
O problema da teoria fática na filosofia do jovem Heidegger: reflexões sobre a metodologia fenomenológica apresentada em “A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo”

The problem of the factual theory in the young Heidegger's philosophy: reflections about the phenomenological methodology presented in “The idea of Philosophy and the Problem of Worldview”

DOI: 10.12957/ek.2023.79257

Isadora Franco Felício dos Santos¹

Universidade Federal do ABC

isa.ffs12@gmail.com

RESUMO

Pretende-se, neste artigo, apresentar as primeiras reflexões de Heidegger sobre a teorização que emerge do solo fático, destacando as suas tentativas metodológicas de constituir uma teoria que abranja o âmbito pré-teórico. Partindo da preleção de sua juventude *A ideia de Filosofia e o problema das visões de mundo* (1919), procuramos elucidar como Heidegger concebe um método fenomenológico único e original que pode solucionar querelas em voga na época. Embora o autor ainda não use o termo *facticidade*, procuramos caracterizar o projeto já em vista da facticidade que delineia todo o pensamento anterior a *Ser e Tempo*. Pensar o método fenomenológico se apresentava como crucial pois, por um lado, abria uma via de teorização que tivesse como pressuposto o fenômeno e a sua apreensão imediata, e, por outro, era a possibilidade de Heidegger explorar a origem do teórico ele mesmo. Por fim, defendemos que entender as reflexões sobre a origem do formal em Heidegger não é somente importante para compreender a formação do método fenomenológico dos seus escritos de juventude, mas também como isso se translada para a sua obra como um todo.

Palavras-chave

Facticidade. Formal. Hermenêutica.

ABSTRACT

This article intends to present Heidegger's first reflections about the theorization that emerges from the factual ground, highlighting his methodological attempts to constitute a theory that covers the pre-theoretical scope. Starting from his youth lecture *The Idea of Philosophy and the Problem of World Views* (1919), we seek to elucidate how Heidegger conceives a unique and original phenomenological method that could resolve disputes in

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Possui graduação em filosofia pela UNESP- Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (campus de Marília). Tem interesse em fenomenologia hermenêutica, principalmente no que concerne ao conceito de facticidade.

vogue at the time. Although the author does not yet use the term *facticity*, we seek to characterize the project in view of the facticity that delineates all thought prior to Being and Time. Thinking about the phenomenological method was crucial because, on the one hand, it opened a path of theorization that presupposed the phenomenon and its immediate apprehension, and, on the other, it was the possibility for Heidegger to explore the origin of the theorist himself. Finally, we argue that understanding the reflections on the origin of the formal in Heidegger is not only important to understand the formation of the phenomenological method in his youthful writings, but also how this is translated into his work as a whole.

Keywords

Facticity. Formal. Hermeneutics.

1 INTRODUÇÃO

De 1919 a 1921, Martin Heidegger tratou o tema da vida como um dos principais eixos de sua filosofia. O autor se concentrou, principalmente, em mostrar como as relações pré-teóricas são intrínsecas à formação de teses filosóficas. Pode-se ver que ele vai constituindo, progressivamente, seu entendimento próprio do método fenomenológico, criando recursos que não são próprios da tradição husserliana e que estão por trás de muitas estruturas da obra *Ser e Tempo*².

A primeira metade do século XX foi marcada por uma crise do pensamento moderno, que tinha a razão transcendental como sustentáculo. Nesta época, diversas linhas de pensamento buscavam novas bases para as ciências humanas, capazes de ultrapassar o campo puramente teórico e incluir a vida como um de seus componentes. Mesmo as correntes que pretendiam dar continuidade a um projeto de filosofia transcendental tinham como objetivo suprir lacunas presentes no pensamento kantiano, como é o caso dos neokantianos de Baden, movimento ao qual Heidegger pertenceu. Eles desejavam dar unidade aos diferentes tipos de razão apresentados no sistema transcendental, de forma a criar uma fundamentação para as ciências humanas, da mesma forma que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, estabeleceu fundamentos para as ciências naturais. Esses pensadores partiam de questionamentos do tipo: Como são possíveis as ciências humanas? Qual é a razão responsável por entender a história? Como se

² É possível perceber que alguns dos recursos de seu pensamento elaborados, nessa época, estão presentes de modo não tematizado em *Ser e Tempo*, como por exemplo o conceito de *indicação formal*, concebido em *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921). Há diversos trabalhos de especialistas sobre o assunto. Destaca-se, neste artigo, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, de Theodore Kiesel.

enquadram as diversas formas culturais no âmbito transcendental, as que estão aí e as que estão por vir? Pensadores como Rickert, Lask e Cassirer se dedicaram ao desenvolvimento de sistemas filosóficos capazes de dar conta dessas questões. Ou seja, eles pretendiam atualizar o sistema kantiano para solucionar questões científicas pertinentes da época.³

Heidegger surge, como pensador, neste contexto, mas seu objetivo não era o mesmo. Ele desejava recuperar a relação da teorização com o mundo, ou seja, estabelecer um modo possível da teoria não se descolar da existência concreta do ser-aí em seu cotidiano. Isso fica bastante claro na preleção *A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo*, de 1919, na qual ele afirma: “A renovação da universidade implica um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a *vida*” (Heidegger, 2005, p. 5). Mas isso não era suficiente. A filosofia devia, na visão dele, levar em conta o entorno do ser-aí e a sua compreensão imediata. Acreditamos que, nesta preleção, Heidegger vislumbra um dos maiores problemas que motivam seu pensamento de juventude: o problema da facticidade. O filósofo alemão acreditava haver um abismo entre os construtos ideais do plano transcendental e a realidade própria dos fenômenos. Somente partindo do solo fático seria possível transpor esse lapso entre eles. Heidegger decide, então, construir, gradualmente, um método que se relacione com as raízes do conhecimento e não seja permeado por noções cristalizadas da tradição. Uma de suas grandes dificuldades foi estabelecer um modo de teorização que não silencie o componente fático (origem de todo conhecimento possível) e que não seja permeado por ideias estranhas aos fenômenos, construindo uma radicalização da própria fenomenologia. “A radicalização, então, pode ser lida como a tentativa de fazer com que a vida seja tema central da discussão científica.” (Provinciatto, 2019, p. 221).

Com esse objetivo em vista, o autor precisava estabelecer uma fenomenologia rigorosa que não desconsiderasse a facticidade e não recaísse em meras impressões poéticas sobre a vida. Também não podia levar o método husserliano à risca, pois a redução ao sujeito transcendental desconsiderava o entorno da vida cotidiana da

³ Figuras como Edmund Husserl também viam, no conhecimento *a priori*, a fundamentação de uma ciência rigorosa que pudesse garantir a objetividade do conhecimento. Entretanto, o fenomenólogo entrava em disputa com os demais autores neokantianos sobre como se daria adequadamente a relação entre filosofia e ciência. Por parte da fenomenologia, Husserl defendia que a filosofia deveria ser uma ciência mais originária e por parte dos neokantianos, a filosofia transcendental, como continuidade do projeto kantiano, deveria mostrar a sua equivalência com as ciências naturais e a dos espíritos.

existência. “Daí o esforço de Heidegger que conduzirá ao coração de sua fenomenologia hermenêutica: o ‘retorno às coisas mesmas’ consiste em ‘realizar em profundidade’ a própria situação fática de maneira sempre mais originária e, na atuação, prepará-la para a genuinidade.” (Santos, 2018, p. 231). Por outro lado, Heidegger desejava que seu método garantisse a objetividade na teoria e que respondesse, de modo rigoroso, a questões da filosofia, evitando reproduzir o pensamento das chamadas *filosofias da vida*. Logo surgiu novo questionamento: “Como é possível apreender genuinamente o fenômeno da vida sem fazer uso do instrumental objetivante da tradição filosófica?.” (Escudero, 2007, p. 11).

