



Indicação Formal:
Dos conceitos na ciência originária do jovem Heidegger

Kaio Bruno Alves Rabelo

2013

Kaio Bruno Alves Rabelo

Indicação Formal:

Dos conceitos na ciência originária do jovem Heidegger

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação *stricto sensu*
Em Filosofia da Universidade de Brasília para obtenção do título de Mestre em
Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Gérson Brea

A minha amada esposa, Morganna,
A minha mãe,
A minha avó.

Agradecimentos

Aos professores e, em especial, Gerson Brea, por todo o apoio,
Ao programa de pós-graduação pela oportunidade e liberdade.

Resumo

Buscamos investigar, a partir de uma imersão nos textos do jovem Heidegger, os problemas próprios a um projeto de ciência originária. “Jovem Heidegger” é o título que se dá geralmente ao período que precede *Ser e Tempo*, com especial ênfase a 1919, ano em que o filósofo inicia sua carreira como professor em Freiburg. Com a atenção voltada para os textos de 1919 a 1922, apresentaremos uma teoria da formação conceitual como solução para a dificuldade de se formular cientificamente o originário: as indicações formais. O percurso está dividido em dois capítulos. No primeiro se acompanha a formulação da ideia de ciência originária e da formalização como expectativa de contornar a dificuldade de expressar-se de modo não teórico. No segundo a ideia de originário recebe um delineamento mais preciso a partir de sua aproximação com a noção de vida (ou de viver), que permite desdobramentos como a articulação de categorias expressivas da estrutura intencional do viver. O problema central ao redor do qual este texto foi escrito é sobre como é possível formular conceitos de uma estrutura não objetiva nem subjetiva, mas situacional.

Palavras-chave: Jovem Heidegger, ciência originária, situação, categorias, indicação formal

Abstract

From an immersion in the Young Heidegger texts we seek to investigate the problems hold by a project of originary science. “Young Heidegger” is the title that generally is given to a period that precedes *Being and Time*, with special emphasis in 1919, year that the philosopher begins his career as professor in Freiburg. With the attention focused on the texts from 1919 to 1922, we will present a theory of conceptual formation as the solution to difficulties of scientifically formulating the originary: the formal indications. The route is divided into two chapters. The first one follows the formulation of the idea of originary science, and the formalization as the expectation of bypassing the difficulty of expressing ourselves in a non-theoretical way. In the second one the idea of originary gets a more precise delineation from its approximation with the notion of life (or to live), that permits unfolds like the articulation of expressive categories of the intentional structure of life. The central problem around which this text was written is about how is it possible to formulate concepts of a structure neither objective nor subjective but situational.

Keywords: Young Heidegger, originary science, situation, categories, formal indication

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I: A idéia de filosofia como ciência originária	18
1.1 – Sobre o que quer dizer ideia	20
1.2 - À procura da determinação da idéia de ciência originária	23
A) das ciências	23
B) do método crítico-teleológico	26
C) o pré-teorético	31
D) O mundano	36
1.3 – Da realidade do mundo exterior	40
1.4 – Natorp e a inacessibilidade do imediato.....	46
1.5 – A formalização.....	52
CAPÍTULO II: Sobre as categorias do viver	59
2.1. Vida enquanto âmbito originário (Ursprungsgebiet).....	61
2.2. Intencionalidade.....	69
2.3. Sobre as categorias do viver.....	78
A) O cuidado como sentido de referência do viver	84
B) As categorias do cuidar: inclinar, apagamento da distância e bloqueio.....	90
C) <i>As categorias da mobilidade: reluzência e prestruturação</i>	95
2.4. Ruinância e Interpretação	97
2.5 – Da definição indicativo-formal de filosofia	106
Considerações Finais	109
Referências Bibliográficas.....	117

Introdução

De volta a 1919 encontramos um jovem professor iniciando sua carreira na Universidade de Freiburg. Mais tarde ele se tornaria um dos mais influentes filósofos do século XX. Agora ele se esforça por construir seu caminho: para longe de sua formação católica, em meio ao debate entre neokantismo e fenomenologia, reescrevendo a história da filosofia e às voltas com o problema da historicidade. O olhar retrospectivo em geral é sempre o que primeiro nos aborda. Aprendemos muito ao procurar nestas “obras de juventude”, por vezes desautorizadas pelo próprio Heidegger, os traços que em *Ser e Tempo* mudarão o caminho do pensamento para sempre. Com entusiasmo descobrimos que esta obra não saiu inteiriça da cabeça do filósofo, mas foi emergindo, camada a camada, por entre descaminhos e possibilidades abandonadas, impregnando um vocabulário por vezes experimental, por vezes impreciso. A obra que de modo tão veemente inscreveu a historicidade na ontologia daquilo que somos pode agora ser lida a partir de sua própria história.

Não obstante, este texto não está tão interessado em *Ser e Tempo* quanto nos textos do jovem Heidegger por eles mesmos. Acredito que eles compõem matéria para pensamento suficiente para uma investigação filosófica. Uma história que olha para o possível sob o prisma do atual é uma história dos vencedores, que apenas quer saber daquilo que prevaleceu, da forma final, do que foi autorizado e pôde triunfar. A historicidade não é o campo do efetivo, mas da instauração de um possível que nos destotaliza a cada lance de dados. A morte como possibilidade iminente é uma contradição: se atual então não mais possibilidade alguma, se possível então todo atual está ameaçado. A história é o campo do provisório. Uma lição de *Ser e Tempo*. Por esta

razão o Heidegger que aparecerá nas próximas páginas é o “Heidegger provisório”, aquele que sempre é dito “a caminho de 1927”, mas que pode em muitos sentidos surpreender ao leitor apenas acostumado a sua magna obra, desde que se permita imaginar que em 1927 poderiam emergir muitos “Heideggers” diferentes.

A pergunta pelo que é o filosofar é o modo como nos aproximaremos das questões de método na filosofia do jovem Heidegger. Realizaremos um percurso intensivo, em alguns momentos página a página, por estes textos sempre com duas perguntas em mente: o que é filosofia? Como se pode dizer algo filosoficamente? O projeto que nos é apresentado em 1919 é o de construir a filosofia enquanto “ciência originária”. Este projeto vai sendo reelaborado e assumindo primeiro a forma de uma ontologia da “vida enquanto âmbito originário” em 1919/20, depois de uma ontologia da “situação” em 1921. Espero esclarecer o papel das objeções ao método fenomenológico como fundamentais à construção deste projeto filosófico. Por esta razão algumas questões ganham destaque em detrimento a debates tradicionais. Por exemplo, foi-me mais importante ouvir de Natorp que “vivência é mais originária que qualquer conceito” que me dedicar a Husserl. O primeiro receberá algumas páginas enquanto o segundo é pressuposto ao debate. Que o leitor não se engane. Considero Husserl o mais importante interlocutor de Heidegger por toda a década de 1920. Ocorre que ele próprio possui respostas às questões que trataremos, respostas por vezes distintas das de Heidegger e que demandam uma discussão específica, que comprometeriam a unidade do texto, razão pela qual decidi retirar do texto final as páginas que lhe eram exclusivamente dedicadas.

É nos semestres de 1921-22 que pela primeira vez o filósofo tenta mobilizar os meios conceituais nos quais vinha trabalhando pelo menos desde 1919 para tentar uma definição do filosofar. Esta definição deve ser *indicativo-formal*: aí se conjugam pretensões ontológicas com os anseios vitalistas, isto contra o espectro do método fenomenológico; uma indicação formal é um conceito que se lança à vida em sua concretude, nesta ou naquela situação única, em seu momento mesmo de execução (o perceber no perceber deste percebido; o temor no temor ante este atemorizante), e de lá tenta dizer algo sobre como a vida se encontra a si mesma nesta situação (como o atemorizante nos amedronta a cada vez). Trata-se de uma *investigação categorial*, tanto enquanto se procura desdobrar modos de ser de um ente específico, quanto no sentido de que as categorias são modos em que este ente se compreende a si mesmo. Este ente, importante salientar, ainda não recebeu a denominação de *Dasein*. Fala-se aí antes de

“vida”, *Leben*. Esta palavra será aos poucos substituída por *existência* (ou *eksistência*), não obstante, a exploração das ambiguidades do verbo viver é fundamental para o desenvolvimento do conceito de intencionalidade.

A ciência originária é uma ontologia da situação. E para dizê-la é necessária uma preocupação específica com o modo de dizer. A forma verbal “viver” apareceu como uma possibilidade expressiva interessante, pois se aproxima de uma indefinição importante que compartilha com expressões impessoais e ocasionais, com preposições mais que com substantivos. Uma preocupação genuinamente fenomenológica com o viver não estará tão interessada em o que é a vida, em indicar no real algo que conta como relevante para esta definição, mas em explorar a experiência do viver. Isto é bastante claro. O que não é tão frequentemente atentado é que esta experiência não pode ser reconduzida a uma substância qualquer. Não se pode tentar explicá-la perguntado o que subjaz a ela, no sentido de determinar suas características. Não se pode tentar explorar a experiência perceptiva apenas reconstruindo a relação causal entre os órgãos sensoriais e os estímulos do real. Não porque esta relação seja ilusória ou irreal, mas justamente porque a experiência perceptiva não é nada, ela não é mera consequência de sua imersão causal no real. É verdade que a percepção do vermelho pode ser determinada pela reflexão e refração da luz, mas não é menos verdade que a experiência da percepção do vermelho é uma experiência com vida própria, com caracteres que não surgem *linearmente* da ação material. Husserl nos ensinou que esta experiência possui dois polos, um noético e outro noemático, que enquanto essencialmente correlacionados não podem passar um sem o outro, e o que Heidegger insistirá é que esta referência dispõe o que se encontra nela referido, mas não se funda em nenhum de seus polos. A intencionalidade é uma estrutura da situação, não do sujeito nem do objeto. O desafio é dizer a situação, conceituá-la de tal modo que não nos deixemos capturar no que aparece nela, no conteúdo que ela nos oferece, nem no ato subjetivo, na ação mesma de captura. Dizer a experiência de percepção sem deixá-la se encerrar no ato perceptivo nem no objeto percebido. Dizer o “entre”, o “ante”, o “defronte”, o “contra”, o “em”: a situação é a preposição, é um caminho, nunca a chegada nem a saída.

Como conceituar a situação? Nosso ponto de partida é 1919, os primeiros cursos ministrados por Heidegger em Freiburg, no imediato pós-guerra, numa Alemanha devastada e em crise. Ali nos é dito que o primado da intuição enquanto princípio significa começo, proposição de uma tarefa, que para ser levada a cabo demandará um esforço preparatório próprio: um método. Leitura a-teorética do princípio dos princípios

enquanto princípio de uma ciência originária. Passo decisivo, pois a distinção entre teórico e a-teórico é a formulação primeira do significado de “originário”. Tópico de uma vida inteira, que encerra dificuldades que vão muito além deste texto e que tem como traço marcante neste momento (e até *Ser e Tempo* e mesmo para além) o propósito de construção de uma *ciência* do pré-teórico, uma ciência originária. Reivindica-se o rigor do método não contra as ciências dita teóricas, mas contra as filosofias “edificantes”, contra a conexão entre filosofia e visão de mundo. Não obstante, à diferença das demais ciências que possuem um objeto de investigação e podem fazer convergir ao espaço de experiência deste objeto todas as suas proposições, a ciência originária não investiga espaço algum, não possui um campo restrito, pois trata do significado mesmo do experienciar. Uma ciência pré-teórica não possui objeto, pois o que busca é a própria irrupção da experiência de objetos. Em que sentido pode-se ainda falar, portanto, em uma *ciência* originária?

Entre 1919 e 1922, período que investigaremos com maior cuidado, a resposta se concentra na elaboração de uma teoria dos conceitos, onde o debate com Paul Natorp nos ajudará sobremaneira. Se por a-teórico quer-se dizer o mesmo que um ver imediato, um ver que tem presente o olhado em si mesmo, sem a inserção de qualquer diferença mediadora, então a fenomenologia – e com ela todo o projeto de uma ciência originária – precisaria em primeiro lugar discutir sua possibilidade; se, por outro lado, ela reconhece que alguma mediação será necessária, se ela admite que o ver fenomenológico não é o mesmo que o ver da vida sobre si mesma (supondo-se, é claro, que haja uma tal visão da vida sobre si mesma, o que não é ponto consensual), então ela se encontra perante outra dificuldade: a de encontrar garantias de que a mediação fenomenológica não insere uma modificação irrecuperável naquilo que fora mediado. Ou o a-teórico é imediato e neste caso suspeitamos de uma ingenuidade (aquela do ver que se esquece de sua perspectiva particular), ou ele, assim como o teórico, é também mediato, e neste caso queremos saber o que diferencia um de outro.

Ademais, não queremos apenas intuir, queremos também apreender conceitualmente aquilo que foi intuído. Não seria toda apreensão em palavras, mesmo a mais simples descrição, uma abstração? Não apenas na medida em que um mesmo signo cobre uma variedade muito distinta de significados, mas que a significação se refere um fluxo de vivências do qual pode apenas reter uma parte. Quando digo “azul” abstraio algum momento em comum de várias vivências de azul; não as tenho em mãos, mas algo delas, não plenamente, em seu todo, mas em partes. As objeções à intuição e

expressão fenomenológicas, determinadas como reflexão e descrição, serão levadas na direção de uma discussão dos limites do teórico e aí se mostrarão ainda mais agudas. Pois a denúncia do primado do teórico retira o anteparo que o proceder das demais ciências poderia oferecer à ciência originária; ela agora se vê obrigada a retirar de si sua própria condução. O mesmo gesto que aponta para a incapacidade da visão teórica deve encontrar seu modo próprio de ver e de recolher o visto expressivamente, de um tal modo que possa ser partilhado, comunicado.

Nas indicações formais o jovem Heidegger procura encontrar na conceptualidade filosófica a resposta para estas dificuldades, no que partilho a opinião de Kisiel. Não obstante, acredito que a formulação de Blattner (2007) é extremamente pertinente. A filosofia da década fenomenológica de Heidegger (expressão de Crowell) se encontra enredada entre três perspectivas que quando assumidas conjuntamente, do modo como ele as assumiu, são contraditórias: I. Primazia da prática; II. Concepção transcendental de ontologia enquanto *a priori*, portanto imune a qualquer refutação empírica; III. Concepção científica, teórico-conceitual, de ontologia. Isto posto que o cerne da distinção entre teórico e a-teórico é a distinção entre interpretação, enquanto proposicional e compreensão, enquanto modo de ser não-proposicional. Neste sentido, todo colocar em palavras é teórico, é articulação interpretativa de uma compreensão, a qual é anterior, mas não pode entrar imune na interpretação. Se a ontologia é teórica, se ela é uma investigação temática de ser, então de onde ela retira sua primazia interpretativa? Blattner se apoia grandemente nos textos pós 1925, de onde não percebe as indicações formais como uma solução, mas como mais uma das formulações do problema¹. Há que se disputar, entretanto, em que medida pode a distinção entre proposicional e não proposicional coincidir com teórico e pré-teórico já entre 1919 e 1922, o que gera outras dificuldades caso as três perspectivas sejam ainda assumidas, mas que poderia justificar a maior confiança de Heidegger no conceito enquanto capaz de ser a arma filosófica apropriada para dizer o viver.

A pergunta pela possibilidade de uma ciência originária se apresentará então como o problema da *intuição* e *expressão* do originário, o que determinará nosso primeiro movimento no texto de 1919 (Capítulo Primeiro). A tematização da vida a

¹ Após nos dizer que não vê em *Ser e Tempo* uma solução para este problema – hermenêutica, por exemplo, é também apenas um título para o problema – ele nos diz em uma nota que também não considera que indicação formal o seja: *Nor is, I believe, "formal indication". Kisiel makes much out of formal indication as a potential solution to the problem and thereby places a heavy burden on the few references to formal indication in Being and Time. As with hermeneutics, however, "formal indication" is merely a name for the problem, not a solution* (BLATTNER, 2007, p. 239).

partir do primado do teórico deixaria poucas alternativas. Pois se toda expressão é expressão teórica, ainda que fosse possível uma intuição originária de vivências, ela seria perdida no momento em que tentamos capturá-la em palavras. É no conceito de intencionalidade que Heidegger espera encontrar a saída para esta dificuldade. Quando falamos em um intuir originário da vida de um lado frente a uma expressão teórica de outro, ou mesmo em um intuir teórico que se orienta para uma vida que simplesmente vive (sem jamais saber de si mesma), utilizamos um conceito não-intencional de vida, desconsiderando a relação entre o intencionado e o preenchimento intuitivo, entre intuição e expressão. Não que tenhamos uma consciência encerrada em si, que se empenhe por conceber significações, às quais posteriormente vem se juntar algo outro através da intuição, mas que consciência é já sempre um encontrar-se na relação entre intuído e intencionado; as vivências não apenas apresentam um tipo próprio de intuição, – diferente segundo os modos – elas também apresentam uma expressão, em todo intuir há também um expressar. *A ciência originária deverá erigir conceitos que se insiram na expressividade da própria vida, onde ela se apresenta e se interpela a si mesma.*

Este conceito intencional de vida muda sobremaneira a situação. Não mais nos deparamos com um objeto mudo ao qual nosso fazer falar repeliria, nem com uma desordem à qual nosso capturar em conceitos ordenasse, mas com um objeto que fala uma linguagem própria e se estrutura de modo próprio. O modo teórico não é nossa única possibilidade expressiva, nem todo colocar em palavras é teórico. As vivências do mundo circundante se desdobram em contextos significativos. É contra este contexto, na desconexão das relações nas quais nos achamos envolvidos mundanamente, que surge o teórico. Poder-se-ia mesmo diferenciar mundo enquanto *contexto estruturado*, que é pré-teórico, de realidade enquanto *todo ordenado*, que apenas a atitude teórica nos revela. A expressão teórica é ordenada, enquanto a expressão mundana é estruturada. O que buscamos na ciência originária não é a ordem nem a estrutura, mas o movimento estruturante da própria vida, pois mesmo as estruturas do mundano, uma vez estabilizadas, tendem a exercer um efeito encobridor do viver.

Seria possível mapear os rastros da dicotomia entre teórico e pré-teórico através do percurso de pensamento fenomenológico? Não é de modo algum fortuito que Husserl e Heidegger partilhem certo cisma, mesmo receio, em ver a fenomenologia de repente arrastada ao campo de uma teoria das vivências. Aqui se percebe o lugar de passagem, o entre-caminho, desta investigação. Desde onde ela fala? Qual é seu campo? Ainda que se queira dizer a experiência em primeira pessoa de modo o mais imediato

possível, de um modo não intruso, tocando com muito cuidado cada vivência com a ponta dos dedos, por outro lado também se quer o rigor científico, o rigor do método, da apresentação não arbitrária de resultados que se justificam por si mesmos. Dir-se-ia que se quer somar o esplendor das vivências com a frieza das ciências, mas então estará tudo colocado sob risco. Sem perceber nos movemos já em um sentido da dicotomia, o que é tão inevitável quanto equivocado na medida em que se trate *desta* pré-concepção. Ainda opomos decididamente a teoria à práxis, esperando que ali no reino da prática, no mundo, nos encontraremos com a clareza que a teoria supostamente não nos podia oferecer.

O esquema quádruplo que Heidegger nos apresenta ao fim dos cursos de 1919 busca completar o gesto da crítica ao primado do teórico, mas não no sentido de um primado da prática. Ele nos falará em um algo-originário (*Ur-etwas*) que, enquanto mobilidade produtiva da vida, é ele mesmo também pré-mundano. Não se subestima o mundano, pelo contrário, sua expressividade conta como indício da produtividade vital sem com ela se confundir. Por outro lado o teórico também será separado entre um teórico-objetivo (a realidade ordenada vista através da desestruturação do mundano) e um formal-objetual². A diferença entre formalização e generalização, investigada por Husserl já nas *Investigações Lógicas*, será aqui aproveitada. Os conceitos formais apresentam uma flexibilidade que se perde nos conceitos de gênero. Enquanto estes estariam restritos a campos de validade, próprios a uma ordenação regrada, aqueles seriam completamente irrestritos; a formalização é proposta como meio promissor para expressar o originário, para dizer algo que é mobilidade, potencialidade produtiva de movimento.

Com o fim de nosso primeiro movimento (capítulo I: A idéia de filosofia como ciência originária) alcançamos um delineamento não apenas do problema – intuição e expressão da vida – mas também das possíveis características que uma solução apresentará: 1) trata-se de expressar algo que ainda não se desdobrou, que está sempre na iminência de fazê-lo: a formalização oferece esta possibilidade na medida em que não apreende o intuído em um espaço ordenado, em um campo restrito de experiência; 2) a liberdade oferecida pelos conceitos formais é aproveitada compreensivamente,

² Tentamos com a diferença entre objetivo e objetual recriar a diferença que no alemão há entre *Objekt* e *Gegenstand*, respondendo o primeiro pelo sentido mais restrito de objeto de uma ciência, de um campo ordenado de pesquisa, e o segundo por aquilo de que trato, de que me ocupo, com o qual faço algo (por vezes será traduzido por tema). Sempre que a diferença não for relevante se utilizará objeto também para *Gegenstand*.

buscando-se *acompanhar* a mobilidade da vida em seu movimentar-se concreto: na medida em que comunicam um espaço potencial de experiência, em aberto, espaço este que só pode ser compreendido por meio das vivências mesmas (ou seja, na medida em que apontam algo que não podem conter em si), os conceitos da ciência originária devem enfatizar o trabalho apropriativo necessário para irmos dos movimentos para a mobilidade da vida; 3) que as estruturas do mundano possam exercer um efeito encobridor sobre o viver quer dizer que a expressão por vezes efetivamente encobre a intuição: as dificuldades com respeito à necessidade de mediação se transpõem ao pré-teórico: a vida possui meios expressivos próprios, o que não quer dizer que ela seja transparente a si mesma, razão pela qual nossos conceitos também precisam ser capazes de abrir caminho, percorrendo negativamente as estruturas da vida e colocando de lado nas expressões aquilo que obsta o acesso à intuição.

Os conceitos da ciência originária devem ser irrestritivos, devem convocar à apropriação e devem funcionar como guias em uma interpretação negativa (uma interpretação que seja capaz de dizer o que o intuído não é). Todas estas exigências tentarão ser satisfeitas pelas indicações formais, para as quais o segundo movimento (capítulo II: Sobre as categorias do viver) pretende nos levar. É tempo de retornar ao conceito de intencionalidade para discutirmos sua conexão com o de situação: estrutura intencional da situação. Na fenomenologia heideggeriana será necessário inserir um terceiro elemento no conceito de intencionalidade, não bastará falar em intencionar e intencionado, será necessário também falarmos do modo como o intencionar encontra-se referido ao intencionado: ao conteúdo (*Gehalt*) e à execução (*Vollzug*) junta-se a referência (*Bezug*). A redução fenomenológica aqui nos leva de volta ao mundo^{3 4}, entendido como a situação particular em que se entrelaçam mundo próprio (*Selbstwelt*), mundo partilhado (*Mitwelt*) e mundo circundante (*Umwelt*). A vida sempre “vem a si mesma” – ou seja, fala consigo, compreende-se – em algum contexto vivencial, em algum modo: situação diz exatamente o modo em que a cada vez me encontro. A proposta de ir das estruturas para o caráter estruturante, dos movimentos para a mobilidade, receberá com isto um delineamento mais preciso. Em uma situação atemorizante, por exemplo, haverá que se distinguir entre aquilo que me atemoriza

³Todas as citações das obras completas de Heidegger seguirão o padrão, de abreviatura GA, de Gesamtausgabe, seguida do volume e da página. Nas referências bibliográficas o leitor encontrará o título de cada volume.

⁴ „Todo o sem-significância, que não é do âmbito da compreensão {que não é compreensível}, é desligado ou absorvido [redução fenomenológica!!!]”. *Alles Bedeutsamkeitslose, nicht Verstehbare wird ausgeschaltet oder aufgesogen [phänomenologische Reduktion!!]* (GA 58: p. 156).

(sentido de conteúdo), o ser por isto atemorizado (sentido de execução) e o modo como na situação atemorizante me encontro (sentido de referência).

Indicações formais são expressões da referência e se inserem de modo específico na situação. Muito fugazes para serem aceitas como generalizações teóricas, muito abstratas para serem identificadas às vivências, muito escorregadias para serem apontadas no mundo e, não obstante, esparramadas e alaistradas por toda a situação, de tal modo que se impõem como relevante a cada vez. A referência é algo como uma estrutura do encontro, não é nada em específico *na* situação, apenas o fato de que a situação acontece de modo estruturante. Pode-se dizer que a situação é um todo contextual com conteúdo, execução e referência, que ela só pode se mostrar como aquilo que propriamente é quando este todo é levado em conta. Ocorre que cada um dos sentidos possui seu modo particular de “ser levado em conta”. A referência interessa sobremaneira porque se mostra trazendo consigo o todo, ao se levá-la em conta depara-se com execução e conteúdo. Ao se discutir o sentido de referência de uma situação atemorizante encontramos-nos ante a necessidade de compreensão de um todo no qual aparecem tanto aquilo que me atemoriza quanto o meu ser-atemorizado. A referência não é nada além de um modo, ela não subjaz ao conteúdo e à execução, antes, é o próprio ir e vir dos dois, e assim não se identifica a um ou a outro. *Na referência acontecem conteúdo e execução.* Este o sentido do conceito de intencionalidade que entendo poder resgatar da teoria heideggeriana das indicações formais.

Aqui nos aproximamos do que significa o formal das indicações. Este implicar de conteúdo e execução na referência se divide em duas funções que os conceitos, enquanto indicações formais, precisam exercer para cumprirem o objetivo de levar algo a se mostrar. Com respeito ao conteúdo elas devem para ele *apontar*, sem determinar a situação a partir do conteúdo; o que é alcançado será mantido em um *realce do caminho* a partir do qual a experiência do conteúdo é possível. A situação atemorizante não seria atemorizante sem um conteúdo atemorizador, há algo no conteúdo que toma parte no que torna esta situação o que ela é: o que se busca evitar é que a situação mesma em seu todo seja fundada no conteúdo que nela nos vem ao encontro. Nossos conceitos devem abrir caminho ao atemorizador: o que, portanto, também quer dizer que eles pretendem nos tornar aptos a enxergar nisto (um conteúdo-qualquer) o que o torna aquilo que ele é (conteúdo-atemorizador). Abrir caminho é não apenas saber para onde ir, mas também por onde não ir e o que deixar de lado enquanto se vai. Esta é a função *proibitivo-referencial* das indicações formais. Com respeito à execução, há que se falar que aquilo

que na referência aparece como possibilidade só é compreendido em uma execução efetiva da situação. E que não pode ser emulada pelo conceito, ele não pode tomar a frente e apresentar o que se encontra ao fim da caminhada, só pode nos exortar a realizá-la, daí uma função *exortativa*.

