão do cristianismo originário (*ein neues Verständnis des Urchristentums*), ainda que em seguida tenha caído vítima ele mesmo do peso da tradição, dando início assim ao desenvolvimento da escolástica protestante ²⁷².

E não só isso. Enquanto essencialmente teólogo, Lutero se mantém no

²⁷⁰ Heidegger, 1922, p. 32.

²⁷¹ Heidegger, 1922, p. 32.

²⁷² Heidegger, 1921a, p. 281.

âmbito da fé, e suas considerações se movem dentro desse âmbito específico da existência. Tal observação é importante, porque, uma vez teólogo, Lutero se mantém fundamentalmente fora da filosofia. A partir da destruição da escolástica aristotélica, tanto a filosofia como o cristianismo, ambos aparecem como fenômenos totalmente claros e distintos.

Não existe algo como uma filosofia cristã (*christliche Philosophie*), isto é, como tal, um >ferro de madeira< (>*hölzernes Eisen*<). Mas também não existe uma teologia neokantiana, teologia da filosofia do valor, teologia fenomenológica (*phänomenologische Theologie*), como tampouco existe uma matemática fenomenológica (*phänomenologische Mathematik*)²⁷³.

E é essa distinção principal entre filosofia e fé, a saber, entre fenomenologia e cristianismo, que cumpre examinar agora.

1.3 Fenomenologia e cristianismo

Já se apontou, na primeira parte desta tese, que o período que vai da publicação da tese de habilitação para a docência (1916) até ao fim da primeira guerra mundial é, para Heidegger, um período de maturação, rico de eventos e transformações, seja no plano filosófico, como o distanciamento do neokantismo e a aproximação da fenomenologia, seja no plano estritamente pessoal, como o casamento com a protestante Elfried Petri (1917) e o serviço militar na guerra (1918). Em uma análise mais atenta, o plano científico e aquele biográfico aí se

²⁷³ Heidegger, 1927c, p. 32.

entrelaçam e influenciam mutuamente.

Não é mais aceitável a idéia de um sistema de valores fixo e a-histórico se contrapondo à vida concreta e histórica. Avança-se, então, em direção a uma filosofia sem pressupostos e se distancia, não só da filosofia dos valores, mas também de tudo quanto se apresentava como um obstáculo à livre expressão da imediaticidade da experiência vivida. E é justamente no método fenomenológico apresentado por Husserl que Heidegger vislumbra a possibilidade de uma nova filosofia, isto é, que oferece vivacidade e concreteza sem descuidar do rigor expositivo.

A partir de então, passa-se a tomar o filosofar como análise do ser da vida fáctica, não mais a partir do “que” o homem faz, pensa ou diz, mas a partir do “como” o homem enquanto tal existe, tomando em consideração que, no âmbito do existir, entra de novo também a possibilidade de interpretar-se, a partir da imediaticidade da existência cotidiana.

Assim, o homem não é mais entendido como um eu teórico, estável, sempre igual a si mesmo, capaz de dar as direções práticas ao seu agir, mas como eu histórico, situado sempre em um mundo, a cuja mobilidade ontológica se torna irrequieto e inquieto, predisposto à caída na multiplicidade dos entes que se encontram no mundo circundante.

Também se observou como tanto os seus estudos universitários como os seus primeiros passos no ambiente acadêmico, Heidegger os realiza dentro do âmbito do círculo religioso dogmático católico de Freiburg, inclusive na perspectiva de uma possível carreira na Faculdade teológica de Freiburg.

Mas, na tentativa de dar voz a uma vida aquém de qualquer sistema rígido de

valores e doutrinas, ele começa a descobrir uma experiência religiosa originária que só pode ser alcançada aquém do sistema do catolicismo, mediante a destruição da escolástica aristotélica que o sustenta.

Ora, para esse confronto com a ambigüidade do cristianismo que Heidegger realiza, a partir de uma tentativa puramente fenomenológica, contribuem não só seu interesse pela crítica de Lutero à *theologia gloriae*, o que já se delineou no capítulo anterior, mas também seu interesse por Schleiermacher, igualmente já mencionado, sobretudo por seus *Discursos sobre a Religião (Reden über die Religion)*, onde se aborda a questão da transformação da experiência viva religiosa em uma metafísica sistemática de interesse exclusivamente teórico, cognitivo e racional.

Esse encadeamento de investigações culmina na correspondência de 1919, endereçada a Engelbert Krebs e já mencionada na primeira parte desta tese.

Os dois últimos anos, nos quais busquei uma clareza de princípios em minha postura filosófica (...) levaram-me a resultados para os quais, dentro de uma ligação extrafilosófica, eu não teria podido exercer a liberdade de convicção e da doutrina. Conhecimentos de teoria do conhecimento, passando para a teoria do conhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para mim, mas não o cristianismo, nem a metafísica, porém esta em um novo sentido²⁷⁴.

Com esta carta termina oficialmente o empenho de Heidegger pelo princípio histórico da concepção de mundo católica e pela sua carreira a serviço da pesquisa e ensino da filosofia neo-escolástica. Mas, como em um novo começo, esta carta

²⁷⁴ In: Safranski, 2000, p. 143.

introduz três indicações que assumem um caráter essencial e fundamental, seja com respeito à fenomenologia da religião, seja com respeito ao encaminhamento do seu pensamento em direção a uma hermenêutica da facticidade.

Em primeiro lugar, Heidegger acentua como a maturação de uma posição investigativa diferente lhe havia tornado inaceitável o “sistema do catolicismo”, vale dizer, uma forma de religiosidade dogmaticamente enrijecida, que imobiliza a dinâmica expressão das próprias experiências, negando o aspecto essencialmente histórico.

Ora, é propriamente o emergir do problema do “conhecer histórico”, e, portanto, da historicidade constitutiva do objeto a conhecer, isto é, a vida fáctica no seu ser cada vez em uma determinada situação, que o obriga a aproximar-se de um “cristianismo” livre de vínculos dogmáticos e de uma “metafísica”, cujo mais íntimo sentido e cuja mais íntima essência emergem a partir de uma obra de “destruição” e de “reconstrução”.

Em segundo lugar, Heidegger identifica uma incompatibilidade entre a sua posição científico-filosófica e o seu permanecer em um “vínculo extrafilosófico”, que, nesse caso, coincide com o vínculo religioso, confessional do catolicismo.

Isso acontece, porque não pode ser *a priori* tirada nenhuma conclusão, isto é, existe sempre a possibilidade de que a descoberta de contextos fenomênicos originários possa transformar, em referência à teologia, toda a problemática e o assumir do problema da formação dos conceitos, a ponto de chegar a uma “destruição da teologia cristã e da filosofia ocidental (*Destruktion der christlichen*

Theologie und der abendländischen Philosophie)"²⁷⁵.

Na conferência *Fenomenologia e teologia (Phänomenologie und Theologie)*, pronunciada em 1927, radicaliza-se essa tomada de posição, colocando o acento no contraste entre filosofia e fé, enquanto representam duas formas de vida totalmente diversas. Ambas filosofia e fé, se constituem formas determinadas e totalmente distintas de existência, isto é, formas que se referem à totalidade da vida humana e não apenas a uma modalidade de conhecimento e pensamento.

A fé (*der Glaube*), no seu núcleo mais íntimo, isto é, como específica possibilidade de existência (*eine spezifische Existenzmöglichkeit*), permanece o inimigo mortal (*der Todfeind*) daquela forma de existência (*Existenzform*), de fato extremamente variável, que é própria essencialmente da filosofia²⁷⁶.

Nesse sentido, a fé impede ao fenomenólogo aquela "liberdade de convicção e de ensinamento", que ele, enquanto filósofo, julga fundamental, não somente para o desenvolvimento do seu trabalho na universidade, como também, e principalmente, para a sua própria filosofia.

Por fim, em terceiro lugar, Heidegger acredita que a manutenção desse distanciamento de Deus é o único modo, disponível para a filosofia e, portanto, para o filósofo, de ficar próximo dele.

Somente distanciando-se de Deus, o fenomenólogo põe-se em condição de estar autenticamente diante dele. De fato, colocando-se o problema do meu ser-no-mundo, isso só aumenta a distância de Deus. Todavia, esse distanciamento coincide

²⁷⁵ Heidegger, 1920-1921, p. 135.

²⁷⁶ Heidegger, 1927c, p. 32.

com o empenho concreto da vida na vida ela mesma, com o assumir como própria a tarefa da compreensão da vida na sua facticidade.

Toda filosofia, que se compreende a si mesma naquilo que ela é, tem de saber o como fáctico da interpretação da vida, exatamente quando ainda tem um pressentimento de Deus, que do ponto de vista religioso esse voltar da vida sobre si mesma é levantar a mão contra Deus. Mas só assim ela se posta honestamente diante de Deus, isto é, conforme a possibilidade de que dispõe; ateisticamente isso significa: mantendo-se livre do cuidado sedutor simplesmente inspirado na religião²⁷⁷.

A decisão de assumir a problemática da vida e de levá-la a uma explicitação radical implica, para a filosofia, a renúncia a ater-se a uma revelação e a qualquer certificação prévia de haver alcançado a posse do sentido mesmo da vida, e, portanto, manifesta a disponibilidade do filosofar na consideração do fáctico.

Nesse sentido, a relação pessoal com Deus pode realizar-se a partir de e no empenho fáctico-existencial na vida histórico-concreta, sem que aconteça algum discurso sobre ele. A religiosidade cristã é para ser assumida, portanto, a partir e permanecendo na experiência fáctica da vida. Em outras palavras, a religiosidade cristã é uma expressão da experiência fáctica da vida.

A partir dessas três considerações, se fazem compreensíveis duas afirmações de Heidegger, expressas em dois contextos diversos, ainda que cronologicamente próximos, as quais, a uma primeira vista, parecem incompatíveis e contrastantes.

Mantendo a sua predileção por uma filosofia que compartilha a interpretação

²⁷⁷ Heidegger, 1922, p. 53.

existencial da facticidade, Heidegger, em uma carta endereçada a Löwith, de 19 de agosto de 1921, julga não poder definir-se como um filósofo, caso se parta do modo como “na moda” se entende a filosofia, isto é, como “missão cultural” para um “hoje geral”, ou do modo como a filosofia é entendida por Kierkegaard, como uma espécie de missão para a “recristianização” do mundo ocidental.

Eu trabalho concretamente de modo fáctico a partir do meu eu sou – da minha origem espiritual e sobretudo fáctica – , do *Milieu* – dos contextos vitais, a partir disto que me é acessível enquanto experiência vivida, na qual eu vivo [...] Com essa facticidade de ser-assim, com isto que é histórico, domina o existir; isto significa que eu vivo as obrigações internas da minha facticidade, e a vivo assim radicalmente até onde chega a minha compreensão. A esta minha facticidade pertence [...] que eu sou teólogo cristão. Nisto se encontra uma determinada e radical solitação de si, uma determinada e radical cientificidade – uma objetualidade rigorosa na facticidade; nisto se encontra a consciência histórica, histórico-espiritual – e eu sou tudo isto no contexto vital da Universidade ²⁷⁸.

Ora, o que significa aqui para Heidegger “ser teólogo cristão”?

Apenas viver na e a própria facticidade, estar empenhado na existência histórico-concreta, no próprio trabalho. Em outras palavras, estar imerso no próprio contexto vital, na própria “situação histórico-atuativa” em vista de uma interpretação concreta do cristianismo das origens e de uma acentuação do problema da linguagem (*lógos*) religiosa. Apenas a partir de e permanecendo no próprio contexto mundano-fáctico pode se abrir ao “divino pessoal”.

²⁷⁸ Heidegger, 1921b, p. 28.

Em outras palavras, a abertura ao divino não é outra coisa que uma direção da experiência fáctica da vida e, enquanto tal, não pode ser objetivada numa teoria ou axiologizada em uma ordem de valores.

Contudo, cumpre ressaltar que o ponto de referência de Heidegger aqui não é mais o cristianismo da escolástica aristotélica, isto é, o cristianismo “grecizado” (*gräzisiert*), que substituiu a paixão de Cristo e a expectativa da sua segunda vinda pelo conhecimento metafísico da existência de Deus. Antes, Heidegger já se move na referência ao cristianismo originário (*Urchristentum*), a que Paulo dá voz nas suas epístolas.

A experiência originário-cristã da vida encontra o seu aspecto fundamental no “sentido de realização” (*Vollzugssinn*) da existência, no “como” se vive na situação de espera. Teólogo cristão é aquele que atende às suas obrigações nas situações cada vez mais diversas que constituem a vida fáctica. E a filosofia entra de novo na facticidade, no interior da qual apenas pode dar-se a vizinhança de Deus: o “Deus conosco”.

Apenas a partir disso pode ser compreendida a segunda afirmação em questão, sem que haja nessa qualquer incoerência. No semestre de inverno de 1921-1922, Heidegger proclama o “ateísmo de princípio” como dever da filosofia, em vista do seu exercício concreto, que consiste na própria realização da filosofia.

No filosofar não me comporte religiosamente (*ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren*), ainda que como filósofo posso ser um homem religioso [...]. Na sua problemática radical que se baseia sobre si mesma, a filosofia deve ser a-téia em um sentido de princípio (*Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein*). Propriamente em

virtude da sua tendência fundamental, ela não deve ter a ousadia de possuir e de determinar Deus (*Gott zu haben und zu bestimmen*)²⁷⁹.

Esse afastamento de Deus é o único modo, disponível para a filosofia e, portanto, para o filósofo, de estar próximo dele. De fato, tornando-me problema a mim mesmo (*quaestio mihi factus sum*), eu me distancio de qualquer compreensão revelada e assegurada da minha existência enquanto criada e sustentada por Deus. Esse distanciamento, porém, é justamente o que me provoca e convoca ao empenho da vida na vida mesma, ao assumir como própria a tarefa da compreensão ontológica do ser da vida fáctica, vale dizer, da sua facticidade.

A decisão de assumir a problematicidade da vida e de levá-la a uma radical explicitação comporta, para a filosofia, a renúncia de ater-se a uma revelação, a qualquer certificação prévia de haver assegurado a posse do sentido próprio da vida e, portanto, manifesta a disponibilidade do filosofar na consideração da facticidade.

Se a filosofia pretende ver e captar a vida fáctica em suas possibilidades ontológicas decisivas, quer dizer, se a filosofia se decide por si mesma, de modo radical e claro, a compreender a vida fáctica, a partir de si mesma e conforme as suas possibilidades fácticas, quer dizer, se a filosofia é fundamentalmente atéia e compreende isto (*wenn die Philosophie grundsätzlich atheistisch ist und das versteht*), então leva a termo uma escolha acertada e obtém para si como objeto (*zum Gegenstand*) a vida fáctica com respeito à

²⁷⁹ Heidegger, 1921-1922, p. 197.

sua facticidade (*das faktische Leben hinsichtlich seiner Faktizität*)²⁸⁰.

Ora, é propriamente a partir da eleição e desenvolvimento do objeto da filosofia, a saber, a vida na sua facticidade já abordada na segunda parte desta tese, que Heidegger vai ao encontro do cristianismo originário.

1.4 O caráter não-objetivante da fenomenologia da religião

A tarefa de uma filosofia que afasta de si qualquer tentativa e tentação de objetivação de Deus, isto é, de falar sobre Deus e sobre a relação do homem com Deus, e de entrar no âmbito temático exclusivo da fé – por exemplo, com discursos sobre o pecado e sobre a graça – se concretiza, portanto, na interpretação que Heidegger faz do cristianismo originário (*Urchristentum*). A investigação continua a ser acerca da facticidade, isto é, da experiência fáctica da vida na sua modalidade e realização histórica, indagada aqui a partir da reflexão sobre a experiência religiosa protocristã.

De fato, na experiência histórico-fáctica da vida, que se manifestou pela primeira vez no cristianismo originário e que, em seguida, foi esquecida da tradição ocidental, o ser é visto na sua centralidade e problematicidade, a partir da sua fraqueza e precariedade. Mais do que o conteúdo formal da vida, a experiência protocristã tentou evidenciar a sua modalidade de realização, isto é, a sua íntima e essencial historicidade (*lebendige Geschichtlichkeit*)²⁸¹ em uma interpretação

²⁸⁰ Heidegger, 1922, p. 27.

²⁸¹ Heidegger, 1920-1921, p. 33.

imane a o flur concreto e temporal da vida no mundo.

Por isso é importante ressaltar que a problemática que está na base da interpretação de Heidegger é genuinamente filosófica, isto é, surge da objetualidade específica da filosofia e do intento que a move.

Ele está consciente de que toda interpretação se move a partir de uma orientação preliminar que ele denomina com o termo concepção prévia (*Vorgriff*). A correspondência da concepção prévia, que oferece, de modo antecipado, o “como” do perguntar, com o objeto da investigação, não deve ser preconcebida a partir da validade de uma forma de conhecimento importada, isto é, impondo-se a concepção prévia do exterior, mas deve brotar da realização da própria investigação filosófica, isto é, deve ser parte integrante da temporalização histórica do filosofar.

Assim, a postura filosófica fundamental consiste nisso:

Fazer emergir o caráter de adequação ao objeto (*Charakter der Gegenstandsangemessenheit*) e do vínculo objetual (*gegenständlichen Bindung*) da investigação filosófica, partindo da disponibilidade para o sentido de objetualidade (*Gegenständlichkeitssinn*), que emerge da realização da própria interrogação filosófica (*aus dem Vollzug philosophischen Fragens selbst*) e da objetualidade (*Gegenständlichkeit*) que nela se tem em mira, o que quer dizer fazer saltar para fora, >re-ssaltar< (>*Zu-sprung*<), o caráter deste vínculo (*den Charakter dieser Bindung*), prendendo-o e mantendo-o, porém, ao mesmo tempo num modo tal que ele não contradiga a realização do filosofar (*dem Vollzug des Philosophierens*), mas constitua, antes de tudo, ele mesmo, um momento da realização da temporalização do próprio filosofar (*ein Vollzugsmoment der Zeitigung des Philosophierens selbst*)²⁸².

²⁸² Heidegger, 1921-1922, p. 166-167.

Isto significa que, no que se refere à interpretação do pensamento cristão, Heidegger propõe uma indicação prévia fundamental.

Por essa razão, afirma-se claramente que a razão da apreensão errônea do significado profundo da experiência da primeira comunidade cristã e do processo de “grecização”, que aconteceu na Patrística e na Escolástica (que não é senão o resultado da vontade de estabilizar a experiência cristã originária com os instrumentos conceptuais oferecidos pela filosofia grega), está na ausência daquela “problemática fundamental na qual os processos em questão tendem a ser enquadrados”²⁸³, a saber, o sentido de acesso (*Zugangssinn*) ao sentido do ser da vida fáctica.

A recuperação da paradigmaticidade da experiência protocristã da vida, e, portanto, do sentido da facticidade, pode acontecer somente a partir da destruição do carácter ontológico da “situação atual (*heutigen Situation*)” da filosofia, que consiste na “interpretação grego-cristã da vida (*die griechisch-christliche Lebensauslegung*)”, e no assumir claro e explícito da própria concepção prévia (*Vorgriff*)²⁸⁴.

Este segundo ponto, a saber, o assumir da determinação conceptual prévia e das tendências de fundo que motivam antecipadamente a posição problemática (o colocar-se do problema no seu “carácter ontológico”), é desenvolvido na preleção do semestre de inverno de 1921-1922, intitulada *Introdução à Fenomenologia da*

²⁸³ Heidegger, 1921-1922, p. 6-7.

²⁸⁴ Cf. Heidegger, 1922, p. 31.

Religião (Einführung in die Phänomenologie der Religion).

Essa preleção é subdividida em duas partes. A primeira parte, de caráter introdutório e metodológico, tematiza o “fenômeno da experiência fáctica da vida”. A segunda parte, por sua vez, oferece uma “interpretação fenomenológica do cristianismo das origens”, a partir da prévia compreensão da vida fáctica no seu ser, a qual determina a concepção prévia da própria interpretação.

A primeira seção não é outra coisa que uma repetição da exposição programática da explicação fenomenológica da facticidade da vida histórico-concreta que Heidegger havia delineado nas preleções precedentes.

A redescoberta da história, da historicidade enquanto âmbito originário, que constitui o ser da vida fáctica, permite a crítica daquelas posições filosóficas, inclusive a de Husserl, que, tendo esquecido o condicionamento histórico do eu, reduziram o mesmo a mero sujeito de atos teóricos, a eu puro transcendental.

É-se forçado, paralelamente, a reformular o método fenomenológico, uma vez que este deve adequar-se à inquietação essencial do eu histórico-fáctico. A compreensão da facticidade não é algo de exterior à vida ou que se dá em um segundo tempo. Antes, ela é expressão de uma mobilidade constitutiva da vida mesma – isto é, do objeto em questão. “A vida é ela mesma algo que >é< naquele modo de possuir a tendência a >ser< no sentido de realização do possuir->se< (*im Vollzugssinn des >sich< Habens*)”²⁸⁵.

²⁸⁵ Heidegger, 1921-1922, p. 171.

Este levar-a-si-mesmo-à-posse (*Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*) não é para se entender como reflexividade, colocando a atenção sobre o sentido de referência (*Bezugssinn*), mas antes como posse de si que acontece cada vez em uma situação concreta. Por essa razão, deve-se colocar o acento no sentido de realização (*Vollzugssinn*), na espontaneidade própria de cada referência ao objeto. Em outras palavras, o sentido de realização constitui o caráter fundamental do fenômeno da experiência fáctica da vida.

Radicalizando a correlação husserliana entre *noésis* (o ato de conhecer, o experienciar) e *noéma* (o conhecido, o experienciado) ²⁸⁶, identifica-se a radical unidade na intencionalidade, não mais entendida como um fenômeno da consciência, mas como caráter constitutivo do ser da vida na sua concreção e historicidade, na sua mobilidade essencial: o ser um todo no ser sempre fora de si em um mundo.