Está implícito aqui o problema geral da linguagem e da descrição fenomenológica, que muitas vezes foi levantado por diversos opositores da fenomenologia na época, dentre eles Paul Natorp. Esses pensadores questionavam a pretensão do método de determinar características essenciais do fenômeno por meio da descrição, já que toda linguagem é mediada por interpelações teóricas que compõem a estrutura da língua. A partir disso, Heidegger insere, em seu método, uma linguagem pré-teórica que não vem de premissas abstratas ou estruturas lógicas, mas do próprio mundo em que vivemos, podendo elucidar a nossa relação mais imediata com os fenômenos. O objetivo deste artigo é mostrar que o filósofo alemão vislumbrava o problema da facticidade ao tratar de vida e filosofia, pois, ao fazer isso, procurava preservar nossa relação imediata com o mundo ao conceber uma ciência originária, dando conta do caráter pré-teórico da nossa apreensão. Nessa intenção, portanto, é analisar qual relação Heidegger enxergava, na época, entre facticidade e ciência originária, e quais recursos fenomenológicos e metodológicos ele desenvolveu para trazer o fático à luz da filosofia.

2 A CIRCULARIDADE FILOSÓFICA E A TEORIZAÇÃO FÁTICA

A ideia da filosofia e o problema das visões de mundo foi uma preleção ministrada por Heidegger no chamado *Kriegsnotsemester*, “curso do semestre emergencial por motivos de guerra”⁴, realizado entre 25 de janeiro e 16 de abril de 1919. A preleção foi dirigida a alunos que lutaram como soldados pela Alemanha na Primeira Grande Guerra Mundial e ocorreu um ano após o final do conflito. Neste contexto histórico, pode-se dizer

⁴ Esse nome faz referência direta à Primeira Guerra Mundial, acontecimento histórico de extrema importância para a transformação da filosofia do autor.

que havia uma necessidade de se recuperar o papel das ciências e do conhecimento em geral na sociedade. “Evidentemente, esta necessidade de recuperar a normalidade da vida cotidiana também se estende aos centros de ensino universitários.” (Escudero, 2005, p. X).

O meio acadêmico alemão passava por uma crise e havia um grande anseio por reformas. Considerando-se os últimos acontecimentos mundiais, fazia-se urgente tratar de temas há muito tempo esquecidos pela ciência, como, por exemplo, o desespero de um soldado no front de batalha. Era necessário entender a relação do homem com seu entorno específico e imediato. Heidegger e outros pensadores desejavam explicar o que conectava a *vivência* de um jovem universitário à sensação de enfrentamento da morte no campo de batalha, isto é, explicar a unidade da vida: “A renovação da universidade implica um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a vida.” (Heidegger, 2005, p. 5).

Esta preleção teve como objetivo principal apresentar o que para Heidegger era considerado um dos mais importantes problemas da filosofia para a reforma universitária: *o problema das visões de mundo* (*Weltanschauung*). Mesmo sendo necessário à filosofia tratar da vida, era fundamental fazer uma distinção clara entre o pensamento filosófico que propõe a vida como ponto de partida e a simples visão de mundo⁵, seja aquela que constitui o pensamento vulgar, seja a consideração solidificada racional. Mesmo sendo necessário à filosofia tratar da vida, era fundamental fazer uma distinção clara entre o pensamento filosófico que propõe a vida como ponto de partida e a simples visão de mundo, seja aquela que constitui o pensamento vulgar, seja a consideração solidificada racional. Como argumenta Escudero (2005, p.145), para o filósofo alemão “a tarefa da filosofia não consiste em fornecer uma ‘concepção de mundo’ racionalmente válida, em oferecer uma visão geral da realidade natural e histórica capaz de orientar a conduta do homem” (Escudero, 2005, p.145). Sendo assim, o problema da preleção era a própria filosofia, sobretudo enquanto pensamento científico capaz de dar voz à vida tendo como ponto de partida a própria vida⁶.

⁵ “Diante da impotência das ciências particulares de ir além de uma descrição coisal dos fenômenos, a adoção de uma ‘visão de mundo’ implica a fornecer um quadro fixo para a interpretação do sentido, bem como submeter a perspectiva do conjunto de nossas representações do mundo e da vida a um ponto de fuga único.” (Santos, 2022, p. 7).

⁶ É interessante destacar que, além da filosofia, o objetivo dessa preleção era constituir um novo modo de ciência que conseguisse sanar problemas que os outros conceitos de ciências em voga na época não

Heidegger acreditava que todas as escolas filosóficas da época haviam recaído em uma visão de mundo, seja o *psicologismo*, o *naturalismo* ou o *historicismo*. Sobre todas elas, reinava a noção de que a filosofia deveria extrair leis universais últimas que pudessem explicar a totalidade, como se a existência fosse um corpo integrado, cujas partes têm um *telos* em comum, como um “cosmo governado pelas leis últimas do movimento e da energia” (Heidegger, 2005, p. 8). Esse ponto de partida, segundo Heidegger, é uma visão de mundo característica, que tem um nascimento histórico específico e age com base em valores de uma cultura. Resumindo: mesmo que o filósofo ou o cientista queira atingir o que há de mais neutro e universal, seus pressupostos nascem de uma situação compreendida no tempo, no âmbito da vida. Então, Heidegger defende primeiro entender esse âmbito, pois, somente após investigá-lo, é possível aplicar métodos rigorosos e definir critérios para o estabelecimento do conhecimento: “As ciências empíricas se constroem sobre a realidade do mundo exterior, tanto as ciências históricas quanto as ciências naturais” (Heidegger, 2005, p. 95). Assim, a tarefa da *ciência originária da vida*⁷, a fenomenologia, seria compreender o modo (*Wie*) como se dão as vivências (*Ereignis*)⁸ e como se estabelece a vida em seu entorno imediato, diferentemente das outras ciências que têm como intuito descrever o conteúdo dos entes, em *quididades*, analisando seus predicados essenciais:

Se tratam de formas de proceder completamente diferentes que obedecem a dois métodos irreconciliáveis que, no final, desembocam em dois conceitos de filosofia bem distintos: por um lado, uma filosofia

consequiam. Essa ciência é justamente a fenomenologia, como ciência originária, que poderia partir da evidência das *coisas elas mesmas* e constituir um método rigoroso descritivo que pudesse delinear a vivência.