Já há quase três décadas que estes textos começaram a ser discutidos, tendo já constituído uma bibliografia rica, das quais me servi grandemente. Entretanto, por opção de escrita e pesquisa, este trabalho foi cunhado a partir de uma imersão, de um diálogo “corpo a corpo” com as obras. A chamada “literatura secundária” aparecerá apenas ocasionalmente, nos momentos em que algumas posições precisarão ser definidas. As traduções são de minha responsabilidade. Foram confrontadas, conforme o caso, com traduções do inglês, espanhol, francês e português, mas refletem, evidentemente, minhas próprias escolhas interpretativas. Em notas de rodapé encontram-se sempre as citações originais.

CAPÍTULO I

A idéia de filosofia como ciência originária

No princípio dos cursos de 1919 encontramos Heidegger às voltas com a pergunta pelo que seja a filosofia, à diferença de visão de mundo e das ciências. Filosofia não deve ter relação com visão de mundo, mas também não deve ser o mesmo que ciência. Ela não nos oferecerá regras práticas para conduzir nossa ação, nem responderá às perguntas últimas sobre o sentido da vida. Como as ciências ela guarda relação com a cientificidade, não obstante ela não se defina a partir de uma região objetiva, a partir da qual se oriente e de onde retire sua justificativa. Ali nos será apresentada a *idéia de filosofia como ciência originária*.

É preciso desmistificar o discurso sobre o originário, que com frequência é apresentado como uma fonte recôndita de onde jorra a riqueza inerente à vida. O pensamento do originário seria, por conseguinte, o responsável por resguardar esta riqueza contra as perspectivas redutoras da ciência. Não há qualquer tesouro escondido no originário em 1919, apenas um traço, um “lançar-se em direção a...”. Ele é formal e potencial. Não está aí como uma pedra, para a qual se pudesse meramente apontar, mas também não como uma pedra que possa ser retirada de toda relação significativa com um ambiente para assim sobre ela teorizar. O primeiro problema é como intuir, como olhar o originário, a vida em sua originariedade. Como podemos nos manter fiéis ao princípio dos princípios, o primado da intuição? Se o originário não é algo que está simplesmente aí, jogado contra um sujeito, se ele não é um objeto, então de que olhar

dispomos para alcançá-lo? Será que o ver enquanto seja ver-algo não converte no mesmo golpe o originário neste algo-qualquer, movendo-se já, portanto, num hiato entre ver e visado? Ou será que o originário se encontra na reversão da direção do olhar, do visado para o visar, num ato reflexivo? Ciência originária é ciência reflexiva? São estas algumas das questões que ora enfrentaremos.

À busca do lugar a partir do qual devemos orientar a idéia de ciência originária seremos conduzidos por Heidegger ao problema do *primado do teórico*, colocado às claras pela apresentação de uma esfera pré-teórica, estreitamente ligada ao mundano. Neste momento tomará forma o problema metodológico ao qual os cursos de 1919 são dedicados: por um lado deparamo-nos com as vivências do mundano (“viver a vida”), em seu ritmo próprio, por outro lado nossa ambição em dizer algo científico com respeito a essas vivências (“dizer a vida”). Como seria possível uma ciência destas vivências? A primeira dificuldade dirá respeito à dúvida da teoria do conhecimento quanto à realidade do mundo exterior. A objetividade da ciência começaria justamente onde colocamos de lado a relatividade dos nossos sentidos, as vivências do mundano nada mais seriam que vivências do mundo sensível, o qual desde Descartes aprendemos a olhar de soslaio, a pedir garantias. A desconstrução do “problema da realidade” será apenas a porta de entrada para uma dificuldade ainda maior, à qual seremos lançados com a ajuda de Natorp. Que o mundano seja pré-teórico, que ele possua seus direitos, ainda não responde à pergunta por como se deve dizer filosoficamente este mundano; muito antes apenas acentua nossa incômoda situação, de querer algo e perdê-lo em função do próprio querer: *Vivência é mais originário que todo conceito*⁵ (NATORP, 1912: p. 32). O que buscamos ver na reflexão é pelo nosso próprio ver contaminado. Quando o descrevemos completamos o processo: aquilo que fora destacado, decomposto, dissecado, é por assim dizer “arquivado”, restrito a um dado campo de validade, abstraído de seu fluir. A reflexão encontra os atos como o que efetivamente são, mas em direção contrária: os atos reflexivos constituem uma nova classe de atos, distintos dos demais, o que quer exatamente dizer que a reflexão não constitui o habitual, ela se constrói *por sobre* uma experiência totalmente dirigida aos objetos⁶. *Na reflexão estamos teoreticamente orientados*⁷ (GA 56/57: p. 100).

⁵ „Erleben ist ursprünglicher als aller Begriff“.

⁶ The natural attitude is therefore the attitude of experience. The I experiences itself and has experience of things, of lived bodies, and of other I's. This attitude of experience is the natural one, in as much as it is exclusively that of the animals and pre-scientific man (HUSSERL, 2006: p. 10).

⁷ „In der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt“.

1.1 – Sobre o que quer dizer ideia

Que significa apresentar uma idéia de filosofia? Que interposição é esta entre aquilo que se quer determinar e o próprio determinar? Por que tal interposição é necessária? Heidegger parte do uso pré-filosófico, cotidiano, da palavra, enquanto *noção obscura, vaga ideia, um pensamento ainda não levado à clareza*⁸ (GA 56/57: p. 13). Sabe-se algo, mas não se sabe propriamente. Tenho uma idéia que claramente tem um objeto (*Gegenstand*), mas na idéia o objeto não está plenamente determinado. Vejo algo do objeto e, portanto, vejo o objeto, mas não o objeto em seu todo⁹. Posso discutir e determinar aquilo que do objeto eu vejo. Formulando claramente minha idéia: determinável determinidade da ideia (*bestimmbare Bestimmtheit der Idee*); à qual por sua vez deve apenas aguçar meu sentido para a indeterminação do objeto da idéia, para os espaços em que algo do objeto necessariamente falta, para os limites da definição: determinada indeterminidade do objeto da ideia (*bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes*) (GA 56/57: p. 14).

O conceito “Ideia” encerra em si um certo momento *negativo*. A ideia, segundo sua essência, não fornece algo, ela não dá algo, a saber: não fornece seu objeto em plena adequação, em uma conclusa plena determinação de seus elementos essenciais¹⁰. (GA 56/57: p.13).

O definir não se dirige ao objeto senão através de sua idéia. Estratégia de determinação indireta: interposição da idéia – enquanto aquilo que será determinado – que pretende deixar ao objeto o espaço necessário para movimento, determinar a indeterminabilidade do objeto; como se se tratasse de determinar o enquadramento no interior do qual algo aparecerá, tentando dizer o menos possível deste algo, para assim

⁸ „...dunkle Vorstellung, nebelhafte Ahnung, ein noch nicht zur Klarheit gekommener Gedanke“.

⁹ Não estamos aqui de todo distantes do que Husserl nos ensinou sobre a diferença entre intenção signitiva e intuição preenchedora. Ali há que se falar de um excesso de sentido com respeito ao intuído, aqui se quer exatamente conter este excesso, canalizar sua função determinante, evitando tanto que o intuído atual se apresente como intuído total, quanto que a significação intencionada se apresente como determinação total. O que importa é não dar fim à co-execução de intenção e intuição, portanto busca-se não tanto uma intenção mínima (com a menor quantidade de excesso, por assim dizer), mas uma intenção que nos jogue sempre e novamente na execução, que acentue a necessidade de execução como forma de aproximação do objeto intuído e intencionado.

¹⁰ Der Begriff „Idee“ schließt in sich ein gewisses negatives Moment. Die Idee leistet ihrem Wesen nach etwas nicht, sie gibt etwas nicht, nämlich: nicht ihren Gegenstand in vollständiger Adäquatheit, in abgeschlossener Vollbestimmtheit seiner Wesenselemente.

evitar que o que é dito sobre ele o subsuma e restrinja. O objeto é aquilo que é visado na ideia, e que em verdade nunca se deixa determinar, sempre falta à sua ideia. A ideia, esta sim poder-se-ia possuir de modo pleno, de modo atual e não por perfis, pois não é por si mesma nada além de sua determinação. Trata-se, assim, de determinar aquilo com que visamos o objeto e no mesmo gesto reconhecer os intervalos, os espaços não escritos da ideia.

Por aclarar-se fica a necessidade de determinação indireta do objeto, a filosofia. *O que há na filosofia que deve ser deixado de fora da determinação no interesse da própria determinação?* Esta pergunta é a chave daquilo que pretendemos aprender com Heidegger. Mas não temos ainda os meios necessários para respondê-la. Importa concentrarmo-nos no enquadramento, a idéia; esmiúça-la em busca de sua determinação. Enquanto idéia *do* objeto ela pretende retirar dele sua motivação. Ela nos oferece um acesso ao objeto. Posteriormente retornaremos dele à idéia, mas aí com algo em mãos – será esta a hora de responder à pergunta-chave. A idéia, para a qual se dirige o curso de 1919: *A ideia de filosofia como ciência originária*¹¹:

Como alcançamos os determináveis e essenciais momentos de determinação da ideia e, com isto, a determinidade da indeterminidade do objeto? A partir de qual caminho metódico eles se tornam encontráveis? Como se deve determinar o próprio determinável?¹² (GA 56/57: p. 15).

“Caminho metódico”: a determinação da idéia, do enquadramento que permitirá o encontro do objeto, é um problema de método. Todo o curso de 1919 pode ser pensado como uma reflexão sobre o que é a filosofia, ao que ela se dirige e como ela deve se dirigir com rigor ao seu objetivo. A estratégia de definição indireta de Heidegger tenta primeiro nos propor uma idéia, perguntando em seguida o que se requer dessa idéia. Em outras palavras, primeiro se pergunta como deve ser a filosofia para que ela seja uma ciência originária, em seguida pergunta-se em vista de quê esta ideia é determinada – e se a ideia faz justiça a isto em vista de quê ela fora proposta. Há uma mútua referência entre idéia e objeto: a idéia é aquilo que permite, através de uma determinada tematização, que o objeto apareça, mas o objeto é aquilo que oferece fundamento à idéia, é aquilo de onde ela retira sua pretensão de adequação. Tanto no

¹¹ “Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft”: Título da primeira parte dos cursos.

¹² Wie gewinnen wir die bestimmbaren wesentlichen Bestimmungsmomente dieser Idee und damit die Bestimmtheit der Unbestimmtheit des Gegenstandes? Auf welchen methodischen Wege werden sie vorfindbar? Wie ist das Bestimmbare selbst zu bestimmen?

percurso da ideia ao objeto quanto do objeto à ideia, encontramos um problema de método, o problema da circularidade¹³.

Filosofia é uma “Ur-wissenschaft“, uma ciência originária. Já se apresenta como determinante da ideia uma determinada ideia de ciência e do que seja originário. Eu devo já saber o que conta como científico para elaborar minha ideia de ciência originária, que, por outro lado, sendo originária, não poderá tomar de outras fontes que não de si mesma o que conta para a sua cientificidade. Originário aqui é oposto a derivado (*abgeleitet*). A ciência originária deve se auto-justificar para que seja capaz de justificar todas as demais ciências. Poder-se-ia talvez aqui pensar na imagem da árvore do conhecimento, onde o fundamento originário é a raiz que oferece sustentação ao restante da árvore; isto desde que se deixe em suspenso que relação de dependência poderíamos encontrar da raiz em relação ao restante da árvore. Se a raiz não depende dos galhos e das folhas para se sustentar, ela por outro lado depende para se nutrir, no que um galho em específico parecia especialmente importante de ser investigado, a psicologia. Ciência que neste contexto (1880-1920) se apresentava como autêntica ciência primeira. Contra o quê Neokantianos e fenomenólogos concordavam plenamente: a tentativa de apresentar a psicologia como ciência primeira se lança na dificuldade de que esta, enquanto ciência empírica, pressupõe como válidos princípios lógicos não-fatuais¹⁴. A psicologia já tomaria como de antemão válidos os princípios que regem o pensar verdadeiro quando pergunta pelas leis do pensar em geral.

Se a ideia de originário está determinada como aquilo de que tudo deriva sem de nada derivar, é evidente que a primeira pergunta da ciência originária será como poderia esta ser uma ciência absolutamente sem pressupostos. A ciência originária deve elaborar cientificamente o originário sem poder apelar a algo fora de si mesma para justificar sua

¹³ “A circularidade dada conjuntamente à ideia de uma ciência originária, circularidade do pressupor-se a si mesmo, fundamentar a si mesmo, do arrancar-se pelos cabelos do pântano (da vida natural) – o problema de Münchhausen com respeito ao espírito – não é uma dificuldade forçada, artificial e matreira, mas sim já a marca de uma característica essencial da filosofia e do modo de ser do método filosófico, ou seja, este método deverá nos colocar na posição de *superar* esta aparentemente insubjugável circularidade; superar de tal modo que deixe imediatamente ver esta circularidade como necessária e pertencente à essência [da filosofia]”. *Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Lebens) Ziehens (des Münchhausenproblem des Geistes) ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d.h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit aufzuheben, aufzuheben dadurch, daß sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt.* (GA 56/57: p. 16).

¹⁴ Claro que o que se tem em mente é certa psicologia feita à época, experimental e descritiva, que foi objeto de crítica em obras como as *Logische Untersuchungen* de Husserl, ou a *Allgemeine Psychologie* de Natorp.

elaboração, sob pena de tornar-se derivada. Por outro lado, pode ser que a contraposição de originário e derivado, ilustrada na árvore do conhecimento, não faça jus ao originário. Não corresponda àquilo que lhe é próprio. No fim das contas ainda se trata da ordem de justificação em um campo de conhecimento. Nesta idéia de originário já o circunscrevemos a um modo de fundamentar. Ainda assim chegamos, com o problema da circularidade, ao âmbito da ciência originária. Em nenhum outro lugar nos deparemos com esta inquietação pelos pressupostos, este requerer do discurso uma justificação de todos os seus flancos, este querer não possuir pontos-fracos: a ciência originária tem pretensões absolutas; apenas com isto fomos jogados no problema da circularidade, o que importa agora é aceitar esta situação e, a partir dela, buscar a determinação da idéia de ciência de originária.

1.2 - À procura da determinação da idéia de ciência originária

A) das ciências

Segundo sua interpretação fenomenológica, as ciências são vistas enquanto comportamento cognitivo em relação a um objeto (*Gegenstand*); cada ciência tem sua região (*Region*), seu campo (*Bereich*). Nenhuma ciência é ciência do todo. Cada uma se restringe ao seu âmbito objetual (*Gegenstandsgebietes*), isto é, a partir dos limites do campo, obedecendo às requisições do objeto assim delimitado, é que a pesquisa pode se desdobrar sob a luz de um método¹⁵. Por outro lado, o originário é uma idéia que se apresenta com pretensões de *princípio*, quer-se com ela algo que se encontra aquém ou além da divisão em âmbitos objetais operadas pela ciência. Parece pouco interessante tomar o já elaborado pelas ciências no interior de seus respectivos campos com vistas a uma re-elaboração filosófica. Se cada ciência se rege pelo ideal da estreita observância de seu objeto, uma re-elaboração que se dirigisse a diversos campos (potencialmente

¹⁵ “O campo objetivo de cada ciência se nos oferece enquanto um setor particular; cada uma tem seu limite em outra e nenhuma se pode encontrar que a tudo compreenda. Nós encontramos o fundamento da particularidade das ciências em tal limitação de seu campo objetual”. Das Gegenstandsfeld jeder Wissenschaft gab sich uns als vereinzelter Ausschnitt; jedes hat seine Grenze an einem anderen, keine war antreffbar, die sie alle umfaßte. Der Grund der Vereinzelung der Wissenschaften finden wir in ebender Begrenztheit ihres Gegenstandsgebietes (GA 56/57: p. 26).

todos), inquirindo pelo que neles há de comum, ou de integrável em um todo, terminaria por empobrecer isto que é o mais próprio nos conhecimentos de cada ciência. (O que evidentemente não significa que o que a ciência diz esteja preso ao campo objetual da ciência, sem poder jamais ser considerado filosoficamente. Apenas que a desconexão do dito em relação a seu campo em nome de uma generalidade não pode nos oferecer o que buscamos – a idéia de originário enquanto princípio – ao mesmo tempo em que empobrece o trabalho da ciência: desconsidera-se o específico pensando-se ganhar muito com o geral quando é exatamente no específico que está o próprio da ciência, o seu rigor).

Resta a possibilidade de, mantendo-se as ciências como guias para nosso problema, dar o passo na direção contrária, do objeto para o comportamento cognitivo. *No lugar do objeto do conhecimento posso me orientar para o conhecimento do objeto*¹⁶ (GA 56/57: p. 28). O próprio conhecimento pode ser tratado como objeto, de uma ciência particular, inclusive: a psicologia. Não seria esta a ciência primeira, originária, aquela que será capaz de oferecer o fundamento ao edifício do conhecimento? Todo conhecer é um processo psíquico e como tal se deixa investigar. Mas poderíamos *derivar* o conhecimento do processo psíquico (real, factual, *tatsächlich*) em que ocorre o conhecer? E aqui se situa das mais recorrentes questões da literatura filosófica da época. Heidegger no texto que acompanhamos menciona Kant e a ambigüidade do conceito de “psíquico” para manter a psicologia, enquanto ciência particular, afastada da ambição de originariedade:

O total percorrer de todas as ciências particulares enquanto ciências conduziu de fato a uma genuína característica em comum: o caráter cognitivo – um fenômeno, entretanto, que ele mesmo não pertence a um tal âmbito objetual que seja o mais geral, objetivamente inicial, de tal modo que a partir dele cada possível conhecer pudesse experienciar seu fundamento último, mas sim um fenômeno de uma bem específica região de ser, o psíquico¹⁷ (GA 56/57: p. 30).

O ponto é que o psíquico, para além do processo real que poderia ser investigado por uma ciência de experiência, também apresenta uma outra legalidade: *Cada ciência*

¹⁶ *Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen.*

¹⁷ Das vollzogene Durchlaufen aller Einzelwissenschaften als Wissenschaften führte zwar auf eine echte Gemeinsamkeit ihrer: den Erkenntnischarakter – ein Phänomen aber, das selbst nicht in ein solches Gegenstandsgebiet hineingehört, das das Allgmeinste, sachlich Anfängliche ist, so daß von ihm jede mögliche Erkenntnis ihre *letzte* Begründung erfahren könnte, sondern es ist Phänomen eines ganz spezifischen Seinsgebietes, des Psychischen.

*trabalha com determinados conceitos gerais e proposições com a ajuda dos quais o imediatamente dado é ordenado*¹⁸ (idem). Já quando investiga o psíquico como fato parte a psicologia desta segunda legalidade. Estamos aqui à vizinhança do Kant de Rickert e Windelband: a segunda legalidade por ordem de originariedade é a primeira, pois que apenas através dela é que algo pode ser reconhecido *enquanto* fato, investigado a partir dos conceitos que organizam e ordenam fatos, com vistas a afirmações *verdadeiras*. Para além dela, assim, não é possível ir, a legalidade originária é axiomática, e o que compete à filosofia é a justificação dos axiomas fundamentais, sobre os quais se assenta todo o conhecimento, e para além dos quais, não faria sentido dizer algo com razão¹⁹. Mantém-se aqui a contraposição entre originário e derivado na alternativa apresentada pela chamada “Filosofia do Valor”. O que ocorre é a interpretação do originário enquanto *validade* dos axiomas, como uma esfera própria, distinta da esfera de investigação das ciências, que os tomam como válidos quando afirmam algo sobre seus objetos.

Há razões estratégicas na argumentação heideggeriana. Trata-se de demarcar a área sobre a qual se movimenta um debate. Entre neokantianos e fenomenólogos partilha-se o mesmo dissabor quanto à pretensão sistemática da filosofia hegeliana, assim como se desconfia da esperança desmesurada na investigação científica. Não quanto aos resultados, é evidente, mas quanto à possibilidade de erigir uma ciência dos fundamentos a partir dos métodos das ciências objetivas. Kant surge como um ponto de inflexão do debate, na medida em que tanto se podia lê-lo como realizando uma investigação transcendental da razão à contramão de qualquer ego empírico, quanto como tendo desferido o golpe final na metafísica, o pensamento da infância da humanidade a ser substituído pelas ciências positivas. Olha-se com muita atenção para o que se poderia chamar de solução kantiana para o problema do conhecimento, notadamente o conceito de síntese. A capacidade da razão em organizar o mundo sensível é apontada como o espaço de direito da investigação filosófica. As categorias, enquanto meio desta organização, são temas privilegiados, na medida em que se poderia

¹⁸ Jede Wissenschaft arbeitet mit bestimmten allgemeinen Begriffen und Sätzen; mit deren Hilfe wird das unmittelbar Gegebene geordnet.

¹⁹ Através de tais axiomas enquanto normas legais as ciências se tornam primeiramente ciências. Eles proporcionam a origem {o salto originário} do conhecimento – e a ciência que tem por objeto estas origens é a ciência originária, filosofia, ‘*O problema da filosofia é assim a validade dos axiomas*’. Durch solche Axiome als Normgesetze werden Wissenschaften erst zu Wissenschaften. Sie geben den Ursprung der Erkenntnis – und die Wissenschaft, die diese Ursprünge selbst zum Gegenstand hat, ist die Urwissenschaft, Philosophie. ‘*Das Problem der Philosophie ist [also] die Geltung der Axiome*’ (GA 56/57: p. 31).

demonstrar junto a sua adequação empírica sua pertinência transcendental. Que as categorias organizem o real tal demonstrado no conhecimento científico é pouco impressionante. Que o mundo enquanto tal seja categorialmente organizado, que se possa fazer descansar a totalidade da experiência humana em um sistema categorial pertinente e adequado, esta sim é a meta filosófica. E é isto o que se denuncia constantemente contra o psicologismo. Qualquer conhecimento científico pode ser adequado empiricamente, mas a pertinência transcendental pela qual se assegurará o fundamento do sistema categorial mesmo, com o qual se deu forma à matéria do real, este só poderá ser alcançado por uma investigação transcendental, pela filosofia, pois só ela põe de lado tudo o que a experiência oferece para se engajar no que já estava aí antes de qualquer experiência. À filosofia se reserva o reino do *a priori* e agora se debate sobre os seus habitantes, seriam eles valores?

B) do método crítico-teleológico

O método crítico-teleológico, em contraposição ao dialético-teleológico (Fichte), define-se por sua relação com a experiência, tal esta é inquirida e apresentada na psicologia. A esta cabe o papel de colocar à disposição do trabalho crítico o *material* a partir do qual este poderá ser levado a cabo. Ele é crítico porque separa e seleciona dentre a multiplicidade de processos psíquicos expostos pela pesquisa empírica aqueles que correspondem ao *telos*, ora entendido como verdade. Como deve se dar o pensamento, isto é, a que normas *deve* ele obedecer, para que cumpra o objetivo de ser um pensamento *verdadeiro*? Distinto do processo psíquico real, uma ocorrência natural, que poderia ser tratada causalmente, destaca-se a legalidade ideal do pensar verdadeiro, que se *deve* obedecer, uma vez que se *queira* o *ideal* da verdade. Há que se distinguir entre a ocorrência de pensamentos verdadeiros e a reflexão filosófica sobre o pensar verdadeiro. A primeira é um fato no mundo: os homens têm centenas de pensamentos, alguns são verdadeiros, isto é, se adequam ao objeto visado, outros não. Ou ainda se poderia acrescentar: os homens já faziam ciência antes do surgimento da filosofia do valor e esta não pretendia, evidentemente, afirmar que apenas após o seu surgimento é que poderiam ter ocorrido pensamentos verdadeiros. Não obstante, a reflexão filosófica sobre o pensar verdadeiro pretende levar este a um novo nível, de autoconsciência e clara fundamentação de seus requisitos. Se antes já ocorriam pensamentos verdadeiros,

espera-se que agora sejamos mais plenamente capazes de distingui-los, de apontar neles aquilo que os torna verdadeiros. Neste sentido o que orienta o pensar filosófico não são os pensamentos verdadeiros, mas o ideal de verdade que estes pensamentos supostamente realizam. É com vistas a este ideal que eles serão *avaliados*. Pois bem, na opinião de Heidegger, apenas tendo consigo o ideal, enquanto critério de seleção e avaliação, poderia o método crítico-teleológico lançar-se aos resultados da pesquisa empírica, à caça daquilo que se adequa ao ideal. Assim, pergunta o filósofo: *Como trago à consciência o ideal de pensamento, isto é, a finalidade, pela qual todo genuíno pensar deve ambicionar?*²⁰ (GA 56/57: p. 43) Uma pergunta eminentemente fenomenológica, à qual ele remete a imprecisão da distinção entre valor (*Wert*), validade (*Geltung*) e dever (*Sollen*), com que trabalham os defensores do método. Qual é o estatuto fenomenológico, ou seja, como acontece a verdade no que se refere aos seus momentos noético-noemáticos? Heidegger não usa esta expressão, mas fala em *Subjektskorrelat* (GA 56/57: p. 45) e utiliza o verbo *konstituieren*: *Se o ideal (a verdade) é um valor, então deve ele [o método crítico-teleológico] também se constituir em um dar-valor*²¹ (GA: 56/57: p. 47); *Constitui-se a verdade enquanto tal em um originário tomar-por-valor*²²? (GA 56/57: p 48).

Uma coisa é “explicar por valor“ (*für-Wert-erklären*) outra é “tomar-por-valor” (*wertnehmen*). O primeiro é uma construção teorética, o segundo uma vivência. Está em jogo aqui uma diferença que se insinua na língua alemã a partir da expressão perceber, *wahrnehmen*, literalmente tomar-por-verdadeiro. No mesmo sentido imediato em que aquilo que me aparece na percepção sensível é tomado como estando aí ele mesmo, sem a necessidade de uma reflexão, aqui quer-se saber se algo vivenciado é, no próprio vivenciar, tomado como algo valoroso, se é experienciado enquanto valoroso, ou se posteriormente lhe é adicionada esta referência a valores. Pois que algo seja explicado por referência a valores não significa que seja vivenciado enquanto um valor. Na opinião de Heidegger, algo agradável (*erfreulich*) é tomado por valor, enquanto uma sentença verdadeira não o é²³. A acusação é incisiva: não se pergunta qual o modo em

²⁰ Wie bringe ich mir das Denkideal, d.h. den Zweck, dem alles echte Denken zustreben soll, zum Bewußtsein?

²¹ Wenn das Ideal (die Wahrheit) ein Wert ist, dann muß sie sich auch in einer Wertgebung ursprünglich konstituieren.

²² Konstituiert sich Wahrheit als solche in einem ursprünglichen Wertnehmen?

²³ No agradável enquanto agradável eu vivencio ao modo de um tomar-por-valor, na verdade enquanto verdade [apenas] vivo. *Im Erfreulichen als Erfreulichen erlebe ich wertnehmend, in der Wahrheit als Wahrheit lebe ich* (GA 56/57: p. 49) Uma sentença verdadeira que „vale“ não se dá, enquanto tal, em um

que se dá algo como verdade, ela é já caracterizada como valor e enquanto tal esclarecida. Como se dá o ideal? Um dilema: ou o método teleológico já tem de antemão seu *telos* e neste caso queremos saber como foi ele obtido, ou ele não o tem, e neste caso a crítica se lançaria cega ao material, uma vez que este, por empírico que é, não pode oferecer o ideal. Estamos aqui perante o mesmo problema da circularidade. O método crítico-teleológico afirmaria poder determinar o ideal do pensamento, isto é, a verdade, a partir dos pensamentos verdadeiros, no entanto o que tenho ante mim são pensamentos verdadeiros (ocorrências factuais no mundo), mas não a verdade, pois esta é um ideal. Por outro lado, para ter pensamentos *verdadeiros* ante mim eu preciso *selecionar* entre os pensamentos aqueles que são verdadeiros, o que novamente eu só posso fazer se já tenho de antemão o ideal, a verdade.