O fenômeno, portanto, não é apenas isto que vem experienciado, mas também, e sobretudo, o modo mesmo do experienciar, a realização da experiência mesma da vida – fenomenologia como *verbum internum*, *lógos* do fenômeno. A descoberta do caráter “histórico-atuativo” (*vollzugsgeschichtlich*) da situação na qual se dá o acontecer da experiência (*Erfahrungsgeschehen*) e a continuidade do fluir da vida nas situações cada vez diferentes comportam a acentuação do caráter temporal da experiência da vida fáctica e da própria vida enquanto tal. “O ser temporal (*Zeitlichsein*) – retamente compreendido – deveria agora ser a asserção fundamental

²⁸⁶ Cf. Heidegger, 1920-1921, p. 9.

(*die fundamentale Aussage*) da existência com relação ao seu ser”²⁸⁷.

Assim, o esforço da compreensão do objeto consiste no manter a vida fáctica na sua temporalidade concreta, sem transformá-la em algo subsistente e enrijecido.

Uma vez que o sentido de ser da vida fáctica se abre cada vez na sua facticidade, situação genuína e temporalidade (*Faktizität, genuinen Situation und Zeitlichkeit*), e uma vez que apenas, e acima de tudo, desse modo toma forma o acesso ao objeto da filosofia (*Zugang zum Gegenstand der Philosophie*) e com isso, portanto, também a este objeto, em tudo isto se torna claro que este objeto (a vida fáctica) é, em um modo absolutamente próprio, no caráter da sua temporalidade (*im Charakter seiner Zeitlichkeit*)²⁸⁸.

É propriamente a temporalidade, a historicidade da vida fáctica no seu experienciar-se (*Sinn der Faktizität*) que se constitui a concepção prévia (*Vorgriff*) que permite a aproximação da experiência protocristã da vida tal como é apresentada nos escritos de Paulo: na *Primeira e Segunda Epístolas aos Tessalonicenses*, na *Epístola aos Gálatas* e na *Segunda Epístola aos Coríntios*. “A experiência fáctica da vida é histórica (*historisch*). A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal (*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche*)”²⁸⁹.

1.5 A facticidade no cristianismo primitivo

Do ponto de vista cronológico, as epístolas de Paulo estão entre os primeiros

²⁸⁷ Heidegger, 1924, p. 12.

²⁸⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 176.

²⁸⁹ Heidegger, 1920-1921, p. 80.

escritos de todo o Novo Testamento, e a *Primeira epístola aos tessalonicenses*, redigida em torno de 53, é considerada o seu primeiro escrito (*das früheste Dokument*). Por essa razão, tais documentos possuem notável importância no que se refere às suas análises e à descrição hermenêutica da vida histórico-concreta tal como é experienciada na primeira comunidade cristã.

Cumprido notar que Heidegger também acentua a relevância do estilo epistolar utilizado nos escritos de Paulo. A epístola garante a genuinidade e a imediatez lingüística a despeito da contaminação por fatores teóricos externos, manifestando um caráter mais edificante do que conceitual, ditado por situações contingentes e não por um empreendimento sistemático e escolástico. Assim, a mensagem da fé, quando anunciada no estilo epistolar, permite compreender a situação histórico-atuativa na qual se encontra Paulo e, junto com esta, aquela na qual se encontra a comunidade dos primeiros cristãos.

Consideramos antes de tudo a pregação apostólica de Paulo. Se ela é um fenômeno fundamental (*Grundphänomen*), com base nela se deve poder adquirir uma referência (*ein Bezug*) a todos os fenômenos religiosos fundamentais. O fenômeno chega à explicação na realização e mediante a realização (*im Vollzug und durch den Vollzug*) [...]. Isso vem ao encontro do caráter do material, isto é, do que se trata de epístolas. As epístolas paulinas são, enquanto fontes, mais imediatas (*unmittelbarer*) do que os evangelhos escritos em seguida²⁹⁰.

Destacam-se principalmente os caracteres histórico-concretos, isto é, os

²⁹⁰ Heidegger, 1920-1921, p. 83.

caracteres temporais da mensagem paulina, a despeito daqueles mais puramente dogmáticos. E é isso que lhe permite compreender a experiência cristã da fé como o modelo da experiência fáctica da vida. Em outras palavras, a intenção que move Heidegger é encontrar uma via originária de acesso à experiência religiosa da fé.

Ora, a situação na qual se encontram os primeiros cristãos é delineada por Paulo, através de duas formas verbais que se repetem, com certa freqüência, nos primeiros versículos da *Primeira epístola aos tessalonicenses*: ser-tornado (*génésthai, Gewordensein*) e saber (*eidénai, Wissen*).

Ser-tornado (*Gewordensein*) não indica um acontecimento passado sem mais relação com o presente, mas antes, quando tomado na compreensão histórico-atuativa, indica um estado no qual internamente já se determina a totalidade da vida concreta aqui e agora. Ser-tornado corresponde à “conexão de situações da experiência cristã da vida (*Situationszusammenhang der christlichen Lebenserfahrung*)” que se abre com o doloroso assumir do anúncio evangélico.

Por essa razão, a tradução mais rigorosa do termo grego *génésthai* é, do ponto de vista fenomenológico, facticidade (*Faktizität*).

A outra forma verbal utilizada por Paulo para indicar a situação dos primeiros cristãos é *eidénai*, traduzida por Heidegger como *Wissen*. *Wissen* indica um saber, ou, mais propriamente, o saber que nasce da experiência, isto é, “o saber acerca do próprio ser-tornado” (*das Wissen um das eigene Gewordensein*).

Os tessalonicenses, unicamente a partir do ser-tornado, e vivendo no lugar estreito do ser-tornado, são “sabedores” (*eidotes*) de ser escolhidos por Deus e de que neles o evangelho anunciado não permanece apenas em palavras vazias mas “também em potência, no Espírito Santo e em plenitude total” (1 Ts 1, 5-6). Em

outras palavras, os tessalonicenses são *Wissende im Werden*²⁹¹.

O conhecimento de Paulo e dos tessalonicenses nasce da experiência que brota do mundo histórico da vida fáctica, isto é, da transformação que sofre a existência, na sua totalidade, com a vinda de Cristo.

O saber acerca do próprio *Gewordensein* é o início e a origem da teologia (*der Ansatz und Ursprung der Theologie*). O sentido de uma construção conceitual teológica emerge na explicitação deste saber e da sua expressão conceitual (*in der Explikation dieses Wissens und seiner begrifflichen Ausdrucksform*) [...]. O acolher consiste no colocar-se dentro da necessidade da vida (*in die Not des Lebens*). Com isto é associada uma alegria que vem do Espírito Santo e é incompreensível à vida²⁹².

Tal conhecer experiencial, portanto, não é destacado do fluir da vida, mas advém na própria situação da experiência fáctica da vida, isto é, ele nasce propriamente do ser-tornado (*Gewordensein*), que informa de si a situação histórico-atuativa, a qual é definida principalmente no seu carácter de espera da segunda vinda do Senhor na glória (*parousía*).

A conexão entre ser-tornado e saber experiencial caracteriza a vida como possibilidade. Existir significa, de fato, viver radicalmente na possibilidade (*radikal in der Möglichkeit leben*)²⁹³. O ser da vida se caracteriza como “poder-ser” enquanto núcleo constitutivo da experiência fáctica e propriamente a investigação de poder ser um todo autêntico, por parte da própria existência.

²⁹¹ Heidegger, 1920-1921, p. 145.

²⁹² Heidegger, 1920-1921, p. 95.

²⁹³ Heidegger, 1920-1921, p. 249.

Desse modo, coloca-se em evidência a centralidade do sentido de realização (*Vollzugssinn*) na definição da experiência cristã da vida.

A pregação, portanto, é um fenômeno central [...]. Aqui importa colocar em evidência o “como” da pregação (*das Wie der Verkündigung*). A realização da vida (*der Vollzug des Lebens*) é decisiva. Na vida é experienciado ao mesmo tempo também o contexto da realização (*Vollzugszusammenhang*). Sobre esta base se faz compreensível que o “como” da realização tem significado fundamental (*das Wie des Vollzugs Grundbedeutung hat*)²⁹⁴.

Decisivo é o “como” que se projeta a partir da facticidade e não o “que coisa” se quer alcançar pelo desenvolvimento desse projeto. Decisivo é o viver concretamente na situação histórico-atuativa e “esperar” a vinda de Cristo, e não fugir das tribulações e das dores da vida fáctica, transformando Deus em um objeto de conhecimento teórico, ou em um dispensador de paz e de segurança. Em resumo, torna-se determinante o resistir na fraqueza.

Apenas quando se é fraco, quando se suportam as necessidades da sua vida (*die Nöte seines Lebens*), se pode entrar em uma estreita relação com Deus (*einen engen Zusammenhang mit Gott*). A exigência fundamental de ter Deus (*Gott-Habens*) é o oposto de qualquer conquista mística. Decisivo não é o aprofundamento místico, o esforço particular, mas antes suportar a fraqueza da vida (*das Durchhalten der Schwachheit*)²⁹⁵.

Da espera paulina demonstra-se a importância do sentido de realização na

²⁹⁴ Heidegger, 1920-1921, p. 80.

²⁹⁵ Heidegger, 1920-1921, p. 100.

determinação do ser da vida fáctica. Na sua preleção do semestre de inverno de 1921-1922, que traz por título *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), Heidegger escreve:

O sentido de realização: como da realização (*Wie des Vollzugs*) no esperar algo (*Warten auf etwas*); no próprio cuidar enquanto referência ao cuidar de; >continuamente< no cuidado de [...] A espera (*Warten*) dá o sentido fundamental histórico da facticidade (*historischen Grundsinn der Faktizität*) [...] Na espera: ainda-não (*noch nicht*), e assim se permanece empenhado, se >é< vinculado em um sentido específico ²⁹⁶.

Na perspectiva escatológica, que em Paulo é assumida na forma de espera, Heidegger reconhece a estrutura fundamental da experiência fáctica da vida no cristianismo originário. “A presente consideração toma o centro da vida cristã (*das Zentrum des christlichen Lebens*): o problema escatológico (*das eschatologische Problem*)” ²⁹⁷.

Com relação à segunda vinda do Senhor (*parousía*), Paulo escreve na *Primeira epístola aos tessalonicenses*: “Quanto ao tempo e ao momento (*kairós*), irmãos, não há necessidade que alguém vos escreva. Sabeis vós mesmos exatamente que o dia do Senhor vem como o ladrão à noite” (*1 Ts 5, 1-3*) ²⁹⁸.

O dia do Senhor vem inesperadamente, isto é, sem que se possa prever objetivamente o “quando”. Este último é apenas determinado no “como” da

²⁹⁶ Heidegger, 1921-1922, p. 184-185.

²⁹⁷ Heidegger, 1920-1921, p. 104.

²⁹⁸ Heidegger, 1920-1921, p. 112.

realização (*das Wie des Vollzugs*) da espera, de modo que o “quando” permanece incerto também para os fiéis. Por outro lado, Paulo não duvida da certeza do evento escatológico, mas ele reconhece os traços de indeterminação e da incognoscibilidade, por parte do homem.

O tempo da espera é o tempo escatológico, que não mede a duração da espera, mas torna cada instante (*kairós – Augenblick*) o “momento decisivo” do dia do Senhor, que se mantém pronto para o evento em uma contínua angústia e inquietação.

Cumpramos observar que a tal “tempo cairológico” contrapõe-se uma outra modalidade de tempo, a saber, o tempo cronológico. Denominado por Paulo de “*quiliástico*”, este tempo transforma a espera em um objeto de especulação e de falatório, na expectativa de um evento do qual se sabe quando virá, no qual é calado o sentido de realização (*Vollzugssinn*), o “como”, a irrequietação, para se colocar o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), “alguma coisa”, a tranqüila segurança da posse, a calculabilidade.

Quando disserem: paz e segurança, então, de repente sobrevirá a destruição, como as dores de parto à gestante, sem que se possa fugir. Mas, vós, irmãos, não estejais nas trevas para tal dia não vos surpreenda como um ladrão. Todos vós sois filhos da luz e filhos do dia. Não pertencemos à noite nem à treva. Portanto, não durmamos como os outros, mas permaneçamos acordados e sóbrios (1 Ts 5, 3-7).

Nesse sentido, podemos afirmar que Paulo reconhece dois grupos de pessoas: os que dormem e os acordados.

Os >que dormem< (*Verworfenen*) são os que transformaram Deus naquele

que distribui paz e segurança, serenidade e tranqüilidade. Desse modo, eles caem nas trevas, seja porque compreendem mal a Deus, perdendo a luz, seja porque se afastam da vida cotidiana, isto é, da sobriedade que, por sua vez, contradistingue o outro grupo de pessoas.

Já os >acordados< (*Berufene*) são, de fato, aqueles que vivem na luz do Senhor e que, pela fé, são jogados de novo na vida cotidiana, na espera ativa. Em outras palavras: eles são os que vivem lançados na facticidade, na situação histórico-atuativa cada vez mais diversa da existência; os que vivem imersos na constante insegurança que é própria da vida.

Contudo, mais do que identificar dois grupos de pessoas, é possível apontar, na análise paulina do tempo da *parousía*, dois modos de estar-na-espera, duas posturas que se radicam no ser da existência enquanto ser-no-mundo. A espera da *parousía* coloca o crente em uma “relação com Deus, do ponto de vista da realização (*Vollzugszusammenhang mit Gott*)”²⁹⁹, a qual coincide com o viver a vida na incerteza da presença do “Deus conosco”, evidenciando o primado do “como”.

Do ponto de vista fenomenológico, Deus se apresenta no modo da temporalidade. E o próprio Paulo alerta os tessalonicenses a não se deixarem enganar por aqueles que falam de Cristo como se o mesmo já estivesse presente, portanto, cognoscível e objetivável.

No tocante à vinda de nosso senhor Jesus Cristo e à nossa união com ele, rogamo-vos, irmãos, que não vos deixeis perturbar o espírito levemente nem alarmar por alguma pretensa revelação, palavra ou carta tidas como procedentes de nós e que vos

²⁹⁹ Heidegger, 1920-1921, p. 114.

afirmassem que o dia do Senhor já esteja aqui (2 Ts 2, 1-3).

A “presentificação” de Deus transforma Deus em algo calculável, disponível, objetivável. Ora, tal procedimento implica o destaque da situação concreta, o qual não assume mais o seu caráter do sentido de realização, mas o seu caráter de conteúdo. Para Heidegger, não se pode escapar da perdição, quando se deturpa a relação autêntica com a temporalidade, com o futuro, o qual não é determinável recorrendo ao cálculo do tempo.

Paulo mesmo não quer sair da luz do Senhor, que lhe ordena permanecer na vigiância, isto é, não perder contato com o próprio sofrimento. Por essa razão, na *Segunda epístola aos Coríntios*, se encontra a discussão do significado do carisma pneumático-místico. Paulo identifica um contraste fundamental entre o modo dos místicos de viver a fé e o dos cristãos.

Há um profundo contraste entre o místico e o cristão. O místico, através da manipulação, é arrebatado para fora do contexto da vida (*aus dem Lebenszusammenhang*); em uma condição extática (*entrückten Zustand*) Deus e o Tudo são possuídos no presente. O cristão, ao invés, não conhece nenhum >entusiasmo<, mas antes diz: Deixa-me ser vigilante e sóbrio. Aqui mostra-se a ele a enorme dificuldade da vida cristã (*die ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens*)³⁰⁰.

Paulo escreve que não se exaltará pela revelação, como pode fazer um místico que chegou rápido ao terceiro céu. Caso se exaltasse, não diria outra coisa que a verdade. Todavia, ele não quer gloriar-se das suas visões, mas antes da sua

³⁰⁰ Heidegger, 1920-1921, p. 124.

fraqueza. “E para que a grandeza dessas revelações não levasse a exaltar-me, foi-me dado um espinho na carne, um anjo de Satanás, que me esbofeteia a fim de que eu não me exalte” (2 Cor 12, 7-8).

Essa recusa, por parte de Paulo, de exaltar-se pelo próprio conhecimento, coincide com um movimento de retorno para a facticidade da vida. A fé em Jesus Cristo não leva à presentificação da sua vinda e à transformação de Deus em um apoio ou um suporte.

O conceito de >apoio< (>Halts<) tem um sentido dentro de uma totalmente determinada estrutura da experiência fáctica da vida, mas não se pode aplicá-lo à experiência cristã da vida. O cristão não encontra em Deus o seu >apoio< (*der Christ findet nicht in Gott seinen >Halt<*) (cf. Jaspers). Isto é uma blasfêmia! Deus não é um >apoio< [...]. Concepção do mundo cristã: propriamente um contra-senso (*Christliche Weltanschauung: eigentlich ein Widersinn!*)³⁰¹

Mas, o “tempo cairológico” da fé coloca, permanecendo na facticidade, diante da decisão sobre propriamente “poder-ser-um-todo-autêntico” e diante da angústia do futuro. No cristianismo das origens, Heidegger descobre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) originária como sentido do ser da vida fáctica. A existência, não somente a cristã, pode então ser compreendida apenas a partir da temporalidade.

Aliás, na conferência proferida na *Theologenschaf*t de Marburg, em 1924, e que traz como título *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*, Heidegger chega a afirmar que a própria questão pelo que seja o tempo (*was die Zeit sei*) reenvia à facticidade,

³⁰¹ Heidegger, 1920-1921, p. 122.

à existência, se com existência é entendido, no seu ser, o ente que nós conhecemos como vida humana (*als menschliches Leben*); este ente no ser-cada-vez do seu ser (*Jeweiligkeit seines Seins*), o ente que cada um de nós é, que cada um de nós colhe na afirmação fundamental (*Grundaussage*): eu sou ³⁰².

Ainda na mesma conferência é citada uma passagem do Livro XI das *Confissões*, na qual Agostinho chega a perguntar-se se o espírito mesmo é o tempo.

Em ti, espírito meu, meço os tempos (*messe ich die Zeiten*). Não me incomodo com a pergunta: como, pois, isto? Não me disperso em olhar para ti com uma falsa pergunta. Não coloco obstáculo a ti com a confusão disto que pode dizer respeito a ti mesmo. Em ti, continuo a dizer, meço o tempo. As coisas que passam te colocam em uma disposição (*Befindlichkeit – affectionem*) que permanece, enquanto elas desaparecem. A disposição (*Befindlichkeit*), eu a meço na existência presente (*gegenwärtigen Dasein*), não as coisas que passam para que ela surja. Repito: meu dispor-me ele mesmo (*mein Mich-befinden selbst*) eu o meço quando meço o tempo ³⁰³.

Enquanto Agostinho não segue além desse perguntar, essa pergunta não é outra coisa que o ponto de partida de uma análise que o levará a afirmar que a existência, tomada na sua mobilidade originária, no seu “como”, não se encontra no tempo, mas é o tempo. Isto permite a Heidegger concluir que “o fenômeno fundamental do tempo é o futuro (*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*)” ³⁰⁴.

³⁰² Heidegger, 1924, p. 11.

³⁰³ Heidegger, 1924, p. 11.

³⁰⁴ Heidegger, 1924, p. 19.

Assim, no antecipar (*Vorlaufen*) do futuro, a vida fáctica é reconhecida no seu “como”, na sua mobilidade constitutiva, no seu estar-a-caminho, no seu ser-possível.

A existência reconhece no futuro a possibilidade de ser um todo autêntico. Esta possibilidade é autêntica apenas se permanece possibilidade, vale dizer, se não vem traduzida em realidade, isto é, reduzida a simples presença. O antecipar (*Vorlaufen*) é a estrutura que move a interpretação da vida fáctica, uma vez que recoloca a própria vida no seu “ser cada vez” em uma situação mundana.

Em outras palavras, apenas a partir do futuro da existência pode dar-se a genuína interpretação do seu passado e do seu presente.

O *Dasein* é propriamente junto a si mesmo, ele é verdadeiramente existente, quando ele se tem neste antecipar (*Vorlaufen*). Este antecipar não é outra coisa que o futuro único e autêntico do próprio *Dasein*. No antecipar o *Dasein* é o seu futuro (*in Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft*), de modo a retornar, nesse ser futuro, sobre seu passado e sobre seu presente³⁰⁵.

Essa possibilidade que se entrevê na antecipação é, como dissemos anteriormente, a possibilidade extrema e autêntica de ser “si mesmo”. Ela não é outra coisa que a possibilidade do fim do meu “eu sou”.

1.6 O sentido do ser da vida em Agostinho

Após abordar a facticidade no cristianismo primitivo, a partir da atitude fundamental (*Grundhaltung*) da comunidade protocristã dos tessalonicenses e de

³⁰⁵ Heidegger, 1924, p. 18-19.

Paulo, expressa em suas epístolas, Heidegger prossegue sua investigação abordando Agostinho.

A teologia medieval apóia-se em Agostinho. A recepção de Aristóteles na Idade Média (*die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter*) se firma – se não como tal completamente – apenas em um intenso confronto (*in scharfer Auseinandersetzung*) com orientações do pensamento agostiniano. A mística medieval constitui uma revitalização (*Verlebendigung*) do pensamento teológico e do exercício prático-eclesiástico da religião que remonta essencialmente a motivos agostinianos³⁰⁶.

Tal observação, a saber, de que Agostinho e o pensamento agostiniano estão na base da teologia medieval, surge como importante, porque é justamente a partir dela que vai se aclarar o processo de objetivação daquilo que, como já abordamos no capítulo anterior, ele mesmo denominou “o início e a origem da teologia” (*der Ansatz und Ursprung der Theologie*).

Do ponto de vista filosófico, ao lado do livro XI, onde Agostinho enfrenta a questão do tempo, o livro X constitui o núcleo fundamental das *Confissões*. Este último, sobre o qual se concentram as atenções na preleção ministrada no semestre de verão de 1921, e que trazia como título *Agostinho e o neoplatonismo (Augustinus und der Neoplatonismus)*, não somente oferece as orientações para se lerem os nove livros que o precedem, mas também apresenta o *modus* – o como existencial – no qual se explicita a confissão de Agostinho.

³⁰⁶ Heidegger, 1921, p. 159.

Nesse sentido, o livro X das *Confissões* expõe a experiência fáctica da vida que dá forma à experiência da fé tal como apresentada em Agostinho. Ele não fala mais de como era – do passado que não é mais –, mas de como é agora e de que coisa é no momento presente, “*in ipso tempore confessionum mearum*” (livro X, 3, 4)

³⁰⁷.