⁷ Bento Silva Santos (2022) ressalta a diferença entre essa designação e a fenomenologia husserliana: “Heidegger passa do sentido husserliano da filosofia, como ciência originária, primeira, sem pressupostos, àquela de uma ciência da vida em seu tornar-se-consciente-de-si da intimidade e da consideração do sistema da vida.” (Santos, 2022, p.2).

⁸ Jesús Adrián Escudero disserta um pouco sobre o termo *Ereignis* em Heidegger: “Estamos diante de um dos conceitos básicos dessa preleção. *Ereignis* significa literalmente ‘acontecimento’ ‘evento’, ‘ocorrência’ ou ‘episódio’, diferentes formas utilizadas pelos tradutores do segundo Heidegger para verter em castelhano essa complexa expressão alemã. Em *Contribuições à filosofia* (1936) ou na conferência *Tempo e ser* (1963), *Ereignis* remete ao essencial cooperteramento de ser e homem. Contudo, *Ereignis* não tem aqui este significado, nem tem ~~nada~~ a ver com uma espécie de ‘acontecimento’ ou ‘acontecimento apropriado’, ao contrário, caberia falar de uma virada antes da virada, como assinala Gadamer. Ao nosso juízo, esta interpretação gadameriana é errônea, pois nessas preleções se utiliza *Ereignis* para chamar atenção sobre a peculiar forma de ser da vida humana, que, a diferencia da forma epistemológica própria dos processos cognitivos (*Vorgang*), não consiste em objetivar e descrever as vivências, mas em submergir, compreender e apropriar-se da corrente significativa em que estamos imersos. O prefixo *er* presente nas expressões *Ereignis* e *Erlebnis*, aponta ao estado inicial ou primário de que nasce a vida e as vivências.” (Escudero, 2005, p. 152-153).

de recorte teórico que analisa objetivamente o mundo das coisas, que estabelece uma ruptura artificial entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; e, por outro lado, uma filosofia de orientação hermenêutica que arrancando a essencial correlação do eu e do mundo, se adentra nas tramas de significação da realidade. (Escudero, 2005, p. 146)

A filosofia, portanto, se depara com um dilema: mesmo não podendo se desvencilhar completamente das visões de mundo, necessita se distinguir delas, pois seu objetivo é tratar de temas gerais, não daquilo que é substancialmente particular e contingente. Para buscar uma filosofia que parta da vida e da facticidade, mas não se reduza a elas, Heidegger começa a sua preleção pela investigação de um método capaz de trazer soluções para tão imbricado dilema.

A preleção se divide em duas partes: a primeira é uma crítica, na qual Heidegger mostra o desafio da filosofia de se desvencilhar das visões de mundo e assegurar um fundamento sólido para a objetividade do conhecimento. A filosofia, em sua história, sempre esteve de algum modo vinculada às visões de mundo. Na história da metafísica, antes da virada kantiana para uma filosofia transcendental crítica, a filosofia propriamente constituía uma visão de mundo, já que partia de pressupostos por ela mesma estabelecidos, pretendendo alcançar um sistema universal que desse conta da totalidade. A filosofia crítica transcendental, que o neokantismo tem como ponto de partida, tem a visão de mundo um *limite* da ciência crítica de valores, assim, a filosofia neokantiana também, juntamente com a fenomenologia, enxerga a visão de mundo como problema. Deste modo, visava construir um método que alcançasse um valor que oferecesse uma determinação objetiva às ciências, e, conseqüentemente, discernindo a ciência da visão de mundo. Entretanto, mesmo como movimento negativo, as visões de mundo ainda exercem um papel fundamental nessa proposta neokantiana, em suas diversas escolas, pois a filosofia crítica transcendental precisa ter essa visão de mundo como limite para se estabelecer como ciência. O objetivo do autor é encontrar um modo de ciência que consiga de fato superar e não estabelecer nenhum vínculo com as visões de mundo⁹. Nessa preleção, podemos ver a ruptura definitiva do autor com a linha de pensamento que o formou. Heidegger apresenta, minuciosamente, as contradições do método crítico-teleológico e como ele falha no alcance de seus objetivos. A segunda parte é metodológica. Nela, Heidegger apresenta uma proposta de solução do problema por meio

⁹ Passando pelos psicologistas, naturalistas, autores da Escola de Marburgo e Escola de Baden.

da fenomenologia, que nos permitiria realizar uma filosofia geral, formal e nunca desvencilhada da vida.

Nas primeiras delimitações, o autor apresenta o ponto de partida teórico para sua noção de *ideia*, que retoma de Kant. É aqui que se apresenta a circularidade tão presente em todo o método fenomenológico heideggeriano. Immanuel Kant, na *Crítica da razão pura*, sugere pensar em ideias como *orientações*, *direcionamentos* que nos guiarão. Ou seja, ele não considera a ideia como existente *in concreta*, mas sim como horizonte necessário de toda a ciência. Neste sentido, a ideia precisa ser completa, não pode estar aberta a modificações seculares, mas sempre se referirá àquilo que é incompleto, pois a experiência está eternamente sujeita a modificações e a novos dados, que se atualizam em uma multiplicidade caótica. E a ideia somente deve ser considerada quando se refere a esses dados múltiplos e caóticos, caso contrário iremos cair novamente no problema das filosofias dogmáticas e metafísicas que não estão, neste sentido, ligadas à realidade:

A razão se refere apenas, portanto, ao uso do entendimento, mas não enquanto ele contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), e sim, para prescrever-lhe a direção para uma certa unidade, da qual ele não tem nenhum conceito e que aponta no sentido de reunir todas as ações do entendimento, em relação a cada objeto, em *todo absoluto*. (Kant, 2015, p. 294).

Heidegger se utiliza desse conceito na preleção *A ideia de uma filosofia e as visões de mundo* para guiar a *ciência originária*, que é, por definição, uma ciência sobre o eterno mutável. Portanto, como é um desafio conceder um fundamento teórico-filosófico capaz de transpor os aspectos arbitrários das experiências, o autor conclui que a ideia tem um perfil meramente negativo. Ela não oferece por si dados do conteúdo do seu objeto. Logo, a *ideia mesma* é distinta da *ideia sobre um objeto*. A *ideia mesma* é totalmente determinável e a *ideia sobre um objeto* é indeterminada. Essa indeterminação da sensibilidade é insuperável: “[...] uma indeterminação que nenhuma determinação pode superar por completo.” (Heidegger, 2005, p. 18). Assim, ele designa a ideia como uma *determinação determinada*: determinação porque ela determina o fenômeno que é por natureza indeterminado, determinada porque ela mesma precisa ser determinada previamente. Porém, a ideia não pode se determinar *em si*, ela sempre deve estar ligada a um objeto.