O método crítico-teleológico pretende se diferenciar do dialético-teleológico por sua relação com algo material, ele estaria amparado na pesquisa empírica da psicologia. A questão é que isto geraria uma carga não refletida de pressuposições, que são justamente aquelas que já guiaram a caracterização e seleção dos pensamentos verdadeiros. Na relação entre material e norma, entre ser e dever, encontra-se, assim, o ponto problemático do método teleológico. O que Heidegger procura acentuar jogando-os contra o pano de fundo da intencionalidade: *A norma enquanto valor aponta para um ser*²⁴ (GA 56/57: p. 54). O que se requer é uma caracterização do “*es wertet*” do valor com referência ao “*es gibt*” do ser. A filosofia do valor teria se fascinado com o abismo que se ergue entre estes dois reinos, permanecendo incapaz de demonstrar qualquer caminho de um lado a outro, não obstante ela o pressuponha como possível, como dado, esperando a partir disto erigir seu sistema de valores: *De fato não o juízo mesmo, mas aquilo que ele pressupõe, enquanto possível fundamento de sua execução, é problemático*²⁵. (GA 56/57: p. 54). É preciso que eu já possua o ideal para selecionar no material aquilo que para ele corrobora, mas, ainda mais contundente, já no próprio colocar o material à disposição, no apresentar do material *enquanto* material, pressupõe-se uma caracterização unívoca daquilo que no material conta como relevante para a norma. Conceda-se que a psicologia possa oferecer tal caracterização. Enquanto ciência empírica ela não pode ir além do caráter hipotético de seus conhecimentos: *se tal e tal*

tomar-por-valor. *Ein wahrer Satz, der “gilt”, gibt sich ‘als solcher’ nicht in einem Wertnehmen* (GA56/57: p. 51).

²⁴ Die Norm als Wert weist auf ein Sein.

²⁵ Zwar nicht die Beurteilung selbst also, wohl aber, was sie voraussetzt als mögliche Fundamente ihres Vollzugs, ist problematisch.

fato se dá deste e deste modo, *então* esta afirmação é verdadeira. Como será erigido o sistema de validade absoluta dos axiomas, que sustentam todo o edifício do conhecimento, através do material hipotético, de validade provisória, disponibilizado pela psicologia?

Aqui é preciso cuidado para não passarmos ao largo daquilo que é a verdadeira posição do método crítico-teleológico. É evidente que nem Windelband nem Rickert esperavam retirar da psicologia a garantia da validade absoluta dos conhecimentos da própria psicologia e de todas as demais ciências. O que está em questão é a relação entre norma e material. Como se acede da caracterização material à posse do ideal? Este método se determina por sua relação ao material; ele requer e necessita uma orientação de algo oferecido por uma *descrição* empírica: processos psíquicos. *Como o quê são descritos estes?* Como aquilo que é da alçada de uma ciência, que pertence à região objetiva da psicologia.

Nós damos com isto na *esfera objetiva* da psicologia em geral. O que é, então, o psíquico? Em que medida deve *este ente* ter a aptidão de estar sob uma norma e ele mesmo realizar um dever? *O que é o Psíquico?*²⁶ (GA56/57: p. 60).

Já foi dito que o psíquico possui uma segunda legalidade, que nele está incluso a esfera da idealidade, isto é, o âmbito onde se pode buscar a resposta àquela pergunta: como se dá o ideal, o *telos*, a verdade? Pois tudo ou é psíquico ou é mediado pelo psíquico²⁷. Em alta conta está agora a pergunta por este ente, o psíquico. Dele se espera algum apontamento (*Aufzeigen*) para a solução dos problemas da ciência originária²⁸. Tudo está reconduzido ao psíquico, esta esfera coisal (*Sachsphäre*); tudo agora passa necessariamente por esta esfera *fundamental*. A própria descrição é um processo psíquico, pertencente à esfera coisal do psíquico. *O que devo isto dizer: uma coisa descreve outra*²⁹? (idem). Trata-se de retirar as conseqüências de uma *reifificação total*,

²⁶ Wir stoßen damit auf die *Objektsphäre* der Psychologie überhaupt. Was ist denn überhaupt das Psychische? Inwiefern soll gerade *dieses Seiende* die Eignung haben, unter einer Norm zu stehen und selbst ein Sollen zu realisieren? *Was ist das Psychische?*

²⁷ Nós colocamos agora a pergunta não mais com respeito a um especial âmbito de ser, mas sim, uma vez que todo é psíquico ou é mediado pelo psíquico, tem o conceito de provisão do material a maior extensão possível. *Wir stellen ja die Frage jetzt nicht mehr bezüglich eines besonderen Seinsgebietes, sondern da alles Psychisches 'ist' oder 'durch' Psychisches vermittelt da ist, hat der Begriff der Materialgebung die größtmögliche Weite* (GA 56/57: p. 60).

²⁸ “Deixam-se apresentar no psíquico mesmo os problemas axiomáticos, as perguntas pelas normas últimas do conhecer querer e sentir?” *Lassen sich die axiomatischen Probleme, die Fragen nach den letzten Normen des Erkennens, Wollens und Fühlens im Psychischen selbst aufweisen?* (GA 56/57: p. 60).

²⁹ Was soll das besagen: Eine Sache beschreibt eine andere?

de saber se alguma coisa pode ser a coisa originária, se ao permanecer na esfera desta coisa estaríamos na esfera da ciência originária: *Há em geral uma única coisa quando apenas há coisas? Então não há em geral nem mesmo coisas; há nem mesmo nada, pois em uma soberania da esfera coisal também não há o “há”*. Há o “há”?³⁰ (GA 56/57: p. 62).

Aqui nos aproximamos do verdadeiro ponto de oposição entre o método crítico-teleológico e a idéia de ciência originária que Heidegger está à procura. É porque tomou como óbvia a primazia do teórico que este método seria incapaz de terminar em outro lugar que numa coisa originária, que numa procura do originário em uma esfera coisal. Por um lado o material, aquilo que há (*es gibt*), por outro as normas segundo as quais ele será organizado, aquilo que vale (*es wertet*); o primado do teórico se debate contra um hiato criado e sustentado em seu próprio modo de proceder. Ele apenas pode ver no material uma matéria amorfa à espera de formação, mas não pode retirar as normas doutro lugar que daquilo que se apresenta na própria matéria. Como exatamente? O que quer dizer que uma norma deve valer para um material? Que quer dizer que uma regra deva reger um processo psíquico? Dir-se-ia que uma diferença posteriormente introduzida é elevada à condição de situação originária. Isto é o que propriamente se chama de primado do teórico. Sua manifestação mais palpável é o papel exemplar concedido às ciências. Nelas o ver e o objeto são radicalmente separados para que apenas se tome o que restritamente é do objeto. “Objetivo” não é o mesmo que matéria, o objeto não é a matéria do ver científico, muito antes é já matéria sob determinada perspectiva, matéria *enformada*. Ocorre que esta forma, a forma objetiva, aparece agora como única a permitir que a matéria nos alcance naquilo que ela verdadeiramente é. Mas se forma e matéria são absolutamente heterogêneas entre si e se a matéria só se deixa definir por sua carência em relação à forma (aquém da forma tudo o que se pode dizer da matéria é sua carência de forma, “matéria amorfa”), então o problema é justificar que o heterogêneo dê a ver aquilo que verdadeiramente há, isto é, como é possível que a matéria, ao aparecer sob o prisma da forma, ao se constituir enquanto objeto, atinja seu aparecer verdadeiro? Reedição do problema da constituição da objetividade. Se assumíssemos algum tipo de dedução dialética das formas, em que elas

³⁰ „Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal nichts, weil bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein „es gibt“ gibt. Gibt es das „es gibt“?“ A expressão alemã „es gibt“ poderia ser igualmente traduzida por „dá-se“, no que se ressaltaria a relação com a função de prover o material (*Materialgebung*) que deveria ser exercida pela psicologia.

pudessem se apresentar sem qualquer recurso à matéria, talvez fosse possível não andar em círculos, embora evidentemente precisemos terminar em um princípio último e absoluto. Mas esta alternativa está desde o ponto de partida – a mudança do método dialético-teleológico para o crítico-teleológico – descartado.

Por onde quer que olhemos apenas vemos “matéria enformada”. O método crítico-teleológico insiste que se fosse possível um “ver sem determinar” encontraríamos apenas “matéria carente de forma” e que, portanto, a determinação formal é uma faculdade própria de algo que não se encontra na matéria. Em outras palavras, a realidade “em si” é o caos, o qual ordenamos aperceptivamente. Sua dificuldade se encontra na insistência em que, não obstante a heterogeneidade de matéria e forma, esta seria dada através de dados materiais, próprios a uma esfera coisal, o psíquico, que possui a característica de ser já a ponte entre os dois reinos, do que vale e do que há. Pois bem, o ponto de partida desenha o círculo ao redor do qual caminharemos: a separação entre ver – determinar – forma, por um lado, e visto – determinado – matéria enformada, por outro, que lança para fora, como um entulho incompreensível, a própria matéria (o caos carente de ordem). O caminho para além desta dificuldade passa pelo conceito de intencionalidade. Os dois lados do abismo serão agora compreendidos como em mútua referência: *A norma enquanto valor aponta para um ser*. Não como margens previamente distintas, entre as quais posteriormente construíssemos uma ponte, mas como unidade em diferenciação, enquanto dinâmica interna à própria matéria, não mais entendida como mero *input* de um processo de determinação, mas como aquilo que requer e demanda o processo, que para ele aponta e para ele nos empurra: *princípio da determinação material da forma*. “Vida em sua imediaticidade” não será mais um nome para um “caos carente de forma”; trata-se de reconhecer nela um desdobrar-se categorialmente anterior mesmo à determinação teórico-objetiva, que seria apenas mais um caso de enformação. Movemo-nos aqui no limiar do teórico já antecipando algo que se encontra antes, algo pré-teórico. É tempo de avançar nesta direção.

C) o pré-teórico

As ciências pressupõem um sistema de categorias com o qual organizam sua empiria. Este sistema de categorias não poderia descansar simplesmente nos valores se

os mesmos precisarem ser derivados da matéria que organizam. Se eles nos são meramente dados por este meio, ou seja, se aquilo que recebemos da pesquisa científica como matéria prima para a investigação transcendental é matéria organizada, portanto objeto, então, em verdade, estamos a lidar com uma experiência de objetivação onde o sistema de categorias já funciona. Nosso ponto de partida já é o de um objeto, onde as normas já se encontram imersas no sistema de categorias que elas supostamente deveriam fundamentar. Se é verdade que a categoria organiza a matéria não é, entretanto, óbvio como o valor pode fundamentar a categorização. Ela permanece suspensa entre os dois reinos, do que é e do que vale, e nada do que podemos avistar é algum indício de *onde* se encrava seu fundamento.

Esta natureza intersticial da categoria, por outro lado, é indício de certa ambiguidade, aquela entre categoria como conceito epistemológico e como conceito ontológico. Com Emil Lask podemos falar de categorias reflexivas – aquelas que dizem respeito aos valores – e constitutivas – aquelas que dizem respeito ao real enquanto tal. Ao radicalizar a noção de “dado”, insistindo em um papel autônomo e constitutivo para o material, Lask nos situa em um novo ponto de partida, em que as categorias surgem não mais como lócus de uma construção cognitiva do objeto, mas como momento de um processo de determinação. Portanto, se aparentemente não se progride muito, pois apenas repetiríamos a dualidade neokantiana entre ser e dever no conceito mesmo de categoria, não obstante deparamo-nos com a possibilidade de que o momento forma na dualidade forma-matéria não se encerre em qualquer dos polos de um ato cognitivo. A matéria apresenta-se agora como aquilo que subjaz à forma e que a demanda, já não mais como um momento passivo da determinação. Lask fala mesmo em um *Urmaterial* (2003: p. 148), algo que está no princípio de uma sequência de “formação”, e que se mantém como o particular, inesgotável e opaco ao nível lógico. A matéria pressiona na direção da forma (categoria constitutiva), que por sua vez se torna matéria em um novo processo (categoria reflexiva) e assim indefinidamente. Qualquer ato cognitivo já se encontra, portanto, na sequência de uma cadeia de determinações que, desde a perspectiva de um sujeito, se inicia com uma dedicação (*Hingabe*) ao material. Se o idealismo é a dissolução do ser em processos subjetivos, aqui se poderia falar em realismo, pois é o próprio ser quem se constituiu categorialmente forçando o processo de determinação, no qual o sujeito surge como etapa (categorias reflexivas).

O jovem Heidegger esteve muito interessado nesta implosão realista do neokantismo. Sobretudo no que se refere à natureza notadamente pré-subjetiva das

categorias constitutivas. Pré-teorético significa o mesmo que pré-constitutivo (no sentido de uma constituição da objetividade); tem-se em vistas, assim, um nível anterior tanto ao sujeito empírico quanto ao transcendental. Trata-se de fazer convergir ao mundo, ao fato bruto, os problemas da investigação categorial, de tal modo que se possa dizer que *aquela* que é, em verdade, é *função* das estruturas fácticas, emerge das suas intersecções. Estas estruturas são mundanas e pré-subjetivas, mas não agem como uma espécie de causalidade oculta. Precisamente porque elas não são outra coisa que os modos³¹ em que o mundo se confronta a si mesmo, modos que podem ser intuídos tanto quanto qualquer coisa no mundo. À *Hingabe* de Lask corresponde a intuição categorial de Husserl, enquanto sejam duas descrições deste confronto categorial do mundo consigo mesmo.

Aqui estamos no ponto exato em que Heidegger espera dar o passo na direção contrária à teoretização, espaço do constituído, em direção ao pré-teorético, espaço da constituição³². Trata-se de agora de levar o teorético ao seu limite, até onde ele próprio nos aponte algo que se encontra antes:

Esta primazia do teorético deve ser quebrada, de fato não no modo em que se proclame o primado do prático, e não com vistas a trazer algo outro, que mostre o problema por um novo lado, mas porque o teorético mesmo e enquanto tal retro-aponta para um pré-teorético³³ (GA56/57: p.59).

Heidegger empreende uma análise fenomenológica da experiência teorética. Na medida em que esta experiência se inicia no material, no dado (*das Gegebene*), há que se interrogá-la na vivência da pergunta por este dado. Tudo aquilo que há é aquilo que é dado³⁴, mas o que exatamente é dado? *Há em geral uma única coisa quando há apenas coisas? Há o “há”? Há algo?* Já no “há... ?” há algo: a vivência da pergunta: *Nós queremos corresponder ao mais simples sentido da pergunta, compreender aquilo que nela se encontra. Trata-se de ouvir atentamente aos motivos a partir dos quais ela*

³¹ Modos sempre formais, no sentido de que são demandas sem conteúdo, tarefas de ser.

³² Deve-ser ter em mente, entretanto, que a constituição da objetividade é evidentemente apenas um caso de desdobramento deste pré-teorético.

³³ Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der Weise*, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist.

³⁴ O leitor deve ter em mente que em alemão se está valendo das variações do verbo *geben* (dar), “há algo?” (*gibt es?*), o dado (*das Gegebene*).

vive³⁵ (GA 56/57: p. 65). O que há na vivência da pergunta? O que significa escutar atentamente (*heraus hören*) aos motivos a partir dos quais vive a pergunta? A vivência de pergunta não é aqui interrogada enquanto algo psíquico ou físico, enquanto um processo real no mundo. Motivo não quer dizer, portanto, causa. Heidegger reporta o motivo ao sentido da vivência³⁶, o que nos dá a pensar algo como um movimento em um espaço delineado. Sendo o sentido aquilo a partir do que algo se dá a compreender, falar em motivo seria falar naquilo que nos conduz a este espaço e que não é, assim, distinto da própria vivência. A vivência não é ou está num movimento, como se ela se encontrasse num fluxo (a consciência); a vivência coloca em movimento, a vivência motiva seu próprio sentido, isto é, ela põe à frente, ela dispõe, destaca. Ao interrogarmos seu motivo não nos encontramos *com* algo psíquico ou físico, mas *em* um *modo*, o modo da questionabilidade:

O simples observar [olhar à frente, *hinsehen*] não encontra algo como um “eu”. Eu vejo: vive-se. E ainda mais, vive-se em direção a algo, e este “em direção a” é um “viver questionante em direção a”, e o algo mesmo encontra-se no caráter da questionabilidade³⁷ (GA 56/57: p. 66).

Este modo é um *Bezug*, uma referência, uma forma de entrelaçamento entre...³⁸, à qual se caracteriza pela questionabilidade. No “há algo?” o algo encontra-se em questão, a ele se é direcionado de tal modo que dele se quer saber se “há...?”. Poderíamos resistir à tentação de responder à pergunta colocando algum algo – determinável, concreto – no lugar do algo em geral que está em questão? Poder-se-ia na verdade substituí-lo por qualquer algo, e com isto nos daríamos por satisfeitos: há algo? Sim! Há livros, mesa, árvore, lembrança, saudade! Há o número três. Recebe o “há” o seu sentido a cada vez de seu algo, *um diferente algo um diferente sentido*, e não

³⁵ Wir wollen dem schlichten Sinn der Frage entsprechen, das, was in ihr liegt, verstehen. Es kommt darauf an, die Motive herauszuhören, aus denen sie lebt.

³⁶ “Devemos compreender aos puros motivos de sentido da pura vivência”. *Verstehen sollen wir die reinen Motive des Sinnes des reinen Erlebnisses* (GA56/57: p. 66). Mais tarde “motivo” será relacionado a “tendência” e, em conjunto, apontarão para a mobilidade própria da vida fáctica. Este par conceitual ainda ressoa em *Ser e Tempo* como o estar-lançado e o estar-adiante do ser-aí.

³⁷ Das schlichte Hinsehen findet nicht so etwas wie ein „Ich“. Ich sehe: Es lebt, und weiter, es lebt auf etwas hin, und dieses „Leben auf hin“ ist ein „fragend Leben auf etwas hin“, und das Etwas selbst steht im Charakter der Fraglichkeit.

³⁸ Um desafio que precisamos ter em mente, é afinal disto que se trata aqui: entrelaçamento indica uma “relação entre algo e algo”, mas não quer ser o dar-se de duas coisas juntas que, ademais, possuem a faculdade de se relacionar. Falamos de intencionalidade e o que se está à busca é uma forma de expressá-la que lhe seja própria, sem cair no dilema ontológico “ou psíquico ou físico”, pois afinal eles dizem um mesmo: coisa.

obstante parece querer dizer o mesmo, *diferentes algo o mesmo sentido*. Que quer dizer, afinal, o “há”? *Onde se encontra o motivo significativo para o sentido do “há”?*³⁹ Novamente: motivo para o sentido. O que motiva a vivência? O que a ela motiva (motivo) e ao que ela motiva (tendência)? O que é esta referência, este *verhalten zu...*, em que *nos* encontramos na vivência da pergunta?

Encontramo-*nos* referidos a..., o questionar é um *comportar-se* em relação a... Este sentido reflexivo convoca um eu à vivência da pergunta. A vivência de pergunta é vivência para alguém. *Mergulhemos novamente na vivência. Há nela algo como um retro-indicar a mim, aquele que se encontra aqui na cátedra, com este nome e esta idade?*⁴⁰ (GA 56/57: p. 68). O próprio da vivência é que ela seja uma vivência de..., uma viver em direção a... (“*Ein Leben auf etwas zu*”). Não que ela seja “vivência de... para *um* eu...”, embora ela possa ser assim caracterizada. E nisto está o decisivo: enquanto vivência para *um* eu ela é vivência para *algum*, para *qualquer* eu. Não para *mim*, este eu determinado. *Exatamente porque o sentido da vivência é sem referência ao meu eu (a mim enquanto tal e tal), não há que se ter em vistas ao eu e a referência ao eu [Ichbezug] no simples olhar [Hinschau], que é de fato de algum modo necessária*⁴¹ (GA 56/57: p. 69).

No “há algo?” deparamo-nos com a mais inóspita vivência. Quanto ao “algo”, o mais geral, vazio, o algo qualquer. Quanto ao eu disposto na questionabilidade pelo “há...?”, o eu remoto, distante (*Ich-fern*). Se tentamos definir a pergunta a partir daquilo para o que ela se dirige, do *que* há, somos tentados a preencher o “que” com um conteúdo, como se o algo demandasse um concreto para tornar-se tolerável. Se tentamos através do sentido do “há...” acontece aquele enigmático fenômeno: o há diz o mesmo dizendo a cada vez algo diferente. É, pois, esta insuficiência, esta indecisão, esta demanda por um algo outro o que se buscava na análise fenomenológica da pergunta teórica. É isto o que significa dizer *que o teórico mesmo e enquanto tal retro-aponta para um pré-teórico*⁴² (GA 56/57 p. 68). Heidegger nos diz que quando tentamos apreender o sentido do “algo em geral” nós retrocedemos [*zurückgreifen*] para objetos

³⁹ Wo liegt das sinnhafte Motiv für den Sinn des „es gibt“?

⁴⁰ Versenken wir uns wieder in das Erlebnis. Gibt sich in ihm so etwas wie die sinnhafte Zurückverweisung auf mich, der hier am Katheder steht, mit diesem Namen und diesem Alter?

⁴¹ Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen. A tradução para o inglês propõe *simple inspection* tanto para *Hinsehen* quanto para *Hinschau*.

⁴² [...] das Theoretische selbst und als solches in ein Vor-theoretisches zurückweist.

individuais com conteúdos concretos determinados⁴³ (GA 56/57 p. 68). É o mesmo sentido de movimento (*zurück*) compondo com os verbos apanhar (ou agarrar, *greifen*) e indicar (*weisen*). O pré-teorético não é meramente o não-teorético. Sua definição não é uma mera contraposição negativa. Trata-se antes de uma indiferença que pode fazer algo. Matéria demandante e em diferenciação formal, ele se mostra na dependência daquilo que se apresenta à atitude teorética em relação ao concreto⁴⁴.

D) O mundano

Em contraste à inospitalidade da pergunta pelo que há, o filósofo propõe-nos um novo exercício de pensamento através da experiência diária de vir à universidade assistir aula. O que experienciamos nesta vivência do mundo circundante? Esta pergunta deve ser respondida sem fazer pouco caso daquilo que primeiro nos vem ao encontro, sem tentar evitar as respostas com as quais podemos “fazer alguma coisa”, com as quais podemos “fazer-nos entender” quando levamos a cabo nossos afazeres no dia-a-dia. Caminhamos por esta e aquela rua, aproveitamos a sombra daquela árvore, dirigimo-nos à sala de aula após irmos à biblioteca. Encontramos um conhecido no caminho, a roupa de alguém nos chamou a atenção, outro estava triste e amuado em um canto, outros tocavam violão e cantavam em uma roda, conversavam animadamente, outro discursava, etc.. Subimos as escadas, chovia naquela tarde e a música da chuva no teto acompanhava o vento forte que, à distância, parece ter feito uma porta bater. Destaquemos algo deste mundo circundante: a porta que acaba de bater. O que é esta porta? É aquilo que mantém separados dois lugares, aquilo que devo atravessar, que deveria estar fechada, ou talvez aberta, mas com um peso a apoiando contra a força do vento. A porta – este instrumento instalado no ambiente da sala, e para o qual pouco ligamos, desde que permita a passagem – necessitava de um “peso” – não o produto da massa pela aceleração gravitacional, mas um outro instrumento que impedisse seu movimento inoportuno. Mesmo alguém que nunca tivesse conhecido portas, Heidegger insistiria, jamais encontraria um “objeto retangular feito de madeira”, muito menos um “aglomerado sólido de moléculas”, mas um objeto com o qual ele não saberia o que

⁴³ [...] wir zurückgreifen auf Einzelgegenstände mit bestimmtem konkreten Inhalt.

⁴⁴ Encontra-se, ao fim, no sentido do algo enquanto tal, um ser de algum modo dependente de um concreto. Es liegt am Ende gar im Sinn des Etwas überhaupt, auf ein Konkretum irgendwie angewiesen zu sein [...] (GA 56/57 p. 68).

fazer, talvez se diga um ainda não apreendido (penso aqui na proximidade entre apreender, *ergreifen*, e pegar com as mãos, *greifen*) *significativamente*.

O mundo circundante tem sua própria linguagem que deve ter sua legitimidade reconhecida ante as pretensões da linguagem teórica. É evidente que se contestamos à pergunta pelo que *efetivamente* há, uma resposta que tomasse como referência teorias físico-químicas estaria em melhores condições de *explicar* isto que está aí, a porta, independente de como a chamamos e com ela lidamos. Tal resposta seria capaz de melhor determinar o comportamento deste objeto ante as mais variadas circunstâncias, como naquelas em que o objeto se degradasse (a porta de madeira foi molhada e não mais fecha) ou fosse destruído (combustão), etc. Mas não nos serviria para contar a alguém que subisse naquele momento as escadas conosco, que barulho foi este que ouvimos. Claro que nesta situação poderiam ser dois físicos que dissessem um ao outro que “o choque de dois objetos sólidos produziu uma onda sonora que se propagou até nós”. No entanto, precisamos imaginar serem “dois físicos”, isto quer dizer: são pessoas de tal vivência nas teorias da física que podem se comunicar com a linguagem delas, isto é, são pessoas que assumiram no contexto uma determinada *atitude* distinta da cotidiana.

Em favor do teórico se poderia aqui dizer: “Tudo bem! Temos aqui o mundo circundante, com suas regras próprias de funcionamento, onde o que governa é o princípio do sucesso, onde as práticas se regem pela finalidade à qual estão dirigidas. Reconheço de bom grado que o sucesso de uma empreitada nem sempre depende da verdade das práticas que a realizaram. Contudo, quando nos movemos na ciência, a verdade de nossas proposições é o princípio regulador; e este depende, como é amplamente sabido, da imparcialidade que impõe desconsiderar os interesses práticos envolvidos no objeto. Que o mundo cotidiano possua seu *modus operandi* específico não está em questão, mas quando se trata de ciência – e sobretudo na *ciência* originária – ele deve ser circunscrito aos seus limites”. O incisivo desta objeção não seria tanto a insistência no primado do teórico quanto a visão meta-filosófica que nos foi proposta: dando um passo atrás contemplamos a linha que separa o teórico do mundano e afirmamos a circunscrição de cada um deles a um princípio regulador, a verdade de um lado e o sucesso de outro. Ocorre que o perigo deste gesto consiste no ser ainda ele uma visão teórica que se conserva no teórico como em uma esfera primeira. Aparentemente reconhecemos os direitos do mundo cotidiano, quando na verdade o observamos em meio a outras “esferas de validade”, “campos”, ainda falamos de

“limites” estabelecidos, isto é, ordenados por princípios, derivados do princípio. A difícil pergunta com a qual devemos vir a termo é acerca do modo de tratar esta mundanidade, pois por mais que se recuse o papel exemplar do teórico, ainda debater-nos-íamos contra um problema teoreticamente guiado: o que se estaria dizendo é que a conversa sobre “esferas”, “campos” e “princípios” é *inadequada* ao mundano.