Agostinho começa ressaltando a necessidade de reconduzir tudo aquilo de que se discute para o âmbito semântico aberto pelas confissões, seja diante de Deus, seja na frente dos homens. Tal observação oferece, já de início, a direção para a qual ele se move, a fim de interpretar a própria reflexão, e na qual o cristianismo encontra a sua comprovação como expressão real de um modo existencial de se viver autenticamente.

Nesta experiência genuína da fé agostiniana, contudo, Heidegger colhe uma perspectiva ontológico-existencial, ressaltando os elementos estruturais da vida fáctica que emergem da análise autobiográfica de Agostinho. Para tanto, torna-se possível identificar na exposição heideggeriana um duplo intento.

Por um lado, Heidegger reconduz as análises agostinianas da memória (livro X, 20-23) e dos três tipos de *concupiscentia* (livro X, 30-39) a uma compreensão originária, isto é, histórico-atuativa do como existencial da vida. Ele quer trazer à luz o “caráter fundamental” (ontológico-existencial) da vida fáctica (*tentatio-delectatio*), de modo a colocar em segundo plano o “caráter religioso” (teológico) do horizonte no qual se dá a comunicação – confissão entendida como louvor de Deus, no qual a própria memória assume a tarefa de representificar os eventos transcorridos na perspectiva, já decidida e preconstituída, do pecado, da graça, em uma palavra, da

³⁰⁷ Heidegger, 1921, p. 176s.

fé cristã.

Por outro lado, Heidegger não deixa de ressaltar o fundo no qual se move Agostinho, quando de sua caracterização da própria experiência. Ora, é justamente esse fundo que o leva a apresentar a sua reflexão sob a forma de confissões. A confissão, de fato, não exprime outra coisa que uma interpretação em um bem preciso “como”, a partir de um determinado horizonte de sentido.

A nossa possibilidade de interpretação tem os seus limites, uma vez que o problema do *confiteri* surge da consciência dos próprios pecados. A tendência à *vita beata*, não *in re*, mas antes *in spe*, surge apenas da *remissio peccatorum*, da reconciliação com Deus³⁰⁸.

Assim, tanto a consideração da beleza do mundo externo; como a interpretação da profundidade da alma com respeito à debilidade da vontade que, apropriando-se de uma falsa verdade e de uma falsa felicidade, tende aos desejos da carne; e a afirmação de ser um peso (*onus*) e um problema (*quaestio*) para si mesmo; tudo isso Agostinho o faz unicamente em vista de louvar a beleza, a grandeza, a potência de Deus, entendido como *dilectio*, *summum bonum*, *incommutabilis*, *substantia*, *summa pulchritudo*, *lux*.

Nessa duplicidade deixa-se transparecer o sentido da explicação da experiência fáctica da vida cristã oferecida por Agostinho.

Por um lado, a descoberta do *Grundcharakteristikum* da facticidade e da *Grundorientierung* da experiência fáctica da vida, por outro lado, o enrijecimento da fluência e da precariedade da vida em vista de uma fruição de Deus (*fruitio Dei*).

³⁰⁸ Heidegger, 1921, p. 283.

Esta última, assumindo o significado de “direção para” e de “posse da” vida autêntica, confirma o primado da ordem, isto é, a perspectiva axiologizante e absolutizante que o cristianismo, em vista de uma elaboração autônoma, toma da filosofia grega, sobretudo aquela platônico-neoplatônica.

Em outras palavras, a indicação agostiniana de uma vida, que pode ser determinada, no que diz respeito ao “como” e ao “que coisa”, para o repouso, isto é, em vista da fruição estético-ocular de Deus, comporta tanto o silenciar do sentido de realização da experiência da fé enquanto experiência de angústia, como a perda do enraizamento na facticidade que impede de delinear uma direção que do si mesmo autêntico (*aus dem eigentlichen Selbst*) leve à verdadeira vida.

A verdadeira vida não se dá nem com a resolução do jogo dialético entre *defluxus* e *continentia*, nem com a derrota de toda forma de *concupiscentia*, mas antes no estar a cada vez imerso nessa tensão, no ter que a cada vez acertar as contas com essa estrutura fundamental do próprio ser: “*Concupiscentia*: em si uma direção, direção do experienciar fático-concreto (*Richtungen konkreten faktischen Erfahrens*), da plena facticidade própria da vida”³⁰⁹.

A própria tentativa de fugir da conflitualidade (*Zwiespältigkeit*), de conter-se diante dos louvores, dos prazeres mundanos, não é outra coisa que um modo de ser da própria experiência fática da vida, de modo que a posse de si mesmo é um andar para frente e para trás entre o *defluxus* e a *continentia*, sem que se possa nunca chegar a teorizar a exclusão definitiva de uma possibilidade, sem que nunca se possa axiologizar o para onde da própria facticidade.

³⁰⁹ Heidegger, 1921, p. 253.

O si mesmo >é< o si mesmo da plena facticidade histórica, o si mesmo em um mundo, com o qual e no qual vive; portanto o >ter< é tal correspondentemente à multiplicidade das referências e das realizações (*Bezugs- und Vollzugsmannigfaltigkeit*) – não somente multiplicidade, mas também conexões histórico-fáticas (*historisch faktischer Zusammenhang*); e o >ter< não oferece momentos de repouso e de contemplação, mas antes é para entender de modo histórico-atuativo (*vollzugsgeschichtliches*)³¹⁰.

Nesse sentido, a própria situação histórico-fática da posse-de-si-mesmo, enquanto preocupar-se consigo mesmo, oferece, tanto a ocasião de obter-se (existência autêntica) como a possibilidade radical de perder-se (queda).

Isso aparece na afirmação de que, para Agostinho, a vida do homem atinge a sua dignidade e reconhece a sua diferença radical dos animais, que não podem reconhecer no mundo a presença de Deus, no momento em que Deus se doa, e, apenas então, se obtém a verdadeira vida.

Explicando o sentido dessa interpretação-confissão de Agostinho, Heidegger cita uma frase de Kierkegaard: “Quanto mais representação de Deus, tanto mais si mesmo; quanto mais si mesmo, tanto mais representação de Deus”³¹¹. O único modo de ser da facticidade da vida provém do ser a cada vez solicitado-solícito a tomar posição nos confrontos com o que se encontra no mundo. E como solicitação existencial é também para se entender a esperança da vida feliz, isto é, a procura da posse autêntica de si mesmo.

³¹⁰ Heidegger, 1921, p. 254-255.

³¹¹ Heidegger, 1921, p. 248.

O caráter fundamental da facticidade, isto é, o *Existenzial* que determina a vida fáctica no seu ser, Heidegger o encontra expresso propriamente por Agostinho, quando este escreve: “Por acaso a vida humana sobre a terra não é uma tentação sem trégua? (*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*) (Livro X, 28, 39) ³¹².

O caráter de tentação – não em sentido religioso; para experiênciá-lo não é necessário que se viva qualquer experiência fundamental de tipo religioso (*keine religiöse Grunderfahrung*). Diga-se, porém, que somente através do cristianismo se tornou visível a tentação como característica da mobilidade (*Bewegtheitscharakter*). Visível, experienciável na vida fáctica (*im faktischen Leben erfahrbar*), passível de ser assumida no >eu sou< ³¹³.

A tentação se apresenta, portanto, como uma expressão da mobilidade originária da vida fáctica, daquele ser que não pode mais chegar a um estado de repouso, de imobilidade definitiva. A vida em si mesma é uma prova, uma tentação, no sentido ontológico-existencial. Não faz sentido, portanto, a discussão, quer sobre sua possibilidade, quer sobre a chance de se furtar a ela.

Enquanto “conceito histórico específico” (*spezifisch historischer Begriff*), que se refere à vida fáctica na sua totalidade e na sua determinação ontológico-existencial, a *tentatio* (*Versuchung*) não tem conotação alguma de caráter valorativo que possa diminuir-lhe a amplitude de referências e de níveis nos quais se explicita. Ela não está constrangida em uma ordem de valores que lhe conote negativamente

³¹² Heidegger, 1921, p. 206.

³¹³ Heidegger, 1921-1922, p. 154.

o sentido.

Este assumir existencial da situação própria da *tentatio* – que indica o “como” existencial da própria realização da vida fáctica – permite a Heidegger compreender a questão aberta que a vida é para si mesma: *quaestio mihi factus sum* (Livro X, 33, 50). Enquanto a questão não é alguma coisa que se ajunta à vida, como uma doença, para superar-se, em seguida, na verdade de Deus, mas antes é a vida fáctica no seu ser, esta última se apresenta, também, com a característica de ser um peso para si mesma: *oneri mihi sum* (Livro X, 28, 39)³¹⁴.

Assim, aparece claramente o *modus interpretandi* que caracteriza a leitura que Heidegger empreende de Agostinho.

Ao mesmo tempo que assume conceitos (existenciais) que conotam, de um ponto de vista ontológico, o sentido de realização da vida fáctica e a sua íntima mobilidade, Agostinho desenvolve toda uma investigação em direção a uma felicidade que pode encontrar satisfação unicamente em Deus (felicidade entendida como *gaudium de veritate* – livro X, 23, 33), isto é, a referência indiscutível a uma ordem de sentido superior.

É bem verdade que Agostinho se vê como problema a si mesmo. Todavia, do mesmo modo, ele logo invoca Deus: “Mas, Tu, Senhor meu Deus, escuta, cuida, vê, tem piedade de mim, cura-me [...]”. E, do mesmo modo, o seu ser um peso a si mesmo é devido ao fato de que “eu não sou pleno de Ti [...]”. “Quando me aderir a Ti com o todo de mim mesmo, não haverá mais para mim dor e trabalho e viva será a minha vida, toda plena de Ti”.

³¹⁴ Heidegger, 1921, p. 209, nota 21.

Assim, se na preleção do semestre de inverno de 1919-1920, que traz como título *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)*, Heidegger já experiencia nas palavras de Agostinho “*inquietum est cor nostrum*” “um totalmente novo aspecto da vida” (*ein ganz neuer Aspekt des Lebens*)³¹⁵. Trata-se agora de observar o que segue na frase, onde Agostinho parece, no âmbito da análise heideggeriana da facticidade, esconder novamente a essencial inquietação e precariedade do homem, aludindo a Deus como segurança e repouso: “*donec requiescat in te*” (livro X, 1,1).

Isso significa que apenas em Deus, enquanto *praesentia*, o homem dá um sentido ao próprio procurar, à *molestia*, à *tentatio* na qual se vive na maior parte das vezes e antes de tudo. Somente com o conhecimento de Deus se alcança aquela existência que informa a existência mesma: Deus como “vida da minha vida (*vita vitae meae*) (Livro X, 20, 29)”³¹⁶.

Desse modo, em Agostinho, a vida entendida como provação e dor adquire o seu sentido à base de uma bem-determinada ordem de valores que remonta diretamente a Deus entendido como *summum bonum*: “Em Agostinho essa ordem está presente de modo explícito [...] a observação axiológica (*die axiologische Betrachtung*) não é acréscimo, mas antes domina todo o observar”³¹⁷.

Em outras palavras, a ordem dos valores, que determina também a sua

³¹⁵ Heidegger, 1919-1920, p. 205.

³¹⁶ Cf. Heidegger, 1921, p. 192-193.

³¹⁷ Heidegger, 1921, p. 261.

compreensão conceitual, enrijece a análise agostiniana do ser do homem em vista de uma teorização-axiologização (*Theoretisierung-Axiologisierung*) do modo autêntico de estar diante de Deus, feito visível pelo caminho de suas obras. Desse modo, se mostra o débito contraído por Agostinho nos confrontos com a filosofia grega.

O problema da teoria geral dos valores (*allgemeinen Werttheorie*) se conecta com o neoplatonismo e com a doutrina do *summum bonum*, em particular com a capacidade de se compreender o caminho longo pelo qual o *summum bonum* se torna acessível ³¹⁸.

A adoção do aparato conceptual metafísico comporta, portanto, a consideração de Deus como *summum bonum*, repouso do coração, e o conseqüente ocultamento da mobilidade e da temporalidade da facticidade. A redução da temporalidade originária à simples presença se deve ao fato de que se pensa o ser (Deus) como ser-presente, ser-representável.

Ora, também Agostinho considera Deus enquanto presente-diante-dos-olhos. Mas cumpre observar que, no caso de Agostinho, que por primeiro identificou o primado do ver no conhecimento humano (livro X, 35, 54), se trata especificamente do “olho interior”, a saber, a *anima* (livro X, 7, 11).

Esse primado do conhecimento estético-ocular de Deus aparece ainda mais claramente na utilização que Agostinho faz dos termos latinos *frui* e *uti*, mediados pelo neoplatonismo. Se *uti* define o modo pelo qual o homem se relaciona com as coisas intramundanas (*Umgehen mit*), *frui*, enquanto *geniessen*, desfrutar, indica o

³¹⁸ Heidegger, 1921, p. 281.

modo de estar diante de Deus.

O *frui* é, portanto, a característica principal da postura fundamental de Agostinho (*der Augustinischen Grundhaltung*) para com a vida ela mesma. O seu correlato é a *pulchritudo*, onde se encontra um momento estético (*ästhetisches Moment*). Igualmente no *summum bonum*. Com isto é delineada uma parte determinante do objeto medieval da teologia (e da história do espírito em geral): esta é a compreensão específica grega. A *fruitio Dei* é um conceito decisivo na teologia medieval (*ein entscheidender Begriff in der mittelalterlichen Theologie*) e é o motivo dominante que conduz à formação da mística medieval ³¹⁹.

A partir de tais considerações, pode-se concluir que Heidegger, em seu diálogo com Agostinho, por um lado, encontra momentos propriamente originário-cristãos, a saber, concernentes à experiência fáctica da vida fundada na descoberta da temporalidade originária do ser do homem já avistada na consideração das epístolas paulinas.

Por outro lado, Heidegger descobre em Agostinho os primeiros sinais de objetivação da experiência originária cristã empreendida primeiramente pela Patrística, e posteriormente pela Escolástica, na forma de uma “grecização da consciência cristã da vida”. Daí o caráter ambíguo, no que se refere à questão da origem, dos escritos de Agostinho.

Ora, com o advento da Escolástica, a influência da metafísica grega se impôs sempre mais claramente na reflexão teológica, distanciando-a, assim, do cristianismo primitivo.

³¹⁹ Heidegger, 1921, p. 272.

É nesse contexto que começam as investigações de Heidegger acerca da filosofia aristotélica. De fato, a objetivação do pensamento de Aristóteles, através da teologia escolástica de Tomás de Aquino e Boaventura, não só distanciou a reflexão teológica da experiência originária cristã como obscureceu as autênticas motivações filosóficas de fundo que animavam a obra do Estagirita.

Antes, porém, de abordar a apropriação originária a que Heidegger se propõe da filosofia aristotélica, cumpre mencionar, ainda que brevemente, a referência que, nessa época, ele faz ao último pensador cristão que tentou renovar a palavra da fé contra a hierarquia eclesiástica e contra a própria teologia objetivante, procurando restituir à vida religiosa aquela vitalidade e aquela inquietude que distinguia os contemporâneos de Cristo: Kierkegaard.

Como se tem mostrado nesta tese, o interesse de Heidegger por temas e por autores da história do pensamento ocidental não se orienta por motivações filológicas ou historiográficas, mas antes se move a partir de questões, como a proposta em 1921, e que diz respeito à esfera teórica e sua relação com a tradição. E é precisamente por esse motivo que o tema Agostinho e o neoplatonismo pode ser facilmente substituído por uma idêntica contraposição, a saber, entre Kierkegaard e Hegel.

Assim, o juízo que Heidegger faz de Agostinho parece reproduzir-se para Kierkegaard. Se do ponto de vista ôntico-existencial, Kierkegaard tende a recuperar a experiência fáctica da vida, isto é, a experiência originária da fé, já com relação ao caráter ontológico-conceptual do seu pensamento, ele permanece ligado à filosofia hegeliana.

No século XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existêntivo (*das Existenzproblem als existenzielles*), refletindo a seu respeito com profundidade. A problemática existencial (*die existenziale Problematik*), contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se inteiramente sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos edificantes do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia ³²⁰.

Heidegger, por essa razão, mantém com Kierkegaard, ao longo de todo o período que precede *Ser e tempo*, uma relação ambígua. Esta, contudo, não o impede de apreciar o esforço kierkegaardiano de recuperar a autenticidade da mensagem cristã, convidando todo crente a viver na “contemporaneidade” com Cristo, isto é, na angústia e na incerteza da própria existência. Nesse sentido, cumpre considerar a homenagem que Heidegger tributa a Kierkegaard na conclusão da sua preleção, no semestre de inverno de 1921-1922.

No segundo apêndice, *Folhas esparsas*, na primeira folha intitulada “*Motto* e ao mesmo tempo indicação da fonte com implícito agradecimento”, reproduzem-se trechos do *Exercício no cristianismo (Einübung im Christentum)* de Kierkegaard ³²¹. Em contrapartida, na sua preleção do semestre de verão de 1923, Heidegger não perde a ocasião para afirmar a distância que existe entre a “filosofia da existência” de Kierkegaard e a sua “hermenêutica da facticidade”.

Um estímulo considerável (*starke Anstösse*) para o tipo de

³²⁰ Heidegger, 1927a, p. 235.

³²¹ Cf. Heidegger, 1921-1922, p. 182.

explicação que aqui se propõe provém do trabalho de Kierkegaard. Não obstante, como ele o colocou para si demasiadamente fácil, os pressupostos, o delineamento, o modo de realização e o objetivo são radicalmente diferentes (*grundsätzlich verschieden*). No fundo, para ele, o único questionável era a própria reflexão que ele praticava. Era teólogo e se mantinha dentro da fé, fundamentalmente fora da filosofia (*grundsätzlich ausserhalb der Philosophie*)³²².

Em outras palavras, foi o seu ser principalmente um teólogo que impediu Kierkegaard de apreender o sentido do ser da vida fáctica e a sua historicidade constitutiva. Pois a paradoxilidade da existência não consiste, como acredita Kierkegaard, na fé, no encontro com o evento do fazer-se homem de Deus, mas antes no informar de si o ser mesmo da existência, a sua inquietação ontológica, o seu ser-no-mundo.

³²² Heidegger, 1923, p. 30.

2 A APROPRIAÇÃO NÃO-OBJETIVANTE DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

2.1 A presença de Aristóteles nas investigações do jovem Heidegger

Na primeira parte desta tese, consideraram-se a formação inicial e as primeiras investigações do jovem Heidegger, que se deram a modo da ontologia tradicional, sobretudo nos campos da teologia e da lógica. Assim, foram abordados seus dois principais trabalhos acadêmicos, a saber, a dissertação de doutorado defendida em 1913 (*A doutrina do juízo no psicologismo. Uma contribuição positiva para a lógica*), e a tese de habilitação para a docência, defendida em 1915 (*A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus*).

Delimitando agora a atenção da pesquisa para a referência a Aristóteles, cumpre identificar como se dá a recepção da filosofia aristotélica nas investigações do jovem Heidegger.

O início desse encontro data de 1907. Quando conta dezoito anos e é interno no ginásio jesuíta de St. Georg, em Freiburg, ele recebe de presente de Conrad Gröber, diretor do internato jesuíta de Constança e, mais tarde, bispo de Freiburg, o livro *Do múltiplo significado do ser em Aristóteles (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles)* escrito em 1862 por Franz Brentano.

O primeiro texto filosófico (*die erste philosophische Schrift*) através do qual eu trabalhei meu caminho sempre de novo desde 1907 foi a dissertação de Franz Brentano, *Do múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*. Brentano pôs na página-título de sua obra a frase de Aristóteles: *tò ón légetai polachós*. Traduzo: O ser se manifesta (a saber sob o ponto de vista do ser) de múltiplos modos. Nesta frase se oculta a pergunta determinante do caminho do meu

pensamento (*die meinen Denkweg bestimmende Frage*): qual é a simples e unitária determinação de ser que perpassa todos os múltiplos significados? Esta pergunta suscita a seguinte: que significa Ser ³²³.

Assim, esse primeiro texto filosófico, não só desperta o interesse pela filosofia, como também coloca a questão que orienta toda sua posterior investigação filosófica. E, através dele, o texto da *Metafísica* de Aristóteles passa a ter lugar em sua mesa de estudos.

As numerosas e extensas citações gregas substituíram a edição de Aristóteles que ainda não possuía. Esta, entretanto, já um ano mais tarde, fora retirada da biblioteca do internato e figurava na minha mesa de estudos. A pergunta pela unidade da multiplicidade do ser, que já naquele tempo se apresentava apenas de maneira obscura, titubeante e desamparada, permaneceu, através de muitas reviravoltas, aporias e perplexidades, o motivo ininterrupto para o tratado *Ser e tempo* que apareceu dois decênios mais tarde ³²⁴.

Essa menção retrospectiva permite estabelecer, com clareza,, que é justamente a questão suscitada por Aristóteles o fio condutor de seu trabalho durante todos os anos que preparam *Ser e tempo*. Diz também das viravoltas, aporias e perplexidades que marcam esse período, uma vez que a questão não se lhe mostra com clareza tal como apresentada por Franz Brentano.

Como já se observou quando da exposição sobre Brentano, o pensamento de Aristóteles, não obstante encaminhado na direção ontológica, era ali

³²³ In: Richardson, 1963, p. X.

³²⁴ In: Stein, 2002, p. 10.

compreendido a partir de uma apropriação neo-escolástica. Por essa razão, na sua tese de habilitação para a docência de 1916, intitulada *A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus)*, a questão inicial pela unidade do ser na multiplicidade de seus significados é ainda desenvolvida dentro de uma abordagem escolástico-aristotélica.

Isso se justifica igualmente pela influência que Heidegger tem do sacerdote católico e professor de teologia Carl Braig, durante seus estudos de teologia.