Heidegger não vê a possibilidade, nessa altura da investigação, de definir a ideia de filosofia. Apesar de apontar a determinação da ideia de filosofia, não é possível apreendê-la sem que se descreva originariamente os fenômenos, do contrário se recairia em uma visão de mundo consolidada pela tradição. A ideia de filosofia tem que ser determinada *cientificamente*: “Essa mesma ideia de filosofia deve se mostrar cientificamente; e, na medida em que, somente pode o fazer por meio de um método que, por sua vez, seja científico e originário.” (Heidegger, 2005, p. 19). A determinabilidade da ideia de filosofia se dará pelo fazer filosofia. A própria investigação determinará a ideia que orienta a investigação. Isso resulta em uma circularidade, mas sempre há a possibilidade de surgir uma nova concepção do que é filosofia no decorrer da investigação: “De todas as formas, existe a possibilidade de abrir-se uma nova concepção do objeto a partir de elementos do método genuíno.” (Heidegger, 2005, p. 20). A própria ciência originária deve determinar a si mesma, pois ela não pode ser derivada de outras ciências que não são originárias.

Muitos sistemas filosóficos procuram resolver esse tipo de problema antes de investigar o seu objeto propriamente dito, mas, para o tipo de filosofia que Heidegger pretendia fazer, era necessário admitir a inevitabilidade da circularidade. Somente o método poderia superá-la: “Este método deve nos ajudar a *superar* esta circularidade aparentemente insolúvel, de maneira que nos permita compreender esta circularidade como necessária e inerente à essência da filosofia.” (Heidegger, 2005, p. 21). Já se delineia aqui uma das suas estratégias de solução para o problema da relação do fático com o formal. Colocando a determinação da ideia de filosofia em suspensão, mesmo ela sendo imprescindível para investigações da ciência originária, ele realiza uma inversão total do conceito de ideia kantiano da qual partiu, já que a determinação da ideia de filosofia é *apreendida* fenomenologicamente e não pode ser determinada *a priori*, isto é, antes de qualquer experiência sensível.

Adentrando no problema da formalidade, nos colocamos diante do seguinte paradigma: uma filosofia deve determinar a unidade de um fenômeno que se revela uma multiplicidade, mas como fazer isso no âmbito da apreensão imediata pré-teórica, anterior a todo tipo de representação? Não é possível fazer isso por meio de deduções de princípios universais abstratos, pois o conceito universal abstrato não considera o fenômeno,

suprimindo o seu entorno. Também não seria possível se sustentar em um sujeito hipostasiado e universal que não comporta o sentido histórico tangente para o fenômeno:

Heidegger buscará o sentido formal do conhecimento ínsito na filosofia, mas evitando ao mesmo tempo a suposição de que a filosofia já esteja *constituída* como conhecimento ou como uma teoria do conhecimento já disponível nas ciências que elaboram um sistema de nossos estados de coisas. (Santos, 2022, p.2).

A circularidade aparece para Heidegger como modelo último e inevitável para a filosofia. É a possibilidade de sua autofundamentação. Por um lado, todo o princípio e o fundamento de um sistema filosófico são derivados da própria vida fática; logo, o caminho para adentrar no solo originário do pré-teórico tem de ser a partir dele mesmo. Por outro lado, não é possível também fazer filosofia ou realizar teoria sem vislumbrar princípios básicos e criar estratégias para não cair em vícios teóricos usuais. A saída é encontrar tais princípios no próprio movimento intencional que se dirige ao âmbito pré-teórico, se concentrando nos princípios metodológicos. Dessa forma, a ciência originária coincide com seu método e objeto de investigação. Se tal circularidade não fosse possível, sempre cairíamos no erro de determinar o fenômeno antes de olhar para ele: “Isso possibilitará, inclusive, compreender o fundamento da teoria, pois se trata de ir além da teoria, retornando àquilo que lhe é prévio.” (Provinciatto, 2019, p. 225).

2.1. A VIVÊNCIA INTERROGATIVA “HÁ ALGO?”

Na segunda parte da preleção, o autor se aprofunda mais no problema geral da possibilidade de uma filosofia que explique a facticidade e a tome como seu ponto de partida:

Nos encontramos ante à encruzilhada metodológica que decide sobre a *vida* e a morte da filosofia em geral. Nos encontramos ante a um abismo, no qual, ou nós caímos no nada — quer dizer, no nada da objetividade absoluta — ou nós conseguimos saltar para *outro mundo* ou, sendo mais exatos, estamos pela primeira vez em condições de dar o salto ao *mundo* mesmo. (Heidegger, 2005, p. 77).

Apesar de certa obscuridade que o trecho expressa, Heidegger disserta aqui sobre o problema da objetividade na filosofia. A escola neokantiana que formou o autor centrava a objetividade da filosofia, em grande parte, no sujeito, além das leis e ciências naturais. Porém, Heidegger demonstra, ao longo da preleção, que nem o idealismo nem o realismo eram suficientes para assegurar que a teoria que eles construíam se tratava de

fato do mundo ou eram somente elucubrações teóricas que já haviam se desvencilhado há tempos da vida.

Visto isto, Heidegger considera necessário perguntar: “há algo?”¹⁰ Essa pergunta visa garantir, de maneira fundamentada, a existência objetiva do mundo na teoria. Como afirmar teoricamente que há algo? Primeiro, o autor reflete sobre a forma da pergunta. É necessário fazer uma questão que não contenha em si um papel fundamental do sujeito: “Assim, pois, não somente não se apreende *imediatamente* um eu, mas ao ampliar o campo da intuição — isto é ao não me limitar, justamente, a *mim mesmo* — *se* é visto que o sentido da *vivência* não guarda nenhuma relação com um eu singular.” (Heidegger, 2005, p. 83). É importante destacar a necessidade que autor tem de desvencilhar o sujeito do fundamento da teoria, pois o enfoque no sujeito faz perder de vista a objetividade que a filosofia deve alcançar, voltando às coisas elas mesmas. Assim, de algum modo, Heidegger procura desprender a teoria do primado do sujeito:

Junto com a rejeição do primado teórico vem também um rompimento com o esquematismo sujeito-objeto petrificado pela modernidade científica e filosófica. Esquematismo que, de certo modo, amputa a dimensão da facticidade, pois lhe impede de se relacionar com um modo que abre a ela. Isso ocorre porque dentro do esquematismo sujeito-objeto já se parte de um âmbito teórico: caracteriza-se o ser-aí como sujeito e o mundo como âmbito objetivo, de modo que as discussões não são aí pautadas pela relação, mas pela dependência. (Provinciatio, 2019, p. 236).

O desprendimento da teoria do sujeito não significa a inexistência de um “eu”, mas sim que esse “eu” se encontra no mundo e cooriginariamente com a facticidade, assim como nos lembra Campbell (2014):

É crucial ver, entretanto, que mesmo que falte a sentença impessoal um sujeito natural, Heidegger ainda enfatiza que a extensão na qual as dinâmicas estão ocorrendo, de valer, mundiar, dar ou até mesmo viver (‘se vive’), tem uma referência a *mim*. [...] Ele está tentando colocar o Eu para dentro do mundo, e ainda está tentando salvar a mesma noção de eu quando diz: ‘Eu pergunto: há algo?’ Esse ‘há algo?’ é ‘há algo para um eu’ [...]. Em outras palavras, nessa questão ‘há algo?’ tem uma relação com um Eu, mas não, nesse caso, com o meu Eu particular. (Campbell, 2014, p.29).