Tentaremos primeiro nos aproximar do que seria uma forma adequada de caracterizar o mundo circundante, para posteriormente pensar o sentido desta adequação. O que está em questão aqui, para além do reconhecimento do funcionamento pragmático do mundo circundante, é o sentido acontecimental deste mundo. Quando vivemos, vivemos simplesmente, sem tratar do viver: este “viver simplesmente” é o caráter acontecimental do mundano, o *es weltet*. Autêntica correlação entre viver e vivido, unidade intencional, na qual já estamos antes de podermos retirarmos, de podermos dizer “pare!”, de podermos perguntar “por quê?”. Heidegger fala-nos da diferença entre processo (*Vorgang*) e acontecimento (*Ereignis*) para apontar o forte contraste entre a “referência a mim”, do mundano, e a “referência a algum eu” do teórico. *Vorgang* diz literalmente que algo meramente se passa, *gehen*, ante, *vor*, mim. Pense-se aqui em um espectador que não está plenamente implicado naquilo que assiste, que não se encontra junto àquilo que contempla senão que através da atitude cognitiva, respondendo à pergunta pelo que há. É indiferente que o som da porta batendo seja da porta do auditório, que já se encontrava vazio, que o forte estrondo – forte o suficiente para se destacar contra o desabar da chuva no teto – tenha me feito interromper aquilo que dizia e chamado toda minha atenção, nada deste contexto significativo importa. Um corpo sólido lançado contra outro produz ondas sonoras; eu: um exemplar de uma espécie com órgãos auditivos, capaz de captar esta onda. Bem distinto é o meu estar aí, subindo as escadas, ouvindo a chuva e conversando. Este contexto não demanda tanto um espectador quanto um ator⁴⁵, que deve estar plenamente junto àquilo que lhe vem ao encontro, que deve tomar parte e levar a cabo. De muito mais difícil tradução é o uso que Heidegger faz da palavra *Ereignis*.

No ver a cátedra eu estou junto com meu pleno eu, vibramos junto, como se diz, é uma vivência própria a mim, e assim a vejo também. Não é um processo, mas um acontecimento apropriativo (...). A vivência não passa ante mim, como uma coisa, a qual eu coloque,

⁴⁵ Poder-se-ia dizer que mesmo quando demanda um espectador, como na arte, não se trata do mero contemplar da cognição, mas antes de um espectador-ator, para o qual derrubamos uma das paredes duma cena que se passaria em privado, entre quatro paredes.

enquanto um objeto, mas eu mesmo aproprio isto a mim, e isto apropria-se segundo sua essência⁴⁶ (GA 56/67: p. 75).

Ele aproveita-se da expressão *eignen*, apropriar, ser próprio/apto de/para, em *ereignis*, acontecer, suceder, ocorrer: *ich selbst ereigne es mir – es er-eignet sich*. Há muito dito com poucas palavras. Tenta-se expressar algo intencional, uma unidade intencional, o que de pronto suscita um cuidado ao nos aproximarmos do sentido meramente passivo de que “algo me acontece”. Sim, algo me acontece, mas sou eu mesmo quem ocorre nisto que me ocorre, ele se apropria de mim, na medida em que somos aptos um ao outro, somos próprios um ao outro. O sentido ativo de que “eu me faço ocorrer” seria, claro está, bastante inoportuno, pois não faria mais que retornar todas estas vivências a uma espécie de centro performático, responsável por realizá-las. Este uso de *Ereignis* demanda, assim, uma voz média para que se mantenha em seu sentido intencional, nem tanto no vivenciado nem tanto naquele que vivencia, mas vivência, como aquilo que os antecede e os dispõe *assim*: paradoxalmente a relação antecede aquilo que é relacionado⁴⁷.

Agora se impõe novamente a pergunta: qual o sentido desta adequação? Quando apontamos, seguindo Heidegger, o sentido acontecimental do mundano, o *es weltet*, como uma correta caracterização do vivenciar o mundo circundante, não requeremos o mesmo que qualquer modo teórico de tratar requer? Não nos encontramos sob a proteção dos mesmos critérios? Há algo, o mundo circundante, e disto elaboramos um discurso verdadeiro. Aqui também não mais vivemos, mas tratamos do viver. Se o que se diz é que a vivência do mundano é refratária ao dizer teórico, se minha vivência enquanto vivida é radicalmente distinta dela enquanto objetivada, então parece pouco promissor tudo o que se disse a respeito do mundano no interesse de uma ciência originária. Ademais de não estar claro como se justificar conceitos como o de *Ereignis*, ainda não sabemos como poderá uma ciência ser construída a partir de vivências individuais e que devem manter proximidade com esta individualidade, sob risco de perderem aquilo que lhes é próprio. *Admita-se que eu poderia trazer-me à evidência de*

⁴⁶ Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und so sehe ich es auch; es ist aber kein Vorgang, sondern ein Ereignis (...). Das Erleben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst, ereigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.

⁴⁷ Significaria isto que a relação é justamente o que precisa ser quebrado para que os *relata* possam aparecer como aquilo que independe *desta* relação? Pois no fundo o processo, *Vorgang*, seria justamente aquilo que é o mais carente de relação, que é pobre; também aponta neste sentido o fato de Heidegger escolher a expressão des-viver (*entleben*) para dizer o surgimento da Realidade contra o mundo circundante. Haverá ocasião de voltarmos a este ponto.

*que minhas vivências são algo novo, não coisal nem um ente objetivo, valeria esta evidência de fato apenas para mim e minhas vivências. Como deve ser construída por sobre isto uma ciência?*⁴⁸(GA 56/67: p. 76). Por que esta oposição entre vivências individuais, uma evidência para mim, e uma evidência enquanto tal, de algo que subsiste a esta vivência individual? É tempo de dar o difícil passo em direção ao problema da realidade.

1.3 – Da realidade do mundo exterior

Já em 1919 Heidegger trata do problema da realidade em linhas que muito se assemelham às que encontraremos anos depois em *Ser e Tempo*. As duas tradicionais partes da contenda, realismo e idealismo, são acusadas de um mesmo crime, a primazia do teórico (em *Ser e Tempo* será a primazia da ontologia do *Vorhandenes*), cuja prova capital é a própria pergunta pela realidade do mundo exterior. No que se segue tentarei traçar um quadro deste debate para posteriormente apresentar a solução proposta por Heidegger, cuja principal característica é a tentativa não de apresentação de um argumento a favor ou contra a realidade do mundo, mas a descaracterização da pergunta enquanto legítima indagação filosófica.

Mantém-se como pano de fundo deste debate a formulação cartesiana da relatividade do mundo acessível aos nossos sentidos, isto é, a distinção entre qualidades primárias e secundárias. As qualidades secundárias, ou o mundo sensível, constituem aquilo que se apresenta aos meus sentidos e é relativo aos meus sentidos. Âmbito onde é preciso admitir a possibilidade de erro, como em casos de alucinação, ilusão, etc., o que nos alerta para o risco de que aquilo que tomo por presente, por estando aí, não seja propriamente o caso. Por outro lado as qualidades primárias constituem aquilo de que podemos estar certos de forma absoluta, que independem de meus sentidos: para Descartes as propriedades dos corpos que se revelam através da extensão: as qualidades primárias são as propriedades da *res extensa*. Podemos ainda formular a diferença entre qualidades primárias e secundárias tendo em vista o mundo tal apresentado pelas

⁴⁸ Zugeben, ich könnte mir zur Evidenz bringen, daß meine Erlebnisse etwas Neuartiges, nichts Sachmäßiges, objektartig Seiendes sind, so gälte diese Evidenz doch nur für mich und meine Erlebnisse. Wie soll hierauf eine Wissenschaft aufgebaut werden.

ciências da natureza. Neste caso ao mundo sensível, “imediatamente” acessível através dos sentidos, opõe-se o mundo físico, o mundo tal estas ciências nos permitem conhecer. Um objeto qualquer que esteja à nossa frente, uma caneta, pode ser pensado como constituída por átomos em conjunto formando moléculas de determinada substância, mas “átomos” e “moléculas” não são, em absoluto, elementos de nossa experiência sensível, embora saibamos, através das ciências da natureza, que estes elementos estão construídos por sobre um mundo de relações físicas que determinam em alguma medida grande parte de suas características. Que a tinta desta caneta nos apareça como “azul” é determinado pelo comportamento das moléculas que compõem esta tinta, elas refratam determinada frequência de ondas e refletem outras, isto contra nossos olhos é o que chamamos de azul.

Como acessamos o mundo físico através do mundo sensível? Dado nosso acesso ao mundo ser mediado pelos sentidos pode-se falar aqui em um acesso dentro acesso, pois tanto idealismo quanto realismo (em suas vertentes críticas) reconhecem que há um “não-eu”, que nossa experiência lida com um transcendente, a questão é o estatuto ontológico deste transcendente. O mundo sensível é um título para os “dados da sensibilidade” (*Empfindungsdaten*), que é justamente aquilo que é previamente dado. Os caminhos se dividem quando o realismo espera *sair* desta esfera sensível em direção ao mundo físico, o propriamente real, enquanto o idealismo reputa esta saída por fútil ou ilusória, esperando antes demonstrar a constituição da objetividade no interior do próprio mundo sensível como nosso *acesso mediado* ao mundo físico. A pergunta realista: *como saio da “esfera subjetiva” dos dados da sensibilidade para o conhecimento do mundo exterior?* A pergunta idealista: *como chego, permanecendo na “esfera subjetiva”, ao conhecimento objetivo?*⁴⁹ (GA 56/57: p. 81). A objeção do idealista ao realista está fundada na necessidade de mediação. Seja como for que se queria falar em conhecimento, para ele sempre se tratará de algum tipo de ordem, de síntese, imposta aos dados da sensibilidade, àquilo que foi previamente dado. O que ampara esta síntese, que propriamente ordena os dados da sensibilidade, não se encontra entre estes dados, deve ser procurado em outro lugar; chega-se assim às estruturas transcendentais do entendimento. A insistência na mediação coloca no mesmo golpe a impossibilidade de um acesso imediato. É preciso postular uma coisa-em-si junto ao sistema de categorias, uma vez que o conhecimento não é responsável pela existência de

⁴⁹ Wie komme ich aus der “subjektiven Sphäre” der Empfindungsdaten zur Außenwelterkenntnis? (...) Wie komme ich, in der “subjektiven Sphäre” verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?

seus objetos, apenas por sua objetivação. Com isto quero dizer que o idealismo precisa postular um algo que preexiste à objetivação operada no conhecimento, mas do qual nada pode saber. Enquanto o realista pode identificar o mundo físico com a coisa-em-si o idealista precisa insistir na impossibilidade, pois este é para ele o título para o objeto para além da objetivação, algo que, portanto, simplesmente não poderia se dar a um sujeito. De todo modo importa perceber aqui como o mundo sensível aparece às duas partes como carente de garantias perante o mundo físico, cada vez mais univocamente exposto pelas ciências.

O argumento heideggeriano, por sua vez, insiste naquela experiência do mundo circundante, em sua aparente despreocupação quanto à dificuldade de prova da realidade do mundo exterior. Enquanto idealistas e realistas esperam superar tal petulância demonstrando o sem número de pressuposições que o “homem do cotidiano” faz, a atitude Heidegger consiste em deixar que esta petulância fale por si mesma, em nos propor que ela exponha seus direitos. *A vivência do mundo circundante não é alguma casualidade, mas encontra-se na essência da vida em e para si mesma; teoreticamente, ao contrário, estamos apenas excepcionalmente [atitudinalmente] posicionados*⁵⁰ (GA 56/57: p. 88). Perguntar por uma prova de existência do mundano seria algo equivalente a uma pergunta pelo sabor dos números naturais; não é que eles sejam insípidos, mas que “sabor” não lhes é um predicado válido. Neste sentido, trata-se de perceber como o mundano mesmo *se* predica, como ele possui sua linguagem, aquela mesma a que estamos habituados em nossos afazeres diários, mas que suspendemos quando decidimos fazer filosofia. É sobremaneira estranho ao homem da teoria que o homem do cotidiano possa tomar como verdadeira a existência das coisas do jeito em que elas simplesmente se apresentam aos seus sentidos. Ele está a todo tempo disposto a lembrá-lo que a cor dos objetos não é *dos* objetos, mas uma complexa relação entre as frequências de onda refratadas e refletidas pelo objeto e as captadas pelo nosso globo ocular. É essa estranheza, a estranheza do teórico, o que deve se tornar um problema. Por ela movidos, por ela sustentados na atitude cognitiva, aceitamos depressa demais suas pretensões, esquecendo-nos, talvez, daquilo que nela nos jogou. A atitude teórica toma a forma de atitude fundamental, pois apta a descortinar o que há efetivamente, o “mundo” real. É isto o que Heidegger chama de *o primado do teórico* (GA 56/57: p. 87). Tornar o teórico um problema significa perguntar pelo que ele é; o que nesta

⁵⁰ Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt

fenomenologia tem a forma de uma indicação da origem do teórico a partir do mundano. Se nossa primeira atitude é a mundana o que nos leva à atitude teórica? Não me parece que a resposta heideggeriana a esta pergunta possa ser completamente delineada sem considerar os conceitos de *Zuhandenes* e *Vorhandenes*, ou seja, sem ler textos de 1925 a 1927 e que escapam ao nosso escopo. Não obstante é possível e necessário aqui precisar a pergunta e o que o filósofo pretende com o problema da realidade em 1919.

Trata-se de livrar a vivência de mundo circundante (*Umwelterlebnis*) da suspeita de arbitrariedade, de apresentá-la como legítimo tema de uma ciência originária. “Arbitrariedade” significa aquilo que a distinção entre qualidades primárias e secundárias apontava como problema: a relatividade do mundo sensível ao indivíduo que o percebe. Se estas vivências são radicalmente individuais pouco delas se poderia falar no interior de um projeto científico como o da ciência originária. Mas, por outro lado, se desconstruirmos estas mesmas vivências ao modo de uma recondução dos caracteres sensíveis aos caracteres físicos que os determinam causalmente, ou seja, se explicamos as cores desta vivência de mundo circundante através das ondas de luz, perdemos o que lhe há de próprio, o ser-vivenciado. Aparentemente os dois caminhos terminariam em aporias insolúveis. Isto caso a irredutibilidade da vivência individual à objetividade das ciências signifique a impossibilidade de expressão científica desta vivência, isto é, caso um conceito como o de *Umwelterlebnis* proceda quanto àquilo que nele é conceituado do mesmo modo que o conceito de “onda” na física.

Como se relaciona o conceito de onda com a cor desta vivência? Alguma relação deve haver, pois de início era esta mesma cor aí a minha frente, o marrom da cátedra, sobre o que falava quando falava sobre o prisma de Newton. Mas por ora algo ocorreu a este marrom. Ele perdeu qualquer referência forte à cátedra (ela é apenas *um* objeto), assim como todas as demais que conectam cátedra e ambiente. Ele está simplesmente aí, sobre ele podemos indagar o *que* há, isto é, seus caracteres que lhe são sempre (sempre: fora de qualquer contexto significativo) presentes. Toda aquela riqueza significativa é colocada de lado para que do marrom da cátedra possa surgir primeiro apenas o marrom, para então finalmente o “ondas em tal frequência”. Que primeiro haja este marrom, plenamente inserido na vivência, quer dizer que o “mundo” físico, melhor dito, a coisa física surge através da desconexão de relações. Mas não de quaisquer relações, e sim daquelas específicas que constituem a co-referência entre nós e os objetos: o “mundo” físico é a desmundanização do mundo circundante:

A coisidade circunscreve uma esfera inteiramente originária, que para fora do mundo circundante é destilada. O “munda-se” está já extinto na coisidade. A coisa está ainda meramente aí enquanto tal, ou seja, é real, existe. Realidade não é portanto uma caracterização circum-mundana, mas sim uma especificamente teórica que se encontra na essência da coisidade. O significativo é des-vivido até o resto: ser-real. A vivência-circum-mundana é de-significada até o resto: conhecer um real enquanto tal. O eu histórico é de-historicizado até um resto de egoidade específica, enquanto correlato da coisidade, o qual tem o seu quem apenas no perseguir [ou ocupar] do teórico, isto é, apenas “dedutível”?! Fenomenologicamente aberto!!⁵¹ (GA 56/57: p. 89).

Coisidade – coisa, realidade – real, estes os conceitos que devem ser capazes de resgatar a atenção à transição do mundano ao teórico, onde se pode falar de uma distinção do tipo origem-originado. O mundano é a origem do teórico, mas uma que é esquecida no caminho, pois que da aniquilação (*ent-leben, ent-deuten, ent-geschichtlichen, Ent-lebnis*) dos caracteres próprios à origem tomará corpo o originado. A utilização de um prefixo de sentido marcadamente negativo, *ent-*, para determinar o sentido do processo de teoretização pode conduzir a mal-entendidos, o mais comum dos quais que aqui se fale *contra* a teoria e contra todas as ciências. Como se Heidegger pretendesse defender que a determinação verdadeira do marrom estivesse nas diversas inserções da coloração marrom em vivências do mundo circundante, e que deveríamos, por conseguinte, abandonar todas as teorias físicas sobre a luz, pois elas empobrecem a mundanidade. Não é este o caso. No que se refere a uma determinação do que efetivamente há a última palavra é dada por uma investigação que se deixe guiar plenamente pelo objeto, que retire dele sua orientação metodológica e que corrija nele suas afirmações; a última palavra deve ser tirada daquilo que há, exatamente como procedem as ciências.

A esfera da coisidade por sua vez contém determinados motivos para a intensificação do processo de teoretização. A designificação das qualidades sensíveis secundárias (cores, tons) nas invariantes físicas das ondas de luz e éter são, quanto ao sentido da teoria e do teórico,

⁵¹ Die Dinghaftigkeit umschreibt eine ganz originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdestilliert ist. Das “es weltet” ist in ihr bereits ausgelöscht. Das Ding ist bloß noch da als solches, d.h. es ist real, es existiert. Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifische theoretische. Das Bedeutungshafte ist ent-lebt bis auf den Rest: Real-sein. Das Umwelt-erleben ist ent-deutet bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlich bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit, und es hat nur in Nachgehen des Theoretischen sein Wer, d.h. nur “erschließbar”?! Phänomenologisch erschlossen!!

um resignificar (*Ver-deutlichung*). Olhadas desde o processo do desviver são já um alto e complexo nível de objetivação científico-natural⁵² (GA 56/57: p. 90).

O que do ponto de vista do mundano é uma des-significação, do ponto de vista do teórico é uma re-significação (não apenas no sentido de uma nova, mas mais apurada quanto à adequação). De modo simples podemos assim formular: *des-significamos para re-significar*. É disto que nos esquecemos quando elevamos o teórico ao status de atitude fundamental, quando lhe concedemos a primazia; o que de fato não seria um problema se quiséssemos apenas saber daquilo que há, se, portanto, a filosofia não se apresentasse com pretensões de *originariedade*. Tendo já partido do problema da circularidade (originário versus derivado) esta ciência originária encontrou na pergunta pelo que há uma insuficiência, ela sempre apresentava uma carência de determinação, seja quando tentávamos partir do “que”, seja quando partíamos do “há”. Isto nos foi uma indicação de que o teórico apontava para algo anterior, um pré-teórico. Foi então que o filósofo nos propôs a experiência do mundo circundante. Até este momento o mundano é o mesmo que pré-teórico; e é com vistas a isto que ele é apresentado como aquilo que devemos tomar em consideração quando perguntamos pelo que é o teórico⁵³, neste sentido.

Que a pergunta pela realidade do mundo exterior seja um contra-senso, o mesmo que uma pergunta pelo sabor dos números naturais, quer dizer que “realidade” não é um predicado válido para o mundano, que este só tem sentido na esfera da coisa física. De fato existem muitos objetos aos quais não poderíamos atribuir realidade, que não poderiam ser ontologicamente determinados como “coisa física”, aos quais, entretanto, não se poderia negar uma “existência”, isto é, produção de efeitos e influência sobre outras coisas, inclusive sobre aquelas às quais atribuiríamos o predicado de real; pense-se em obras de arte, nos mitos, ou em teorias científicas superadas, mas também nos rumores e boatos, nas ilusões, nos sonhos, etc.. *O que não munda, pode muito bem e exatamente por isto, ser real e existir. Há portanto a proposição essencial: tudo que é*

⁵² Die Sphäre der Dinghaftigkeit ihrerseits enthält bestimmte Motive für die Steigerung des Prozesses der Theoretisierung. Die Entdeutung der sekundären Sinnesqualitäten (Farben, Töne) in die physikalischen Variationen von Äther- und Lichtschwingungen ist im Sinne der Theorie und des Theoretischen eine Ver-deutlichung, vom Prozeß der Entlebung aus gesehen bereits eine hochkomplizierte Stufe naturwissenschaftlicher Objektivierung.

⁵³ Os problemas últimos ficam escondidos se a teoretização mesma é absolutizada e se sua origem a partir da “Vida” não é compreendida. *[D]ie letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutisiert wird und ihr Ursprung aus dem “Leben” nicht verstanden ist* (GA 56/67: p. 91)

*real pode mundar, nem tudo que munda precisa ser real*⁵⁴ (GA 56/67: p. 91). A insistência aqui é na independência entre as “qualidades primárias” e as “secundárias”, poder-se-ia dizer, pois as secundárias se inserem em um contexto significativo onde possuem vida própria, elas *mundam*. E sua determinação na ciência originária se deverá fazer tomando em conta a linguagem própria a este mundar, pois o circum-mundano tem em si mesmo seu genuíno demonstrar-se a si mesmo⁵⁵ (GA 56/67: p. 91). Qual seria esta linguagem própria ao mundano? Como podemos tratar cientificamente das vivências de mundo circundante? Como é possível uma ciência das vivências enquanto tais⁵⁶ (GA 56/67: p. 98)?

1.4 – Natorp e a inacessibilidade do imediato

O que significa esta diferença entre “viver” e “tratar do viver”? Quer-se saber se entre o viver e o tratar se conserva ou se perde algo. É tempo de lançar-nos à objeção de Natorp, que é tanto mais incisiva quanto aparentemente se vale da mesma posição da qual parte Heidegger em sua crítica à soberania do teórico: “viver” e “tratar” são distintos, *viver a vida é diferente de dizer a vida*.

Em sua *Psicologia Geral*, Paul Natorp elabora a subjetividade enquanto problema fundamental, oposto e simultaneamente pressuposto em toda ciência objetiva, em todo conhecer objetos: *em toda objetividade conhecida ou suposta encontra-se a contra-relação à subjetividade: o objeto deve valer para o sujeito; defronte ao objeto, em verdade, em contraposição contra ele, mas com isto mesmo em inextinguível relação a ele, o objetivo*⁵⁷ (NATORP, 1912: p. 22). Ser-objeto significa ser para um sujeito. Tudo aquilo que está aí posto contra um sujeito, que assim clama por validade objetiva, divide-se entre diversos campos objetivos, investigados pelas ciências particulares. Ao que corresponde não apenas o trabalho das ciências da natureza e do

⁵⁴ *Was nicht weltet, kann sehr wohl und gerade dadurch real sein und existieren. Es besteht also der Wesenssatz: Alles, was real ist, kann welten, nicht alles, was weltet, braucht real zu sein.*

⁵⁵ *das Umweltliche hat seine genuine Sichselbstausweisung in sich selbst.*

⁵⁶ *Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?*

⁵⁷ In aller erkannten oder angenommenen Objektivität liegt das Gegenverhältnis zur Subjektivität: dem Subjekt soll das Objekt gelten; dem Subjekt gegenüber, zwar in Gegenstellung gegen es, aber damit zugleich in unablässiger Beziehung zu ihm, das Objektive.

espírito, mas também as filosóficas, que devem demonstrar em cada campo – Lógica, Ética, Estética e Filosofia da Religião – os fundamentos da normatividade (idem). A subjetividade, por outro lado, embora pressuposta em toda objetivação, não pode ela mesma ser objetivada e está, assim, fora de todo campo de investigação das ciências objetivas. Como podemos alcançar o aparecer dos objetos enquanto objetos, à diferença da pergunta pelo objeto que aparece? Pois sempre que se dá este aparecer ele ocorre em direção a um pólo subjetivo, distinto de todo objeto, e que é construtor, objetivador; neste sentido, a mirada do sujeito é objetivadora, imprópria para fazer aparecer aquilo cujo sentido é objetivar. Pode-se falar aqui de uma distinção radical entre o Eu e aquilo de que ele é consciente⁵⁸, no exato sentido de que o Eu nunca pode ser conteúdo de seus próprios atos. *Caso se pergunta que é o Eu? Nisto já está respondido então algo outro que o ponto de referência a algo [de que se é] consciente, exatamente nesta relação para a qual consciência significa para ambos*⁵⁹. (idem: p. 27) Importa perceber como esta impossibilidade de um acesso imediato ao pólo subjetivo da relação sujeito-objeto⁶⁰ é aceita por Natorp. E levada às últimas consequências, pode-se talvez dizer:

Consciência, como dito, é uma relação que, enquanto tal, precisa de dois termos, que não pode se satisfazer com um. Se dizemos então que temos uma consciência de nós mesmos, duplicamos artificialmente o que em si deve ser uno; fazemos de nós mesmos (artificialmente) objeto; isto é, aquilo de que neste ato se é cômescio é de fato o sujeito (isto é, aquele para o qual algo é cômescio); o sujeito não pode ao mesmo tempo ser objeto deste ato-de-consciência em específico (isto é, aquilo no que algo é cômescio). Eu concludo que então deve o objeto do ato, ao qual chamamos consciência-de-si, não mais ser o Eu originário, mas sim um derivado (idem: p.30)⁶¹.

⁵⁸ Natorp distingue entre conteúdo (*Inhalt*), enquanto aquilo de que alguém é consciente e o Eu (*Ich*), enquanto ponto de referência (*Bezugspunkt*), aquele para quem algo aparece, onde tanto conteúdo quanto Eu não devem ser pensados como uma essência que subsista para além desta relação (eles apenas se dão enquanto pontos de referência de um mesmo ato). Para além destes o filósofo ainda fala em *Bewußtheit*, que diz a própria referência entre Eu e conteúdo. Conteúdo, Eu e *Bewußtheit*, conjuntamente, estão presentes no sentido da expressão consciência (*Bewußtsein*).

⁵⁹ *Fragt man nun: was ist das Ich? So ist schon geantwortet: nichts als der andere Bezugspunkt zum bewußten Etwas, in eben der Beziehung, welche das Bewußtsein für beide bedeutet*

⁶⁰ Com vistas ao exposto na nota anterior, poder-se-ia aqui dizer do pólo subjetivo da consciência.