Nos últimos anos do meu ginásio topei com a obra do então professor de Dogma na Universidade de Freiburg, Carl Braig: *Sobre o Ser. Compêndio de Ontologia*. Fora publicada no ano de 1896, quando seu autor era professor extraordinário de Filosofia na Faculdade de Teologia de Freiburg. As seções maiores do texto sempre trazem no fim passagens de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez, além da etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais ³²⁵.

Tal interesse de Heidegger pela teologia de Braig permanece, mesmo após deixar o curso de Teologia em 1911. Cumpre igualmente observar que, não obstante católico, Braig investigava a importância de Hegel e Schelling para a teologia especulativa à diferença do sistema doutrinal da Escolástica. Desse modo, a tensão entre ontologia e teologia especulativa, como estrutura da metafísica, penetrou no horizonte da interrogação de Heidegger no período filosófico que se seguiu a 1911.

Essa tensão culmina em 1919, quando Heidegger rompe com o sistema do catolicismo, incluindo aí o que ele próprio denomina “filosofia escolástico-

³²⁵ Heidegger, 1963, p. 81.

aristotélica”. Nesta época, escreve ele ao amigo sacerdote católico e professor de Dogmática em Freiburg, Engelbert Krebs:

Os dois últimos anos, nos quais busquei uma clareza de princípios em minha postura filosófica... levaram-me a resultados para os quais, dentro de uma ligação extrafilosófica, eu não teria podido exercer a liberdade de convicção e da doutrina. Conhecimentos de teoria do conhecimento, passando para a teoria do conhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para mim, mas não o cristianismo, nem a metafísica, porém esta em um novo sentido ³²⁶.

Heidegger afirma que se mantém fiel ao cristianismo e à metafísica. Só que não mais àquela ontologia tradicional que guarda vínculos indissolúveis com a teologia natural. Mesmo porque

as investigações realizadas no terreno da filosofia medieval se mantêm, segundo as correntes interpretativas dominantes, fiéis aos esquemas de uma teologia neo-escolástica (*in dem Schematismus einer neuscholastischen Theologie*) e dentro das margens de um aristotelismo reelaborado pela neo-escolástica (*in den Rahmen eines neuscholastisch ausgeformten Aristotelismus*) ³²⁷.

Isso vai exigir uma nova compreensão da filosofia e de Aristóteles que não aquela da ontologia tradicional. Uma filosofia, por assim dizer, atéia, a saber, que não é mais sustentada por uma instância metafísico-religiosa.

³²⁶ In: Safranski, 200, p. 143.

³²⁷ Heidegger, 1922, p. 32.

Se a filosofia pretende ver e captar a vida fáctica em suas possibilidades ontológicas decisivas (*das faktische Leben in seiner entscheidenden Seinsmöglichkeit*), isto é, se a filosofia decide-se por si mesma de modo radical e claro a compreender a vida fáctica, a partir de si mesma e conforme suas próprias possibilidades fácticas (quer dizer, se a filosofia é fundamentalmente atéia e é capaz de compreender isto), então cumpre um chamado acertado e obtém para si como objeto a vida fáctica com respeito à sua facticidade (*das faktische Leben hinsichtlich seiner Faktizität*)³²⁸.

É interessante observar que essa citação ocorre no seu manuscrito *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles – Indicação da Situação Hermenêutica (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation)*, redigido no fim de outono de 1922 e enviado a Marburg, a pedido de Paul Natorp, em vista de sua contratação por aquela universidade, o que ocorreria no ano seguinte.

Descobrimo uma filosofia “que decide-se por si mesma de modo radical e claro a compreender a vida fáctica, a partir de si mesma e conforme suas próprias possibilidades fácticas”, Heidegger já não se contenta com o Aristóteles reelaborado pela neo-escolástica católica e vai buscar no Aristóteles grego, isto é, “ateu”, as categorias fundamentais para uma nova e mais originária abordagem da vida.

Assim, na preleção do semestre de inverno de 1921-1922, igualmente intitulada *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles)*, após a segunda parte denominada *O que é filosofia? (Was ist Philosophie?)*, segue uma terceira denominada justamente *A vida fáctica (Das faktische Leben)*.

³²⁸ Heidegger, 1922, p. 53.

Mas tal busca “atéia” de uma nova abordagem ontológica da vida, isto é, que não aquela tradicional, toma como método de investigação aquele fenomenológico proposto por Edmund Husserl. De fato, é importante ressaltar que, em 1909, dois anos após seu primeiro contato com Aristóteles, Heidegger encontra as *Investigações Lógicas* de Husserl, mas já guiado pela questão colocada quando de seu encontro com Aristóteles. Ele vai buscar respostas às perguntas levantadas na obra de Brentano em seu discípulo Husserl.

Soube, por diversas indicações, em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. (...) Das *Investigações Lógicas* de Husserl esperava um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano. Porém, era vão meu esforço, porque, somente mais tarde o descobriria, eu as questionava de maneira inadequada. Contudo, a obra de Husserl marcara-me de tal modo, que nos anos subseqüentes sempre a li, sem compreender suficientemente o que me fascinava³²⁹.

Como já se observou, a fenomenologia de Husserl nasce no contexto da psicologia descritiva das vivências intencionais na obra de Brentano *Psicologia do ponto de vista empírico*. Ela é, antes de tudo, um conceito de método de investigação filosófica. O princípio desse método é dado pela expressão “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*). Trata-se do imperativo de abandonar construções teóricas e voltar-se àquilo que realmente se mostra com clareza e nitidez.

³²⁹ Heidegger, 1963, p. 82.

Ainda que fascinado pelas *Investigações Lógicas*, desde o seu primeiro contato, Heidegger, desde o início, toma uma postura diferente daquela de Husserl. Isso vai reconhecer-se posteriormente, em 1973.

O ponto de partida filosófico de Husserl era Franz Brentano, o autor de *Psicologia do ponto de vista empírico*. Meu próprio ponto de partida, observa ele, era o mesmo de Franz Brentano, mas não com essa obra de 1874; pelo contrário, era *Sobre o múltiplo significado do ente conforme Aristóteles* (Freiburg 1862), em que Heidegger aprendeu a ler filosofia ³³⁰.

E, fazendo uma distinção entre o “Brentano de Husserl” e o “Brentano de Aristóteles”, continua ele:

Um curioso e significativo encontro em Husserl e Heidegger, que ambos encetassem o seu primeiro passo com o mesmo filósofo, mas não com a mesma obra. Meu Brentano, diz Heidegger sorridente, é aquele de Aristóteles! Por que foi acentuada essa diferença? Para ressaltar a diferença entre o pensamento grego e o escolástico-moderno ³³¹.

Desde o início, portanto, já aparece uma distinção clara entre a orientação de Husserl e a orientação de Heidegger. Enquanto este dirige suas investigações filosóficas para a ontologia, isto é, para a questão do ser colocada pelo grego Aristóteles, aquele busca, a partir da crítica ao psicologismo, a fundação de uma

³³⁰ Heidegger, 1973, p. 123.

³³¹ Heidegger, 1973, p. 124.

lógica pura no âmbito da consciência, isto é, a partir da subjetividade que remonta ao pensamento moderno, sobretudo Descartes.

Em 1916, Husserl vai para Freiburg. Mas a relação pessoal entre Heidegger e Husserl se instaura mesmo somente no ano de 1919, após a guerra. O encontro com Husserl marca para ele o início de um deslanchamento dos esforços filosóficos, que até então se movia no âmbito da perplexidade e da confusão.

O ensinamento de Husserl acontecia na forma de um exercício do ver fenomenológico, que era executado passo a passo e que exigia a desistência de usar conhecimentos filosóficos não-examinados, mas também a renúncia a trazer para a conversa a autoridade dos grandes pensadores ³³².

Esse exercício concreto do método fenomenológico de investigação exige que se retomem os estudos dos pensadores gregos, os quais passam a brilhar em uma nova luz:

Enquanto isto, eu pude tanto menos me separar de Aristóteles e dos outros pensadores gregos quanto mais nitidamente a crescente familiaridade com o ver fenomenológico (*die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen*) me fazia frutificar a interpretação dos escritos aristotélicos (*die Auslegung der aristotelischen Schriften befruchtete*). Precisamente, eu ainda não podia imediatamente dar-me conta de quais conseqüências decisivas a renovada dedicação a Aristóteles deveria trazer ³³³.

³³² Heidegger, 1963, p. 86.

³³³ Heidegger, 1963, p. 86.

Na verdade, o encontro com Husserl e a aprendizagem do ver fenomenológico reconduz Heidegger aos inícios do seu próprio caminho filosófico, no sentido de um retorno a Aristóteles e à questão pelo sentido do ser.

Quando eu mesmo, desde 1919, ensinando-aprendendo na proximidade de Husserl exercitava o ver fenomenológico e, ao mesmo tempo, fazia em seminário um experimento de um mudado entendimento de Aristóteles (*ein gewandeltes Aristoteles-Verständnis*), o meu interesse se inclinava de novo para as *Investigações Lógicas*, antes de tudo para a *Sexta Investigação* da primeira edição. Aqui, a destacada distinção entre intuição sensível e intuição categorial revelou-se-me em sua envergadura para a determinação do múltiplo significado do ser³³⁴.

É importante ressaltar que “o retorno a Aristóteles (*Rückgang auf Aristoteles*)” acontece juntamente com a experiência de um “mudado entendimento de Aristóteles (*ein gewandeltes Aristoteles-Verständnis*)”.

Certamente não se trata mais do Aristóteles objetivado pelo pensamento escolástico-moderno, mas sim do Aristóteles lido a partir da experiência originária da vida fáctica, no cuidado de não contrabandear para a leitura “a autoridade dos grandes pensadores” de fora, sejam eles escolásticos ou modernos.

Nessa direção, no semestre de verão de 1921, acontece o primeiro seminário de exercícios fenomenológicos sobre o *De Anima* de Aristóteles (*Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss nach Aristoteles, de anima*). E, já no semestre seguinte, a preleção procura conjugar o exercício no

³³⁴ Heidegger, 1963, p. 86.

método fenomenológico com a leitura dos textos de Aristóteles, justificando-se, dessa forma, o próprio título da preleção, a saber, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução à investigação fenomenológica*.

Conforme relata Kisiel, estes foram os primeiros de uma série de esboços do que ele denomina “*Aristoteles-Einleitung*”.

Esta *Einleitung* para um planejado livro sobre Aristóteles foi o centro da existência filosófica de Heidegger, do início de 1922 ao início de 1924, e a estes esforços, para compor uma versão satisfatória, ele constantemente se referia, na sua correspondência, por exemplo, nas sete cartas que escreveu a Löwith entre 1922 e 1924 ³³⁵.

Por três anos, portanto, Heidegger se ocupa em escrever uma obra sobre Aristóteles, a ser publicada na edição de 1923 do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl. Sobre o desenvolvimento dessa projetada publicação, escreve Van Buren:

A introdução, intitulada *Indicação da situação hermenêutica (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, oferecia uma análise ontológica preparatória das categorias do ser encontradas na vida fáctica, bem como interpretações da Ética a Nicômaco, da Metafísica e da Física. O corpo do trabalho constaria da interpretação de textos maiores de Aristóteles, mas ele nunca foi completado, ainda que Heidegger nele trabalhasse até 1924 ³³⁶.

³³⁵ Kisiel, 1993, p. 555.

³³⁶ Van Buren, 1994, p. 221.

Embora tal obra nunca chegasse a ser publicada, o resultado das investigações de Heidegger é aproveitado nos seminários e nas preleções desenvolvidas nessa época, e os frutos desta apropriação não-objetivante da filosofia aristotélica, segundo o próprio Heidegger, logo se fazem sentir.

Nisto eu experimentei, de início mais conduzido por um pressentimento, uma coisa: o que se efetua para a fenomenologia dos atos da consciência como o automanifestar-se dos fenômenos, é pensado, de modo ainda mais originário, por Aristóteles e em toda existência e em todo o pensamento grego, como *aletheia*, como o desvelamento do que se faz presente, seu desocultamento, seu mostrar-se. O que as *Investigações Lógicas*, enquanto atitude basilar, portadora do pensamento, descobriu de modo novo, mostra-se como o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo da filosofia como tal ³³⁷.

Por fim, cumpre assinalar as preleções de Heidegger nas quais ele se propõe a uma apropriação não-objetivante da filosofia aristotélica.

Nos seus primeiros anos de docência em Freiburg e Marburg, Heidegger pronuncia duas preleções que trazem como título *Introdução à pesquisa fenomenológica (Einführung in die phänomenologische Forschung)*. Na primeira, ministrada no semestre de inverno de 1921-1922, Heidegger começa tratando de Aristóteles e da recepção da filosofia aristotélica na Idade Média e na Modernidade. Na segunda, ministrada no semestre de inverno de 1923-1924, ele começa tratando do esclarecimento da expressão fenomenologia, no retorno a Aristóteles (*Rückgang auf Aristoteles*), e da compreensão de Husserl acerca da fenomenologia.

³³⁷ Heidegger, 1963, p. 87.

Entre essas duas preleções estão outras duas, a saber, a do semestre de verão de 1922, intitulada *Interpretação fenomenológica de Aristóteles: Ontologia e Lógica (Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles: Ontologie und Logik)* e a do semestre de verão de 1923, intitulada *Ontologia: Hermenêutica da facticidade (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität)*.

A essas quatro preleções seguem outras duas, a saber, a do semestre de verão de 1924, intitulada *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica (Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie)* e a ministrada no semestre de inverno de 1924-1925, intitulada *Platão:Sofista (Platon:Sophistes)*.

Além das preleções, Heidegger mantém seminários de leitura de textos de Aristóteles, tanto para estudantes avançados como para principiantes. Exemplos destes seminários são o do semestre de verão de 1921, intitulado *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles De Anima*, e o do semestre de inverno de 1922/23, intitulado *Übungen über phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomaschische Ethik VI, De Anima, Metaphysik VII)*.

Por fim, cumpre mencionar a conferência pronunciada por Heidegger, a convite de Max Scheler, em dezembro de 1924, diante da *Kant-Gesellschaft*, em Colônia, e que traz como título *Dasein e ser-verdadeiro segundo Aristóteles. Interpretações do livro VI da Ética a Nicômaco (Dasein und Wahrsein nach Aristoteles. Interpretationen von Buch VI Nik. Ethik)*.

Assim, no período compreendido entre 1921 e 1925, além dos seminários de leitura, tradução e interpretação de textos, somam seis as preleções que Heidegger ministra tratando da fenomenologia, da filosofia aristotélica, da relação entre fenomenologia e Aristóteles e da leitura fenomenológica de Aristóteles. Não é

pequeno, portanto, o esforço em vistas a uma apropriação originária da filosofia aristotélica.

Antes, porém, de se apresentar o modo e os resultados de tal apropriação, cumpre esclarecer o modo como Heidegger compreende a tarefa de definição da filosofia. Isso é fundamental, sobretudo quando se considera o objetivo que ele próprio apresenta, no início de seu manuscrito de 1922 e que traz como título *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, a saber, que “as investigações que seguem querem contribuir para uma história da ontologia e da lógica (*Geschichte der Ontologie und Logik*)”³³⁸.

2.2 A definição principal da filosofia e a indicação formal

Na conferência *O que é isto – a filosofia?*, pronunciada em agosto de 1955, tenta-se, em um diálogo com a filosofia grega, apontar para a essência da filosofia que permaneceu oculta ao longo da história do pensamento ocidental. Ao colocar essa questão, que comporta um falar a partir da filosofia, o que não se quer é uma posição acima ou fora dela mesma.

A meta de nossa questão é penetrar na filosofia (*in die Philosophie*), demorar-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, filosofar (*philosophieren*). O caminho de nossa discussão deve ter, por isso, não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia (*innerhalb der Philosophie*), e não fora e em torno dela. O caminho de nossa discussão deve ser,

³³⁸ Heidegger, 1922, p. 198.

portanto, de tal tipo e direção que aquilo que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade (*uns selbst angeht*), nos toque (*uns berührt*), e justamente em nosso ser (*uns in unserem Wesen*)³³⁹.

Assim, na exigência de aclarar a filosofia em sua essência, cumpre se abster, seja de defini-la como comportamento racional, seja como pertencente ao “domínio do irracional” (mundo dos afetos e dos sentimentos), o que comportaria como pressuposto o assumir acríptico de uma definição normativa de “racional”.

Se, por outro lado, apontamos para a possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso ser e nos toca (*uns Menschen in unserem Wesen angeht und uns be-rührt*), então poderia ser que esta maneira de ser afetado não tem absolutamente nada a ver com aquilo que comumente se designa como afetos e sentimentos, em resumo, o irracional³⁴⁰.

Ainda que levando em conta a distância cronológica que intercorre entre essa conferência e o período tomado em consideração nesta tese, não se pode, todavia, deixar de constatar uma semelhança entre a tentativa dessa conferência e aquela que Heidegger se propõe no início de sua preleção ministrada no semestre de inverno de 1921-1922, intitulada *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução à investigação fenomenológica*.

Na segunda parte da mencionada preleção, parte esta que traz como título *O que é filosofia? (Was ist Philosophie?)*, é apresentada a tarefa de aclarar o que seja propriamente a essência da filosofia, a partir da situação hermenêutica particular na

³³⁹ Heidegger, 1956, p. 3-4.

³⁴⁰ Heidegger, 1956, p. 5.

qual se encontra a nossa existência, através de uma caracterização ontológica da estreita relação que existe entre a filosofia (no seu momento “princípioal”) e a vida fáctica enquanto tal (no seu ser).

Nesse empenho, torna-se possível identificar duas formas de má compreensão da tarefa da definição (*die Definitionsaufgabe*) da filosofia e na filosofia. Essas duas formas, por assim dizer inadequadas, dizem respeito à separação e à absolutização cada vez de um dos dois momentos constitutivos necessários à realização de tal tarefa: o aspecto lógico-princípioal e o aspecto concreto-existencial.

Assim, por um lado, se tem uma “supervalorização” da tarefa da definição, o que comporta se perder de vista o objeto da interrogação na sua concreção. Por outro lado, em contraposição a isso, se tem uma “subvalorização” da importância de dar uma orientação princípioal à investigação da definição da filosofia, em nome da necessidade de um filosofar que seja o mais concreto possível, ou que seja reduzido a pura experiência vivida.

Ambas as posições, porém, se apresentam como erros (*Verfehlungen*), por causa da sua impositação cada vez unilateral, ainda que expressem uma intenção autêntica em vista da determinação do sentido da filosofia e do seu modo de realização (*Vollzug*). Se a supervalorização explicita o desejo de saber, desde o início, isto que se quer autenticamente investigar, a subvalorização manifesta a necessidade de acionar a filosofia imergindo-se na situação histórico-concreta na qual cada vez se vive e a partir da qual surge o impulso ao filosofar .

Como a supervalorização se ocupa apenas de obter um conceito geral de filosofia (*einen allgemeinen Begriff von Philosophie*) que seja

adequado, assim a subvalorização tenciona apenas investigar em uma determinada direção (*irgendwo zu forschen*), sem uma mais aprofundada determinação da tarefa e da matéria (*nähere Bestimmung über Aufgabe und Stoff*), contanto que se trate simplesmente de uma matéria e de uma multiplicidade (um quê de substancial!) e não de instrumento lógico abstrato³⁴¹.

Desse modo, a supervalorização da tarefa da definição desconhece “a originariedade da concreção”, e a subvalorização da tarefa da definição desconhece “o radicalismo da verdadeira lógica” (a lógica produtiva). Mas, sobretudo, “ambas desconhecem a ligação entre essas determinações da filosofia (*den Zusammenhang dieser Bestimmtheiten der Philosophie*) já em si assim mal-compreendidas”³⁴².

Qual é a saída que se propõe superar esse impasse? Qual é a perspectiva metodológica originária que permite satisfazer a necessidade de uma definição do comportamento filosófico, que seja a mais radical e rigorosa possível, e que, ao mesmo tempo, leve em conta aquela concreção, a partir da qual se dá e para a qual se volta a filosofia, a qual é ela mesma, por sua vez, concreta e histórica no seu desenvolvimento?

É importante, desde o início da investigação, recuperar o sentido originário da definição (*den ursprünglichen Sinn von Definition*), do qual a idéia corrente é apenas uma determinada derivação (*eine bestimmte Abkunft*). *Definitio: decisio, determinatio alicuius dicitur, quod tenendum et credendum declaratur, manifestatur et indicatur.* Eis a apreensão específica da definição! A definição plena não é

³⁴¹ Heidegger, 1921-1922, p. 28.

³⁴² Heidegger, 1921-1922, p. 38.

apenas o seu conteúdo (*ihr Gehalt*), a sentença (*der Satz*)³⁴³.

Depois de já haver acenado, nas preleções precedentes, no semestre de inverno de 1921-1922, Heidegger apresenta a indicação formal (*formale Anzeige*) como o lugar originário, o método de realização e a modalidade de referência ao objeto, isso tudo tanto no que se refere à tarefa de definição da filosofia (*Begriff der Philosophie*) como no que diz respeito à tarefa de “cunhar” conceitos na filosofia.

Dessa maneira, apenas a indicação formal pode satisfazer a exigência de que a definição da filosofia seja principal (*prinzipiell*), isto é, identifique a filosofia como um comportamento cognitivo (*erkennendes Verhalten*) voltado ao ente no seu ser, e ao mesmo tempo voltado ao concreto, à apreensão fáctico-existencial disso que é intencionado (*intantum*) e, assim, dado na sua posse autêntica.

Em outras palavras, o único e originário objeto da filosofia, o ente no seu ser, deve ser indicado, na tarefa de definição da filosofia, assumindo o movimento circular do pensamento como o fundo dentro do qual apenas o possui o comportamento filosófico.

Cumprido ressaltar também o sentido originário ao qual são reconduzidas as expressões princípio e principal. Nesse sentido, a preleção do semestre de inverno de 1921-1922 desenvolve uma rigorosa investigação intitulada *A definição principal da filosofia (Die prinzipielle Definition der Philosophie)*. Para tanto, parte-se da compreensão geral, isto é, já derivada de princípio, a saber,

princípio é o universal (*das Allgemeine*), isto que é mais geral (*das Allgmeinste*), que vale para tudo, em todos os casos, e do qual

³⁴³ Heidegger, 1921-1922, p. 17.

depende todo particular (*alles Besondere*) que dele recebe a sua determinação essencial (*seine wesentliche Bestimmung*)³⁴⁴.