¹⁰ A pergunta é formulada dessa maneira para não remeter a um sujeito e nem a um objeto cognoscente; a palavra “algo” não delimita um objeto específico e, mais importante, não há determinação de um sujeito.

Assim, Heidegger designa a própria existência da pergunta como a vivência originária, a primeira vivência em que uma consciência pode experimentar no mundo. Ele transforma o *ato de visar algo*, o “eu vejo isto” husserliano, fundado pela *intenção indicadora*, na *vivência interrogativa* originária¹¹ do “há algo?”. Ambos são os fundamentos de toda a investigação fenomenológica, pois, tanto o “algo” quanto o “isto” são gerais e objetivos, aplicam-se a toda e qualquer intenção. É nessas frases mais rudimentares que conseguimos identificar a doação de sentido primária que fundamenta as outras: “O conteúdo da primeira *vivência*, a *vivência interrogativa* << Há algo?>>, parece-nos assumir a existência de um contexto objetivo único e exclusivo (absolutização da coisidade).” (Heidegger, 2005, p. 85).

Mas como descrever um fenômeno de uma maneira originária partindo da vivência originária?:

Que ‘vejo’? Superfícies marrons que cortam em um ângulo reto? Não, vejo outra coisa. Vejo uma caixa, mais exatamente, uma caixa pequena colocada em cima de outra maior? De nenhum modo. Eu vejo a cátedra da qual eu uso para lecionar, vocês vêem a cátedra da qual eu falo, da qual eu já falei antes. (Heidegger, 2005, p. 86).

Logo, o que fundamenta o sentido das coisas, até mesmo as representações, não são predicados essenciais de uma substância. É algo mais original, que doa sentido àquele objeto e cria o sustentáculo de qualquer representação teórica ou imagética dele. Ou seja, o sentido de um fenômeno não é produzido a partir de uma reflexão na qual analiso seus diversos elementos e, por meio de categorias, compreendo sua unidade. A unidade de significado já nos é oferecida na imediatidade:

Eu vejo a cátedra de uma vez, por assim dizer; não a vejo isolada, eu vejo o púlpito como se fosse muito alto para mim. Eu vejo um livro sobre o púlpito, como algo que imediatamente me irrita (um livro, e não um número de folhas estratificadas e borrifadas de manchas negras); eu vejo uma cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um fundo. (Heidegger, 2005, p. 86).

¹¹ Também aqui se delimita a diferença fundamental entre *vivência* (*Ereignis*) e pensamento teórico representativo (*Vorgang*), pois a *vivência* se caracteriza como conhecimento imediato da *vida*, enquanto *Vorgang* é um processo objetivante que contempla a *vida* e as suas *vivências* de uma forma neutra e distante, se desvinculando do seu *eu fático*. Segundo Bento Silva Santos em seu artigo *Uma confrontação (Auseinandersetzung) de Martin Heidegger com Edmund Husserl. Em busca de uma concepção hermenêutica da fenomenologia*, Heidegger também se contrapõe nesse ponto à objetivação teórica das vivências em Husserl.

O que pode explicar essa totalidade de sentido referencial originária? É necessário inserir na teoria, na formalidade, o contexto no qual esses fenômenos são apreendidos. Visto isto, Heidegger se concentra em entender como o mundo é uma das principais esferas de sentido no qual a fenomenologia precisa se concentrar. Significado é algo que se experimenta: “Assim, dizer que a cátedra ‘*mundeira*’, equivale a experimentar a significatividade da cátedra, ter presente sua função e sua localização na classe, conservar a memória do caminho que percorro todos os dias pelos corredores universitários.” (Escudero, 2005, p. 154). O objeto carrega em si uma certa *significância*, ela é formada de acordo com as diversas relações do *mundo* no qual o fenômeno está posto. Portanto, ao ver uma cadeira pela primeira vez, o significado que nos surge imediatamente não é o das categorias lógicas clássicas, mas sim um sentido construído por muitos séculos de vivências, como por exemplo, o aprendizado de uma mãe com um filho, o significado de uma refeição etc. Com isso, Heidegger consegue criar uma teoria que não é subjetivista por excelência, não cai em teorias solipsistas, mas reforça a necessidade de se analisar os conceitos necessariamente ligados ao mundo e ao fluxo do tempo dos dados fenomênicos¹²: “Diante disso, o que vem ao encontro no mundo não tem mais o aspecto de objeto e nem àquele a quem o encontro tem o aspecto de sujeito: o que vem ao encontro no mundo é uma possibilidade de *significado*.” (Provinciatto, 2019, p.241).

Ao começar o parágrafo § 16, o autor se pergunta se há uma maneira de considerar as vivências como dadas em si mesmas. Ele analisa os dois exemplos que já foram apresentados: a vivência da pergunta e a vivência da cátedra. Em relação à pergunta “Há algo?”, ela pode ser considerada em si mesma, pois nada nela se pressupõe. Seu objeto é completamente geral e o sujeito que pergunta é indeterminado; é uma pergunta *a priori* na episteme humana. Porém, se tratando de quase qualquer outra *vivência*, ela sempre está carregada de uma enorme quantidade de pressupostos e particularidades, o que demonstra ser um obstáculo para a presente investigação, “O problema é ‘cadente’, porque se obstaculiza a cada passo [que damos na busca de uma solução, porque está constantemente aqui e porque apela à consciência crítica].”(Heidegger, 2005, p. 94). Como é possível garantir um tratamento objetivo, na filosofia, para a maior parte das

¹² Ademais, também há a possibilidade de se dissolver antigos dualismos como físico e psíquico, externo e interno: “[...] ‘fora’ e ‘dentro’ têm aqui tão pouco sentido como ‘físico’ e ‘psíquico’.” (Heidegger, 2005, p. 91)

experiências cotidianas, como, por exemplo, o caminho que um estudante faz, todos os dias, para ir à escola?

Não são somente os fenômenos externos à consciência que sofrem desse problema, mas principalmente aqueles fenômenos considerados “subjetivos”, ainda mais complicados de analisar de maneira formal. A *historicidade* das vivências cotidianas é insuperável: “A questão da realidade das *vivências* de outros sujeitos em geral somente se compreende em termos de *a-propriação*, e tais *vivências* se manifestam somente através de um processo de *a-propriação* executado por um eu histórico.” (Heidegger, 2005, p.94).

Para o autor, nenhuma tradição de pensamento trouxe uma solução satisfatória para o problema. Tanto o idealismo de Marburgo quanto o realismo crítico de Külpe têm como pressuposto os dados sensoriais, mas têm conclusões muito diferentes. O objetivo das duas é elevar a consciência natural para um nível crítico e científico, mas o problema é que, para Heidegger, não se tem consciência alguma de sensações: “Mas não vejo como sensação de marrom, como um momento de meus processos psíquicos. Vejo algo marrom, mas em uma conexão de significatividade com a cadeira.” (Heidegger, 2005, p. 102). O marrom não deixa de ser uma abstração da própria cadeira. Com base nessa abstração é que posso considerar a cor como dado primário. Assim, ele pergunta: “*Mundeia* o marrom como tal?” (Heidegger, 2005, p. 103). Por esse motivo, ambas as soluções são rejeitadas por Heidegger. Além disso, há também o problema da atitude teórica, já que nela se hipostasia o sujeito de toda a sua situação histórica, se destrói todo o significado do qual esse sujeito é composto: “Em outras palavras: não posso explicar estes fenômenos significativos das vivências do *mundo circundante* destruindo seu caráter essencial, suprimindo sua verdadeira natureza e desenvolvendo uma teoria.” (Heidegger, 2005, p. 104)¹³.