⁶¹ *Bewußtsein ist, wie gesagt, eine Relation, die als solche zwei Termini gebraucht, nicht mit einem sich begnügen kann. Wenn wir also sagen, daß wir ein Bewußtsein von uns selbst haben, so verdoppeln wir künstlich das, was doch in sich schlechthin Eines sein soll; wir machen (künstlich) uns selbst zum Gegenstand; das heißt, es ist dann das, was in diesem Akte uns bewußt ist, denn das ist eben Subjekt (d.h. das, dem etwas bewußt ist); es kann nicht zugleich auch Objekt zumal dieses selben Bewußtseinsaktes (d.h. das, was darin bewußt ist) sein. Ich schließe: also muß wohl das Objekt des Aktes, den wir Selbstbewußtsein nennen, nicht mehr das ursprüngliche Ich, sondern ein abgeleitetes sein.*

O originário já está desde o princípio perdido quando nos colocamos a investigar o Eu e suas vivências. Trata-se agora de recuperá-lo. O que vivenciamos é o ainda-não objetivado, ainda-não conhecido; quando objetivado, mesmo tendo como fonte a vivência, torna-se objeto, vivência-de-objeto, que é não-vivência em sentido próprio, pois abstrata e retirada do fluir da consciência⁶². Vivência é mais originária que todo conceito. (*Erleben ist ursprünglicher als aller Begriff*: idem: p. 32). Nesta frase está contida, de forma direta e incontornável, a objeção de Natorp à fenomenologia. Tentemos precisá-la. *Begriff* aqui significa objetivar, e tem como modelo aquele apreender pelo qual são eminentes as ciências. Em uma citação constantemente referida por Heidegger, Natorp nos lembra da posição fundamentadora da direção objetivadora do conhecimento em relação à subjetivadora: *Ela [a psicologia] é dependente da prévia realização do conhecimento objetivador, em cada modo e nível, para cada um de seus passos; ela não pode em absoluto reconstruir, onde não foi previamente construído*⁶³ (idem: p.200).

Que vivência seja mais originária que todo conceito não quer dizer apenas que o conceito surge com referência a uma vivência que lhe é anterior e que lhe oferece fundamento justamente neste referir-se. Quer dizer também que o conceito insere um hiato entre o vivenciar e sua apreensão conceitual, que o vivenciado e o conceituado estão separados pela própria ação do conceituar, e que, portanto, o primeiro agora só pode aparecer indiretamente pelo espaço determinado pelo segundo. Natorp aceita de bom grado esta conseqüência e espera agora fazer o caminho de volta: tomando como ponto de partida o objeto, ir de encontro ao aparecer do objeto, reconstruir o aparecer pretérito do objeto. A reconstrução é um método de re-apresentação presente de um ausente.

Embora seja possível dizer que o problema de Heidegger seja o mesmo, notadamente como conceituar vivências, seu ponto de partida não é, entretanto, o mesmo. É a elaboração do problema do teórico o que, a meu ver, possibilita uma saída que não poderia se dar nos termos de Natorp. Pois enquanto se pode situar, no primeiro, a vivência em um nível ontologicamente distinto, o mundano, que possui uma *linguagem própria*, o segundo não vê qualquer diferença entre mundano e teórico,

⁶² Natorp insiste que se pense a diferença entre a vivência subjetiva e o objetivo sempre como processo, movimento. Consciência enquanto vivência é fluxo; objetivar é conter o fluxo até que o dique seja novamente rompido e a vivência flua excedendo ao conceito.

⁶³ *Sie [die Psychologie] ist vielmehr auf die vorausgegangene Leistung der objektivierenden Erkenntnis jeder Art und Stufe für jeden einzelnen ihrer Schritte angewiesen; sie kann durchaus nichts rekonstruieren, wo nicht jene zuvor konstruiert hat.*

conceituando aquele negativamente, a partir de suas carências em relação a este: *Toda a representação não científica da coisa é de fato o resultado de uma já frequente objetivação ampla*⁶⁴ (idem: p. 196). A acusação de que o acesso imediato às vivências, tal pretendido pela fenomenologia, é uma ilusão parte de um horizonte bem determinado:

Cada denominação sela por assim dizer uma plena objetivação; cada conceber um complexo fenomenal enquanto uma coisa, enquanto um processo, cada estabelecimento de identidade enquanto tal, cada formação de alguma unidade de representação encerra em si a função objetivadora (...). Portanto são as “coisas” a representação geral de unidades pensáveis essencialmente do mesmo tipo, mesmo que em geral de contornos menos certos e rigorosos, que os de fato rigorosamente delineados “objetos” da ciência⁶⁵ (idem).

Natorp concede à objetivação um lugar privilegiado, fundamental, com respeito ao nosso lidar com as coisas, mesmo um mero apontar o dedo, ainda que distante de um pleno conhecer, já encerra em si a função cognitiva⁶⁶, exatamente na medida em que destaca, que delinea uma miríade de fenômenos antes sem unidade, que *confere identidade*. Marca fundamental da primazia do teórico, o ver cognitivo é tomado como modo exemplar, a partir do qual podemos alcançar uma correta caracterização dos demais modos de lidar. Não obstante, ainda ganhamos pouco ao apresentar assim a posição de Natorp. Mesmo que se reconheça que o conhecer não deve funcionar como o modo fundamental do vivenciar, que se afirme repetidamente que apenas excepcionalmente nos comportamos cognitivamente em relação às coisas, a dificuldade consiste em precisamente encontrar um modo filosófico de tratar estas vivências que não sofra dos males de que supostamente a objetivação sofre. Natorp nos ajudará a formular de forma mais precisa o problema, sobretudo com a caracterização que ele nos oferece dos dois recursos metodológicos em que se ampara a fenomenologia, a *reflexão* e a *descrição*.

⁶⁴ *Die gesamte auch nichtwissenschaftliche Vorstellung der Dinge ist in der Tat das Ergebnis einer oft schon weitgehenden Objektivierung.*

⁶⁵ Jede Benennung besiegelt gleichsam eine vollzogene Objektivierung; jede Auffassung eines Erscheinungskomplexes als ein Ding, als ein Vorgang, jede Identitätssetzung überhaupt, kurz jede Bildung irgendwelcher Einheit der Vorstellung schließt die objektivierende Funktion in sich. (...) Also sind die „Dinge“ der gemeinen Vorstellung gendankliche Einheiten wesentlich gleicher Art, wenn auch meist von minder strengen und sicheren Konturen, als die eigentlichen, scharf umrissenen „Objekte“ der Wissenschaft.

⁶⁶ *Man möchte sagen jeder Fingerzeig, jede noch so entfernt auf ein Erkennen gerichtete Funktion schließt wenigstens den Ansatz, den Versuch einer Objektivierung ein* (idem: p. 193).

Reflexão é o ato pelo qual a consciência se volta sobre si mesma, tornando-se ela mesma pólo objetivo de uma vivência. A questão que se coloca é acerca das possibilidades e conseqüências deste dobrar-se sobre si da consciência. Não podemos num mesmo ato dirigirmo-nos ao objeto e ao aparecer do objeto, requer-se um novo ato que se lance obliquamente sobre o anterior, tomando a direção contrária à que se toma regularmente nas vivências⁶⁷. Será este novo ato capaz de alcançar o vivenciar originário do ato anterior? Por vivenciar penso aqui não apenas no objeto, mas no seu aparecer para um sujeito, o acontecimento desta aparição; não respondendo o que é isto que aparece, mas como isto aparece enquanto objeto. Natorp desconfia que a pretensão de acessar através de um ato o conteúdo originário do vivenciar de outro se esquece do que, em sua opinião, é característico de qualquer ato: a objetivação. Refletir é literalmente olhar uma coisa através de seu reflexo em outra. A consciência, enquanto aquilo que objetiva, é anterior àquilo que por ela é objetivada; ela transforma tudo aquilo que está posto diante de si, mesmo que seja ela própria, em objeto, em conteúdo (*Inhalt*) de um ato, só se deixando aparecer através do ressoar das ondas deste acontecimento, agora ausente, nos objetos. Algo não mais está aí, mas se deixa pressentir, rastrear, nas marcas que deixou no que está aí.

Nós não demandamos portanto (de nós mesmos e dos outros), que se evite em absoluto esta objetivação do Eu. Apenas deve-se saber: não é mais isto [o Eu] em si mesmo então o que se tem antes os olhos, mas como que sua imagem espelhada, seu reflexo, seu representante no seu [estar] perante ao conteúdo ou objeto, isto é, ao algo cõnscio. Do mesmo modo como a retina não pode literalmente ver a si mesma, mas apenas e no melhor dos casos sua réplica no espelho, não pode a consciência ser consciência de si mesma em sentido própria, mas por assim dizer apenas no seu reflexo no conteúdo⁶⁸ (idem: p. 30).

Lidamos constantemente apenas com objetos-que-aparecem. Trata-se de seguir o caminho de volta para o próprio aparecer, no que não constitui bom método

⁶⁷ [Husserl] betont andererseits: das Gegenstand-sein (für ein Ich) könne allerdings wiederum Gegenstand – anderer Aktes (meine Frage war aber, ob es Gegenstand dieses selben Aktes – daß es sich eines Inhalts bewußt ist – sein könne) (idem: p. 34).

⁶⁸ Wir fordern also (von uns selbst und von Andern) nicht, daß man diese Objektivierung des Ich sich durchaus verbiete; nur muß man wissen: es ist dann nicht mehr ganz es selbst, was man vor Augen hat, sondern gleichsam sein Spiegelbild, sein Reflex, sein Repräsentant in seinem Gegenüber dem Inhalt oder Objekt d.h. dem bewußten Etwas. So wie die Netzhaut nicht buchstäblich sich selbst sehen kann, sondern allenfalls nur ihr Gegenbild im Spiegel, so kann das Bewußtsein nicht wiederum sich selber bewußt sein im eigentlichen Sinne, sondern nur gleichsam seinen Reflex im Inhalt.

esquecermo-nos de nossa situação de caçadores de uma caça que se escapou há muito, de *reconstrutores* de um acontecimento do qual apenas temos os efeitos⁶⁹.

Se o ver fenomenológico, enquanto se apresente como reflexão, já está ele mesmo lançado ao signo da mediação, nada de diferente haveria de se esperar quanto à descrição. Descrição é subsunção a conceitos gerais (*Beschreibung ist Subsumption unter Allgemeinbegriffe*: idem: p. 189). O fluir de vivências é pela descrição represado, apreendido em um aparato feito sob medida para diferentes seguimentos deste fluir.

Descrição é abstração: isto leva a coisa já um passo mais próximo; descrição é mediação: aqui se encontra talvez o cerne do problema. É um distanciamento da imediaticidade da vivência. Conectado a isto ainda há: é imobilização da corrente da vivência, portanto um suprimir da consciência, a qual nunca é imóvel em sua imediaticidade e concretude, mas muito mais uma vida que flui eternamente⁷⁰ (idem: p. 190).

No que se refere à proposta filosófica de Natorp de uma psicologia fundada no método da reconstrução, trata-se não de evitar os efeitos da mediação, mas de aceitá-los e tomá-los como ponto de partida. Meu interesse, por outro lado, é perceber como suas objeções à fenomenologia tomam como pressuposto um hiato radical entre viver e dizer a vida que, se assim assumido, está aqui desdobrado de forma conseqüente. Minha vivência deste som emitido pelas cordas de um violino não é vivência-de-tom, mas um vivência-ouvir, do qual não faz parte qualquer tipo de apreensão cognitiva. No momento em que me volto para a vivência e a nomeio “tom”, destaco-a do fluxo, oferecendo-lhe por assim dizer contornos bem definidos, onde já não mais a tenho ante meus olhos do modo imediato em que fora vivenciada ante meus ouvidos⁷¹. E é significativo que Natorp aponte para o caráter generalizante da descrição com intuito de indicar sua ação abstrativa. Onde se fala de gêneros se fala de uma ordem, de algum tipo de restrição

⁶⁹ *So viel ist klar: unmittelbar läßt sich dem letzten Subjektiven des Bewußtseins nicht beikommen* (idem: p. 191)

⁷⁰ *Beschreibung ist Abstraktion: das führt der Sache schon einen Schritt näher; Beschreibung ist Vermittlung: das trifft vielleicht am genauesten den Kern des Problems. Also ist es Entfernung von dem Unmittelbaren des Erlebnisses. Und damit hängt noch ein weiteres zusammen: es ist Stillstellung des Stromes des Erlebens, also Ertötung des Bewußtseins, welches in seiner Unmittelbarkeit und Konkretheit vielmehr ewig flutendes Leben, niemals Stillstand ist.*

⁷¹ *Das erlebte Unmittelbare ist nicht mit dem Erleben auch unmittelbar erkannt, oder auch nur gedacht; nur erkannt aber, oder wenigstens gedacht, wäre es das „Wesen“ z.B. „Ton“, vollends das Wesen „Dingerscheinung“, und was Husserl sonst als unmittelbar erschaute Wesenheiten angibt. Man hört nicht (oder sieht, fühlt, schmeckt, riecht) Abstraktionen; das Konkrete aber, das man „erlebt“, ist allerdings nur durch die Abstraktionen, die es in der Tat doch nie ausschöpfen, also stets nur näherungsweise, nie abschließend – mittelbar, nie unmittelbar – zur Erkenntnis zu bringen* (idem: p. 289).

regrada, e isto defronte uma consciência que é fluxo, que possui sentido, um antes e depois, não uma estrutura, mas um “estruturar-se desestruturante”. Quando empregamos nossos conceitos privilegiaríamos um momento do fluxo em detrimento do fluir. Haveria outra possibilidade? A afirmação de que a consciência é um fluir ainda diz muito pouco. Apenas damos voz à sensação de que algo constantemente nos escapa ao conceito. Deve-se isto ao modo de ser do conceito ou ao nosso próprio modo de ser? Somos nós ou é nossa ferramenta?

1.5 – A formalização

O método fenomenológico é um método intuitivo, fundado em um ver com evidência aquilo que se mostra, um deixar-se guiar estritamente por aquilo que se oferece à intuição. Não sem razão aqui se fala do princípio dos princípios, Heidegger cita Husserl: *Tudo o que se apresenta originariamente na intuição deve ser simplesmente tomado enquanto aquilo que se dá*⁷² (GA 56/57: p. 109). Se apenas houver ver teórico, no entanto, parecem pouco promissoras as possibilidades de escapar às objeções de Natorp. Seja como for que a ciência originária se lance às vivências ela sempre introduzirá um hiato, aquele entre ver e visto, que nada mais é que o distanciamento do visto em relação ao fluxo de vivido em que previamente transcorria. Que os conceitos sejam por demais estáticos, generalizantes, apenas cumpre o destino já inscrito na própria visada científica das vivências. Neste sentido Heidegger insiste que o primado da intuição não deve ser entendido como princípio em sentido teórico, pois está antes de qualquer teoria. O caminho deve ser pré-teórico:

Se há apenas a ciência originária *teórica*, então o círculo é insuperável. O conhecer não pode sair de si mesmo. (...) Deve ele ser superável, então deve haver uma ciência pré-teórica ou supra-teórica, em todo caso não-teórica, uma genuína ciência *originária*, a partir da qual o teórico mesmo toma sua origem⁷³ (GA 56/57: p. 97).

⁷² „Alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen... als was es sich gibt“

⁷³ Gibt es aber die *theoretische* Urwissenschaft, dann ist der Zirkel unaufhebbar. Das Erkennen kommt nicht aus sich selbst heraus. (...) Soll er aber aufhebbar sein, dan muß es eine vor-theoretische oder

Que o teórico aponte para algo pré-teórico apenas nos abre uma possibilidade, ainda não nos garante a elaboração metódica das vivências. Pois poderia muito bem ser que com isto debatamo-nos mais uma vez com a necessidade de mediação, que estejamos defronte a incontornável consequência de um dizer a vida que imobilizará o viver. Se a investigação fenomenológica mesma é um “comportar-se em relação a algo“ (*ein „Verhalten zu etwas“*), se ela demanda um momento de contraposição entre um comportamento investigativo e um algo a ser investigado, não estaria ela, necessariamente, sob a égide de uma objetivação, no mesmo sentido do teórico? (GA 56/57: p. 112). Seria o próprio gesto intuitivo um gesto teórico? Que é este *algo* no qual se converte tudo aquilo ao qual o intuir fenomenológico se dirige? Não seria ele precisamente o cume, o auge, do processo de teoretização?

Heidegger nos propõe que retornemos à experiência mundana e a partir dela empreendamos os passos da teoretização (o desviver, *Entlebensprozeß*). A partir da vivência do mundo circundante iniciamos: isto é marrom; marrom é uma cor; cor é um dado da sensibilidade; dados da sensibilidade são o resultado de processos físicos ou fisiológicos; os processos físicos são a causa primeira; a causa primeira deste dado é um feixe de ondas de luz; estas ondas se deixam decompor em elementos mais simples, os quais se relacionam através de relações gerais apreendidas nas teorias da física; estes elementos simples são o fim do processo, para além deles não é possível ir (GA 56/57: p. 113): são os elementos o “algo em geral”? Trata-se da diferença entre formalização e generalização, já apresentada por Husserl nas Investigações Lógicas. Cada passo que damos alcança um nível maior de generalidade, cor é mais amplo que marrom, mas apenas uma espécie de dado da sensibilidade. Há um campo no interior do qual faz sentido aplicar cada uma das generalizações, de tal modo que para chegar às relações físicas entre os elementos da luz eu preciso seguir passo a passo, preciso deixar o campo cor – um campo excessivamente restrito à relação entre ondas de luz e órgãos perceptivos – em direção ao campo onda. *Diese Theoretisierungen sind eigenschränkt auf eine bestimmte Realitätssphäre. Ich nenne das: die spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebensprozeß* (GA 56/57: p. 114). O que não ocorre com a expressão “isto é algo”. De cada um dos níveis do processo podemos dizer isto é algo: marrom é algo, cor é algo, dado da sensibilidade é algo, etc.. Deve-se falar em

übertheoretische, jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft, eine echte *Ur*-wissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt.

generalização quando encontramos a limitação de um campo, mas de formalização quando deparamo-nos com esta universalidade irrestrita, disto o filósofo retira importantes consequências:

1. A motivação para a teoretização formal deve ser qualitativamente outra; e assim: 2. Ela não pertence à conexão de passos dos específicos níveis de de-vivificação; e assim: 3. A teoretização formal não é portanto também o topo, o mais alto ponto no processo de de-vivificação⁷⁴ (GA 56/57: p. 114).

Como se comporta a formalização em relação à vida? A aposta é que, diferente da generalização, ela não nos conduzirá a uma imobilização, uma vez que é irrestrita. Com ela podemos também dizer aquilo que nos encontra nas vivências de mundo circundante (o som da porta batendo é algo; o barulho da chuva é algo, etc.):

O circum-mundano é algo; o valoroso é algo; o válido é algo; cada mundano, seja ele, por exemplo, de tipo estético ou religioso ou social, é algo. *Cada vivenciável enquanto tal é um possível algo, sem considerar seu genuíno caráter mundano.* O sentido do algo diz portanto “vivenciável enquanto tal”⁷⁵ (GA 56/57: p. 115).

O algo de que trata a fenomenologia, a ciência originária, é simplesmente o “vivenciável enquanto tal”. Sua liberdade irrestrita aponta para uma indiferença essencialmente distinta da indiferença objetiva que surge do processo de teoretização. Enquanto uma é anterior ao desdobrar-se em mundos, em campos, esferas, etc., a outra é posterior, surge do processo negativo de de-significação do mundano, de remoção do *es weltet* que o caracteriza. O algo em geral é pré-mundano no sentido de um *ainda-não*, ainda não mundanizado (*auswelten*). Sua indiferença é um índice de diferenciação: ali onde não se pode viver, onde uma falta nos empurra em direção a algo, é onde também nos deparamos com a potencialidade do movimento: o algo enquanto tal é o algo originário (Ur-etwas), nunca mais que uma direção, uma referência, um incitar, colocar em movimento:

⁷⁴ 1. Die Motivation für die formale Theoretisierung muß eine *qualitativ* andere sein; und damit: 2. Sie gehört nicht in den Schrittzusammenhang der spezifischen Entlebensstufen; und damit: 3. Die formale Theoretisierung ist dann auch nicht die Spitze, der höchste Punkt im Entlebensprozeß.

⁷⁵ Das Umweltliche ist etwas; das Wertgenommene ist etwas; das Gültige ist etwas; jedes Welthafte, sei es z. B. Ästhetischer oder religiöser oder sozialer Typik, ist etwas. *Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters.* Der Sinn des Etwas besagt gerade: »Erlebbares überhaupt«.

With the primal something, the “something” is the relation (*Verhalten*) as such, it is not an object at all but instead the intentional moment of “out toward”, what Heidegger two semesters later will structurally distinguish as the relational sense (*Bezugssinn*) of intentionality. This is in actuality the *nonobjective* formalization read off from the intentional structures (KISIEL: p. 53).

O pré-teorético é caracterizado por dois níveis: o mundano e o pré-mundano; enquanto o teórico é separado em por um lado o nível objetivo, motivado no mundano (surgido de algum processo de teoretização), e por outro um nível formal, motivado no pré-mundano; Heidegger traça um esquema no quadro (GA 56/57: p. 219):

Das vorthoretische Etwas		Das theoretische Etwas	
vorweltl. Etwas	welthaftes Etwas	gegenst. formal- logisches Etwas	objektartiges Etwas
(Grundmoment des Lebens überhaupt)	(Grundmoment bestimmter Erlebnissphären. aesthetisch)	(motiviert im Ur-etwas)	(motiviert in genuiner Erlebniswelt)
Ur-etwas	genuine Erlebniswelt		

A vida apresenta um momento produtivo, isto é, seu fluir é um processo motivado e com tendências próprias, é um pôr à frente, um direcionar; o problema com nossos conceitos era a inaptidão dos mesmos para captar movimentos. Eles eram por assim dizer fotografias de algo que vem e que vai, registros estáticos de um momento destacado, abstraído. O que a formalização nos propõe não é substituir fotografias por filmes, não são séries extremamente próximas e detalhadas de fotografias de um movimento. Trata-se de esboçar quadros que exponham movimentos apenas em seu direcionar-se para, não de onde ele vem, não para onde ele vai, mas *que* ele de algum *modo* vai. Se fosse possível uma “fotografia formal” ela se pareceria com um mapa, nela só encontraríamos *indicações de um comportar-se de algo em relação a algo*. O conceito captura o direcionar-se do algo originário *antes* que ele se desdobre em mundos, *antes* também de qualquer objetivação e por isto mesmo permanece *próximo* ao fluir da vida.

A ciência originária não tem ante si um fluir irrefletido, um direcionar-se mudo e cego para si mesmo ao qual apenas agora é elevado à condição de *compreendido*. A vida possui um saber de si mesma. Possui uma linguagem própria. Ela desdobra suas próprias estruturas. Não é apenas um fluir caótico. Apenas com vistas a isto é que o princípio dos princípios pode ser algo mais parecido com um conselho, uma tarefa, um esforço de proximidade ao fluxo do próprio viver. O rigor da fenomenologia só se deixa alcançar através de uma educação para seu tema, uma sensibilização do olhar para a própria vida. Este absoluta identidade para com a vida, simpatia vital, proximidade radical, quer ser um intuir que é o intuir da própria vida sobre si mesma.

It is well known that the phenomenological “principle of all principles” gives the primacy to intuition. Less noted in this context is the inseparable intentional relation between intuition and expression, that is, between intuitive fulfillment and *empty* intending. All of our experiences, beginning with our most direct perceptions, are from the start already expressed, indeed interpreted. (...) Intentionality itself already contains its own solution to the problem of expression (KISIEL: p. 49).

O primado da intuição significa uma abnegada dedicação (*Hingabe*) e sujeição àquilo que se mostra. A solução para o problema da intuição e expressão da vida está, portanto, na intencionalidade. A própria vida se intui expressando e se expressa intuindo. A vida sabe de si mesma. Neste sentido é que o filósofo fala em uma intenção originária (*Urintention*), uma posição originária (*Urhaltung*) da vivência e da vida (GA 56/57: p. 110): porque aqui podem coincidir os dois polos do movimento intencional, porque aqui não se tem mais em vista algo que aconteça para além desta relação, mas essa relação mesma como instituidora do que nela se relaciona, é que Heidegger não hesitará em chamar a vivência de simpatia vital (*Lebenssympathie*). Diferente da reflexão teórica, que se erige por sobre as vivências compreendendo-as como algo do mesmo tipo que si mesma, ou seja, como “algo que visa a...”, que tem ante si um objeto distinto, esta simpatia anseia por ser uma vivência das vivências: em movimento inverso ao da reflexão, ela pretende se inserir de modo suave na corrente vital, deixando suas bordas imprecisas, misturadas. Isto se traduz na formação de conceitos formais, ou seja, a fenomenologia deve, aproveitar-se *formalmente*, erigindo conceitos através de formalizações, desta vivência das vivências, deste auto-intuir:

A apoderadora vivência da vivência, que carrega a si mesma juntamente, é a *intuição hermenêutica*, compreensiva, a formação originária e fenomenológica, para trás e para frente, de apreensões à frente e para trás, a partir das quais é posto de lado todo por teórico-objetivador, mesmo transcendente. A universalidade do significado das palavras diz algo primariamente originário: mundanidade da vivência vivenciada⁷⁶ (GA 56/57: p. 116).

A proposição de uma intuição hermenêutica, de um intuir filosófico que ambiciona partir do auto-intuir da vida ainda nos colocará dificuldades ainda maiores. Por ora, deparamo-nos com a interessante constatação de que a dicotomia entre “viver a vida” e “dizer a vida” desconsidera a estrutura intencional da própria vida. Por outro lado, a formalização nos promete ao mesmo tempo manter algum sentido de universalidade, como nos conceitos generalizantes, mas sem restrições a campos de validade. Com conceitos formais poderíamos tomar impulso em um originário que se situa antes das objetivações, mas mesmo antes do mundanizar, antes portanto que os motivos e tendências da vida se cristalizem e se estabilizem. A esperança é que com eles ganhemos algo não apenas em relação aos conceitos generalizantes, portanto, mas em relação ao próprio viver, que será por eles *mapeado* em seus diversos *modos* de direcionar-se (estranho mapa que não possui destinos, apenas discute *como* caminho em direção a qualquer destino...).

A primeira objeção, com a qual encerramos este capítulo, diz respeito à necessidade de um intuir filosófico por sobre o intuir da própria vida. Se a vida sabe de si, por que saber filosófico sobre ela, então? Que filosofia é esta que não mais fará que repetir o já sabido? Não findará ela necessariamente numa série de trivialidades? Encaminhamo-nos ao próximo capítulo com a lembrança de um tema fenomenológico: ali é constantemente realçada a necessidade de um esforço, de um exercitar-se no

⁷⁶ Trecho especialmente difícil de traduzir em razão da construção alemã se valer simultaneamente das expressões „Rück“ e „Vor“, como que um movimento em ziguezague, para frente e para trás, junto da „bildung“, formação – aqui no sentido de formar conceitos – e finalmente „Griff“, que vem de „greifen“, agarrar, pegar, e aparece em „Begriff“, conceito. Portanto trata-se de formar um pegar (no sentido de apreender conceitualmente) à frente e atrás – obviamente pressupõe-se a ideia de que a vida mesma é um movimento, uma corrente, um fluxo. *Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens.*

método, que nos requer trabalho árduo e não se conquista da noite para o dia⁷⁷: O mais próximo é também o mais difícil de alcançar.