Suspendendo tal compreensão generalizante, a compreensão principal é recolocada em termos disto “a partir do qual algo >é< no modo que lhe é próprio (*von wo ausgehend etwas in seiner Weise >ist<*), isto a partir do qual tudo depende (*wovon alles abhängt*)”³⁴⁵.

Tendo cada objeto um modo de apropriação, de acesso e de conservação que lhe é próprio, esse “modo” (*Wie*) já é, em certo sentido, princípio. E, “se um objeto deve ser apreendido principalmente (*prinzipielle*), se a tarefa é dar-lhe uma definição principal (*eine prinzipielle Definition*), então o seu ser-que-como (*Was-Wie-Sein*) deve ser determinado exatamente nesse sentido”³⁴⁶.

Por um lado, portanto, a definição deve ser formal, enquanto isto que é dado preliminarmente é uma referência indeterminada quanto ao conteúdo e determinada segundo a realização da referência. Do ponto de vista originário (ontológico), a forma é a abertura a um conteúdo que não pode ser extraído da própria forma e, ao mesmo tempo, a forma em si não é arbitrária, mas é forma do conteúdo.

Por outro lado, porém, a definição é indicativa, enquanto pode reconduzir à autêntica concreção fáctica, à apropriação do *Etwas* na sua dadidade concreta. Enquanto considera esse último ponto, a filosofia se configura como uma maturação da posse autêntica. O que importa, ao fim de uma genuína posse e de uma principal realização da tarefa de definição, é a elevação do objeto do definir no seu ser-como

³⁴⁴ Heidegger, 1921-1922, p. 22.

³⁴⁵ Heidegger, 1921-1922, p. 21.

³⁴⁶ Heidegger, 1921-1922, p. 23.

(*Wiessein*), vale dizer, a partir do sentido de realização (*Vollzugssinn*).

Desse modo, o ser-como (*Wie-sein*) resulta ser o princípio (ser-como enquanto ser-princípio) que determina, no modo indicativo-formal, o autêntico ser-que-coisa (*Wassein*) do objeto, dado que o princípio é tal e pode desenvolver a sua função apenas enquanto reconduz ao comportamento cognitivo na sua facticidade e concreção.

A partir dessas considerações, Heidegger quer evidenciar como, para uma definição principal, é decisiva a recondução a isto para que (*Wofür*) o princípio é tal. E não somente isso, mas ele quer evidenciar também como neste movimento é essencial o plano histórico-fático, ao qual necessariamente deve voltar-se a indicação formal do sentido do ser da existência.

Somente com a recondução ao “para que” o “como” do ser-princípio (*das Wie des Prinzipseins*) vem à compreensão [...] se a filosofia é algo no qual a concreção conta de modo decisivo, então a sua definição principal deve ser tal que ela comporta em si mesma a recondução à concreção (*die Verweisung auf die Konkretion*), de modo que a compreensão da definição, segundo o seu sentido de realização e de temporalização (*nach seinem eigenen Vollzugs- und Zeitigungs-sinn*), leve à concreção ³⁴⁷.

Como se tem observado, a definição enquanto indicativo-formal não dá o objeto na sua plenitude, mas tão-somente o indica, isto é, ela aponta, no levantamento de uma bem precisa precognição, para o objeto no seu sentido de ser. O objeto na sua concreção, não podendo ser possuído imediatamente e de modo

³⁴⁷ Heidegger, 1921-1922, p. 31.

definitivo, constitui uma permanente questão na realização mesma do comportamento filosófico.

Portanto, se isso que se dá é autêntico e originário, então o modo no qual vem à expressão, o sentido de referência e o sentido de realização do fenômeno mesmo, tudo isso se mantém em suspenso (*Schwebe*) na “inautenticidade”.

>Indicado formalmente< (>*formal angezeigt*<) não significa representado de algum modo, intencionado aludido [...], mas antes quer dizer indicado de tal modo que isto que vem dito tem a propriedade de ser >formal<, in-autêntico, mas que propriamente neste >in< ele constitui ao mesmo tempo a indicação em sentido positivo. O vazio no conteúdo (*das leer Gehaltliche*) é, ao mesmo tempo, na sua estrutura de sentido, o que dá a direção da realização (*Vollzugsrichtung*)³⁴⁸.

O objeto vazio, possuído de modo in-autêntico, é tal que pode fornecer a direção da impositação, isto é, é tal que pode orientar a realização em vista da temporalização (*Zeitigung*) da posse autêntica. Mas para chegar à indicação da posse autêntica, a impositação deve ser radicalmente crítica, isto é, deve manter-se na problematicidade, na provisoriedade de uma realização que deve ser sempre “repetida”.

O fundamento autêntico da filosofia é a radical apreensão existencial (*das radikale existenzielle Ergreifen*) e a temporalização da problematicidade (*die Zeitigung der Fraglichkeit*); colocar na problematicidade (*in die Fraglichkeit zu stellen*) a si mesmo, a vida e as realizações decisivas é a apreensão fundamental de cada coisa e

³⁴⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 33.

é a clarificação mais radical (*der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung*)³⁴⁹.

A reflexão metodológica sobre a filosofia não vem, portanto, constituir-se como uma teoria fechada em si e que não faz parte do desenvolvimento da interpretação filosófica, mas é parte integrante da própria interpretação, um momento essencial da sua temporalização. É o mesmo objeto da definição, isto é, a filosofia, a oferecer a determinação autêntica ao relacionar-se consigo.

“O >relacionar-se com< (>*das Verhalten zu*<) – a saber, com a filosofia – vem propriamente expresso de forma distintiva como intransitivo, mediante a mesma raiz que designa o objeto”³⁵⁰. E aquilo que conta na temporalização do >relacionar-se com<, é a relação enquanto comportamento no seu sentido de realização (*Vollzugssinn*).

Portanto, o significado intransitivo da expressão “filosofar” – comportamento (*Verhalten*) – e o significado transitivo – relacionar-se com (*Sich-verhalten-zu*) – devem ser mantidos juntos, já que no seu recíproco referir-se se estrutura o sentido fundamental da existência na sua temporalização.

E se, no sentido principal, o comportamento filosófico deve ser entendido como pura realização, a partir do seu sentido de temporalização – isto é, da historicidade constitutiva –, então o filosofar se apresenta também como comportamento cognitivo que comporta em si uma referência a algo.

Este “algo” da filosofia é o “ente”. E o significado deste não é extraído do seu

³⁴⁹ Heidegger, 1921-1922, p. 35.

³⁵⁰ Heidegger, 1921-1922, p. 51.

pertencer a uma determinada região de objetos, o que implicaria a redução da filosofia a ciência, mas antes o ente é entendido no seu “ser-que-como” (*Was-Wie-Sein*). Assim, atingindo propriamente o ente no seu ser, isto é, indicando formalmente o sentido do ser, pode-se salvaguardar, ao mesmo tempo, o sentido de realização (*Vollzugssinn*) e o sentido de referência (*Bezugssinn*) que são próprios do filosofar.

Essa exigência surge, de fato, da definição da filosofia enquanto comportamento principal. Não só o filosofar deve ser principal no próprio caráter de realização e na própria referência objetual, mas também o ente a que se relaciona deve dar-se no seu autêntico caráter principal (*Prinzipcharakter*).

O >ente< é considerado na sua determinação última, não em referência a outro ente, mas por si mesmo e enquanto tal (*bei sich selbst und als solches*) – de modo que, sobre esta base, se pode eventualmente compreendê-lo como um >em-referência-a...< (*in Bezug auf...*), mas não como algo que surge de uma >afiliação< que o enquadre em uma ordem mais ampla³⁵¹.

Isso que tem a função principal, atenção ao ente enquanto tal, é o ser, o sentido de ser. E é propriamente isso a que se refere o comportamento filosófico, o sentido de ser, que confere o caráter principal ao próprio comportamento.

O objeto con-tido no seu caráter principal [...] deve, segundo o seu autêntico caráter principal e em correspondência a ele, tornar-se decisivo para a posse do objeto mesmo (*das Haben des Gegenstandes selbst*). O objeto da definição é propriamente um

³⁵¹ Heidegger, 1921-1922, p. 58.

>relacionar-se com...< (>Verhalten zu...<), o principal nele é o para-que do relacionar-se (*das Wozu des Verhaltens*), sentido do ser (*Seinssinn*)³⁵².

Uma vez que a definição da filosofia é indicativa-formal, o principal na posse do ente, isto é, o sentido de ser, não é pego no seu caráter estático e definitivo, mas antes na sua restituição à autêntica apropriação, à genuína concreteza fáctica.

Por este motivo, resulta ser decisivo, em vista da autêntica posse do comportamento, o “como” da sua realização, a temporalização, a historicidade. Em outras palavras, o sentido fundamental do comportamento cognitivo é retirado do filosofar entendido no sentido intransitivo. Desse modo, Heidegger pode chegar à definição principal formalmente indicativa da filosofia (*prinzipielle formal anzeigende Definition der Philosophie*):

Filosofia é um comportamento cognitivo principal em relação ao ente enquanto ser (*prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein*) – sentido de ser – , tal que no comportamento e para ele importa de modo decisivo o ser cada vez – sentido de ser – da posse do comportamento (*das jeweilige Sein – Seinssinn – des Habens des Verhaltens*)³⁵³.

Do mesmo modo, na conferência já mencionada, proferida em 1955, Heidegger afirma que a questão *O que é isto – a filosofia?* não constitui um momento de orientação cognitivo-epistemológica voltada à filosofia, mas é antes uma questão histórico-destinamental, uma vez que, nas suas diferentes

³⁵² Heidegger, 1921-1922, p. 59.

³⁵³ Heidegger, 1921-1922, p. 60.

formulações, permanece, na sua essência, a mesma questão a que a filosofia grega tentava responder.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philósophos*. [...] Um *anèr philósophos* é aquele, *hòs philei tò sophón*, que ama o *sophón* [...] *Tò sophón* significa: *Hèn Pánta*, “Um (é) Tudo”. [...] Todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente ³⁵⁴.

Em referência à antiga definição do filosofar enquanto “tender ao ente no ser”, no qual o “objeto” do comportamento codetermina o comportamento mesmo, Heidegger chega a afirmar que “a filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente (*unterwegs zum Sein des Seienden*), quer dizer, a caminho do ente com respeito ao ser” ³⁵⁵.

É interessante observar, na tentativa de mostrar a afinação dessas afirmações com as da preleção do semestre de inverno de 1921-1922, como já nesta última a filosofia é abordada no seu caráter essencialmente atuante, mostrando que isso que distingue a filosofia não é a posse definitiva do ser do ente (o seu conhecimento definitivo e conclusivo), como no caso da teoria do conhecimento, mas antes o estar a caminho para ele.

O sentido de ser do comportamento cognitivo próprio da filosofia está no “como” da realização – no “sentido da maturação”, na “historicidade”. Nesse sentido, seria para interpretar a seguinte frase: “A filosofia é o corresponder (*Entsprechen*) ao ser do ente, mas ela o é apenas e apenas se este corresponder se realizar (*vollzieth*)

³⁵⁴ Heidegger, 1956, p. 13.

³⁵⁵ Heidegger, 1956, p. 15.

expressamente, desenvolvendo e consolidando (*ausbaut*) este desenvolvimento”³⁵⁶.

Consolidar o desenvolvimento da realização da filosofia para o ser do ente não significa, portanto, levá-lo a uma posse definitiva ou delinear um ideal já pronto de conhecimento, a que se pode adequar sem dificuldade, mas manter-se nesta tensão para o “objeto”, aberto e disponível ao seu dar-se autêntico originário que pode vir apenas na experiência fundamental da “*philein*”, o que significa, de modo grego, “estar disponível ao corresponder ao ser do ente”.

Por princípio, toda reflexão sobre o caráter de validade do conhecimento (*auf den Geltungscharakter philosophischen Erkennens*) que tenha a pretensão de fixar algo no plano filosófico (*philosophisch etwas auszumachen*), arranca o conhecimento filosófico da sua própria tendência de realização (*aus seiner eigenen Vollzugstendenz*)³⁵⁷.

O comportamento cognitivo, enquanto filosofar, se afasta, portanto, daquele ideal de conhecimento que tem dominado a ontologia tradicional-metafísica. De fato, a postura filosófica fundamental deverá ser aquela de “não aceitar uma opinião e idéia legada pela tradição de validade objetiva (*nicht eine überlieferte Meinung und Vorstellung von objektiver Erkenntnisgültigkeit sich vorgeben lassen*)”³⁵⁸.

E é propriamente em um renovado diálogo com Aristóteles – renovado em relação à usual e tradicional interpretação que domina a filosofia – que se tenta retrair uma demonstração disto que Heidegger chama “ontologia fenomenológica”.

³⁵⁶ Heidegger, 1956, p. 23.

³⁵⁷ Heidegger, 1921-1922, p. 165.

³⁵⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 166.

A filosofia é >ontologia<, e quiçá radical, e quiçá enquanto tal fenomenológica (existencial, histórica a modo de história do espírito), ou melhor fenomenologia ontológica (*ontologische Phänomenologie*) [...] O objeto da filosofia, o ente enquanto ser, co-determina a partir de si e para si (função de princípio) o comportamento. Enquanto comportamento principal (*prinzipiell Verhalten*) importa nele seu ser. O comportamento cognitivo (*erkennende Verhalten*) tem para com o ente enquanto ser uma relação principal (*eine prinzipielle Beziehung*) de modo inteiramente originário e radical (*ganz originärer und radikaler Art*)³⁵⁹.

2.3 A necessidade e o modo de retorno a Aristóteles

Já se observou como a apropriação não-objetivante do cristianismo permite uma compreensão nova acerca da sua origem, em suas manifestações mais autênticas e genuínas. Segundo essa compreensão, a questão da escatologia é apresentada como central para a apreensão originária da vida cristã, idéia esta que o próprio Heidegger apresenta no final de sua explicação fenomenológica da *Primeira epístola aos tessalonicenses*.

Consideremos agora o centro da vida cristã (*das Zentrum des christlichen Lebens*): o problema escatológico. Já nos fins do primeiro século o elemento escatológico presente no cristianismo foi ocultado, e, na época sucessiva, todos os conceitos originariamente cristãos (*alle ursprünglich christlichen Begriffe*) foram ignorados. Também na filosofia hodierna os constructos conceituais cristãos são ainda encobertos dentro do movimento grego (*hinter der griechischen Einstellung*). Bastaria tomar em consideração os evangelhos – os

³⁵⁹ Heidegger, 1921-1922, p. 60-61.

grandes discursos escatológicos de Jesus relatados nos evangelhos de Mateus e de Marcos – , que fornecem a impostação fundamental do problema ³⁶⁰.

Após identificar a impostação fundamental, a partir de onde devem ser tomados os conceitos fundamentais do cristianismo numa apropriação não-objetivante, a atenção recai para o próprio método.

Aqui se deve prestar atenção à subdivisão das direções do sentido: conteúdo, referência, realização. O como da apreensão da realidade (*das Wie der Erfassung der Wirklichkeit*), o como da compreensão dos eventos não são para atuar-se em termos objetivos e a partir de um >são bom senso<. Mas, para a compreensão dos fenômenos é necessária a compreensão da situação inteira (*das Verständnis der ganzen Situation*). Aqui, no caso da pergunta do >quando< da *parousía*, o decisivo é como Paulo responde, uma vez que apenas a partir disso se pode julgar o que ele diz ³⁶¹.

Segundo Paulo, para a vida cristã não há segurança alguma. Não há nada, nem coisa, nem conteúdo, nem doutrina, nem verdade de que o cristão possa se apropriar e que lhe garanta a salvação. Para ele não importa nem um “o que”, nem um “quando”, mas sim um “como”, isto é, um modo de espera do inesperado. Ora, fenomenologicamente isso aponta para “a constante insegurança que é também o característico para todas as coisas que têm significados fundamentais da vida fáctica (*die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens*)” ³⁶².

³⁶⁰ Heidegger, 1920-1921, p. 104.

³⁶¹ Heidegger, 1920-1921, p. 105.

³⁶² Heidegger, 1920-1921, p. 105.

Ora, a Escolástica, ao apropriar-se da filosofia aristotélica, o faz em vista da construção de um conteúdo, de uma sã doutrina, a partir da qual pode ter segurança, isto é, a garantia de estar trilhando um caminho seguro.

Para isso, ela toma sua conceptualidade da metafísica grega, cuja característica é não a “insegurança constante” (*die ständige Unsicherheit*), mas justamente a “presença constante” (*die ständige Anwesenheit*). Ora, essa necessidade de permanência, esse desejo de estabilidade é o que justamente vai contra toda a intuição originária cristã.

Em outras palavras, o cristianismo, assumindo os instrumentos conceptuais da filosofia grega, meios estes estranhos à experiência evangélica das primeiras comunidades, perde o caminho de acesso à vida concreta e histórica.

Anula-se o caráter originariamente temporal da existência do homem na espera da vinda de Cristo e se reduz Deus a um ente supremo, ontologicamente não-diferente do ente simplesmente presente no mundo. Assume-se, de fato, a concepção grega do ser como presença constante diante dos olhos, a que se pode chegar, através da consideração teórica, destacada e neutra. O relacionamento com a vida histórico-concreta, portanto, é substituído pela contraposição, que domina a época moderna, entre sujeito e objeto, entre a alma e o mundo externo.

Em conseqüência disso, o homem não é mais concebido na sua situação mundano-temporal, mas antes tomado como um ente sempre igual a si mesmo e cuja característica fundamental é o comportamento teórico. Desse modo, o pensamento escolástico, e com ele todo o pensamento filosófico sucessivo, assume como fundamento antropológico a definição do homem como *animal rationale*, cujo caráter fundamental é o saber teórico-contemplativo (*sophía*), compreendendo mal o

significado originário do homem.

Lógos, na filosofia clássica dos gregos (Aristóteles), não significa nunca >razão<, mas fala, conversação; portanto, o homem é um ente que tem seu mundo no modo do falado (*in der Weise der Angesprochenen*). Já na *Estoá* começa a trivialização do conceito, e na especulação e teosofia helenísticas aparecem o *lógos*, a *sophía*, a *pístis* conceptualizadas como *hipóstasis*³⁶³.

É interessante observar como, a partir dessas observações hauridas de sua abordagem fenomenológica da vida cristã, Heidegger começa o trabalho de radicalização do seu próprio filosofar, mais propriamente um trabalho de destruição fenomenológica da história da filosofia e de repetição do modo autêntico de “praticar a filosofia” (*Philosophieren*).

Assim, a destruição da tradição dogmática (*die Destruktion der dogmatischen Tradition*) – bem como do historiografismo filosófico dominante, que perdeu a referência ao trabalho concreto de investigação, dissolvendo-se em um elenco neutro de sistemas filosóficos se sucedendo na história – passa a implicar a necessária investigação originária do passado em vista de uma reatualização do espírito que o movia. Em outras palavras, consolida-se a idéia de uma compreensão do passado, a partir da destruição da tradição.

Na problemática filosófica, a saber, na busca da coisa mesma,

pretende-se não livrar-se do passado, mas antes, pelo contrário, libertar o passado para nós (*die Vergangenheit für uns frei zu machen*), libertá-lo da tradição, e quiçá da tradição inautêntica que

³⁶³ Heidegger, 1923, p. 21-22.

tem a particularidade de corromper o dado ele mesmo (*die Gabe selbst*) no dar, no *tradere*, no transmitir. Apenas quando nós chegarmos a obter o justo reconhecimento do nosso próprio passado, no sentido de passado da investigação (*Vergangenheit der Forschung*), poderemos estar em condições de crescer nela, de erguer-se, na investigação, ao seu nível de questionar e pesquisar³⁶⁴.

O objetivo, portanto, não é o de recuperar, através de uma presunçosa apropriação genuína, os êxitos da especulação grega, mas antes de meditar novamente, ou pela primeira vez, o modo, isto é, o “como” do seu investigar. “Não se trata aqui de referir-se aos resultados da sua filosofia, mas antes de considerar qual é o seu modo de pensar, de colocar as questões, qual é a direção a partir da qual elas corresponderam”³⁶⁵.

Nesse sentido, retornar às origens do próprio passado, portanto, à filosofia grega, e em particular a Aristóteles, tem um significado ontológico bem preciso. É apenas mediante a reapropriação do próprio passado, bem como da originalidade e concretude da sua investigação filosófica, que se pode não só começar novamente a filosofar a partir e voltado à coisa mesma, como também reconhecer o processo de decadência deste “originário”, dentro do qual nós mesmos nos encontramos.

Destruição (*Abbau*) significa aqui: retorno à filosofia grega, a Aristóteles (*Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles*), para ver como um determinado originário chega à decadência (*Abfall*) e ao encobrimento (*Verdeckung*) e para perceber que nós

³⁶⁴ Heidegger, 1924-1925, p. 413.

³⁶⁵ Heidegger, 1937-1938, p. 128.

estamos nesta decadência. Em relação à nossa posição cumpre delinear novamente a posição originária (*die ursprüngliche Stellung*), a saber, aquela que, não obstante a diferente situação histórica, é algo de diverso, e todavia a mesma coisa (*etwas anderes und doch dasselbe*)³⁶⁶.

Essa decisão de retornar à filosofia de Aristóteles pode ser apresentada como uma radicalização do próprio caminho em vista da interpretação da vida fáctica enquanto vida fáctica, isto é, da existência no seu ser.

Assim, a “auto-suficiência” da vida histórico-concreta deve manifestar-se também na tentativa de apreendê-la e compreendê-la, não mais a partir de e por meio da referência e do confronto com entes diversos, sejam eles os entes simplesmente presentes no mundo ou o ente supremo, mas, ao invés, a partir do seu ser próprio e autêntico.

E não apenas isso, mas a radicalização do objeto temático da investigação filosófica comporta igualmente a rediscussão e a redefinição do comportamento cognitivo a ela adequado. A conceptualidade empregada para definir o objeto deve ser tirada “do modo como o objeto se faz acessível originariamente (*aus der Weise, wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird*)”³⁶⁷, isto é, o ente, não em referência a outro ente, mas em si mesmo e enquanto tal, no seu ser.