Deste modo, Heidegger precisa se perguntar: “O que é o teórico e no que ele pode contribuir?” Não é um problema que o filósofo pretende resolver, mas ele acredita que é necessário pô-lo em vista. Para isso, introduz importantes conceitos para a investigação, dentre eles o de *realidade* (*Realität*) e o de *qualidade coísica*. *Qualidade coísica* é o tratamento objetivante do *circundante*, ou seja, o como a concepção teórica,

¹³ O jovem filósofo também chega a citar Emil Lask; ele assinala o autor como um dos que mais consegue chegar à vida de maneira genuína, porém, acentua que, na filosofia laskiana, ainda permanece o problema de que o meio para acessar a esfera originária não é, em si, originário.

que se estabelece sobre o princípio do conceito de objeto, transforma o significado originário do mundo e o configura pela ótica de *quididades*. Estas qualidades ou *quididades* seriam, por exemplo: cor, dureza, espacialidade, extensão, peso etc. Neste sentido, ele reprime o verdadeiro caráter do circundante. Na imagem que Heidegger tenta nos mostrar, é como se a *qualidade coísica* destilasse os rastros da *vida*, ao estar presente em um fenômeno. Esse conceito é o que norteia a concepção de *realidade (Realität)*¹⁴. Ela é de origem completamente teórica e não provinda do *mundo circundante*. “O significativo é de-significado ao ponto de ser reduzido ao simples fato de ser real.” (Heidegger, 2005, p. 108).

A *vivência* é irredutível, ela sempre está presente em qualquer ato intencional, não importa o seu caráter ou natureza. Contudo, há graus de *vivências*, e, concomitantemente, graus de *privação de vida*. Logo, nessa relação, toda vez que experiencio uma “*coisa*” eu a estou vivenciando, porém em grau menor de *vivência* e maior de *privação de vida*. Heidegger afirma que, ao realizar a investigação dessa *privação de vida*, constata-se que a origem da forma teórica reside no âmbito em que os fenômenos se transformaram em objetos: “Enquanto esfera da objetividade teórica, sua estrutura tem uma determinada arquitetônica, apresenta uma multiplicidade de formas da *coisidade*, cuja unidade categorial permanece significativamente limitada pela ideia de *coisa*.” (Heidegger, 2005, p. 108).

Estamos tratando aqui de um dos problemas mais desafiadores de sua fenomenologia: como passar da *vivência circundante* para a primeira teorização. É claro que Heidegger procura estabelecer uma teoria, mas não uma que use como base uma concepção de sujeito e objeto (que é necessariamente hipostasiada e se priva da vida), mas uma teoria que parta de uma *vivência*, a mais originária possível, e que não a desconsidere completamente no decorrer da teorização. O conceito de realidade (*Realität*), é provindo de uma atitude teórica, que considera o fenômeno como um objeto. Conclui-se que a pergunta sobre a realidade da cadeira, por exemplo, é inapropriada, pois aplica-se a noção da esfera teórica a um elemento do mundo circundante, distorcendo seu significado:

¹⁴ De certa forma, Heidegger dá ao termo *Realität* esse teor, pela definição de Natorp, de algo que simplesmente existe, está aí: “De acordo com o sentido lógico do juízo existencial, dizer que algo existe significa que está completamente determinado, determinado de tal maneira que nada se deixa por indeterminado.” (Natorp apud Heidegger, 2005, p. 110).

Assim, pois, a pergunta: ‘É real essa cátedra (tal como a vivo *circundantemente*)?’ é uma pergunta *sem sentido*. Uma pergunta teórica sobre a existência do meu *mundo circundante* — uma pergunta que penetra no coração do *mundo*, por assim dizer — distorce o sentido desse *mundo*. O que não ‘*mundear*’, pode muito bem ser real e existir, e ser precisamente precisamente por esse motivo. Desta maneira, podemos estabelecer a seguinte proposição: todo que é real pode ‘*mundear*’, mas nem tudo que ‘*mundear*’ necessita ser real. Perguntar pela realidade do *circundante*, frente a qual toda realidade representa já uma dedução transformada e de-significada em repetidas ocasiões, significa inverter a abordagem de nossa problemática. O *circundante* tem em si mesmo sua genuína [forma de] *automostração*. (Heidegger, 2005, p. 110).

De maneira geral, Heidegger não se perguntará sobre a existência do mundo (nem mesmo para fins metodológicos). Sua busca é por uma metodologia segura que liberte a filosofia dos pontos de vista interpretativos solipsistas, que somente se consolidam pelo primado dos juízos e que não dão primazia ao mundo e à autonomia da significatividade do mundo. Logo, conclui-se que a vivência do mundo circundante pressupõe a noção de realidade, que é teórica. O que isso significa? Para Heidegger, duas coisas: está pressuposto, no conceito de realidade, a vivência do mundo circundante; e, que a vivência do mundo circundante é, em si mesma, um pressuposto tácito da teoria.

Desta forma, Heidegger retoma a questão inicial da circularidade da filosofia: “Até então havíamos reconhecido a autopressuposição da ideia da ciência originária e a circularidade implícita em sua ideia como uma característica essencial da filosofia e como um indicador que aponta problemas filosóficos potencialmente genuínos.” (Heidegger, 2005, p. 113-114). Porém, também é necessário, para o autor, que a filosofia resolva esse problema. Heidegger postula, portanto, uma solução baseada na fenomenologia. Segundo ele, somente existe esse problema da circularidade porque os filósofos procuram resolvê-lo de maneira teórica, mas o fundamento da teoria não deveria se valer da própria teoria, “O conhecimento não pode surgir de si mesmo.” (Heidegger, 2005, p. 117). Logo, a ideia que se tornará o pressuposto norteador da filosofia será desvelada pela ciência originária, que se vale da *vivência*, que é, ela mesma, um pressuposto.

2.2. OBJEÇÕES DE NATORP E CARÁTER DO TEÓRICO

O filósofo neokantiano Paul Natorp (1854-1924) faz duas objeções à fenomenologia, no que se refere a sua ambição de transcrever fielmente os dados da vivência. Partindo do ponto de que o problema da ciência pré-teorética engloba o problema geral da linguagem, ele diz que é impossível teorizar algo sem quebrar o fluxo vital, pois a própria reflexão já é uma dissecação analítica, constituindo-se em uma intrusão teórica que o interrompe, e, conseqüentemente, o elimina. Natorp também critica a generalização da função significativa das palavras de Husserl, pois, segundo o autor, este conceito é igual ao conceito clássico de generalização universal, não havendo a conservação das *coisas elas mesmas* na teoria: “Como aproximar isso do tópico sem ‘roubar o fluxo’ (objeção à fenomenologia de Paul Natorp), como articular esse não objetificável ‘algo’ (*Es*) o qual contextualiza (*Es weltet*) e temporaliza (*Es er-eignet sich*) cada um de nós?” (Kiesel, 1995, p.8-9).