⁷⁷ Dieser Urhabitus des Phänomenologen läßt sich nicht von heute auf morgen aneignen, wie man eine Uniform anzieht, und er wird zur Form und führt zur Verdeckung aller echten Probleme, wenn er bloß maschinell, in der Weise einer Routine, gehandhabt wird (GA 56/57: p. 110).

Capítulo II

Sobre as categorias do viver

Uma filosofia que tem na intuição seu princípio motriz quer ser uma filosofia que se recusa à manualização, uma filosofia sem vocação para o compêndio e com forte apego ao sentido introdutório de suas auto-apresentações. Introdução pode significar o auxílio ou permissão para ingresso que os iniciados concedem aos “de fora”; introduzir é tornar exotérico o esotérico. A razão de isto assim o ser parece se encontrar no caráter fugidio e efêmero – a imagem de um raio de luz, intuição enquanto *insight*, *Einsicht*, se insinua constantemente – dos atos a partir dos quais esta filosofia se nutre. O primado da intuição sempre traz consigo o ônus de uma falta ao discurso que o afirma. Pois o intuído nunca se deixa definitivamente recolher como objeto do discurso, ele é aquilo que precisa ser novamente alcançado para que o discurso adquira sentido. A unidade intencional entre intuição e expressão tem a peculiar consequência de acentuar o caráter despossuído do discurso: aquilo que o anima, seu sangue, por assim dizer, não está em nenhum lugar entre suas linhas, precisa lhe ser novamente entregue; o discurso enquanto texto está na desconexão entre intuição e expressão e demanda algo para cumprir aquilo que promete, exatamente o esforço intuitivo da parte do leitor.

Um discurso filosófico fundado em intuições as pressupõe, mas não pode contê-las em si: a intuição possibilita o discurso: é porque intuí que posso, posteriormente, falar sobre o que se mostrou no que intuí; e será também porque intuí que poderei dizer que aquilo isto que está aí – por exemplo, no discurso – não se adéqua ao intuído. Na intuição sensível nenhum problema quanto a sua possibilidade parece nos retardar. Que de perfis de mesa se apresente *uma* mesa, *este* objeto, é pouco digno de nota, a ninguém surpreende. Menos seguros estamos quando de repente queremos dizer que não apenas uma mesa se apresenta destes perfis, mas *a* mesa, *ideia* de mesa. Estranho, pois onde quer que olhe e apalpe só me encontro com *esta* mesa, muito distinta *daquela* outra. E ainda assim: mesa. Esta e aquela. O que vi quando vi estes perfis não foi apenas um objeto sensível, Husserl nos ensina. Mas a *essência*-mesa. Há uma intuição de essências por sobre as várias intuições sensíveis. Mesmo intuições categoriais. Quando digo “esta e aquela mesa” cada um dos termos encontra preenchimento, também o “e”.

Teremos ocasião de discutir a intuição categorial mais detalhadamente. Aqui me importa que nos aproximemos de certa fraseologia recorrente na fenomenologia, mas em especial de Heidegger, que por muitas vezes tem o sabor de uma convocação, de uma conclamação, um convite ao sacerdócio. Entre o momento da intuição e o da expressão acontece algo que me faz abandonar a intuição e teimosamente explicar aquilo que vi em termos de alguma construção teórica. Isto é um motivo fenomenológico, é certo. O leitor espera agora ler algo sobre a necessidade de uma submissão àquilo que se mostra, penso que a palavra redução já lhe deve ter vindo à mente, inclusive. Peço que aguarde um pouco com isto. Retomemos a conclusão do capítulo anterior: intuição é expressão. O que ocorre parece ser muito antes um *desvio expressivo*, uma vez que o intuído era já expressado, embora em outra linguagem. O intuído foi capturado em uma expressão imprópria e, presa ligeira e temerosa, escapou por alguma fresta. Este é o ponto de partida de nosso problema. Heidegger nos ofereceu um diagnóstico apurado. O problema é o primado do teórico. Não só porque este constrói jaulas inapropriadas, mas porque nos faz acreditar que toda expressão é construção de jaulas, é domesticação. Com este diagnóstico em mãos, agora se trata de retornar ao ambiente de caça? Ou se trata ainda de lançarmo-nos à crítica da atitude de caça, perguntando se dispomos de outra relação com aquilo que nos vem ao encontro na intuição que não uma atitude predatória? Por um lado tendemos a querer melhores armas e jaulas, por outro uma atitude distinta é o que se nos pede, mas qual? Como alcançá-la? E como apresentá-la? Expressá-la? Tanto mais problemático que atitude de

que falamos seja obviamente uma atitude intencional. É preciso que esteja nela para falar algo sobre ela (novamente a circularidade), mas se eu ainda não estou, como posso falar? Voltando ao problema da introdução: se eu estou, e você não, como posso lhe conduzir à atitude? Heidegger nos dirá: você está, está o tempo todo na atitude, apenas que está constantemente também *decaindo* dela. O problema não é propriamente de condução, mas de re-condução.

O conceito de vida em sua originariedade, vida enquanto campo originário, é muito menos fascinante, encantador, que nossas expectativas geralmente nos antecipam. O originário, em primeiro lugar, não é algo de que dispomos facilmente; ele precisa ser arrancado: algum esforço é o primeiro requisito. Ele também não é um princípio último sobre o qual descansará finalmente o edifício do saber; o esforço não será recompensado com tesouros e riquezas mil: o originário não é uma verdade substancial, sobre a qual poderemos erigir tranquila e seguramente nossas vidas. “Viver é perigoso”; eu penso quase sempre comigo quando posso por estas terras, mas também “é etc.”, pois que qualquer conteúdo – a intranquilidade não menos que a tranquilidade – que interponho ao viver não é mais o originário, este “ainda-não”.

2.1. Vida enquanto âmbito originário (Ursprungsgebiet)

Vida enquanto âmbito originário não é o mesmo que vida em sua imediaticidade. Tanto no sentido de que não é como *prontamente*, sem a necessidade de qualquer esforço ou preparo, nos compreendemos no cotidiano, quanto no de que não se deve perder de vista a intromissão filosófica no fluir da vida⁷⁸. Não se trata de um retorno esperançoso ao senso comum, como também não de uma filosofia que se esquece da diferença entre aquilo que é conceptualizado e o próprio conceito. Bem entendida, à objeção de que tanto reflexão quanto descrição seriam formas de mediação de um fluir imediato, a resposta heideggeriana é apontar que a vida mesma tem seus meios próprios de mediação, de auto-mediação; se por mediação se entende a inserção de uma alteridade no fluir da identidade, se a vida é um fluxo, é, não obstante, um fluxo que sabe de si, que se compreende, e nesse auto-compreender conecta seus motivos a novas

⁷⁸ Die Problemsphäre der Phänomenologie ist also nicht unmittelbar schlicht vorgegeben: sie muß vermittelt werden (GA 58: p. 27).

tendências. A expressão é o outro daquilo que nos vem na intuição, mas que pertence ao intuído mesmo como *sua* expressão. A filosofia deve construir por sobre esta mobilidade da própria vida; o que ocorre é que esta mobilidade não está aqui tematizada como um fluir caótico, desordenado e mudo, mas como sendo ele mesmo significativo, estruturado e colocando requisições. O que a construção filosófica pretende alcançar na mobilidade da vida não é, entretanto, aquilo que ela diz de si em primeiro lugar, pois o que aí nos vem ao encontro são *conteúdos*, aquilo que o fluir coloca à frente e apresenta como *produtos* de sua criatividade⁷⁹. O originário surgirá com uma conversão do olhar (mudança fenomenológica de atitude), ele possui como correlato um modo ele mesmo também originário de apreender⁸⁰.

[O âmbito originário] nos está distante, devemos trazê-lo para perto *metodicamente*. 1) O âmbito originário, o âmbito temático [coisal] da fenomenologia não está dado na “vida em si”. 2) Ele pode apenas ser alcançado através do método científico. (...) O âmbito originário *nunca* está essencialmente dado na vida em si. Ele deve sempre ser apreendido novamente⁸¹ (GA 58: p. 203).

A necessidade de demoradas e dolorosas investigações sobre qual deve ser o método apropriado para a filosofia já implica que aquilo que estamos em busca não se deixará conquistar facilmente. Agora Heidegger nos oferece quanto a isto uma indicação mais concreta. Embora vida seja aquilo para o qual a fenomenologia se encaminha, o originário não está nela mesma meramente dado. Não está simplesmente acessível. Deve ser alcançado metodicamente. O que significa “vida em si mesma” e por que o originário demanda tais caminhos?

Algo que se nos encontra tão próximo que na maioria das vezes não nos preocupamos explicitamente; algo para o qual nem mesmo temos a distância para vê-lo em seu “enquanto tal”; e a distância *para* ele falta porque nós mesmos o somos, ele nos (acusativo) é, visto em suas

⁷⁹ Porque aqui temos no horizonte tanto vida enquanto criação, exteriorização, quanto vida enquanto vivência daquilo que me vem encontro, interiorização, as palavras produto e conteúdo terminam por se aproximarem.

⁸⁰ *Der Ursprung und das Ursprungsgebiet haben eine ganz ursprüngliche Weise des erlebenden Erfassens zum Korrelat* (GA 58: p. 28).

⁸¹ [Das Ursprungsgebiet] ist uns fern, wir müssen es uns *methodisch* näher bringen. 1) Das Ursprungsgebiet, das Gegenstandsgebiet der Phänomenologie ist im „Leben an sich“ nicht gegeben. 2) Es ist nur durch wissenschaftliche Methode zu erreichen. (...) Das Ursprungsgebiet ist wesensmäßig *nie* gegeben in Leben an sich. Es muß immer von Neuem erfaßt werden.

próprias direções. [A falta da distância absoluta da vida em si mesma e para si mesma]⁸² (GA 58: p. 29).

O primeiro esforço metódico é a conquista da distância em relação à vida. O originário não será uma nova vida mais “rica”, “plena”, “substancial”, por detrás daquela que habitualmente vivemos; isto quer dizer que não se trata de apresentar alguma novidade, um conteúdo sumamente interessante, pois não se trata de indicar *algo* que somos: o que somos atrai constantemente nossa atenção – é o tema recorrente de minhas conversas, o centro de meus planos e preocupações. Exatamente porque atrai tanto nossa atenção, porque nos fascina e nos captura, é que se revela tão difícil tarefa esta manobra metódica, a qual nos conclama a reconduzir o olhar daquilo que somos para o fato de que somos: não *o* que somos, mas *que* somos. Para marcar este passo na investigação se justifica não traduzir *Leben* como vida, mas como viver; o verbo possui a vantagem de acentuar uma ação, um “a fazer”, e não um conteúdo, um “feito”. Para definir um verbo é mais apropriada a descrição do transcórrer de uma ação que a descrição das características de algo. No que se refere ao viver, à descrição fenomenológica do viver, não nos direcionamos a uma apresentação do que se dá a cada passo da ação, mas do modo como este transcórrer é percorrido⁸³.

Na primeira apresentação que Heidegger nos oferece do que conta para seu conceito de viver deparamo-nos com uma descrição formal – o que quer dizer não apenas carente de conteúdo, mas também e fundamentalmente carente de atualização – sobre como o viver vem a si mesmo. O primeiro é a *autossuficiência* (*Selbstgenügsamkeit*) do viver. O viver coloca requisições que sempre são respondidas com seus próprios meios; não é preciso dele sair para contestar suas demandas, ele se interpela em sua própria linguagem (GA 58: p. 31). A estrutura intencional do viver encontra em si mesmo a satisfação, ou o preenchimento (*Erfüllungsform*, GA 58: p.30), de suas tendências; por outro lado ele também retira de si a motivação para novas tendências. Que o viver seja uma totalidade intencional quer dizer, assim, que tanto seus motivos quanto o percorrer de suas tendências se satisfazem em si mesmo, ele se resolve em si mesmo (GA 58: p. 41). O segundo é a multiplicidade das tendências vitais

⁸² Etwas, was uns so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern; Etwas, zu dem wir so gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem „überhaupt“ zu sehen; und die Distanz *zu* ihm fehlt, weil wir es selbst sind, das uns (akkusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen. [Das Fehlen der *absoluten* Distanz des Lebens an sich und zu sich selbst]

⁸³ Há uma convergência aqui que convém notar. A pergunta pelo “como”, pelo “modo” é a pergunta metódica fundamental. Pois aqui ela também é resposta: a pergunta por “como compreender científico-originariamente a vida?” é respondida pela pergunta “como vivo?”.

(*Mannigfaltigkeit der Lebenstendenzen*): se no primeiro modo acentuou-se a capacidade do viver em encontrar em si mesmo suas respostas, aqui se trata de apontar para a vigência, sempre a se impor, de alguma demanda: mesmo que de modo não expresso, não notado, estamos sempre em alguma direção, o que o filósofo expressa assim em alemão: „*Ich halte*“ *mich immer „irgendwo“ „auf*“ (GA 58: p. 32). *Aufhalten* diz demorar, deter, impedir, com o complemento acusativo (*mich*) expressa um demorar-se no sentido de permanecer, de manter-se e conservar-se em dado lugar ou situação. Uma possível tradução aqui seria: “eu me demoro” sempre em “algum onde”. Isto posto que “irgendwo”, que comumente traduziríamos por “algum lugar”, não possui “lugar” ou “espaço”, estando portanto muito mais próximo do sentido estritamente interrogativo de “onde”, deixando assim por se determinar isto “em-quê” me demoro. Sutil, mas importante, pois exatamente este “em-quê” onde o viver persegue suas direções será determinado como caráter de mundo do viver (*Weltcharakter des Lebens*):

Nosso viver é nosso mundo – e raramente de tal modo que vejamos, mas sim sempre que “estamos aí em meio a...”, mesmo que completamente não notado, escondido: “cativado”, “enojado”, “curtindo”, “renunciando”: “Nós nos encontramos sempre em algum modo”. Nosso viver é o mundo no qual vivemos, no qual as tendências vitais percorrem no ir ao interior e a cada vez interiormente. E nosso viver é apenas *enquanto viver* uma vez que se viva em um mundo. Cada homem carrega em si um fundo de compreensibilidade e de acessibilidade imediata⁸⁴ (GA 58: p. 32).

Há que se diferenciar ainda direções em que vivemos no mundo: mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio (*Selbstwelt*). Toda tendência na qual levamos adiante nosso viver se nos apresenta como um interpenetrar-se (*sich durchdringen*) destas três direções de mundanizar, de tal modo que nunca é possível encontrar um mero objeto, que já não faça referência a um alguém para quem este objeto é um “para algo”, do mesmo modo que em todo encontrar algo ou alguém eu mesmo me encontro neste estar aí: *E em todo este viver se está aí a si mesmo a cada vez para si mesmo*⁸⁵ (GA 58: p. 33). Nunca nos deparamos primeiramente com um “meramente aí”, isto quer dizer que naquilo que somos, junto ao que levamos a cabo nossos afazeres, com aqueles com quem empreendemos nossos projetos, no cumprir as

⁸⁴ Unser Leben ist unsere Welt — und selten so, daß wir zusehen, sondern immer, wenn auch ganz unauffällig, versteckt, »dabei sind«: »gefesselt«, »abgestoßen«, »genießend«, »entsagend«. »Wir begegnen immer irgendwie«. Unser Leben ist die Welt, in der wir leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen. Und unser Leben ist nur *als Leben*, insofern es in einer Welt lebt. Jeder Mensch trägt in sich einen Fonds von Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten.

⁸⁵ *Und in all diesem Leben ist man selbst zuweilen für sich selbst da.*

tendências do viver, o mundo, ou mais precisamente tudo aquilo que é mundano apresenta o *caráter de expressão*: mundo é o *contexto expressivo* no qual a cada vez nos encontramos em uma *situação*, em um singular modo de estar agora entrelaçado dos mundos circundante, compartilhado e próprio. É porque sempre nos encontramos em alguma situação, isto é, porque aí somos para nós mesmos sempre e cada vez (*jeweilen*) naquilo que nos vem ao encontro, que o filósofo nos fala de um estar-apontado⁸⁶ do viver fático para o mundo próprio.

Estar-apontado não diz algo específico, algum conteúdo, com respeito ao qual o mundo fosse determinado em qualquer de suas direções. Não se trata de algum tipo de egocentrismo – no sentido de tudo o que se passa diz respeito ao Eu – como também não de um solipsismo – no sentido de que só é propriamente real aquilo que pertence à esfera do Eu. Heidegger fala de um modo, um ritmo (GA 58: p. 85) como na experiência fática aquilo que percorremos é percorrido. O viver apresenta um “conteúdo” cuja peculiaridade é ser uma forma. Ritmo é de fato uma excelente metáfora: não qual sequência de notas, como na melodia, nem mesmo a simultaneidade de notas que produzirão uma nova qualidade, como na harmonia, mas tão somente a distribuição temporal das notas – não importa quais. Não importa, portanto, que tendências percorremos no viver, não importa o que nos vem ao encontro, mas que no viver sempre estamos aí junto ao que nos vem. Cada contexto expressivo poderá aderir a uma das direções do mundanizar como sendo este o seu tom: por vezes o mundo circundante determina o tom (por exemplo, quando mergulhamos nos afazeres), por outras o mundo compartilhado (quando aquilo que mergulhamos é uma animada conversa de bar), ou mesmo o mundo próprio (quando eu mesmo sou tema de meus planejamentos), mas qualquer que seja o tom do mundanizar, seu ritmo sempre será de tal forma que irá me capturar em seu percorrer: isto é o estar-apontado da experiência fática para o mundo próprio.

Com base neste caráter formal do estar-apontado, Heidegger considera que uma investigação do mundo próprio pode oferecer o acesso ao âmbito originário do viver. A ciência originária pode tomar daí os seus direcionamentos, mas não sem antes debater-se contra o sempre recorrente problema do método, isto é, sobre o sentido em que pode ser científica uma investigação do originário. Repetindo algumas das conclusões do

⁸⁶ Es zeigt sich, daß das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren und dementsprechend auch historisch verstanden werden kann (GA 58: p. 59).

semestre de 1919 o filósofo nos apresenta uma análise das ciências enquanto contextos expressivos da vida fática. O que é submetido pelas ciências ao seu método é inicialmente aquilo que se encontra aí, no mundo da vida, donde parte como de seu solo experiencial (*Erfahrungsboden*). É a mesma flor, compondo o bosque florido ou tematizada na botânica, mas que, antes de ter sido tratada na botânica, apareceu em algum contexto expressivo como o de um bosque. As ciências tomam do mundo circundante seu ponto de partida, isto é, a vida se expressa cientificamente através das ciências. Não obstante esta expressão significa a formação de um âmbito coisal (*Ausformung eines Sachgebietes*), que poderá agora passar pelo crivo de uma definição científica: a flor será desconectada daquela miríade de referências nas quais nos encontramos para ser considerada “a partir de si mesma”.

O solo experiencial do qual partimos, do qual tomou impulso a investigação científica, poderá agora ser deixado para trás. Uma nova linguagem será desenvolvida – palavras do cotidiano serão rigorosamente delimitadas, novas serão aplicadas. As relações internas destas palavras serão objeto de confrontação com um novo tipo de experiência – não mais aquilo que nos vem no curso do viver (GA 58: p. 67), mas um experimento, uma pergunta formulada nesta linguagem controlada, a ser respondida pelo “a partir de si mesmo” das coisas. Uma *lógica concreta* (*konkrete Logik*), lógica de um âmbito coisal, que procura ordenar este âmbito, isto é, expressá-lo em um contexto ordenado, é onde finda a processo de formação de um método científico. Da experiência fática formou-se um âmbito coisal que foi agora ordenado em uma linguagem controlada, a qual retorna à coisa e a recolhe como sendo uma expressão da ordem da coisa. Ela é concreta porque se restringe a um âmbito coisal ao mesmo tempo em que o ordena⁸⁷.

A transição da flor, do bosque florido pelo qual caminhamos para os livros de botânica, é aquela mesma que no semestre anterior já fora descrita como *entleben*: o mundo circundante é desconectado de toda referência ao mundo próprio, toda referência a mim, todo *jeweilen*, é posto de lado para que possa surgir a mera coisa (*bloÙe Sache*): *As experiências estão de fato agora livres de “mim” e podem entrar nos contextos*

⁸⁷ Com a consideração dos três momentos: Preparação do solo experiencial, formação e estabilização das partes genuínas da lógica concreta, ganhamos já um aspecto concreto do processo, e de suas (grossas [em estado bruto]) etapas, através do qual um mundo da vida, ou uma seção deste, entra no contexto de expressão “ciência” (GA 58: p. 75). Mit der Beachtung der drei Momente: Bereitung des Erfahrungsbodens, Ausformung eines Sachgebietes, Ausbildung und Stabilisierung von echten Stücken konkreter Logik, gewinnen wir bereits einen konkreten Aspekt des Prozesses und seiner (rohesten) Etappen, durch den eine Lebenswelt oder ein Ausschnitt einer solcher in den Ausdruckszusammenhang „Wissenschaft“ eingeht.

“*delas*”⁸⁸ (GA 58: p. 209). É este verdadeiramente o passo inicial, uma vez que permite que a coisa mesma possa oferecer os limites sobre os quais poderá se encontrar algo como um “solo experiencial” a ser trabalhado por uma lógica concreta. Se o mundo próprio é o que precisa ser deixado de lado para que possa se formar este contexto expressivo chamado ciência, então parece extremamente problemática a pretensão de uma ciência originária. Já de princípio as ciências colocam de lado aquilo que surgira como possibilidade de acesso ao âmbito mesmo da ciência originária, isto é, se o originário poderia de fato ser investigado por meio da recorrente referência do mundo da vida ao mundo próprio, parece que, no entanto, erraremos necessariamente o caminho ao forçar este âmbito a uma elaboração científica: *ou* mundo próprio *ou* ciência, os dois juntos é um pressuposto arbitrário (GA 58: §18). Ademais, o solo de experiência é aproveitado na formação de um *âmbito* coisal, ou seja, aquela experiência fática fluida, que seguia o entrelaçar-se em situações das três direções de mundanizar, é limitada àquelas experiências sobre as quais pode responder estritamente a coisa de que se trata (o tema da ciência): o que quer dizer: a experiência da ciência não é a experiência fática, mas a experiência da coisa. Olhada do ponto de vista da coisa a experiência fática traz consigo uma série de possibilidades supérfluas, que não mais fariam que atravancar o que se busca; do ponto de vista da experiência fática a experiência da coisa é insuportavelmente pobre, nela não se pode viver.

Heidegger fala em *Sachgebiet* e em *Leben als Ursprungsgebiet*. Esta repetição da palavra *Gebiet*, que vimos aqui traduzindo como âmbito, não deixa de estranhar: uma leitura rápida daria a impressão de que se trata do mesmo, da circunscrição de algo tomado a partir de um solo experiencial, da circunscrição de um conteúdo destacado da experiência fática⁸⁹. Um âmbito seria algo como um gênero, uma regra que delimita, a partir de uma qualidade comum, uma dada quantidade de espécies objetivas – isto, é claro, desde que não se perca de vista a referência à experiência elevada à expressão em uma lógica concreta, isto é, não meramente uma regra definidora de um conjunto, mas um conjunto que, previamente disponível na experiência, possibilitou a formação de um regimento com vistas à elaboração controlada desta mesma experiência. Poder-se-ia dizer que a botânica tem as flores como um de seus gêneros temáticos? Sim, desde que não nos esqueçamos de que ali o primordial não é a definição da regra que permite a reunião das várias espécies de flores, mas que conteúdos, que relações objetivas,

⁸⁸ *Die Erfahrungen sind ja jetzt frei geworden von „mir“ und können in „ihren“ Zusammenhang treten.*

⁸⁹ *Gebiet = Gehaltssinn.* GA 61: p. 55.

poderão ser observadas e investigadas. *Sachgebiet* é, portanto, um conceito estreitamente vinculado a um espaço de possibilidades em que conteúdos podem ser tratados cientificamente. Que quer dizer, então, *Ursprungsgebiet*? À diferença de *Sachgebiet* o âmbito originário não poderá ser definido a partir de alguma relação objetiva, pois isto significaria incorrer em teoretização, ou seja, no “não-mais” mundanizado, no “desvivido”. Mas o filósofo dá um passo ainda mais, não apenas o objetivo (a coisa desvivida, desconectada do meu mundo próprio e investigada a partir de si mesma) deve ser deixada de lado, mas qualquer *conteúdo*. O âmbito do originário não é o âmbito em que algo – alguma coisa – originária é finalmente descoberta, mas tão somente o lugar em que a vida acontece, momento produtivo em que a vida mesma vem a si a partir de sua origem:

A ideia de fenomenologia é: ciência originária da vida. A vida fáctica mesma e a abundância infinita dos mundos nela vividos não devem ser explorados, mas sim a vida enquanto originante, enquanto emergindo a partir de uma origem⁹⁰ (GA 58: p. 61).

O originário da vida é a vida mesma acontecendo a partir de sua origem. Novamente o sentido verbal nos favorece. Não se trata de algo que nos vem ao encontro na vida, mas o viver mesmo, o momento de ser jogado ao encontro de qualquer algo. Para apanhar o sentido acontecente da origem, Heidegger julga que um novo tipo de conceptualidade deve ser elaborada. Aquilo de que dispomos estaria excessivamente conectado aos conteúdos: falamos bem sobre as coisas, toda a nossa linguagem é bastante hábil quando se trata de expô-las, mas para expressar a forma como as coisas nos alcançam, nossa forma de estar aí em meio às coisas, já não somos assim tão falantes. Uma distinção eminentemente intencional opera implicitamente desde o princípio e convém agora expô-la. Às vezes se fala em *conteúdos*, outras se fala em *modos*, outras ainda sobre como os conteúdos são *tomados* (*executados*). Isto não é fortuito. Investiguemos a razão.

⁹⁰ O leitor deve ter em mente o sentido quase literal que *Ursprung* apresenta em alemão, a partir da expressão “springen”, saltar, junto ao prefixo “ur-”, aquilo que vem primeiro. Não por acaso o filósofo complementa o sentido de *entspringen*, onde ent- modifica springen no sentido de começar (portanto começar a saltar, empreender o salto), com *hervorgehen*, onde *hervor-* diz literalmente sair à frente, tomar a frente (em inglês *forth*). “Die Idee der Phänomenologie ist: Ursprungswissenschaft vom Leben. Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben *als entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend“.