A lógica filosófica, portanto, deve ser uma “lógica produtiva” (*produktive Logik*). Em outras palavras, ela deve surgir a partir de uma situação concreta da vida, a partir de uma intenção autêntica que a reenvie ao concreto da existência.

³⁶⁶ Heidegger, 1923, p. 76.

³⁶⁷ Heidegger, 1921-1922, p. 20.

Por outro lado, no decorrer da história, o insuficiente atingimento da conceptualidade filosófica pela experiência genuína das situações vitais resultou no assumir acrítico de normas e regras gnosiológicas. Tal fato não apenas deformou e, portanto, fez perder de vista o único e autêntico objeto do filosofar, como também ocultou o enraizamento essencial da lógica na situação concreta, “de modo que a filosofia, depois de Aristóteles, não mais compreendeu o problema da lógica autêntica (*das Problem der eigentlichen Logik*)”³⁶⁸.

Disso resulta a necessidade de um retorno a Aristóteles, na tentativa de recuperar o *status* e a tarefa originários da investigação filosófica e as autênticas determinações ontológicas da existência.

A problemática da filosofia considera o ser da vida fáctica segundo o modo no qual a cada vez este se refere a ela e a interpreta. A filosofia, enquanto ontologia da facticidade, é ao mesmo tempo interpretação categorial do nomear-se a... e do interpretar (*Auslegen*), é, portanto, lógica³⁶⁹.

O próprio Heidegger confirma a necessidade de uma renovada interpretação do pensamento de Aristóteles, na tentativa de aprofundar o problema da facticidade. Na preleção *Platão:Sofista*, ministrada no semestre de inverno de 1924-1925, ele fala, a propósito do método utilizado por Aristóteles, na análise das virtudes dianoéticas, de uma “fenomenologia do *Dasein*” (*Phänomenologie des Daseins*)³⁷⁰.

³⁶⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 21.

³⁶⁹ Heidegger, 1922, p. 246-247.

³⁷⁰ Heidegger, 1924-1925, p. 62.

Igualmente adquire uma notável importância, em vista da ontologização do tema da facticidade, a interpretação da estrutura do “enquanto” e a análise do *lógos* em Aristóteles. O resultado dessas investigações encontra-se exposto na preleção do semestre de inverno de 1925-1926, *Lógica. A questão acerca da verdade*.

Assim, com o auxílio do método fenomenológico e passando através da interpretação fenomenológica do cristianismo primitivo, descobre-se um Aristóteles diferente (um “fenomenólogo *ante litteram*”), de quem tentou dar uma interpretação que evidenciasse o lado originário, permanecido oculto, do pensamento do Estagirita. Acerca disso, escreve Kisiel:

Uma imagem extremamente ambígua de Aristóteles emerge, então, na história da filosofia grega de Heidegger, por vezes tipicamente grega em seus conceitos fundamentais, por vezes mais moderna do que os modernos, talvez, o primeiro, e certamente o melhor, de seus fenomenólogos!³⁷¹

Já se observou que Heidegger teve a intenção de escrever uma obra sobre Aristóteles, a ser publicada no *Jahrbuch* de Husserl. Ainda que não concluído e não publicado, seus pontos fundamentais são apresentados no manuscrito enviado a Natorp, em 1922, bem como desenvolvidos na preleção do semestre de inverno de 1924-1925.

Constam ali interpretações fenomenológicas da *Metafísica* (livros I-VII-IX), da *Ética a Nicômaco* (livro VI) e da *Física* (livros I-II-III). Esta última, ao menos no seu primeiro período de ensino em Freiburg, é a que Heidegger considera como a obra

³⁷¹ Kisiel, 1993, p. 225.

fundamental de Aristóteles, da qual pode ser tirado o fenômeno genuíno e a estrutura originária da constituição ontológica do homem.

Aristóteles alcança, na sua Física, uma nova posição principal (*einen prinzipiellen neuen Grundansatz*), da qual derivam a sua ontologia e a sua lógica, que depois determinaram a história da antropologia filosófica [...]. O fenômeno central, cuja explicação é o tema da Física, é o ente considerado no como do seu ser-movido (*das Seiende im Wie seines Bewegtseins*)³⁷².

O retorno a Aristóteles possibilita, assim, a redescoberta daquele “algo” esquecido da filosofia ocidental, e que o próprio Aristóteles havia ocultado quando do deslocamento da atenção e da importância para o seu aparelho teórico, a saber, o ser autêntico da existência (vida fáctica), isto é, a “mobilidade fundamental da existência”.

Propriamente em vista de uma apresentação a mais completa possível do problema da facticidade, e a partir da qual podia ser empreendido o trabalho interpretativo de Aristóteles, é que Heidegger se empenha na preleção do semestre de inverno de 1921-1922. E é justamente referindo-se ao problema da facticidade que ele apresenta, no manuscrito de 1922, a pergunta-guia da sua interpretação.

Segundo qual objetualidade (*Gegenständlichkeit*) ontológica é experimentado e interpretado o ser do homem, o ser na vida? Qual é o sentido de *Dasein*, segundo o qual a interpretação da vida estabelece, desde o princípio, o objeto homem? Em suma, em qual pressuposição ontológica se encontra esta objetualidade? Além

³⁷² Heidegger, 1922, p. 251.

disso: como é explicado conceitualmente este ser do homem (*Sein des Menschen*), qual é o terreno fenomênico da explicação e quais categorias ontológicas surgem como explicitação disto que assim é visto? ³⁷³.

Em outras palavras, coloca-se a questão se Aristóteles, ao determinar o ser da vida humana (a existência), se baseou em uma experiência fundamental da vida e do seu ser, ou apenas enquadrou a vida e o seu ser em um âmbito ontológico mais compreensivo, esvaziando de tal modo a especificidade e a peculiaridade do ser do homem.

Se as primeiras são perguntas programáticas, enquanto tentam delimitar o campo de interrogação e direcionam a realização da pesquisa, a última pergunta resulta ser a pergunta-chave da pesquisa, uma vez que antecipa e desvela o motivo da crítica a Aristóteles que será desenvolvida no manuscrito de 1922.

Assim, podem estabelecer-se os três grupos de problemas que Heidegger apresenta na base de uma apropriação originária de Aristóteles:

1) O problema do princípio e disto que é principal (*arché – aítion*); 2) O problema do determinar compreendente (*erfassenden Bestimmens*) e da articulação conceitual (*begrifflichen Artikulierens*) (*lógos*); 3) O problema do ente e do sentido de ser (*ón – ousía – kínesis – phýsis*) ³⁷⁴.

³⁷³ Heidegger, 1922, p. 252.

³⁷⁴ Heidegger, 1921-1922, p. 112.

2.4 A ambigüidade da filosofia aristotélica

A partir das questões fundamentais apresentadas, a apropriação não-objetivante da filosofia aristotélica, levada a termo por Heidegger, tem início com a interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco*.

Nessa obra do Estagirita, assume-se a explicitação aristotélica das virtudes dianoéticas como o núcleo central e, dentre elas, elege-se a *phrónesis* e a *sopía* como os “modos autênticos de realização do *noûs*”, do puro perceber enquanto tal, cuja tarefa fundamental é tornar acessível um âmbito de objetos.

O *noein* tem o caráter fundamental do perceber (*Grundcharakter des Vernehmens*). O *noûs* é puro perceber (*das Vernehmen schlechthin*), a saber, isto que torna possível, que como tal oferece um para o qual (*ein Worauf*) para uma tal lida (*Umgang*) no seu ser endereçada a [...]. O perceber, como a luz, produz tudo enquanto ele é um poder dispor (*ein Verfügungkönnen*). O *noûs* dá como tal uma visão (*Sicht*), um algo (*ein Etwas*), um >aí< (*ein >Da<*)³⁷⁵.

Para tornar acessível um ente, portanto, o *noûs* deve trazê-lo à luz, isto é, deve colocar a prática mundana em condição de poder apreendê-lo. Ora, isto é possível somente, se o perceber torna disponível, no seu desvelamento, o *do-que* (*arché*), isto é, o princípio a partir do qual se pode dar o *para-que*, o ente da prática.

Por essa razão, o *noûs* se compreende como a mais genuína “custódia do ser”, a saber, do ser daquele ente que vem à expressão no *légein*, isto é, no momento em que tanto a *sopía* como a *phrónesis*, enquanto formas autênticas de

³⁷⁵ Heidegger, 1922, p. 257.

realização do *noûs*, têm a característica do explicar discursivo, isto é, se realizam *metà lógon*. Em outras palavras, “o desempenho mais elevado e autêntico (*die höchste und eigentliche Leistung*) do *noûs* consiste nesta custódia dos *archaí*, conforme seus respectivos âmbitos ontológicos”³⁷⁶.

Essa realização da custódia do ser (*Seinsverwahrung*) se explicita nos modos da *phrónesis* – da circunvisão que-tem-cuidado (*fürsorgende Umsicht*) –, e da *sophía* – do autêntico compreender contemplativo (*eigentliches hinsehendes Verstehen*).

Nesse sentido, se a *sophía* tem a particularidade de custodiar o ente e o >do-que< (>*Von-Wo-Aus*<) que são sempre e necessariamente o mesmo, a *phrónesis*, por sua vez, enquanto saber prático (“saber imerso na situação concreta”), toma em custódia o ente e o >do-que< que podem ser diversos no seu ser.

Cumprе igualmente ressaltar que o ente da prática mundana (*praktikón*), a saber, da *práxis*, é aquele ente que pode ser de outra forma, isto é, que ainda não é isto ou aquilo.

Mas como >não ainda isto ou aquilo< (>*noch nicht das und das*<), e quiçá como para que de um tomar cuidado (*Worauf eines Besorgens*), ele é igualmente já isto ou aquilo (*das und das*), como o para que de uma concreta disposição prática (*das Worauf einer konkreten Umgangsbereitschaft*), constitutivamente iluminada pela *phrónesis*³⁷⁷.

Esses momentos do >ainda-não< (>*Noch-nicht*<) e do >já< (>*Schon*<), que

³⁷⁶ Heidegger, 1922, p. 258.

³⁷⁷ Heidegger, 1922, p. 259.

expressam as formas determinadas de explicitação desenvolvidas por Aristóteles, a partir de seu conceito de *stéresis*, indicam claramente isso a que se refere a prática (experiência) do mundo, a saber, o ser da existência enquanto ser cada vez, isto é, enquanto ser na dimensão concreta do instante.

Desse modo, a *phrónesis* dirige a própria atenção ao *kairós* compreendido como “cada vez”, e enquanto tal vem a constituir-se como *aísthesis*, isto é, instante entendido como golpe de vista (*Augen-blick*) sobre o cada vez concreto (*das jeweils Konkrete*) que pode ser diversamente.

A *phrónesis* se nos aparece no seu momento estrutural fundamental (*fundamentalen Strukturmoment*): nele qualquer coisa na ordem de um puro perceber (*ein reines Vernehmen*) se realiza, que não pertence mais ao domínio do *lógos*. À medida que este puro perceber visa o *éschaton* (*auf das éschaton geht*), ele é *aísthesis*. Mas à medida que esta *aísthesis* não visa os *idíá*, porque ela é ao mesmo tempo um perceber puro e simples, ela é *noûs*³⁷⁸.

O momento cairológico é aqui entendido como aquele momento no qual a vida se decide a tomar cuidado de si mesma enquanto toma cuidado do mundo. É por isso que Heidegger pode escrever que, “iluminando a prática (experiência) do mundo, a *phrónesis* contribui ao desenvolvimento da vida no seu ser”.

Se, por um lado, a *phrónesis* tem como próprio objeto a *zoé* do homem (“a existência humana no seu ser cada vez no agora”), por outro lado, dado que a reflexão faz parte da ação (*práxis*), a *phrónesis* pertence ao próprio objeto, a saber, à existência, e é manifestação constitutiva do ser mesmo do homem. Em outras

³⁷⁸ Heidegger, 1924-1925, p. 163.

palavras, segundo Aristóteles, o *ánthropos* é *arché* e *télos* da *phrónesis*³⁷⁹.

A *phrónesis* assume, portanto, a tarefa de trazer à expressão a vida fáctica no seu ser a cada vez, de modo a ser expressão da própria vida fáctica. Ao mesmo tempo a “circunvisão” (*Umsicht*) prática, além de tomar em custódia a vida no instante da decisão, custodia a autêntica *arché*.

E uma vez que a *phrónesis* é o modo de custodiar o instante na sua totalidade (*die Verwahrungsweise des vollen Augenblicks*), a circunvisão custodia junto no modo genuíno e apropriado o para-que do agir (*das Weswegen des Handelns*), as suas *archaí*. A *arché* é isto que é sempre e apenas na relação concreta com o instante (*in der konkreten Bezogenheit auf den Augenblick*), ela é enquanto vista e colhida no instante e para o instante³⁸⁰.

Assim, na sua leitura dos textos aristotélicos, Heidegger parece privilegiar a *phrónesis*, a partir de uma reinterpretação do significado da *alétheia*. A *alétheia* é compreendida enquanto um caráter do ente-homem. Dito com mais propriedade, ela é uma determinação ontológica da existência.

Considerada originariamente, isto é, gregamente, ela significa “não estar escondido”, “ser descoberto”. E enquanto tal, a *alétheia* não se configura como uma posse definitiva, mas antes como uma tarefa: o desvelamento deve ser alcançado, dado que, na maior parte das vezes e antes de tudo (*zunächst und zumeist*), ele não está disponível.

³⁷⁹ Heidegger, 1924-1925, p. 51.

³⁸⁰ Heidegger, 1922, p. 259-260.

A descoberta do significado originário e autêntico da *alétheia*, enquanto modo de ser da vida, permite então destruir a definição tradicional da verdade como concordância do juízo com o objeto (*adaequatio intellectus et rei*), compreensão que dominou, pela transmissão de uma má compreensão das intenções aristotélicas, a história da filosofia.

O ente no seu desvelamento é, portanto, uma tarefa. A partir disso, a *alétheia* não se deduz do juízo, mas antes surge da decisão de assumir o ente no seu desvelamento, isto é, da decisão de “deixar aparecer o ente a partir de si mesmo” (*apophaínesthai*).

O ente, tomado segundo as suas possíveis >determinações enquanto-algo< (>Als-Was-Bestimmtheiten<) não é simplesmente aqui, presente, ele é uma >tarefa< (>Aufgabe<). O ente, no como de seu desvelamento (*im Wie seines Unverhülltseins*), *on hos alethés*, é isto que deve ser custodiado contra uma possível perda [...]. o *on hos alethes* não é o ser autêntico nem o âmbito ontológico ou de validade dos juízos verdadeiros (*Geltungsbereich der wahren Urteile*), mas o ente mesmo (*das Seiende selbst*) como (*hós*) se dá no desvelamento do seu ser intencionado ³⁸¹.

A tarefa da *phrónesis* e da *sophía* é propriamente a de evitar a perda do ente, razão pela qual Heidegger as define enquanto “>como< do dispor sob a custódia do ser” (*héxis*).

Se, por um lado, a *sophía* é a custódia do ser do ente que não pode ser diferente daquele que é, ou seja, a contemplação disto que é *aeí*; a *phrónesis*, por sua vez, determina formalmente o ser daquele ente que pode ser de outra forma.

³⁸¹ Heidegger, 1922, p. 257.

Através dessa distinção, Aristóteles desenvolve uma reflexão que tem conseqüências decisivas sobre a determinação do ser da facticidade tal como se desenvolveu no decorrer da história da filosofia.

De fato, é possível observar a formação de uma dupla perspectiva: por um lado, a vida fáctica no seu efetivo existir cairológico e, por outro lado, o homem entendido como ente já em si concluído (pronto), entendido na sua *quidditas*.

Na determinação do “com que” da prática mundana, que pode ser sempre diversamente, a *phrónesis* deve contrapor este ente no seu ser a um outro e autêntico ser, o qual não pode ser compreendido, a partir do ser da vida humana como tal, mas antes “por uma radicalização ontológica (*ontologischen Radikalisierung*), cumprida em um determinado modo, da idéia do ente em movimento (*der Idee des Bewegtseienden*)”³⁸².

Na identificação dessa radicalização da estrutura ontológica do ente em movimento, torna-se então exemplar o “movimento do produzir” (*die Bewegung des Herstellens*). A produção não é mais vista a partir do seu ser-em-movimento, mas antes a partir do produto final, concluído, isto é, a partir da idéia do movimento junto ao seu fim.

Por esse motivo, pode-se afirmar que a determinação de ser, oferecida por Aristóteles, é tirada do âmbito dos objetos produzidos (*hergestellten Gegenstände*), já prontos.

Ser significa ser-produzido (*Sein besagt Hergestelltsein*) e, enquanto produzido, enquanto algo que resulta significativo para o trato,

³⁸² Heidegger, 1922, p. 260.

significa também estar-à-disposição (*Verfügbarsein*). O ente – enquanto objeto que está diante dos olhos ou enquanto objeto da apreensão contemplativa (*hinsehenden Erfassens*) – é considerado segundo o seu “aspecto (*Aussehen*)” (*eîdos*)³⁸³.

Se a vida fáctica, enquanto objeto originário do comportamento cognitivo, se esclarece desse modo, então ela é interpretada, não em vista do seu ser em movimento, mas a partir da posse antecipada disto para que ela é (o *eîdos*, de fato, é a presença antecipada da coisa para produzir) e com base no ser dessa posse.

Em outras palavras, o ser da vida humana não é mais visto a partir de uma experiência fundamental de princípio, mas antes no seu significado de ser-feita, de ser-terminada enquanto produto, em uma pré-referência ao ser disso que se produz, ao “aspecto” disso que se possui continuamente.

Enquanto ocultamento da explicação originária, a compreensão do ser da vida fáctica, a partir do seu “aspecto”, do seu ser possuído de modo definitivo, não pode mais ser aceita enquanto originária. Por essa razão, Heidegger se expressa assim na preleção do semestre de verão de 1925: “O *Dasein* não deve ser tomado como um ente em vista do seu aspecto (*ein Seiendes hinsichtlich seines Aussehens*)”³⁸⁴.

Desse modo, verifica-se que a custódia do ser própria da *sophía* adquire, em Aristóteles, um primado sobre a *phrónesis*. O puro contemplar é o modo de ser mais alto do homem, uma vez que a *phrónesis*, como se observou anteriormente, não é autônoma, mas na sua estrutura se refere à *sophía* ela mesma, que tem por objeto o ente que sempre é igual a si mesmo.

³⁸³ Heidegger, 1922, p. 253.

³⁸⁴ Heidegger, 1925, p. 212.

Se o ser da vida humana é tomado a partir da completeza do seu movimento, ele possuirá os traços da “mobilidade que tem o seu fim em si mesma” (*an ihm selbst ablaufende Bewegtheit*), mobilidade esta que é própria da postura contemplativa, da *héxis* enquanto *sophía*.

O compreender puro (*das reine Verstehen*) não almeja, portanto, custodiar a vida humana no como do seu ser fáctico (*im Wie seines faktischen Seins*); a *sophía* não tem propriamente como seu para que intencional (*intentionalen Worauf*) a vida fáctica, que é um ente que é propriamente enquanto pode ser diversamente ³⁸⁵.

Assim, na filosofia aristotélica, o autêntico ser do homem é tirado propriamente da realização da *sophía*, do puro perceber que não se ocupa mais dos afazeres mundanos, mas que demora apenas sobre a *arché* disto que sempre é, da qual não faz mais parte algum “não-ainda”, mas que é sempre completo em si mesmo.

Com a descoberta da orientação cognitiva, que permite a Aristóteles determinar o ser do homem com base no *theoreîn* enquanto contemplação pura – lançar o olhar ao divino (*hinsehen auf das Göttliche*) – , passa-se à interpretação do primeiro e do segundo capítulos do livro I da *Metafísica*.

³⁸⁵ Heidegger, 1922, p. 260.

O problema fundamental que se propõe para a leitura desses textos é a identificação do caminho, através do qual Aristóteles alcança o acesso ao fenômeno do compreender puro, e, portanto, consegue delinear o “sentido fundamental da filosofia” (*Grundsinn der Philosophie*). Ora, “a estrutura do compreender puro (*die Struktur des reinen Verstehens*) se torna compreensível, a partir do seu enraizamento ontológico na vida fáctica (*seinsmässigen Verwurzelung im faktischen Leben*) e da sua gênese nesta” ³⁸⁶.

Chega-se a essa conclusão refletindo sobre o modo como Aristóteles caracteriza o surgir da *sophia*, a partir da linguagem comum da vida fáctica. Essa modalidade é colhida na tendência da própria vida de livrar-se da lida com as coisas, aperfeiçoar a própria consciência usual e tornar-se *epistéme* enquanto puro conhecer. Numa palavra, a tendência a “saber mais”, a *mállon eidénai* (*das Mehr an Hinsehen*).

O mundo circundante é dado no comércio (contato) prático, na visão circundante prática. A possibilidade da pesquisa teórica surge através de uma determinada adaptação (ajuste, adequação). Posso me adaptar liberando a visão circundante prática de tomar-se cuidado e deixando que se torne simples olhar-se ao redor, *theoría*. Este tornar-se autônomo é a fonte autêntica de uma ciência ³⁸⁷.

Aristóteles chega, portanto, à determinação da filosofia, a partir do seu enraizamento fáctico-concreto, do seu pertencer à mobilidade da vida. Contudo, na tendência a um conhecimento sempre mais amplo e sempre mais destacado do

³⁸⁶ Heidegger, 1922, p. 262.

³⁸⁷ Heidegger, 1925a, p. 163.

mundo da *práxis* vital, a filosofia perde de vista o único >para que< (em-vista-do-que) do conhecimento, vale dizer, a vida na qual ela é.

Em outras palavras, o conhecer contemplativo, caracterizando-se como pesquisa da *arché*, se esquece de que as *archaí*, a partir das quais devem ser examinados os objetos, são extraídas do conteúdo fenomênico disto que tem o caráter de objeto da interrogação filosófica, isto é, da vida na sua facticidade.