Natorp objeta que, seguindo os pressupostos de Heidegger, a própria teorização é descartável, pois pode se contentar somente com a vivência do cotidiano para formular conhecimento, já que estas têm muito menos probabilidade de tomar atitudes pré-teoréticas. Ao responder essa objeção, Heidegger chega ao principal objetivo de sua preleção: distinguir a fenomenologia como ciência rígida de outras visões de mundo. “E seria *pecado mortal* pensar *ela mesma enquanto ponto de vista*.” (Heidegger, 2005, p. 134). O autor se pergunta: qual é a motivação adequada para uma teorização formal? Ele quer construir uma teorização formal diferente, qualitativamente, das que são feitas a partir do ponto de vista teórico. Ele delimita que a teoria procurada não deve partir dos níveis de privação de vida.

Para isso, Heidegger diferencia duas etapas de teorização¹⁵: a objetivação formal (*Vergegenständlichung*) e a objetivação teórica (*objektartig Thereotische*). A objetivação formal se estabelece pelo sentido primário do *algo*, que é aplicável a qualquer esfera. Não há nada pressuposto nele, nem sequer é necessária uma motivação para usá-lo em qualquer âmbito. A vantagem do *algo* é que ele não precisa estar preso à esfera teórica; ele é completamente geral a qualquer coisa:

¹⁵ “Deste modo, existirão dois tipos de condutas teóricas fundamentalmente diferentes, cuja conexão essencial representa de entrada um grande problema.” (Heidegger, 2005, p. 138).

O circundante é algo; o que tem valor é algo; o válido é algo; qualquer coisa mundana, seja — por exemplo — de tipo estético, religioso ou social, é algo. *Tudo que pode ser vivido é um possível algo, independentemente de seu genuíno caráter mundano.* O sentido de ‘algo’ remete justamente ao ‘vivenciável em geral’. (Heidegger, 2005, p. 139).

Também é importante ressaltar que esse *algo* ainda não foi corrompido pela intromissão teórica, ele é uma *indicação* fenomenológica geral. Assim, quando falamos sobre o *algo* no âmbito da *vida*, estamos nos referindo a um fenômeno fundamental, genuíno e que pode ser *vivido compreensivamente*¹⁶. Quando tratamos sobre o *algo* formal e objetivo, ele é derivado do *algo da vida*. Assim, Heidegger diz que o *algo formal da objetivação formal* não é um *retro-conceito* (*Rück-griff*) mas um *con-conceito* (*Ber-griff*), ou seja, é um conceber direto ou um conceber imediatamente, não uma fragmentação do fluxo vital¹⁷:

Decorre disso a terceira característica decisiva de filosofia como ciência originária pré-teórica: ela também se articula em conceitos. A diferença, porém, é que tais conceitos são, por assim dizer, remissivos, pois não se separam da atitude de compreensão e nem, consequentemente, da vida fática. Ou seja, não se toma a vida fática como ponto de partida para dela se cindir. Trata-se, na verdade, de partir da vida fática como ponto de partida da vida fática para nela permanecer. (Provinciatio, 2019, p. 229).

Assim, podemos dizer que há três âmbitos conceituais nessa altura da preleção: o *algo mundano*, que não é alterado pela teoria, que é a vivência na sua maneira mais genuína; o *formalmente objetivo*, que é correlato ao ato de indicar, a mais genuína forma de teorização; e, a *objetivação teórica*, que é uma etapa mais complexa e abstrata de teorização. A primeira esfera está completamente imersa no *mundo da vida*. As outras duas estão condicionadas à possibilidade de abordar certos aspectos do objeto, certas características não destacadas na forma genuína da vida: “O ‘sentido’ não um mundo

¹⁶ Consideramos que esse *viver compreensivamente* somente foi possível por meio de sua interpretação do conceito de *intuição categorial* husserliano, pois, como dito na *Sexta Investigação Lógica*, a *intuição categorial*, não apreende um objeto diferente da *intuição sensível*, somente apreende imediatamente um aspecto diferente do mesmo objeto.

¹⁷ Theodore Kiesel expõe um esquema do próprio Heidegger em seu livro, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, que ele intitula de *KNS Schema*. O esquema se divide da seguinte maneira: uma primeira parte sobre o *algo pré-teórico* e uma segunda sobre o *algo teórico*. O “*algo*” pré-teórico se divide em dois: *algo do pré-mundo*, que abarca o cotidiano, a *vida* comum, e, o *algo no mundo*, que designa a *vida-no-mundo-genuína*. O âmbito do teórico se divide da seguinte maneira: a coisa conceitual abstrata objetiva formal-lógica, esta que é motivada pela *coisa pré-teórica*, e a coisa que é *tipo-objeto*, motivada pelo entendimento provocado pela *vida-no-mundo-genuína*. Mas, visando o objetivo do artigo, preferimos adotar somente o esquema da formação do formal.

próprio que deva ser entendido como estático, em si mesmo apoiado; o sentido é, pelo contrário, a causa primordial da vida fática e segundo a sua estrutura deverá ser entendido a partir da própria vida.” (Pöggeler, 2001, p. 31). Heidegger responde a Natorp que ele tem influências hegelianas, pois considera que tudo o que é imediato é mediado. Assim, há discordância incompatível entre as duas concepções, já que, na fenomenologia, acredita-se que é possível apreender imediatamente algo.

Heidegger usou a hermenêutica para responder às objeções de Natorp. Ele acreditava que essa ferramenta podia se dirigir diretamente ao *algo mundano*. Neste ponto, ele introduz seu conceito de *intuição hermenêutica*, definida como uma vivência que se apropria do vivido e que se consolida como uma via menos intrusiva de descrição, pois surge de maneira imediata, não pertencendo à formação de conceitos e sim ao próprio fluxo vital. Heidegger expõe aqui os instrumentos necessários para abrir uma via que insere a facticidade no conhecimento e que também consegue ultrapassá-la, podendo criar formulações formais e ontológicas que brotam do próprio mundo. “Nota-se com isso, uma mudança fundamental na atitude metodológica: ao invés de usar a fenomenologia transcendental cunhada por Husserl, Heidegger coloca a intuição hermenêutica como ponto de partida do modo de acesso à vida fática.” (Provinciatto, 2019, p. 226).

O fenomenólogo alemão rejeita a ideia de Natorp de que somente existem linguagens que partem de conceitos gerais, subsumindo as particularidades, mas concorda com um ponto: aquilo que aparece como conceitos gerais e universais não abarcam o componente fático. Portanto, é preciso que se estabeleça uma indicação sobre algo e não um fundamento universal e necessário, que é por si só estático: “A vida fala consigo mesma em sua própria língua e possui suas próprias categorias.” (Santos, 2022, p. 12). Sendo assim, a vida se articula formando um universo significativo que lhe possibilita se autocompreender.