2.2. Intencionalidade

A fenomenologia do jovem Heidegger elabora de uma teoria da formação conceitual (subtítulo das preleções do verão de 1920, GA 59) tendo em mãos uma concepção própria de intencionalidade. Sem ela nada do que será dito sobre as indicações formais – o nome desta teoria dos conceitos – pode fazer algum sentido, nem a genuína definição do formal das indicações, nem a necessidade mesma de conceitos que sejam indicativos – que exerçam uma função ostensiva, semelhante à de um guia, ou de uma bússola. “Comportar-se”, “situação”, “conteúdo”, “referência” e “execução” compõem o espectro que a noção de intencionalidade tenta abranger. Como estratégia de exposição tentarei, em uma análise do verbo viver, encontrar a estrutura tripla da situação (conteúdo-execução-referência); posteriormente uma breve nota sobre como esta estrutura se revelaria em uma situação específica como a situação entediante. Com esta primeira aproximação do problema, caminharemos para um comentário mais detalhado do texto heideggeriano.

Que o âmbito originário da vida se encontre no viver mesmo como acontecimento a partir da origem significa que a investigação não busca seu ancoradouro em outra dimensão, mais profunda, mais plena, que se revelasse por detrás do viver e que subitamente iluminaria e dotaria de sentido este viver mesmo. O que há é tão somente o “viver a vida”. O verbo viver é transitivo e intransitivo (GA 61: p. 82). Posso dizer “Ele vive uma vida miserável”, “uma vida de aventuras”, etc., e posso dizer “vive-se”, “*es lebt*”, posso usar advérbios, “ele vive miseravelmente”, etc. Embora “viver uma vida miserável” e “viver miseravelmente” digam uma mesma situação, elas acentuam momentos intencionais distintos desta mesma situação. A primeira expressão acentua o conteúdo (sentido de conteúdo: *Gehaltssinn*), a segunda a execução (sentido de execução: *Vollzugssinn*). Expresso com um complemento, um objeto, o verbo é apreendido a partir daquilo que se vive. Quando qualificado com um advérbio, ao contrário, é no próprio verbo que se permanece, mas agora a partir de uma determinada direção. Uma situação fática miserável se deixa expressar com qualquer uma das frases, “viver miseravelmente” ou “viver uma vida miserável”; e ela estará em seu todo aí expressa. Não obstante a cada vez seja acentuado algo distinto: aquilo que se vive é miserável (conteúdo), ou o viver mesmo é miserável (execução). Viver é viver algo de

algum modo, mas escolhemos a cada vez acentuar momentos distintos. Há ainda, entretanto, um terceiro momento intencional, presente nas duas expressões, mas que se torna mais claro no simples “vive-se”. Trata-se do sentido de referência (*Bezugssinn*), do modo de *estar aí referido a*, de estar aí situado: o modo de estar aí daquele que vive é o viver. Com a expressão “o viver é o originário”, ou “vida em sua originariedade”, portanto, quer-se dizer algo preciso: não o conteúdo que executo, esta vida, nem a execução deste conteúdo, viver esta vida, mas *que* se esteja sempre executando conteúdos, *que se vive*. Por esta razão serão tão importantes os impessoais para o jovem Heidegger, *es weltet, es lebt, es er-eignet sich*, pois eles permitem ressaltar o momento desdobrante, acontecente, irruptivo, do viver. Eles servem bem à intenção fenomenológica de perguntar pelo *como* deste viver, pois não colocam nada ao lado da irrupção da vida, nada que possa co-determinar o sentido verbal, como um advérbio, ou complementar seu sentido, como um substantivo. E isto é o formal das indicações, em uma primeira aproximação. O formal é a resposta à pergunta por como se vive no sentido fenomenológico do modo pelo qual me encontro referido (*Bezug*) no executar (*Vollziehen*) conteúdos (*Gehalt*). Uma situação entediante, por exemplo, será interrogada não apenas quanto a seus conteúdos específicos – esta espera entediante em uma determinada estação de trem onde as coisas se encontram aí, mas não conseguem me chamar a atenção – nem quanto ao modo em que levo a cabo esta situação – meu ir de encontro às coisas que não me seguram nelas – mas, também, que eu me encontre referido a coisas buscando nelas me ater. É uma e mesma situação que a cada vez é tratada segundo um momento intencional, o que também significa que eles constituem um todo, a estrutura intencional da situação, que gostaria de esquematizar a seguir:

Situação entediante: “em uma estação de trem procuro coisas para fazer o tempo passar”:

- *Coisas* que façam o tempo passar são procuradas: *Gehaltssinn*;
- *Procuro* coisas que façam passar o tempo: *Vollzugssinn*;
- *Procuro coisas aí...: Bezugssinn*.

Modificações nas coisas e no modo como lido com elas são muito mais constantes que modificações no modo em que me encontro aí, em meio às coisas. Uma mudança de olhar do chão ladrilhado da estação para o relógio impiedoso na parede é uma modificação nas coisas; da visão desta coisa para a lembrança dela a instantes atrás é uma modificação do modo de lidar; pode-se talvez dizer que a primeira é uma modificação noemática e a segunda noética. Mas uma modificação do estar em meio às

coisas que “faz coisas com as coisas”, isto é, que empreende, que insere as coisas em perspectivas projetivas, para um estar-aí que deixa a coisa subsistir por si mesma, em seu “em si”, é bem mais rara. Razão pela qual o sentido de referência é constantemente deixado de lado. Fascinados pelas coisas, capturados por sua rica variedade, vamos de uma a outra, executando os conteúdos que elas nos oferecem, atribuindo a elas todas as modificações na situação. Não por acaso a tendência a atribuir a elas tudo o que é o caso, e ao modo de execução as falhas e conflitos da situação, rejeitando-se como meramente subjetivas e arbitrárias, as modificações que introduzam incoerências e descontinuidades no mundo das coisas.

Por ora importa perceber: o sentido de referência toma parte na estrutura intencional, mas não se deixa determinar por qualquer dos seus polos, nem pela consciência nem pelo objeto, ou, em um tom mais heideggeriano, nem pelo comportar-se nem por aquilo em direção a quem se comporta; não obstante implique a ambos, pois não é outra coisa que uma referência entre eles, ele, entretanto – e talvez se diga até contra-intuitivamente – não está encerrado em qualquer dos polos. A referência libertada do conteúdo e da execução é aquilo que a *voz média* – em enunciados como *es weltet* – procura fundamentalmente expressar. Por implicar em si os demais momentos intencionais de uma forma decisiva, a voz média convém à expressão da situação em seu todo: ela não adere ao conteúdo (que precisa ser a cada vez – *jeweilen* – conquistado) nem à execução, mas requer, como compreensão mesma daquilo que nela está expresso, a execução *direcionada* de um conteúdo. A voz média expressa uma direção de compreensão: e esta é uma possível definição das indicações formais.

Antes foi dito que o problema da intuição e expressão da vida encontra na intencionalidade (num conceito intencional de vida) seu desenlace. Agora é a oportunidade de precisar esta afirmação a partir da estrutura da intencionalidade. Uma nova imersão no texto heideggeriano é o que pode aqui nos orientar:

O que nós tratamos como um comportamento pode ser determinado em diferentes perspectivas simultaneamente, em uma preponderantemente, ou mesmo somente em uma apenas. O comportar-se é determinável enquanto comportamento para algo; o comportar-se é em si mesmo, carrega em si mesmo uma referência a algo. Ele é apreensível com respeito à referência, ao ser questionado em seu sentido em direção à referência: *Sentido de referência*. (...) O comportar-se é entretanto também determinável enquanto um como de um acontecer formal, de um processo, com respeito ao modo como ele procede, isto é, é executado, enquanto execução, enquanto seu *sentido de execução*. Isto entretanto ainda mais especialmente no modo como

a execução se torna execução em e para uma situação, no modo como ela se “matura”. A maturação deve ser interpretada com respeito ao *sentido de maturação*. [E a partir daí a facticidade, vida fáctica e existência; Situação, pré-conceito, experiência fundamental] (...). A referência do comportamento é referência a algo; o comportamento para... se detém (*hält*) em algo, ou seja, a cada vez de acordo com o sentido de referência, o algo para o qual o comportamento é, é algo no qual a referência por si mesma se mantém (*hält*), no qual a partir dela e nela é tido (*gehalten*), o que a referência “obtem” (*hält*) “do” objeto. O para o qual e em direção ao qual da referência é o seu conteúdo (*Gehalt*)⁹¹ (GA 61: p. 52ss).

Chama a atenção a escolha da palavra *Verhalten*, comportamento, a qual ocupa um espaço em que se esperaria – sobretudo a um leitor que tivesse em mente a literatura fenomenológica de Husserl, ou mesmo a neokantiana – a palavra *consciência* ou *vivência*. Claramente se trata de evitar o privilégio concedido aos modos de cognição do mundo, os quais colocam-nos ante o risco iminente de incorrer na primazia do teórico. “Comportamento” aparecia ao jovem Heidegger como uma alternativa mais neutra, todo nosso ir em direção a algo seria um comportamento, inclusive aquele ir que busca conhecer. O comportar-se em direção a algo é determinável em algumas direções de sentido (*Sinnesrichtungen*): enquanto se tenha em vista a referência *do* comportamento a algo, o estar, no comportar-se mesmo, referido a algo, pode-se falar em um *sentido de referência*. Ambiguidade decisiva neste “do”. Se o que está em questão é algo como uma característica do comportamento, volta-se ao problema inicial, determina-se a relação através daquilo que se relaciona, erige-se a intencionalidade como uma propriedade da consciência. Se, por outro lado, a referência que o comportamento carrega em si é propriamente o que faz com que ele aconteça *enquanto* comportamento, ou seja, se o comportamento é da referência e só por isto pode ser na referência a algo, a cada vez, então com toda razão se falará na referência como âmbito originário da intencionalidade. E isto não pode nos fazer esquecer que se trata de uma *perspectiva* a partir da qual dizemos a relação intencional. Não é algo que subjaz à intencionalidade e

⁹¹ Was wir als ein Verhalten ansprechen, kann in verschiedener Hinsicht zugleich, in einer vorwiegend, in einer nur allein bestimmt werden. Das Sichverhalten ist bestimmbar als Verhalten zu etwas; das Verhalten ist in sich selbst, trägt in sich einen Bezug zu etwas. Es ist faßbar im Hinblick auf den Bezug, auf seinen Sinn hin zu befragen in Richtung auf den Bezug: *Bezugssinn*. (...) Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d. i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*. Das aber weiterhin besonders so, wie der Vollzug als Vollzug wird in und für seine Situation, wie er sich »zeitigt«. Die *Zeitigung* ist zu interpretieren auf den *Zeitigungssinn*. [Von da auf Faktizität, faktisches Leben und Existenz; Situation, Vorgriff, Grunderfahrung.] (...) Der Bezug des Verhaltens ist Bezug zu etwas; das Verhalten zu... hält sich an etwas, bzw., je nach dem Bezugssinn, das etwas, wozu das Verhalten ist, ist das, was der Bezug bei sich hält, was von ihm und in ihm gehalten ist, was er »vom« Gegenstand »hält«. Das Worauf und Wozu des Bezugs ist der *Gehalt*.

a fundamenta, mas algo como um modo filosófico de visar a irrupção da relação intencional.

Com vistas ao modo como nesta referência o comportar-se alcança, conquista, leva a cabo, executa o que está em jogo na referência mesma, pode-se falar em *sentido de execução*. Aqui um quarto elemento aparece na estrutura da intencionalidade, o *sentido de maturação*. Uma das primeiras aparições da intuição heideggeriana de que a mobilidade originária é eminentemente temporal. Aqui ele nos fala em *zeitigen*, *zeitigung*, que possui um significado próximo de chegar o tempo ou momento apropriado, de alcançar um resultado a partir do decorrer do tempo, algo que se pode dizer de um fruto. A execução do conteúdo em sentido pleno é uma maturação: quando pensada antes de qualquer abstração, na situação concreta, a intencionalidade é uma maturação, um processo eminentemente temporal no qual *se vive*.

Por último aquilo para o que o comportamento se comporta, seu “para-o-que”, “em-direção-a-que”, aquilo no que ele se mantém, sustém e conserva (três possíveis traduções para *halten*, verbo que tem sua aparição em *Gehalt* acentuada) é o *sentido de conteúdo*. O que Heidegger tem ainda o cuidado de separar de *Inhalt*, o conteúdo (ou o teor) de um ato intencional, conforme o vocabulário de Husserl. Para além das divergências entre os dois filósofos, a razão parece ser simplesmente porque os conceitos dizem coisas diferentes. O teor intencional de um ato é aquilo que oferece “recheio”, que preenche um ato intuitivo e assim plenifica uma intenção significativa. Na percepção de um objeto, diz respeito a atos singulares que presentificam um objeto conforme (ou contra) a intenção. O *Gehalt* de que Heidegger fala diz respeito a tudo aquilo que conta para uma situação, tudo aquilo que, no comportar-se em uma situação, nos mantemos e nos atemos juntos: o próprio mundo é o *Gehalt* do viver (GA 61: p. 86).

Intencionalidade é para o jovem Heidegger o nome para a essência do viver⁹²; não é, portanto, uma característica definidora da consciência. Não é porque a consciência é por essência intencional que todo deparar-se com objetos acontece no interior de uma relação intencional, muito antes, é porque a vida mesma possui uma estrutura intencional que toda consciência de objetos será também intencional. Devemos nos resguardar de tratar a relação intencional como estando fundada em um dos polos da relação. Se há que se falar nesta como em uma correlação necessária entre consciência e

⁹² *Entsprechend für alle kategorialen Strukturen der Faktizität ist Intentionalität deren formale Grundstruktur* (GA 61: p. 131).

objeto, então haveria que se dizer que o originário é a própria correlação⁹³. Com isto se quer dizer que no viver se assumem diversos comportamentos, alguns, a minoria, cognitivos (a cognição é um modo da correlação). Mas, mais precisamente, o que está em questão é o fato de que viver é ser jogado em uma correlação, ou, melhor expresso: *é o acontecer da correlação*. Ao conceder independência à referência seria de se esperar uma subdeterminação; pois se minha consciência deste objeto, como qualquer comportar-se em relação a algo, não se funda no modo de ser da consciência e nem no próprio objeto, se o que funda não está nem no sujeito nem no objeto, para onde se deve então conduzir o olhar? Trata-se, pois, de manter a referência na *indeterminação*, no duplo sentido do prefixo *in-*: tanto no negativo, carente de determinação, quanto no de movimento e posição, para dentro e no interior da determinação. A referência mantida em aberto conduz o olhar para os modos em que no viver encontramos-nos (nós e as coisas) correlacionados. Ao recusar a determinação por conteúdos ou por execução ela torna mais aguda a mútua necessidade entre um e outro, ao manter o espaço em aberto ela requisita o seu preenchimento delineando a direção em que ele pode ocorrer⁹⁴.

O termo “correlação” não parece ser utilizado por Heidegger como uma categoria específica de seu vocabulário. Em alguns momentos ele é utilizado em seu sentido estritamente léxico (GA 61: p. 168, 173, GA 59, p. 7), em outras quando se trata de discutir o pensamento de outro filósofo (Husserl na GA 62, p. 172, ou por toda a GA 59 com referência a Natorp), embora por vezes ele seja apropriado, sempre indicando algo como uma relação indissolúvel e originária:

A origem e o âmbito originário têm como correlato um modo totalmente originário de compreensão vivenciadora.
Der Ursprung und das Ursprungsgebiet haben eine ganz ursprüngliche Weise des erlebenden Erfassens zum Korrelat (GA 58: p. 28).

Esta relação de correlação do si mesmo e do meio deve ser apreendida originariamente e não pode ser apreendida teoreticamente.

⁹³ El hecho de que la vida, el vivir, se pueda describir como una estructura intencional sobre la base de un a priori de correlación es lo que va a permitir hablar a Heidegger de una hermenéutica de la facticidad (SÁNCHEZ: p. 70).

⁹⁴ Se o leitor me permite uma forma de expressão marcadamente a-heideggeriana: o sentido de referência é não mais que a indigência de sujeito e objeto. Com a intencionalidade contemplamos a dificuldade em dizer algo do sujeito sem dizer dos objetos, agora deparamo-nos com o estranho fato de que ser-sujeito é ser capturado em um sujeito-para-um-objeto. Quando tentamos aclarar esta correlação, quando finalmente a exibimos como correlação, ou seja, quando fazemos surgir o hiato teórico entre sujeito e objeto, apenas a isto damos voz. Com vistas ao sentido de referência, ser é ser-referido. Reconstruir a referência elegendo um referente como o fundador é desconstruí-la enquanto referência, é determiná-la, encerrá-la. Compreendê-la, em contrapartida, significa expô-la em seus diversos modos.

Dieses Korrelatverhältnis von Selbst und Milieu muß ursprünglich und darf nicht theoretisch gefaßt werden (GA 59, 158).

Erro fundamental do simbólico (Spengler): 1. Em geral formal; ele não vê a genuína correlação originária – a relação essencial entre ato e objeto.

Grundmängel der Symbolik (Spengler): 1. Überhaupt formal; sie sieht nicht die echte Urkorrelation – Wesensbeziehung zwischen Akt und Gegenstand (GA 59: p. 176).

Ao discutir o conceito de história nos cursos de 1920 (GA 59) o termo “correlato” exerce a função de caracterizar o modo em que nos comportamos a cada vez em relação à história⁹⁵, o que novamente é evidência de que o filósofo se manteve fiel ao uso fenomenológico. O correlato é o objeto enquanto visado, o objeto enquanto objeto para um sujeito; pode-se falar em modos de correlação, os quais nada mais são que os modos em que a cada vez o objeto é tido: Ter *no sentido de ir ao encontro de, objetivo; relação objetiva, correlato do determinar teórico*⁹⁶. (GA 59: p. 63).

Não obstante, ao deslocar a relação intencional da consciência para o viver o termo “correlação” acaba por causar algum estranhamento, exatamente porque aí ressoa uma pré-compreensão do que é aquilo que está correlacionado, dos polos da correlação; demandar-se-ia um polo constitutivo e outro constituído – mesmo que nos recusemos a identificá-los com consciência e objeto, ou seja, mesmo que também o objeto possa ser o constitutivo⁹⁷. Agora, por outro lado, se trata de investigar a relação intencional tendo em vista os modos de entrelaçamento que dispõem referencialmente tanto o “comportar-se” quanto o “para-o-que”. Não que se fale de uma referência sem referentes, mas, muito antes, que expondo o “em-direção-a” deixa-se o referente por ser realizado: não se pré-determina o que está correlacionado.

⁹⁵ Especialmente se nós tratarmos os casos III, IV e V, mostra-se que nós já de fato caracterizamos o que se quer dizer com história aí *através do modo no qual isto é ‘tido’*, experienciado. Isto que foi designado como história foi a cada vez determinado enquanto correlato disto e de uma referência assim caracterizada (GA 59: p. 60). Zumal wenn wir die Fälle III, IV und V betrachten, zeigt sich, daß wir das, was da mit Geschichte gemeint ist, geradezu charakterisiert haben *durch die Weise, in der es ‚gehabt‘, erfahren wird*. Das als Geschichte Bezeichnete wurde jeweils bestimmt als Korrelat des und des so charakterisierten Bezugs.

⁹⁶ Haben *im Sinne von Zukommen*, objektiv; *Gegenstandsbeziehung, Korrelat theoretischen Bestimmens*.

⁹⁷ E a questão toda não está na constituição por si mesma, pois afirmar a intencionalidade como algo que nos acontece ainda é de certo modo dizer que “a intencionalidade nos constitui”. O ponto central está exatamente no caráter problemático do sujeito desta frase. Porque ele não é sujeito de uma ação, porque ele é meramente um ritmo que nos captura, que não oferece solo ao movimento, mas apenas insinuações, sugestões, “ires-e-vires”, empurrões e contrações. Que a relação intencional precede ao que está nela relacionado é a perspectiva formal da intencionalidade, aquela que surge por virtude de um “ainda-não”, de um “por-fazer”, mas que delinea e direciona caminhos. No originário não estamos nós nem as coisas, nenhum de nós *exerce* o papel de constituidor porque o originário não faz propriamente nada.

Heidegger puso el acento en la necesidad de neutralizar este binomio [sujeto-objeto] dirigiendo la atención preferentemente al aspecto relacional de las vivencias. En este sentido quería mostrar que de éstas sólo se puede decir algo en tanto que son intencionales y, por otro lado, que en la intencionalidad que estaba manejando quedaba implicada toda realidad humana, que la intencionalidad no sólo es algo que juegue un papel en los momentos en que se adopta una actitud diferente a aquélla en la que habitualmente se está (SÁNCHEZ: p. 70).

Sánchez, siguiendo a Rodríguez, chama ainda a atenção para o fato de que a noção de intencionalidade com que trabalha o jovem Heidegger estaria mais em sintonia com o conceito tal desenvolvido por Husserl nas *Ideias I* em contraste com as *Investigações Lógicas*. A principal diferença reside na noção de correlação, a qual possibilitou que a intencionalidade fosse entendida não mais como uma característica das vivências, mas *como o âmbito em que todo dar-se algo tem lugar* (SÁNCHEZ: p. 67). Com a tripla estrutura da intencionalidade, isto é, com a inserção do conceito de referência, realiza-se um esforço para investigar este âmbito enquanto o viver mesmo, enquanto âmbito originário:

O pleno sentido de fenômeno abrange seus caracteres intencionais de referência, conteúdo e execução (“intencional” deve ser aqui entendido de modo totalmente formal, despidendo-se de um sentido de referência teórico especialmente acentuado, significado este que a apreensão da intencionalidade enquanto “pensar de ou sobre” correlativamente um “ser-pensado enquanto” sugere de modo especialmente fácil)⁹⁸ (GA 9, p. 22).

Deixo em aberto a questão sobre até que ponto a intencionalidade husserliana incorre no primado do teórico. Por ora importa perceber como fenômeno significa uma totalidade de sentido determinável com respeito a esta tripla estrutura. O fenômeno de que se ocupa a fenomenologia é aquilo que se dá a cada vez com conteúdo e execução, mas também com referência. Poder-se-ia pensar o conteúdo enquanto nóema e a execução enquanto nóesis, mas o sentido de referência faltaria ao esquema husserliano⁹⁹. Do âmbito originário, onde todo dar-se tem lugar, faz parte aquilo que é

⁹⁸ Der volle Sinn eines Phänomens umspannt seinen intentionalen Bezugs-, Gehalts- und Vollzugscharakter (»intentional« muß hier ganz formal verstanden werden unter Abstreifung eines besonders betonten theoretischen Bezugssinnes, welche besondere Bedeutung die Fassung der Intentionalität als »Meinen von« beziehungsweise korrelativ »Vermeint-sein als« besonders leicht suggeriert).

⁹⁹ Embora eu suspeite que a noção de *atitude* em Husserl possa dar conta de pelo menos uma parte do que se tenta alcançar com o sentido de referência. E que talvez possa nos mostrar exatamente em que consiste

experienciado, o próprio experienciar e o modo em que no experienciar o experienciado se encontra a ele referido:

O que é fenomenologia? O que é fenômeno? Isto pode ser aqui apenas indicado formalmente. Cada experiência – enquanto experienciar assim como enquanto experienciada – pode “ser levada ao fenômeno”, ou seja, pode-se perguntar:

1. Pelo “que” originário, que nela é experienciado (*conteúdo*).
2. Pelo “como” originário, no qual é experienciado (referência).
3. Pelo “como” originário, no qual o sentido de referência é executado (*execução*).

Estas três direções de sentido (sentidos de conteúdo, referência e execução) não estão simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é totalidade de sentido segundo estas três direções. “Fenomenologia” é a explicação desta totalidade de sentido, ela dá o “lógos” dos fenômenos, “lógos” no sentido de “verbum internum” (não no sentido de logicização)¹⁰⁰ (GA 60: p. 63).

Fenômeno responde por um modo de tematização em que aquilo que é investigado é levado a se mostrar com respeito à estrutura total da intencionalidade¹⁰¹. “Levar ao fenômeno” significa tratar algo com respeito ao seu “o-quê” e seu “como” (“como-experienciar”: *Vollzug*, tanto quanto “como-alcançar”: *Bezug*), em seu ser-o-que-come (Was-Wie-Sein: GA 61: p. 19). Como consequência desta definição de fenômeno, em primeiro lugar, o escopo de investigação fenomenológica se apresenta irrestrito do ponto de vista formal: qualquer coisa pode ser tratada fenomenologicamente desde que formalizada com respeito à estrutura intencional, ou seja, desde que se mostre com respeito ao todo do espaço em que ela se dá a partir dela

a oposição: uma atitude ainda é algo que posso tomar com respeito a algo, enquanto a referência está inserida na estrutura da relação intencional, ela é o que nos dispõe na situação.

¹⁰⁰ Was ist Phänomenologie? Was ist Phänomen? Dies kann hier nur selbst formal angezeigt werden. Jede Erfahrung – als *Erfahren* wie als *Erfahrenes* – kann „ins Phänomen genommen werden“, d.h. es kann gefragt werden:

1. Nach dem ursprünglichen „Was“, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*).
2. Nach dem ursprünglichen „Wie“, in dem es erfahren wird (*Bezug*).
3. Nach dem ursprünglichen „Wie“, in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*).

Diese drein Sinnesrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugssinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. „Phänomen“ ist Sinnanzheit nach diesen drei Richtungen. „Phänomenologie“ ist Explikation dieser Sinnanzheit, sie gibt den „logos“ der Phänomene, „logos“ im Sinne von „verbum internum“ (nicht im Sinne von Logisierung).

¹⁰¹ Em interessante artigo Lara (2008) nos chama a atenção para a aproximação entre os conceitos de fenômeno e Dasein. Heidegger por diversas vezes afirmou que a noção de fenômeno não prescreve um campo temático, não obstante também afirmava que o tema da filosofia deveria ser a vida fática, não seria isto uma contradição? Não, pois fenômeno também pode ser tido como uma designação temática do próprio viver: “Esto se explica porque, como decíamos, las estructuras, las direcciones de sentido que forman en su unidad el fenómeno, y en cuya explicitación consiste eso que hemos denominado llevar al fenómeno una experiencia, no son sino las mismas en las que puede explicitarse el vivir fáctico” (p. 253).

mesma. Portanto, em segundo lugar, tudo o que se pode levar ao fenômeno pode também não o ser; e em verdade “em geral e na maioria das vezes” não se dá, o que em verdade justifica que precisamos de um conceito específico para assinalar o modo em que uma coisa se dá a partir dela mesma.

Fenômeno é portanto isto que se mostra enquanto se mostrando. Isto quer dizer em primeiro lugar: ele está aí enquanto ele mesmo, não de algum modo representado ou em consideração indireta, e não de algum modo reconstruído. Fenômeno é o modo do ser-objetual de algo, e de fato um modo especial: o de ser-presente a partir de si mesmo de um objeto¹⁰² (GA 63: p. 67).

Com o conceito de fenômeno se quer alcançar aquilo que algo é a partir de si mesmo, sem representação (*vertreten*), isto é, sem vê-lo através de outro. O que se conquista quando se leva algo ao fenômeno, ou seja, quando não apenas o que ele é concretamente, ou como se o experencia a cada vez, mas também como agora e a cada vez encontramos-nos referidos, como somos por ele alcançados e como o alcançamos. O âmbito originário, definido como o âmbito em que todo dar-se tem lugar, delineado a partir das três direções de sentido, é a intencionalidade. Com isto é tempo de voltarmos a algumas questões do item anterior. Ali dizíamos, com Heidegger, que a vida é o âmbito originário, o que quer dizer o viver em seu sentido acontecente, irruptivo; agora este acontecer foi caracterizado como triplamente direcionado, como possuindo uma estrutura intencional. É tempo de perguntarmos pelos modos em que este acontecer vem a si, pelas *categorias* do viver.