Na preleção do semestre de verão de 1923, Heidegger identifica a falha fundamental da ontologia tradicional no fato de que “ela perde o acesso ao ente decisivo no interior da problemática filosófica (*Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden*): o *Dasein*, a partir do qual e pelo qual a filosofia >é<”³⁸⁸.

O conhecimento das *archaí*, agora desprovido de qualquer relação com o movimento fáctico da vida, coincide com o conhecimento da existência que se mantém na situação de decadência, caracterizada pela perda da autêntica determinação ontológica da existência.

A decadência (*Verfallen*) não é entendida como um acontecer objetivo (*objektives Geschehen*), como algo que simplesmente >acontece< na vida, mas antes enquanto um como intencional (*intentionales Wie*). Esta propensão é o mais íntimo destino (*Verhängnis*) ao qual o viver de fato conduz. O como desse conduzir é, portanto, em si mesmo considerado o modo no qual o destino >é<, e deve ser concebido junto com este como um constitutivo da facticidade (*ein Konstitutivum der Faktizität*)³⁸⁹.

³⁸⁸ Heidegger, 1923, p. 3.

³⁸⁹ Heidegger, 1922, p. 242.

Assim, caso se queira considerar a determinação ontológica da existência na sua facticidade e concreta, deve-se ter presente também o aspecto de decadência no qual, antes do mais e na maioria das vezes, ela se oferece à apreensão filosófica. Isso implica, portanto, que a filosofia, enquanto pesquisa da *arché*, deve assegurar-se “o termo do fio condutor de toda interrogação filosófica no ponto onde a interrogação surge e por fim retorna”³⁹⁰.

Em outras palavras, o fio condutor da interrogação filosófica não pode ser oferecido pelo homem entendido a partir do movimento acabado da contemplação teórica, ainda que esta última faça parte ela mesma da mobilidade da vida fáctica.

Para a determinação do ser autêntico da existência, pode-se ainda encontrar auxílio no próprio Aristóteles, a saber, na sua *Física*. É a mobilidade autêntica, vale dizer, o ser-em-movimento, o ser-incompleto e como tal sempre tendido a alcançar o seu “para que” é a determinação do ser da existência, e não a mobilidade entendida a partir do seu ser colhido na conclusão.

Na sua *Física*, Aristóteles determina a *kínesis* como “a realidade do possível enquanto tal”. Nesse sentido, pode-se afirmar que o movimento (*kínesis*) não é a passagem do possível ao real, mas antes o modo de ser real do possível. Se assim é, então a percepção, o pensamento e a volição não devem ser considerados como atividades, mas antes como simples possibilidades que são tais apenas fundando-se em um poder-ser que é a vida (*psyché*).

O modo de ser do possível se apresenta, portanto, com os caracteres da incompletude, do “ainda-não”. Do mesmo modo, a vida fáctica (existência) entendida

³⁹⁰ Heidegger, 1927a, p. 51.

no seu ser-possível, no seu carácter de possibilidade, encontra na mobilidade, enquanto *Vollzugssinn*, a determinação fundamental do seu ser.

É importante ressaltar que Heidegger interpreta a *psyché* aristotélica como ser-no-mundo, vida fáctica, *Dasein*. O estudo aristotélico da *psyché* não tem nada a ver com a psicologia moderna, cujo objetivo principal é a fundação do conhecimento, mas antes ele é o estudo da vida, a partir de sua dimensão pré-teórica, isto é, uma tentativa de compreender a vida no seu carácter ontológico.

Por esse motivo, na preleção do semestre de inverno de 1924-1925, a *psyché* é abordada como “o que propriamente perfaz o ser autêntico de um vivente”³⁹¹, e, enquanto tal, é o ser da vida. Nessa mesma preleção, Heidegger sustenta que a definição de vida que Aristóteles dá no *De Anima* é movimento. “Movimento como *metabolé*, como ser presente do virar-se (*Anwesendsein des Umschlagens*). Assim toda *práxis*, todo *noeîn* é movimento”³⁹².

No *Zollikoner Seminare*, discutindo o tema da “projeção”, entendida comumente como a atribuição a um outro disto que se nega, portanto, do mal, Heidegger chega a afirmar que nós podemos reconhecer o mal nos outros apenas porque o poder-ser-tomado é um modo possível de ser do homem, ainda que não atue mais. Em sentido ontológico-existencial, o poder-ser é constitutivo do ser da existência enquanto estar-a-caminho, estar em movimento.

A realização de um poder-ser é algo totalmente diferente da realização no sentido de uma realização factual de algo

³⁹¹ Heidegger, 1924-1925, p. 18.

³⁹² Heidegger, 1924-1925, p. 19.

metafisicamente possível [...]. O poder-ser é propriamente a essência da existência. Sou constantemente o meu poder-ser enquanto poder. O meu poder-ser não é uma possibilidade enquanto algo simplesmente-presente, que, depois, da possibilidade, poderá vir transferido em algo de diferente, em uma ação, por exemplo [...]. O ek-stático ser-no-mundo tem sempre o caráter de poder-ser³⁹³.

Desse modo, chega-se à caracterização originária da vida fáctica enquanto estar-a-caminho, isto é, ser-movido; caracterização esta que é estranha a toda sucessiva reflexão antropológica da tradição metafísica. De fato, somente a partir das análises da mobilidade conduzida por Aristóteles se pode chegar a identificar a estrutura peculiar do ser do *Dasein* no ser-no-mundo (ser-em), e não mais em uma essência (substância) que, na sua imobilidade, se põe além e fora do fluir temporal.

2.5 A determinação ontológica da facticidade

O “problema da *kínesis*”, isto é, o “problema da facticidade”, apresentado por Heidegger, na terceira parte da preleção *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, consiste na tentativa de, pelo caminho de uma interpretação “categorial” do modo de ser da vida fáctica, no seu reportar-se ao mundo, chegar a indicar formalmente

um movimento que constitua uma autêntica mobilidade da vida (*eine eigentliche Bewegtheit des Lebens*), no qual e através do qual a vida é, e com base no qual, então, a vida pode ser determinada no seu sentido de ser (*nach dem Seinssinn*) de uma forma ou de outra; uma mobilidade que faça compreensível como tal ente pode ser genuinamente conduzido para dentro de uma modalidade de posse

³⁹³ Heidegger, 1959-1969, p. 209.

(*Habensweisen*) a ele disponível e apropriada [...]. Deste modo, à interpretação categorial vem acompanhada a possibilidade de evidenciar o sentido fundamental (*die Herausstellung des Grundsinnnes*), a partir do qual todos os existenciais tomam interpretativamente o seu sentido próprio e o seu sentido de referência³⁹⁴.

Esse movimento, tomado em seu significado ontológico, contém em si as indicações para a determinação da facticidade, seja com respeito à realização enquanto “inquietação” (*Unruhe*), seja com respeito ao dar-se da vida fáctica no seu sentido de referência. Por conseguinte, ele permite também a indicação do modo fundamental de ser dos objetos mundanos, isto é, daquele *Etwas* que constitui o conteúdo ao encontro do qual vai a vida.

A expressão que Heidegger utiliza para identificar o “sentido fundamental (ontológico) da mobilidade da vida fáctica” é ruïnância (*Ruinanz*).

Em uma definição indicativo-formal (*formal-anzeigender Definition*), deixa-se a ruïnância determinar assim: a mobilidade da vida fáctica, que a vida fáctica em si mesma, enquanto é ela mesma, por si mesma saindo de si e em tudo isso contra si mesma >realiza<, isto é, >é< (>vollzieht<, d. h. >ist<)³⁹⁵.

A mobilidade ruïnante, ao determinar a facticidade, evidencia ao mesmo tempo o modo fundamental do sentido de ser da vida (*das Grundwie des Seinssinnes von Leben*), isto é, do seu modo de dar-se ontologicamente, a saber, a indigência (*Darbung*), chamada também de *privatio* ou *carentia*.

³⁹⁴ Heidegger, 1921-1922, p. 117.

³⁹⁵ Heidegger, 1921-1922, p. 131.

O movimento da ruinação, que se realiza a partir da vida fáctica considerada na sua indigência, não é uma coisa que se acrescenta à vida do exterior, ou que a vida pode escolher ou não realizar. Mas antes, o viver no seu ser histórico-fáctico ad-vém, de um ponto de vista ontológico, sempre em um modo ruinante, a partir do sentido de indigência, na tendência constitutiva de perder-se nisso que se encontra no mundo circundante.

Nesse sentido, podem identificar-se os “quatro caracteres indicativo-formais da ruinação”. São eles: “1) o sedutor (*das Verführerische*), 2) o aquietador (*das Beruhigende*), 3) o alienante (*das Entfremdende*), 4) o aniquilador (*das Vernichtende*)”³⁹⁶. O objetivo da enumeração desses caracteres, contudo,

não é mostrar que a sedução e a tentação – em um sentido formal e, portanto, não propriamente ético nem religioso – atacam a vida do exterior mas, ao contrário, que essa sedução está na facticidade da vida ela mesma (*im Faktischen des Lebens selbst ist*) e, neste ser-aí (*in diesem Da-sein*), constitui precisamente essa facticidade³⁹⁷.

Desses primeiros acenos emerge uma consideração importante com respeito à elaboração da facticidade levada a termo na preleção do semestre de inverno de 1921-1922, sobretudo em vista do confronto com os mesmos temas desenvolvidos em *Ser e tempo*.

O interesse de Heidegger se detém, de fato, em ilustrar os caracteres “inautênticos” da facticidade, mostrando como à vida fáctica sempre falta alguma coisa, e falta até mesmo a determinação e a consciência disto de que propriamente

³⁹⁶ Heidegger, 1921-1922, p. 140.

³⁹⁷ Heidegger, 1921-1922, p. 142.

é carente. Pelo seu próprio caráter ruinante, a facticidade atesta a “perdição” do si mesmo autêntico na qual, na maior parte das vezes e antes de tudo, a vida fáctica ela mesma >é<.

Se tal si mesmo autêntico pode ser “resgatado”, ou melhor, se é possível se falar de uma apreensão da própria autenticidade, por parte da vida fáctica, isso poderá advir apenas através de um longo e trabalhoso caminho, uma repetição “solicitada-solícita” da própria vida, sob o sinal da inquietude (*Unruhe*).

Repetição (*Wiederholung*): tudo depende do sentido desta palavra. A filosofia é um modo fundamental da vida mesma (*ein Grundwie des Lebens selbst*) de modo que ela re-pete (*sie es eigentlich je wiederholt*) sempre a vida, no sentido de que a re-toma da decadência – a qual re-tomada, como investigação radical, é ela mesma vida (*als radikales Forschen, Leben ist*)³⁹⁸.

Em outras palavras, a filosofia enquanto investigação (*Forschung*) e conhecimento interrogativo (*fragendes Erkennen*) é, antes de tudo, um modo fundamental da vida mesma. Isso permite que se a reconheça como “realização explícita e genuína da tendência a interpretar as realizações fundamentais da vida (*genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens*) onde estão em jogo a vida mesma e seu ser”³⁹⁹.

Contudo, a retomada da decadência e o conseqüente assumir da vida na sua autenticidade não significam a obtenção de uma tranqüilidade interior ou de um estado seguro para além da perdição e da indigência.

³⁹⁸ Heidegger, 1921-1922, p. 80.

³⁹⁹ Heidegger, 1922, p. 27.

Ao contrário, não somente a interpretação categorial da vida fáctica deve ser sempre continuamente repetida para evitar se perder de vista o próprio objeto, mas, e este é o aspecto mais essencial, a retomada da própria vida da decadência consiste no reconhecimento da indigência como caráter ontológico da facticidade, isto é, na obtenção da consciência de que o sentido da mobilidade da vida fáctica é dado sempre a partir da ruinação.

No momento em que a filosofia se compreende a si mesma enquanto vida, isto é, expressão da mobilidade ontológica da facticidade, e dado que a mobilidade assume a própria característica de incompletude e de indigência da vida fáctica, então a filosofia na sua realização não poderá mais chegar a uma verdade válida em absoluto, mas deverá fazer emergir a cada vez a sua adequação ao objeto, isto é, deverá arrancar a vida do peso da decadência.

A eliminação dos ideais cognitivos, isto é, dos modelos abstratos de dadidade do objeto, não pode, portanto, acontecer de uma vez por todas, mas constitui uma tarefa contínua, a saber, uma luta da interpretação filosófica fáctica contra a sua própria ruinação (*Kampf der philosophischen faktischen Interpretation gegen ihre eigene faktische Ruinanz*).

Por essa razão, manter-se em uma verdadeira problematicidade significa,

com base nos seus motivos clarificados e dirigidos para a vida fáctica, interrogar-se cada vez em relação à situação mesma, no viver, por esta razão, na investigação, dando também às próprias respostas uma forma análoga, de tal maneira que a construção da resposta mantenha sempre uma referência à pergunta (*das Antwortbildern ständig Bezug zur Frage hat*), de modo que esta última seja sempre viva (*lebendig*); isso significa que as experiências fundamentais (*die Grunderfahrungen*) se enraízam na vida fáctica e

no seu sentido de ser, conservando uma vitalidade histórico-fáctica (*faktisch historischer Lebendigkeit*)⁴⁰⁰.

Tal compreensão filosófica da facticidade se dá apenas, quando se permanece na tortuosidade e na nebulosidade (*Diesigkeit*), que são próprias da vida fáctica. E não com o objetivo de se eliminar a nebulosidade, chegando assim a uma visão imediata e perfeita da vida, mas antes em se assumindo a responsabilidade de viver que é própria da vida fáctica ela mesma. “A facticidade da vida consiste propriamente no ter-se nesta culpa (*in dieser Schuld sich zu halten*), no recair sempre de novo nela”⁴⁰¹.

Portanto, a mobilidade contra-ruinante do filosofar deve levar à temporalização a ruinação enquanto sentido fundamental da facticidade. Colocada a serviço da vida, a filosofia é “temporalização” da própria facticidade e somente assim ela ilumina a negatividade da vida fáctica. Em outras palavras, a filosofia deve iluminar o movimento da queda para o “nada da vida fáctica (*das Nichts des faktischen Lebens*)”.

O “nada da vida fáctica” indica que o para-onde da queda não é um objeto estranho à queda mesma, mas antes tem o carácter da vida fáctica, é a vida fáctica mesma no seu carácter ruinante. Do ponto de vista indicativo formal,

o nada da vida fáctica é o próprio não-acontecer (*Nichtvorkommen*), na existência ruinante, de si mesma (facticidade), o não-acontecer mundano-circundante que é conforme à vida (*lebensmässiges*) e é amadurecido (*gezeitigtes*) para ela e por ela mesma. [Não – não –

⁴⁰⁰ Heidegger, 1921-1922, p. 153.

⁴⁰¹ Heidegger, 1921-1922, p. 88.

nada – como existenciais. Este “não” está na estrutura da facticidade. Intencionalidade – modo de realização – mobilidade do “não” ele mesmo, portanto, em si uma temporalização (*eine Zeitigung*), e quiçá justamente uma maturação existencial ruinante. Visto que existência e facticidade se baseiam sobre “não” – indigência (*Darbung*).] ⁴⁰².

O percurso que Heidegger segue, na tentativa de mostrar como a facticidade é determinada ontologicamente a partir de uma mobilidade toda própria, oferece a possibilidade de confrontar-se, pela primeira vez, com aquele que será o conceito-guia da analítica da existência desenvolvida em *Ser e tempo: o cuidado (Sorge)*.

2.6 Considerações acerca do cuidado

Antes de tudo, deve-se ressaltar que o conceito de cuidado (*Sorge*), exposto por Heidegger em 1921-1922, nas suas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, não só não possui ainda a estrutura complexa que emergirá da sua definição em *Ser e tempo* (1927) – ou antes ainda em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (1925) –, mas também não é apresentado como “o termo por excelência indicando o ser do *Dasein* (*der Terminus für das Sein des Daseins schlechthin*)” ⁴⁰³.

O cuidado é aqui apresentado como “sentido de referência fundamental da vida em si (*Grundbezugssinn des Lebens an sich*); ter cuidado para com algo, viver tendo cuidado de algo” ⁴⁰⁴. Em outras palavras, ele não é outra coisa que o

⁴⁰² Heidegger, 1921-1922, p. 148.

⁴⁰³ Heidegger, 1925, p. 406.

⁴⁰⁴ Heidegger, 1921-1922, p. 89.

comportamento próprio da vida fáctica, visto a partir do sentido de referência, isto é, visto no seu referir-se a algo, que tem o carácter da significatividade. Este algo, a que se encontra consignado o cuidado, é o mundo, entendido na sua tríplice estrutura de mundo circundante, mundo comum e mundo do si mesmo.

A partir do exposto nesta tese, se pode evidenciar que o cuidado, como é apresentado e analisado por Heidegger na preleção de 1921-1922, assume todas as características daquilo que em *Ser e tempo* será “ocupação” (*Besorgen*), isto é, o tomar cuidado do mundo circundante. Este diz da manifestação mundana e geralmente inautêntica da estrutura unitária do cuidado, como o conjunto das modificações do ser-em (*In-Sein*), entendido este último como a indicação formal do ser do *Dasein*.

É propriamente o “estar-junto ao ente intramundano” que caracteriza aí o cuidado. Considerada no seu sentido de referência, a vida fáctica é dispersa no mundo e, além disso, assume a si mesma a partir do ser disto que se encontra intramundanamente, perdendo sempre, na maioria das vezes, o sentido autêntico da própria facticidade.

O cuidado mundano não é outra coisa, portanto, que a expressão da mobilidade ruinante da facticidade, mobilidade esta que se explicita no modo de perder-se no mundo de que se cuida.

De fato, as categorias fundamentais do cuidado, co-originárias e conectadas a ele, e que “contêm já na sua expressão terminológica (*in ihrem terminologischen Ausdruck*) a indicação do movimento (*die Anzeige von Bewegung*)”⁴⁰⁵, evidenciam,

⁴⁰⁵ Heidegger, 1921-1922, p. 100.

de certo modo, a perdição da vida fáctica no mundo: inclinação (*Neigung*), distância (*Abstand*), fechamento (*Abriegelung*), a facilidade (*das Leichte*).

Heidegger mostra como essas categorias são expressões determinadas de duas formas específicas da mobilidade ruinante no seu explicar-se no cuidado: a “reluzência” (*Relucenz*) e a “prestrução” (*Prestruktion*)⁴⁰⁶.

O movimento da “reluzência” implica que a vida no seu dispersar-se no mundo, no seu afastar-se do olhar para si, ilumina de relance a si mesma. Todavia, a imagem de si mesma que lhe advém não é a autêntica, mas antes é a que provém do mundo de que se tem cuidado. A partir desse modo de ser, que lhe vem de encontro no cuidado, a vida fáctica tem necessidade de diretivas que a guiem no seu tomar cuidado do mundo.

Tal realização do ter cuidado em vista de projetos referentes à própria vida fáctica, isto é, o movimento de se ter cuidado no seu aspecto projetivo, é indicado por Heidegger com o termo “prestrução”.

Assim, o carácter prestrutivo do cuidado temporaliza a partir do fenômeno da reluzência, isto é, a partir da fuga da vida fáctica diante de si mesma. De tal modo, pode-se indicar uma estrutura categorial da facticidade, a saber, “o caminho >desde si< no >fora de si<” (*das >Von-sich-weg< im >Aus-sich-hinaus<*)⁴⁰⁷. A partir do “caminho desde si” da reluzência se realizam os projetos com o único objetivo de errar (*zu verfehlen*) a vida fáctica na sua autenticidade.

Tal análise do cuidado se detém, portanto, em delinear esse fenômeno unicamente em referência à facticidade. Em outras palavras, limita-se aqui à

⁴⁰⁶ Cf. Heidegger, 1921-1922, p. 117-124.

⁴⁰⁷ Heidegger, 1921-1922, p. 123.

caracterização do dar-se mundano do cuidado, isto é, limita-se a determinar a realização inautêntica do cuidado a partir da mobilidade fundamental da ruinação.

Há que se observar, contudo, que, apesar de não se chegar a explicitar claramente o cuidado enquanto estrutura ontológica do ser da vida fáctica, é perfeitamente possível, a partir do exposto até aqui, dar um passo em direção a essa explicitação, sobretudo tendo presente as considerações acerca do cuidado desenvolvidas no manuscrito de 1922.

A vida fáctica no seu tomar cuidado tem a tendência de perder-se nisso de que se toma cuidado, de modo a afastar-se sempre mais do si mesmo autêntico e impedir a reapropriação como objeto de genuína “preocupação” (*Bekümmern*). Não obstante, no “caminho desde si” (*das Von-sich-weg*), a vida mantém uma referência a isto diante de que foge, isto é, a própria vida fáctica, ainda que na forma de “larvância” (*Larvanz*).

No afastar-se-de-si (*Sichausdemweggehen*) a vida é presente a si mesma; distanciada-desde-si (*Wegvonihm*) a vida se realiza igualmente correndo dentro das ocupações mundanas. O >perder-se-em< (*das >Aufgehen in<*), como toda mobilidade da temporalidade fáctica, tem em si mesmo uma mais ou menos explícita e inconfessada atenção (*Rücksicht*) nos confrontos diante disso do que foge. Isto, diante do qual a vida foge, é, porém, a vida mesma entendida como possibilidade fáctica de ser colhida explicitamente como objeto da preocupação (*Gegenstand der Bekümmern*)⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Heidegger, 1922, p. 244-245.

A partir disso, coloca-se em evidência uma estrutura ontológica fundamental da vida fáctica que consiste no fato de que também na perdição, isto é, na própria decadência da mobilidade deitativa, a vida fáctica é um “ente no qual está o próprio ser”, isto é, a vida fáctica, “na concreta maturação do seu ser, se toma cuidado disto, e isto também quando se evita a si mesma”⁴⁰⁹.

O cuidado, do ponto de vista indicativo-formal, é definido como “ser voltado a algo (*Aussein auf etwas*)”, e isto para o qual é dirigida o cuidado do viver é a vida fáctica ela mesma⁴¹⁰.