O grande obstáculo que há em se estabelecer a facticidade como fundamento da filosofia é a articulação entre o que se concebe como experiência imediata (associada a uma situação histórica formada pelo horizonte do tempo) com a formalidade teórica, que deve ser aplicada a contextos gerais e fundamentar ontologias. Essa problemática aparece em grande parte da sua filosofia de juventude, e, de certa maneira, é o que propulsiona a

escolha pela ferramenta da hermenêutica como instrumento fenomenológico¹⁸: “No contexto dessa problemática, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger deve-se entender como uma tentativa de articular conceitualmente a compreensão que a vida tem de si mesmo.” (Escudero, 2007, p. 16).

3 CONCLUSÃO

Pode-se dizer que a forma como Heidegger começa a refletir sobre a teorização pela perspectiva da facticidade é definida, de um lado, pela ideia da filosofia como circular e, de outro, pela inserção da hermenêutica no método fenomenológico. A preleção *A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo* é um marco para o estabelecimento do caráter único de sua filosofia, rompendo com as tradições do idealismo transcendental ou do cientificismo. Nos tempos turbulentos em que essa preleção foi escrita, o autor vê a oportunidade de renovar a relação da filosofia com a vida de uma maneira própria: “Enquanto proposta de radicalização da Universidade, a filosofia surge para Heidegger como modo de radicalização da própria vida.” (Provinciatto, 2019, p. 243).

A circularidade é indispensável para ele, pois é necessário romper com a visão de mundo. Determinar de antemão uma ideia orientadora de filosofia levaria à reprodução de pressupostos que não foram eles mesmos questionados, desconsideraria o âmbito pré-teórico que tanto se busca contornar. Heidegger sustenta a afirmação, durante várias preleções anteriores a *Ser e Tempo*, de que a filosofia é sempre circular, pois o seu pressuposto e o seu objeto de investigação são o mesmo. Dessa forma, não se desmembra a filosofia de seu próprio solo: “Essa é a originalidade acima mencionada: pensar objeto e método de maneira conjunta, de modo que ambos se implicam e não podem ser pensados de maneira separada.” (Provinciatto, 2019, p. 230).

O que pretendemos ressaltar é que essa concepção surge, no pensamento de Heidegger, como um modo da teoria superar seu âmbito teórico puro e abarcar aquilo que não *pode* ser abarcado, partindo de pressupostos de um idealismo transcendental pelo conhecimento. Desde Fichte, se vislumbrou que o sistema kantiano de conhecimento não

¹⁸ É essa articulação que também faz o filósofo estabelecer o conceito de *indicação formal*, “Essa relação, crucial para o método fenomenológico de Heidegger, será chamada dois semestres depois de ‘indicação formal’.” (Kiesel, 1995, p. 23).

consegue comportar o caráter próprio da facticidade, ou seja, a multiplicidade desordenada dos dados sensíveis que designam o conteúdo de boa parte do nosso conhecimento e é anterior a todo tipo de experiência. Se todo o conhecimento somente é compreensível mediado pelo entendimento, o caráter caótico *em si* dos fenômenos não é concebido. Fichte chamava esse lapso entre o entendimento e a sensibilidade de facticidade, que ele definia como um “abismo entre o racional e o irracional”. Ao tentar diluir a coisa em si kantiana, diversos pensadores contemporâneos, incluindo Heidegger, retomam o problema da facticidade, pois, sem entendê-la, não poderíamos assegurar se saltamos no mundo ele mesmo ou se estaremos sempre um passo aquém da própria vida.

Se considerarmos, entretanto, que é fundamental, para a teoria, adotar uma premissa não histórica que determine as experiências daquilo que é histórico, mutável e insondável, não teremos como ponto de partida a facticidade. Por outro lado, se considerarmos descrever somente aquilo que nos aparece no âmbito apofântico, não conseguiremos produzir teoria. É preciso que as condições de possibilidade da experiência se deem na própria experiência e que a rigorosidade das investigações se deem pelo método fenomenológico: “A fenomenologia conduz a vida fática à autodoação autêntica que é atravessado por um *Vollzug*, uma realização a cada vez concreta e fática, núcleo de toda significação: *das Bedeutsame, die Bedeutsamkeit*.” (Santos, 2022, p. 16).

A hermenêutica se mostra necessária para a realização da fenomenologia específica que Heidegger intenta, uma fenomenologia que tem em vista a facticidade, pois é impossível realizar a redução husserliana da facticidade. Pelo contrário, é preciso destruir fenomenologicamente as visões de mundo e adentrar na facticidade mesma, para captar o que há de originário no fenômeno:

A vida fática-histórica é ‘origem’ no sentido do eu transcendental; mas quando se pretende falar de eu transcendental, a orientação transcendental-filosófica pelo esquema ‘objeto coisal — sujeito’ deverá recuar para a posição anterior, e deverá ser legitimada a irreducibilidade da contemplação perante a relação regressiva com o eu ‘constituinte’. (Pöggeler, 2001, p. 32).

Logo, é necessário repensar a linguagem que descreve os fenômenos, para que, nela e na teoria em geral, se estabeleça uma relação primordial com o dinamismo dos fenômenos e da apreensão imediata. Bento Silva Santos designa esse momento como a primeira “virada” da filosofia de Heidegger, uma virada hermenêutica:

Nesse período já emerge uma primeira ‘virada’, no seio da fenomenologia, para um programa da investigação hermenêutica — a vida, bem como a sua motivação: portanto, a orientação para uma história mais autêntica e, desse modo, em direção aos conceitos que lidam com ‘situações’. (Santos, 2022, p.2).

Deste modo é que Heidegger abre os caminhos para a teorização do fático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPBELL, S. *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. Nova York: Fordham University Press, 2012.
- ESCUDERO, J. El programa filosófico del joven Heidegger: En torno a las lecciones de 1919. la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Em: *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n. 7, p. 10-27, 2007.
- Fernandes, C. C.M . Intencionalidade e constituição de sentido: a *Umwelterlebnis* como estrutura intencional de uma filosofia sem sujeito transcendental. Em: *Aufklärung: Revista De Filosofia*, p. 31–50, 2023.
- HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, In: *Zur Bestimmung der Philosophie (GA56/57)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, M. *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del Mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2005.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIESEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- PROVINCIATTO, L. G. O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger. Em: *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 26, n. 49, p. 219–245, 2019.
- PÖGGELER, O. *A via de pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SANTOS, B. A “ideia de filosofia como ciência originária” na preleção friburguense do KNS (=Kriegsnotsemester) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger. Em: *Veritas*, v. 67, n. 1. p. 1-19, 2022.
- SANTOS, B. Uma confrontação (*Auseinandersetzung*) de Martin Heidegger com Edmund Husserl em busca de uma concepção hermenêutica da fenomenologia. Em: *Síntese*. v. 45, n. 142, p. 229-258, 2018.
- SENA, Sandro. Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica. Em: *Natureza humana*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 37-73, 2012.

Recebido em: 29/09/2023 | Aprovado em: 14/12/2023