A estrutura unitária do ser do *Dasein*, enquanto cuidado, emerge, na sua determinação quase definitiva, apenas na preleção do semestre de verão de 1925, onde, ao mesmo tempo, o fenômeno do movimento não é mais central para a indicação da vida fáctica no seu ser. Também aqui o cuidado indica, formalmente, aquele ente no qual está, no seu ser-no-mundo, o seu próprio ser. O tomar cuidado do mundo (*das Besorgen*), é apenas um modo de ser do cuidado (*ein Seinsmodus der Sorge*), precisamente o modo de ser próprio do cuidado imerso no mundo.

O cuidado, no seu caráter indicativo-formal, é definido como “estar voltado a algo” (*órexis*). O *Dasein* é voltado ao próprio ser, tende ao próprio ser, de modo que o seu ser não é outra coisa que esse tender mesmo: ter que ser (*Zu-sein*). Isto deve ser entendido no sentido de que o *Dasein* se “antecipa” no próprio ser.

⁴⁰⁹ Heidegger, 1922, p. 244.

⁴¹⁰ Heidegger, 1922, p. 240.

Este antecipar-se (*Sich-vorweg-sein*), contudo, não coincide com o ter consciência do próprio ser, isto é, com o processo psicológico que acontece no interior de um sujeito destacado do mundo, mas antes ele

é um momento do ente que no seu sentido sempre já é no mundo, ou seja, a partir de seu caráter originário de ser (*seinem ursprünglichen Seinscharakter*) e na medida em que como tal ele é, é sempre já (*immer schon*) tomado em alguma coisa e, isto é, no mundo ⁴¹¹.

Nesse sentido, a estrutura do cuidado enquanto ser-em (*In-sein*), de tal modo, é constitutiva de todo modo de ser (*Seinsart*) do *Dasein*, inclusive daquele autêntico.

A passagem para a formulação definitiva do fenômeno do cuidado – da “totalidade formal existencial do conjunto das estruturas ontológicas do *Dasein*” – como “diante-de-si-ser-já-em (um mundo) enquanto ser-tomado (o ente que se encontra dentro do mundo)” ⁴¹², a que Heidegger chega em *Ser e tempo*, resulta ser, de tal modo, a partir do exposto, imediatamente perceptível na sua rigorosidade e seqüencialidade.

⁴¹¹ Heidegger, 1925, p. 407.

⁴¹² Heidegger, 1927a, p. 256.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do presente trabalho, a saber, a questão acerca da origem e a possibilidade de uma apropriação não-objetivante da tradição, permanece em aberto. Mesmo porque, em se tratando do pensamento, qualquer tentativa de conclusão mostra-se sempre um procedimento duvidoso, senão impossível. Não obstante, permanece necessário tecer algumas considerações finais, uma vez que só finalizando é que chegamos ao princípio, a saber, lá onde a origem “é” plenamente.

Não seria demasiado afirmar que, desde Platão, tem predominado, no exercício da filosofia, uma impositação de caráter epistemológico (*Erkenntnismässige*), tanto no sentido da filosofia ter a sua determinação atrelada a uma tarefa de conhecimento, como no sentido de sempre pressupor uma configuração teórica da vida. Por outro lado, a busca de um princípio (*arché*), enquanto fundamento, lançou a filosofia em um empreendimento onde a lógica e a metafísica sempre tiveram um papel determinante.

A partir de tal compreensão, a totalidade daquilo que é real encontra-se, por assim dizer, dividida em dois reinos: a dimensão do ser tomado à modo de “coisa”, e a dimensão do ser dotado de “validade”. Tal cisão, por sua vez, implica sempre, tanto um processo de objetivação (*Objektivierung*), como um processo de teorização (*Theoretisierung*) e sua correspondente sistematização conceptual. Em vista de se garantir, mediante o conhecimento, o asseguramento da vida, a mesma é submetida a uma completa racionalização.

Ora, é justamente no século XIX que a determinação da filosofia como imposição teórica, no sentido de uma teoria do conhecimento, chega ao seu extremo, levando a termo o que já no platonismo jazia como ponto de partida. Em razão do positivismo científico dominante, o real é reduzido ao factual, isto é, ao que é passível de descrição, controle e verificação a partir de um método experimental. E à medida que se consolida o primado da ciência positiva e da técnica, surge também, para a filosofia, a necessidade de autojustificação e renovação, mediante um movimento de retorno à origem.

É nessa perspectiva que a primeira parte do presente trabalho procurou desenvolver a questão acerca da origem no fim da ontologia tradicional. Para tanto, deteve-se na consideração de quatro posições ou tendências filosóficas relevantes no século XIX, e que muito influenciaram o pensamento do jovem Heidegger: a neo-escolástica, o neokantismo, a filosofia de Dilthey e a fenomenologia de Husserl.

Diferentemente da neo-escolástica e do neokantismo, que empreendem o movimento de retorno a origem como retomada de determinados sistemas filosóficos historicamente dados (tradicionais), Dilthey não apenas percebe os equívocos do cientificismo naturalista e a importância do singular nas ciências históricas, como também indica a tarefa das ciências do espírito, a saber, a compreensão da vida nas suas estruturas fundamentais. Já Husserl, ao invés de tender logo a construções teóricas, se propõe ater-se àquilo que efetivamente se mostra, isto é, um retorno às coisas mesmas.

Emerge, assim, nas *Investigações Lógicas*, a fenomenologia como método de investigação que, abandonando construções teóricas sem fundamento e sem evidência, se volta ao fenômeno, isto é, àquilo que realmente se mostra com clareza

e nitidez. E os procedimentos metódicos da fenomenologia, tais como a redução eidética e a *epoché*, permitem a Husserl conquistar a subjetividade transcendental, evidência esta que vem a determinar, tanto o valor, como os limites do pensamento husserliano.

A própria fenomenologia de Husserl não escapa ao objetivismo, quando quer recuperar o mundo da vida, a existência fáctica, a historicidade e a temporalidade. Husserl, quando procura compreender o homem, fica preso à ontologia da coisa, apesar do esforço gigantesco de depuração da consciência transcendental. Ainda que constitutivo, o ver teórico é objetivante ⁴¹³.

Segundo Heidegger, Husserl se atém mais à tradição da filosofia moderna do que às coisas mesmas. Em consequência disso, ao determinar o ser da consciência, ele deixa escapar uma das descobertas fundamentais da sua própria fenomenologia: a intencionalidade. Por sua vez, seguindo as indicações da intencionalidade, Heidegger parte, nas suas investigações, da hermenêutica do ente que o homem mesmo é em sua facticidade (*Faktizität*).

Há que se observar, contudo, que o pensamento do jovem Heidegger, no período compreendido entre sua formação inicial e a publicação de sua tese de habilitação para a docência, se desenvolve ainda dentro dos esquemas da metafísica tradicional. É somente a partir de 1919 que ele, na tentativa de auto-clarificar, tanto o conceito e a tarefa da filosofia, como o seu objeto originário,

⁴¹³ Stein, 2002, p. 49.

redescobre a instância viva da filosofia e, criticando a supremacia do teórico, se propõe a liberar a vida mesma do seu encobrimento objetivador.

A segunda parte do presente trabalho procurou justamente mostrar como o jovem Heidegger, a partir da consideração da postura primordial questionante do vivenciar, dá um passo atrás, não só em referência à abordagem fenomenológica de Husserl, mas, principalmente, em relação a toda ontologia tradicional metafísica. A postura teórica, que até então era concebida como a base mais originária a partir da qual podia erguer-se a filosofia, se transforma na maior expressão de desvitalização da vida, haja visto que, dado seu caráter objetivante, impede o acesso ao dar-se mesmo das coisas no mundo.

Em sua tentativa de reconduzir a investigação filosófica ao originário da vida, Heidegger passa a compreendê-la não como uma ciência teórica, mas antes como um “modo fundamental da vida mesma”, isto é, a “realização explícita de uma mobilidade fundamental da vida fáctica”. Nesse sentido, a origem não está no procedimento teórico, e sua correspondente generalização e objetivação, mas antes no próprio mundar do mundo, onde os fenômenos já não podem ser apreendidos teoricamente, mas apenas formalmente indicados (*formal angezeigt werden*).

Compreendida como ciência originária pré-teórica (*vortheoretische Urwissenschaft*), a fenomenologia hermenêutica tem a sua “coisa” na própria experiência fáctica da vida, e cada experiência – como o experienciar enquanto se experiência (*als Erfahren wie als Erfahrenes*) – só pode ser encontrada nos fenômenos. Para a apreensão desses fenômenos, e conseqüente conquista do modo originário da vida fáctica, Heidegger recorre a três orientações de sentido, a

saber, o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), o sentido de referência (*Bezugssinn*) e o sentido de realização (*Vollzugssinn*).

É justamente o primado do sentido de realização que reconduz ao mundo do si mesmo na sua concretude histórica. O “objeto” específico da investigação filosófica não é mais oferecido pelo “que coisa” (*Was*), mas antes pelo “como” (*Wie*). E uma vez que a vida fáctica só pode ser descrita nos seus modos de ser, quem indica a origem da vida é o *Wie*, que se mantém sempre em suspensão (*in der Schwebe*). O fluir originário da vida surge, então, como uma constante suspensão na questão, “insegurança” esta que tende a ser encoberta pela ilusão da segurança metafísica.

A referência (*Bezug*) e a realização (*Vollzug*) dos fenômenos não podem ser determinadas antes, mas devem manter-se em suspensão (*in der Schwebe gehalten*). Essa posição é, em extremo, oposta à da ciência. Não há aqui nenhuma inserção no domínio dos objetos, mas, ao contrário: a indicação formal é uma defesa, uma garantia antecipada de que o caráter de realização (*Vollzugscharakter*) ainda permaneça livre. A necessidade dessa precaução dá-se pela tendência da experiência da vida fáctica que sempre ameaça escorregar para algum tipo de objetivação, e cujo fenômeno temos de pôr em destaque ⁴¹⁴.

A partir de tais considerações, a terceira parte do presente trabalho procurou apresentar o modo como o jovem Heidegger, mediante a destruição fenomenológica da teologia cristã e da metafísica aristotélica, desenvolve uma apropriação não-objetivante do cristianismo e da filosofia. Tal procedimento não visa cortar a filosofia

⁴¹⁴ Heidegger, 1920-1921, p. 64.

e a teologia do seu passado, mas antes assumi-lo positiva e criativamente, através de um questionar que, despertando-o como possibilidade, criticamente o repete e atualiza.

Cumpra igualmente observar que, numa tal abordagem, já não se trata mais, nem da elaboração de um novo sistema filosófico ou teológico, nem de uma nova síntese entre filosofia e teologia. Se o procedimento metafísico reduz a filosofia e a teologia a sistemáticas científicas, o método fenomenológico possibilita desconstruí-las, isto é, restituir à filosofia e à teologia o seu princípio, o seu movimento constitutivo que tende a ser sempre negligenciado quando se objetifica a sua experiência fundamental.

Mais do que um conjunto de conceitos e afirmações dogmáticas e fechadas, porque desenraizadas de seu sentido originário, a filosofia e o cristianismo dizem de singulares experiências fácticas da vida. Por esta razão, ao invés de se empenhar na defesa de uma mundividência católica ou na busca de um sistema lógico atemporal, o jovem Heidegger, a partir de 1919, começa a aclarar a fé e o pensamento, agora compreendidos como duas dimensões criativas fundamentais da existência humana.

A partir de um diálogo com Paulo e Agostinho, torna-se possível vislumbrar o modo (*Wie*) como se dá a experiência originária cristã que, já nos tempos apostólicos e da Patrística, começa a ser, não só encoberta pela “contaminação” da metafísica grega, mas até substituída por um mero conhecimento especulativo de Deus. No modo como os cristãos esperam a segunda vinda do Senhor, assim lançados na facticidade, vigilantes e imersos na insegurança que é própria da vida, o

jovem Heidegger intui a mobilidade e a temporalidade originária como sentido do ser da vida fáctica.

Por sua vez, o diálogo com Aristóteles a partir da consideração da experiência fáctica de vida, e não de sua recepção escolástica ou epistemológica, permite ao jovem Heidegger identificar uma experiência originária do pensamento, ainda que encoberta já pela própria metafísica aristotélica. Tomada como um modo de custodiar o ser da existência enquanto ser na dimensão concreta do instante (cada vez), a *phrónesis* se torna expressão da própria vida fáctica. De igual modo a *kínesis*, compreendida como a realidade do possível enquanto tal, aponta para a existência no seu carácter de não-ainda, a vida mesma.

Assim, não obstante a ambigüidade, tanto do cristianismo, como da filosofia aristotélica, o jovem Heidegger, mediante uma apropriação originária, vai elaborando seu pensamento em vista da determinação ontológica da facticidade. Diferente da estabilidade e da segurança metafísicas, vige na existência uma mobilidade ruinante, onde surgem os caracteres de finitude e indigência, próprios da vida fáctica na sua tendência a interpretar as realizações fundamentais da vida onde estão em jogo a vida mesma e seu ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE HEIDEGGER

1912 : **Neuere Forschungen über Logik**, in Frühe Schriften, Gesamtausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

1913 : **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus**, in Frühe Schriften, Gesamtausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

1916 : **Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus**, in Frühe Schriften, Gesamtausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

1919a : **Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem** (KNS 1919), in Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Band 56/57. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.

1919b : **Phänomenologie und die transzendente Wertphilosophie** (SS 1919), in Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Band 56/57. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.

1919-1920 : **Grundprobleme der Phänomenologie** (WS 1919-1920)., Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

1920 : **Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks**. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920). Gesamtausgabe Band 59. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

1920-1921 : **Einleitung in die Phänomenologie der Religion** (WS 1920-1921), in Die Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

1921 : **Augustinus und der Neoplatonismus** (SS 1921), in Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

1921-1922 : **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung** (WS 1921-1922), Gesamtausgabe Band 61. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.

1922 : **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)**, in Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 6/1989.

1923 : **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität** (SS 1923), Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.

1923-1924 : **Einführung in die phänomenologische Forschung** (WS 1923-1924), Gesamtausgabe Band 17. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994.

1924a : **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie** (SS 1924), Gesamtausgabe Band 18. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

1924b : **Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924.** Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

1924-1925 : **Platon: Sophistes** (WS 1924-1925), Gesamtausgabe Band 19. Frankfurt a. M. : Klostermann, 1992.

1925 : **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** (SS 1925), Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.

1927a : **Sein und Zeit**, Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

1927b : **Grundprobleme der Phänomenologie** (SS 1927), Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975.

1927c : **Phänomenologie und Theologie**. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.

1934-1935 : **Hölderlin Hymnen Germanien und Der Rhein**. Gesamtausgabe Band 39. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.

1936-1939 : **Nietzsche I**. Gesamtausgabe Band 6.1. Stuttgart: Günther Neske/Klett-Cotta, 1996.

1951-1952 : **Was heisst Denken?** Gesamtausgabe Band 8. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

1953-1954 : **Aus einem Gespräch von der Sprache**. In: Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.

1955 : **Was ist das – die Philosophie?** Stuttgart: Günther Neske/Klett-Cotta, 1956.

1963 : **Mein Weg in die Phänomenologie**. In: Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe Band 14. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.

1973 : **Seminar in Zähringen 1973**. In: Vier Seminare. Gesamtausgabe Band 15. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986.

II – OBRAS DE REFERÊNCIA

BARASH, Jeffrey A. **Heidegger e o seu século. Tempo do ser, tempo da história**. Trad. André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Heidegger`s Ontological Destruction of Western Intellectual Traditions.** In: Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought. Albany: State University of New York Press, 1994.

BEAUFRET, Jean. **Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

_____. **Heidegger e o mundo grego.** In: Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BIEMEL, Walter. **Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit.** In: Orth, E. W. Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen. Freiburg i. B.: Alber, 1978, p. 141-223.

BRENTANO, Franz. **Psicologia dal punto di vista empirico.** Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.

BROGAN, Walter. **Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being.** Albany: State University of New York Press, 2005.

_____. **Is Aristotle a Metaphysician?** In: Philosophy Lecture Series. England: University of Essex, 1982.

_____. **The Place of Aristotle in the development of Heidegger`s Phenomenology.** In: Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. **Thinking in Action: Rethinking the Tradition and the Turn to new Beginnings.** In: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Philosophy Today, vol. 45, 2001.

BRÖCKER, Walter. **Aristoteles**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1935.

CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Heidegger and Aquinas**. New York: Fordham University Press, 1982.

_____. **Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

_____. **The Mystical Element in Heidegger's Thought**. Athens: Ohio University Press, 1978.

COURTINE, J. F. **Une difficile transaction. Heidegger entre Aristote et Luther**. In: Cassin, B. *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, p. 337-362.

DAHLSTROM, Daniel. **Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications**. In: *Review of Metaphysics* 47, 1994, p. 775-795.

FIGAL, Günther. **Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Martin Heidegger zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003.

_____. **Vollzugsinn und Faktizität**. In: *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam, 1996, p. 32-44.

FRANZ, H. **Das Denken Heideggers und die Theologie**. In: Noller, G. *Heidegger und die Theologie*. München: Kaiser, 1967.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Trad. Angela A. Pilari. Barcelona: Herder Editorial, 2002.

_____. **Heideggers theologische Jugendschriften**. In: Dilthey Jahrbuch 4, 1986-87, p. 228-234.

_____. **Praktisches Wissen**. In: Griechische Philosophie I, Gesammelte Werk Band 5. Tübingen: J. C. Mohr, 1985.

_____. **Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GETHMANN, C. F. **Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit**. In: Heidegger Studien 5, 1989, p. 161-177.

HEBECHE, Luiz A. **Heidegger e os indícios formais**. In: Veritas, v. 46, n. 4, 2001, p. 571-592.

_____. **O escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HOGEMANN, F. **Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/1920 und dem Sommersemester 1920**. In: Heidegger Studien 5, 1989, p. 72-90.

HOSOKAWA, R. **Sein und Zeit als Wiederholung der aristotelischen Seinsfrage**. In: Philosophisches Jahrbuch 94, 1987, p. 362-371.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Die Idee der Phänomenologie.** In: Husserliana II. Herausg. Von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1950.

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** 5. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1993b.

_____. **Investigações lógicas. Sexta investigação.** Trad. Zeljko Loparic e Andrea Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Logische Untersuchungen.** 3 Bd. Tübingen: Niemeyer, 1993a.

_____. **Philosophie als strenge Wissenschaft.** 5. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KISIEL, Theodore. **Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers.** In: Heidegger Studien 5, 1989, p. 91-120.

_____. **Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel.** In: Heidegger – neu gelesen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 22-40.

_____. **Heidegger`s Early Lecture Courses.** In: A Companion to Heidegger`s Being and Time. Washington: University Press of America, 1986.

_____. **The Genesis of Heidegger`s Being and Time.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

_____. **War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe?** In:

Gethmann-Siefert. *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag.* Stuttgart: Frommann, 1998, p. 59-75.

LANDGREBE, L. **Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung.** Gütersloher, Mohn, 1963.

LOPARIC, Zeljko. **Da representação das coisas às coisas elas mesmas.** In: *Representaciones*, vol. 1, n. 1, 2005, p. 37-58.

_____. **Ética e finitude.** 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

_____. **Fenomenologia do agir em Sein und Zeit.** In: *Manuscrito*, vol. 6, n. 2, 1982, p. 149-180.

_____. **Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. **Sobre a responsabilidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas . Volume I: Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519.** São Leopoldo-Porto Alegre: Sinodal-Concórdia Editora, 1987.

MCNEILL, William. **The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory.** Albany: State University of New York Press, 1999.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade. Heidegger e a reconstrução ontológica do real.** São Paulo: FAPESP-Annablume, 1999.

NUNES, Benedito. **Heidegger e Aristóteles.** In: *Aristotelismo, antiaristotelismo e ensino de filosofia.* Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 179-192.

PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias**

de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

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

_____. **Heideggers Begegnung mit Dilthey.** In: Heidegger Studien 5, 1989, p. 121-160.

PRAUSS, G. **Erkennen und Handeln in Heideggers Sein und Zeit.** Freiburg i.B.-München: Alber, 1977.

REIS, Róbson Ramos dos. **Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger.** In: Veritas, v. 46, n. 4, 2001, p. 607-620.

_____. **Verdade e interpretação fenomenológica: nota sintética. In: Finitude e Transcendência.** In: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Porto Alegre/Petrópolis: EDIPUCRS/Vozes, 1995, p. 674-681.

RICHARDSON, William J. **Heidegger. Through Phenomenology to Thought.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.** Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

SCOTT, Charles & SALLIS, John. **Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy.** Albany: State University Press of New York, 2000.

SHEEHAN, Thomas. **Heidegger's Lehrjahre**. In: *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____. **Hermeneia and Apophansis: the early Heidegger on Aristotle**. In: Volpi, F. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 67-80.

STAPLETON, Timothy J. **Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning**. Albany: State University of New York Press, 1983.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. **Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica**. In: *Veritas*, vol. 47, n. 1, 2002, p. 21-34.

_____. **Diferença e metafísica. Ensaio sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

_____. **Mundo vivido. Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SZILASI, Wilhelm. **Betrachtung über das Dasein: Aristoteles, Nikomachische Ethik**. In: *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Freiburg: Karl Alber, 1946.

TAMINIAUX, Jacques. **A reapropriação da Ética a Nicômaco**. In: Leituras da ontologia fundamental. Ensaios sobre Heidegger. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

TIETJEN, H. **Philosophie der Faktizität**. In: Heidegger Studies 2, 1986, p. 11-40.

VAN BUREN, John & KISIEL, Theodore (eds.) **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought**. Albany: State University of New York, 1994.

VAN BUREN, John. **The young Heidegger: rumor of the hidden king**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

VOLPI, Franco. **Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?** In: Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. **Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.

_____. **Heidegger e Aristotele**. Padova: Daphne Editrice, 1984.

_____. **Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles**. In: Philosophischer Literaturanzeiger 37, 1984, p. 48-69.

_____. **La existencia como praxis. Las raíces aristotelicas de la terminología de Ser y tiempo**. In: Hermeneutica y racionalidad. Barcelona: Grupo Editorial Norma, 1994.

ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras da origem**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.