2.3. Sobre as categorias do viver

O que o jovem Heidegger entende por vida, por viver? Enquanto não se houver delineado com precisão esta expressão, enquanto não se houver percorrido o campo conceitual que o filósofo articula com respeito a este fenômeno, não se poderá de maneira alguma discutir o que significam as indicações formais. Com a estrutura

¹⁰² Phänomen ist also das, was sich zeigt, als sich zeigendes. Das heißt zunächst: es ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung, und nicht irgendwie rekonstruiert. Phänomen ist die Weise des Gegenständlichseins von etwas, und zwar eine ausgezeichnete: das von ihm selbst her Präsentsein eines Gegenstandes

intencional do viver já se vislumbrou o que se entende pela formalidade dos conceitos. Mas ainda não sabemos por que se fala em *indicação*, por que razão o conceituado deve ser recolhido através de uma referência indireta, que demanda a cada vez uma atualização. A bom tempo esperamos juntar todas as peças, agora, no entanto, falta trazer mais algumas.

Antes foram afirmadas três características do viver, a autossuficiência, a multiplicidade de tendências, e o caráter de mundo; elas apareceram nos cursos de 1919/20, onde o conceito de intencionalidade em sua cunhagem heideggeriana, conforme apresentamos no parágrafo anterior, apenas se prenunciava. Entre aquele momento e os cursos de 1921/22 acontecem encontros filosóficos de consequências marcantes. Natorp e Dilthey em 1920; Paulo, Lutero e Agostinho em 1920/21. Dificilmente se pode atribuir pesos a cada uma destas apropriações, mas não seria arriscado reservar a Husserl e à fenomenologia um lugar de destaque, na medida em que daí o jovem Heidegger retirou mais que intuições sobre a questão metodológica na filosofia. A fenomenologia de Husserl é um monumento imponente na história do pensamento ocidental, mas um que reivindica seu lugar desde um espaço inquietante e desconfortável: a centralidade do problema do método faz com que se coloque constante suspeição sobre os resultados (eles são sempre provisórios); eles só podem tomar parte na medida em que se puder responder por eles a pergunta por *como* se os alcançou. O rigor da filosofia está no caráter coercitivo do caminho; ele como que se impõe pelas coisas mesmas ao pensamento que se disciplinou capaz de ouvi-las.

Assumindo-se a tarefa de investigar isto que se expressa no verbo “viver” o método fenomenológico vê-se *perante* um “objeto” tanto ameaçador quanto fugaz. O problemático está exatamente em que o “perante” é continuamente apagado, anulado, por um objeto que arrasta para si tudo o que se encontra defronte. A autossuficiência da vida insinua a imagem do buraco negro: nada lhe escapa, tudo sucumbe à sua densidade incontornável, mesmo a luz. O fazer ver iluminador do método fenomenológico não poderá reivindicar nenhum lugar privilegiado, terá que aceitar resignadamente o seu destino. Uma filosofia sobre a vida não pode tê-la como um simples objeto que estivesse aí, como um corpo à espera da dissecação. Investigar a vida é um modo de viver, é portanto já um movimento no *interior* deste objeto, desta concretude absurdamente densa a ponto de se encerrar em si, de não possibilitar qualquer escape, e que recebe aqui o nome de vida *fáctica*. Como consequência as categorias da vida

vivem na facticidade do viver, isto é, elas são modos como no viver a vida se expressa a si mesma, como ela vem a si.

As categorias não são invenções ou uma sociedade de esquemas lógicos por si, uma “grade”. Elas estão em um modo originário na vida mesma no viver. No viver para “formar” vida. Elas têm seu próprio modo de acesso, que não é, entretanto, algum que fosse estranho à vida mesma, empurrado a ela vindo de fora, mas um que é de fato o modo notável no qual a vida vem a si mesma¹⁰³ (GA 61: p. 88).

Outra forma de dizer o mesmo: as categorias são modalizações do movimento que é o viver; isto posto que o viver apresente estruturas próprias e que, portanto, a formalização operada pela filosofia seja não mais que um acentuar, um destacar, um abstrair *momentos* de um movimento que sempre é total. Podemos abstrair momentos *referenciais*, *executivos* ou *conteudinais*: pode-se concentrar naquilo que a vida encontra ante si (conteúdo), no arrastar disto para o seu interior (execução), ou no modo como no arrastar a vida se encontra com respeito ao que lhe encontra (referência).

O caráter de mundo do viver é agora apresentado com respeito à estrutura intencional da vida. Num traço marcante de sua linguagem, Heidegger acentua as preposições através das quais se delinea uma direção de movimento, sem determinar aquilo em direção a que se movimenta. Mundo é, portanto, aquilo com que o viver se depara:

O significado intransitivo-verbal se explicita, presentificado concretamente, sempre enquanto um viver “em” algo, viver “a partir de” algo, viver “para” algo, viver “com” algo, “contra” algo, viver “em direção a” algo, viver “de” algo. O “algo”, que indica sua multiplicidade relacional ao “viver” nestas expressões preposicionais aparentemente apenas ocasionalmente apanhadas e enumeradas, nós fixamos com o termo “mundo”¹⁰⁴ (GA 61: s. 85).

¹⁰³ Die Kategorien sind nichts Erfundenes oder eine Gesellschaft von logischen Schemata für sich, »Gitterwerke«, sondern sie sind in ursprünglicher Weise im Leben selbst am Leben; am Leben, daran Leben zu »bilden«. Sie haben ihre eigene Zugangsweise, die aber keine solche ist, die dem Leben selbst fremd wäre, auf dieses von außen her losstieße, sondern die gerade die ausgezeichnete ist, in der das Leben zu sich selbst kommt.

¹⁰⁴ Die intransitiv-verbale Bedeutung »leben« expliziert sich, konkret vergegenwärtigt, selbst immer als »in« etwas leben, »aus« etwas leben, »für« etwas leben, »mit« etwas leben, »gegen« etwas, »auf« etwas »hin« leben, »von« etwas leben. Das »etwas«, was seine Beziehungsmannigfaltigkeit zu »leben« anzeigt in diesen scheinbar nur gelegentlich aufgerafften und aufgezählten präpositionalen Ausdrücken, fixieren wir mit dem Terminus »Welt«.

Destacadas, as preposições tornam-se palavras sobremaneira estranhas. A elas não se pode atribuir qualquer referente objetivo, delas se pode dizer que são elementos de conexão. Para explicitar o que significam é mister apresentar um contexto, dar exemplos de situações em que podem ser utilizadas. Precisamente isto é o que o filósofo *não* faz, além de evitar usar substantivos que possam definir a direção das preposições – utilizando-se antes do pronome indefinido: algo, *etwas*, que por final torna-se o mesmo que *mundo*. Este modo de enunciação não pode ser esquecido quando se trata de investigar o que quer dizer indicações formais: apontar para uma mobilidade, para uma potencialidade de movimento, demanda certa sutileza, pois se trata de “determinar a indeterminabilidade”, de recolher no conceito modos de movimento, sem fixar de uma vez por todas aquilo em que o movimento encontra seu destino. Este *algo que indica sua multiplicidade de relações ao viver* nas várias direções preposicionais é o mundo. Seja como for que se mova, a vida sempre se depara com algo que apresenta o caráter de mundo. Nisto ela se mantém, a isto ela se apega. Mundo perfaz o sentido de conteúdo do viver, é a *categoria* fundamental do sentido de conteúdo (GA 61: p. 86). Por certo que não se trata, portanto, de uma definição daquilo com que se depara o viver, antes quer dizer que seja o que for com que se depare, este algo sempre será encontrado *enquanto* mundo, trata-se do *em-quê* o viver sempre se encontra com algo e não especificamente disto ou daquilo com que aí ele se encontra. Talvez se possa dizer que mundo é aquilo que se mostra no esforço de superar a estranheza destas palavras mais explicitamente contextuais, das expressões ocasionais¹⁰⁵, as quais demandam a apresentação de uma situação, mais que a fixação de um referente. Não apenas as preposições, mas também os pronomes e em alguma medida também os verbos, demandam explicações com relação às ocasiões de uso; o sentido indexical¹⁰⁶ destas palavras é mínimo, diretamente oposto à multiplicidade de inserções contextuais que

¹⁰⁵ O capítulo 3 da Primeira Investigação Lógica de Husserl, intitulado “A flutuação (*Schwanken*) das significações verbais e a idealidade da unidade significativa” é de importância fundamental para a teoria dos conceitos filosóficos de Heidegger. Ali se estabelece a diferença entre expressão objetiva que *liga (ou pode ligar) sua significação tão somente mediante seu conteúdo vocal aparente e é compreendida, portanto, sem necessidade de ter em conta a pessoa que se manifesta e as circunstâncias de sua manifestação*, e expressão ocasional à qual *pertence um grupo conceitualmente unitário de possíveis significações, de tal modo que é essencial o orientar sua significação atual, em cada caso, pela ocasião e pela pessoa que fala e a situação desta* (HUSSERL, 1967: p. 273).

¹⁰⁶ Nas Quinta Investigação Lógica, logo após diferenciar expressão ocasional de objetiva, Husserl se põe a comentar a “função indicativa” (*anzeigende Function*) da expressão “eu”, sobre como seu significado se executa (*vollzieht sich*) em um referir-se a si mesmo. Chega mesmo a diferenciar entre uma significação indicadora (*anzeigende*) e uma indicada (*angezeigte*) (Cf. HUSSERL, 1901: p.83).

elas permitem¹⁰⁷. O que interessa é cada um dos contextos, é cada uma das situações, mas não enquanto apreendidas em um *sempre* generalizador, e sim enquanto acompanhadas em seu *a cada vez* deste e daquele *modo*. A liberdade dos conceitos formais ante os gerais acentua o trabalho apropriativo. Categorias são conceitos formais, o que quer dizer: são índices para orientação em uma situação, são meios de explicitação de um contexto, o que importa é a cada vez *levar a cabo* o que está nelas encerrado, é, em uma palavra, *interpretar*:

Quando é dito “Categorias“ neste contexto, isto quer dizer algo que segundo o seu sentido interpreta em um determinado modo, de modo principal, um fenômeno em uma direção de sentido, que traz o fenômeno à compreensão enquanto interpretado (...) Faz-se bem ao se manter o conceito de forma distante do de categoria, antes de tudo enquanto seu sentido mesmo não tenha sido originariamente recolhido. Categoria é interpretativamente e apenas interpretativamente apropriada em preocupação existencial, assim como a vida fáctica¹⁰⁸ (GA 61: p. 86).

Heidegger pensa a interpretação não tanto quanto um procedimento, ou técnica, no sentido em que se pode dizer sobre “interpretar um texto”, embora ainda mantenha daí certa proximidade, enquanto interpretar signifique determinar o sentido de um enunciado a partir de seu contexto (seja ele interno ou externo ao texto), isto é, integrar um fragmento aos demais que ocorrem junto a ele, compondo um todo e a partir disto realçando melhor cada parte¹⁰⁹. A interpretação textual é um caso de algo que realizamos no viver: *Categorias só vêm à compreensão uma vez que a vida fáctica mesma está forçada à interpretação*¹¹⁰ (GA 61: p. 87). Linhas antes o filósofo nos fala

¹⁰⁷ Se o leitor me permite uma nova comparação com a música, poder-se-ia pensar aqui na transição do *Bebop* para o *Hardbop* para o *jazz modal*. No *Bebop* a simplificação do tema ofereceu aos músicos um maior espaço para as improvisações, ou seja, com uma estrutura básica mais simples apareceu um campo harmônico maior, o qual os músicos se esmeraram por explorar. No *jazz modal* a estrutura básica – centrada ao redor do tema – quase desaparece, dando lugar a sequências de poucos acordes (ou mesmo um acorde apenas), que duram por um compasso inteiro ou mais. Abrir espaço para a improvisação era o desafio, e em *Kind of Blue* Miles Davis só entregou aos demais músicos as partituras com os “temas” horas antes de entrarem no estúdio, e a maioria das músicas foi gravada em um único *take*: a simplicidade demandava espontaneidade.

¹⁰⁸ Wenn gesagt wird in diesem Zusammenhang: »Kategorien«, so heißt das: etwas, was seinem Sinn nach ein Phänomen in einer Sinnrichtung in bestimmter Weise, prinzipiell, interpretiert, das Phänomen als Interpretat zum Verstehen bringt. (...) Man tut gut, den Begriff von Form von dem Begriff von Kategorie fernzuhalten, vor allem solange sein Sinn selbst nicht ursprünglich geschöpft ist. Kategorie ist interpretierend und ist nur interpretierend, und zwar das faktische Leben, angeeignet in existenzieller Bekümmernung.

¹⁰⁹ Este estar “junto” (*zusammen*) de duas partes estando como que “dependuradas” (*hängen*) uma na outra, dependentes uma da outra, está bastante claro na expressão alemã *Zusammenhang*.

¹¹⁰ *Kategorien kommen nur zum Verstehen, sofern das faktische Leben selbst zur Interpretation gezwungen wird.*

de uma *execução da interpretação* (*Interpretationsvollzug*), de uma *interpretação executada em, para e a partir da vida fáctica*: as categorias tornam-se compreensíveis e determináveis enquanto se tornam experienciáveis na vida fáctica, a execução da interpretação – a partir daquilo que é expresso filosoficamente – tem por base uma interpretação que vive na vida fáctica mesma, enquanto esta esteja forçada à interpretação. Sobre a aproximação das palavras *interpretação* e *execução* deve-se levar em conta o fato de execução compor a estrutura da intencionalidade, o que aponta para o enraizamento da interpretação em um dos momentos de sentido do viver, desdobramento conceitual de uma posição filosófica: a filosofia é um modo de viver, sua luz não pode escapar da força de atração do viver, precisa desdobrar-se com os meios que a vida oferece. O círculo hermenêutico, o zigue-zague entre partes e todo, projetado contra o fundo fáctico, de onde tem sua origem, demanda algo como um “ir novamente à busca”, “pegar novamente”, *wieder-holen*: repetir (GA 61: p. 88). Justamente porque não pode sair do viver, porque é simplesmente mais um modo de viver, o filosofar não pode mais que tomar aquilo que o viver diz de si, tornando-o problemático, questionável. Há que se perguntar como se compreende a vida no que ela expressa de si, como no viver venho a mim. Toda a interpretação será colocada em um lugar desconfortável a partir da pré-apreensão (*Vorgriff*) de que parte Heidegger: a vida é uma mobilidade que em sua auto-compreensão se mal-compreende:

Entretanto uma vez que a vida a cada vez enquanto fáctica em algum modo, mesmo que perdido, se tem a si mesma, podem também aí, onde o originário modo de acesso ainda não está disponível (como agora em nossa etapa do problema), tornarem-se visíveis e compreensíveis, em algum nível, os caracteres interpretativos, as categorias. Uma vez que uma compreensão genuína de início não foi alcançada, encontramos-nos em uma visão defeituosa. Do mesmo modo em que a vida é tortuosa em si mesma, também é ela “nevoenta”. A autêntica visão deve ser primeiro desenvolvida ¹¹¹ (GA 61: p. 88).

Aquilo a partir de que a vida poderá se tornar questionável é uma pré-apreensão que não pode surgir doutro lugar que do viver mesmo, e que, entretanto, de início é necessariamente dogmática: apenas no curso da interpretação pode a pré-apreensão que a pôs em movimento ser justificada, o que também quer dizer que cada passo à frente na

¹¹¹ Sofern aber das Leben selbst je als faktisches in irgendeiner, wenn auch ganz verlorenen Weise sich hat, können auch da, wo die ursprüngliche Zugangsweise noch nicht verfügbar ist (wie jetzt in unserer Problemstufe), die interpretierenden Charaktere, Kategorien, sichtbar, in etwa verständlich werden. Sofern ein echtes Verständnis zunächst nicht zu gewinnen ist, liegt das an der mangelhaften Sicht. So wie Leben in sich selbst umwegig ist, so ist es auch »diesig«. Die eigentliche Sicht ist erst auszubilden.

investigação é também um passo atrás, no sentido de esclarecer e precisar seu ponto de partida. A organização do texto das preleções é disto um exemplo: cada nova categoria do viver é definida com respeito às demais, num movimento circular, que vai repetindo com contornos mais precisos o que fora dito antes. Por certo que isto ainda não é suficiente. Aparentemente a pré-apreensão não mais seria que a assunção de uma proposição, sobre a qual a interpretação se erigiria como que derivando as consequências, que obviamente só valem na medida em que a proposição de que partimos também vale. Se não houver algo que nos compele, algo que requer *esta* pré-apreensão e não qualquer outra, então seja o que for que a interpretação apresente como resultados, por mais ricos e variados que sejam, ainda deverão ser considerados arbitrários. Sobre isto esperamos que as indicações formais sejam capazes de oferecer algumas possibilidades, e disto trataremos no capítulo seguinte. Agora sigamos com Heidegger a apresentação das categorias do viver.

A) O cuidado como sentido de referência do viver

No que se refere à gênese dos conceitos com os quais Heidegger tenta circunscrever o sentido categorial do viver, exerceu um papel decisivo a interpretação fenomenológica da vida religiosa. Na vida cristã, tal esta irrompe expressivamente em alguns momentos de sua história, o viver humano teria alcançado uma auto-compreensão própria, a qual pode conduzir uma investigação categorial; é possível ler a tradição cristã ontologicamente, formalizando a experiência religiosa no que esta contém de indicação da estrutura ontológica da vida. *Curare* é uma destas expressões eminentemente ético-religiosas transformadas em categoria; o que quer dizer não apenas um decréscimo de seu conteúdo propriamente religioso, mas também um acréscimo em seu caráter indexical: aqui está em questão o *modo* como a *cada* vez a vida possui a si mesma. Na tradução para o alemão o filósofo já se esforça neste sentido. A expressão mais passiva *bekümmertsein*, estar preocupado, aflito (no inglês geralmente se traduz por

to be concerned) cederá lugar a *sorgen*, cuidar¹¹² (*to care*). Quanto ao sentido de referência a vida se determina como *Sorgen*, cuidado¹¹³.

Vida em seu sentido de referência mais amplo é: cuidar pelo “pão de cada dia”. Esta última expressão deve ser compreendida de modo amplo, indicativo-formal. “*Privação*” (privatio, carentia) é o como fundamental referencial e execucional do sentido de ser da vida ¹¹⁴ (GA 61: p. 90).

Não bastasse a ressonância negativa de palavras como preocupação ou cuidado, Heidegger ainda aponta para privação e carência. Como se enxergasse um movimento eminentemente reativo no viver. É por virtude de um “não”, de uma “falta” que nos lançamos em direção ao mundo. Os perigos interpretativos aqui pululam por todos os lados e cada palavra carrega consigo um universo de experiências que possibilita e ameaça nossa caminhada. Bem poderia ser que a vida fosse algo que ao se encerrar sobre si sentiria uma falta, a qual posteriormente interpretaria como um empurrão em direção a algo outro: o mundo, aquilo que esperamos poder suprir as carências. Um passo a mais e o leitor se encontra com a afirmação da ilusão deste movimento, e sobre como saber viver é a arte de preencher este vazio “sem usar nada”, isto é, sem qualquer das coisas do mundo. Ou, talvez, exatamente o oposto. Uma exaltação sobre a grandiosidade e engenho da alma humana por conseguir preencher o mundo com obras duradouras, que plenificam de sentido o viver e transcendem a transitoriedade da existência. Enquanto seja um discurso filosófico que se pretende uma interpretação categorial, parece-me que o conceito de cuidado se apresenta como uma neutralidade *qualificada* em relação a estes ou a qualquer discurso sobre a carência e o cuidado. Por neutralidade tenho em vista a *diferença ontológica*, nomeada em 1927, mas já efetiva em *Ser e Tempo* e em textos anteriores. A estrutura categorial é ontológica por diferença a suas diversas *concreções* ônticas. Cada um destes discursos lida com um *mesmo*, que não se encontra naquilo que visam, mas naquilo que os possibilita, o ontológico é anterior – daí a abundância de prefixos como *vor-* e *ur-*, daí a expressão transcendental

¹¹² Escolhemos traduzir *sorgen* por cuidar e não por “cura” porque, embora se acentue a conexão com a expressão latina, esta palavra neste contexto não nos diz propriamente nada. É uma palavra “artificial”, uma vez que não evoca ao leitor nenhum contexto experiencial contra o qual seja possível iniciar um diálogo.

¹¹³ Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen*; sorgen für und um etwas, sorgend von etwas leben (GA 61: p. 90).

¹¹⁴ Leben ist im weitest gefaßten Bezugssinn: sorgen um das »tägliche Brot«. Der letztere Ausdruck ist dabei ganz weit, formal-anzeigend zu verstehen. »*Darbung*« (privatio, carentia) ist das bezugs- und vollzugsmäßige Grundwie des Seinssinnes von Leben

“condição de possibilidade”. Este mesmo não é indiferente àquilo que motiva, àquilo que faz vir à frente a partir de si. Ainda que os discursos, naquilo que dizem mais explicitamente, sejam ônticos, ainda que a estrutura categorial do viver demande uma interpretação fenomenológica para vir a lume, ainda que todo discurso, portanto, esteja aquém do interesse filosófico, haveria alguma diferença entre os discursos sobre a vida. Quando a vida fala consigo através de alguma destas expressões articuladas, destes discursos legados pela tradição, ela por vezes fala com mais sobriedade, reconhecendo com mais clareza sua própria estrutura ontológica. Não estamos na mesma quando apresentamos o mundo como possível fonte de preenchimento de uma falta que caracterizaria o viver, por oposição ao discurso que reputa o mundo por ilusório e se concentra na relação da vida com sua própria falta. Ambos seriam modos de reatividade, poder-se-ia dizer, mas num caso o fazer algo com conteúdos, com as coisas em meio às quais somos, chama toda a atenção, enquanto noutro todo e qualquer conteúdo, o mundo enquanto tal, torna-se deploravelmente “mundano”, ilusório, tentador, desviante, para um estar aí em meio ao mundo que precisa levar a si mesmo a cabo, que tem a si mesmo como problema, como terreno de dificuldades. Não resta dúvida que esta fala da vida é para o jovem Heidegger aquela que se encontra mais próxima daquele *mesmo* que possibilita qualquer fala da vida. Uma tendência a se perder no mundo, a se entregar ao mundo, é o que perpassa as categorias referenciais (inclinação, apagamento da distância e bloqueio), como mais a frente se dirá.

O cuidar diz respeito ao viver enquanto tarefa inapaziguável, enquanto um estar referido que necessariamente implica aquele que está referido na situação, naquilo que a cada vez se vive. E talvez se determine melhor o que diz o conceito dizendo menos sobre ele, ou seja, abstando-nos de oferecer conteúdos concretos, exemplos, situações em que cuidamos de ser, e insistindo antes no encargo de ser, no ter que ser, no ser aquele que está aí em meio ao ter que ser si mesmo. O cuidar diz tão somente este modo de estar referido que não tem a opção de ser indiferente – bem entendido, de se retirar da referência. A partir desta determinação mínima do cuidar enquanto sentido de referência do viver, no entanto, somos conduzidos ao *em-quê* o viver tem de se levar a cabo, ao mundo:

Para o que e com o que o cuidar é, aquilo no que ele se atém, deve se determinar como significância. Significância é uma determinação categorial do mundo; os objetos de um mundo, os objetos mundanos,

com caráter de mundo, são vividos no caráter de significância¹¹⁵ (GA 61: p. 90).

Como todo conceito referencial, o cuidar implica execução e conteúdo em sua compreensão. O conteúdo – o mundo – interpretado fenomenologicamente quanto ao seu sentido categorial é determinado pelo filósofo como significância. Sobre o quê nos insta a compreender em um sentido amplo, distante de uma teoria da objetualidade. Quando se fala em objetos mundanos tem-se em vista um sentido formal de objeto, enquanto aquilo ao qual o cuidar vai ao encontro (*worauf das Sorgen geht*). Nada se tem a dizer sobre o que é isto com que se depara o viver, mas antes que aquilo com que se depara o viver é sempre vivido ao modo da significância. Este “deparar-se” não possui necessariamente o caráter de um explícito engajar-se no objeto mundano – por vezes o objeto mundano permanece implícito, como aquilo que não chama a atenção, e se retém no desempenho de seu “papal” no mundo¹¹⁶. Em outras, entretanto, o mundano se impõe explicitamente ao viver, ocasiões para as quais o filósofo fala em esbarrar (*stoßen*) e em experiência (*Erfahrung*):

O mundo, os objetos mundanos estão aí em um como fundamental da referência do viver: cuidar. Eles se deparam com um cuidar, encontram-no em seu caminho. Depara-se com objetos, e o cuidar é um experienciar os objetos em seu respectivo encontro. O *encontro* caracteriza o mundo fundamental de estar-aí dos objetos mundanos. *Experiência* caracteriza o modo fundamental de alcançá-los, de neles esbarrar¹¹⁷ (GA 61: p. 91).

Importa apontar como o modo primário em que o conteúdo (mundo) é tomado na referência (cuidar) se caracteriza pela significância; não é, portanto, que um objeto que estava meramente aí, subsistindo por si mesmo, ao entrar em contato com a vida do sujeito torna-se objeto de uma valoração significativa. Ao deparar-se com o objeto, ao esbarrar nele e ter sua atenção para ele chamada, a vida já se encontra com algo que tem o caráter da significância. No sentido de conteúdo mesmo do viver se encontra algo

¹¹⁵ Worauf und warum das Sorgen ist, woran es sich hält, ist zu bestimmen als Bedeutsamkeit. Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit

¹¹⁶ Em *Ser e Tempo* fala-se exatamente em *Unauffälligkeit*, não dar nas vistas, não chamar a atenção, como caracterizando o modo de ser do manual (*Zuhandenes*) no mundo.

¹¹⁷ Die Welt, die welthaften Gegenstände sind da im Grundwie des Lebensbezugs: Sorgen. Sie begegnen einem Sorgen, treffen es auf seinem Wege. Die Gegenstände begegnen, und das Sorgen ist ein Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung. *Begegnis* charakterisiert die Grundweise des Daseins von weltlichen Gegenständen. *Erfahrung* charakterisiert die Grundweise des auf sie Zugehens, auf sie Stoßens.

como um estar referido. O leitor deve se lembrar que em *Ser e Tempo* a manualidade (*Zuhandenheit*) é caracterizada a partir da palavra *Verweisung* que também pode ser traduzida como referência. Sem procurar simplificações – uma vez que a referência em *Bezugssinn* diz o modo em que o viver se encontra entrelaçado ao vivido, enquanto *Verweisung* diz o modo como o manual é um ente cuja determinação ontológica é apontar para outros entes junto a si, a partir de uma estrutura total de referências – aqui gostaria apenas de ressaltar que o conteúdo do viver repete a estrutura relacional de seu sentido de referência: no conteúdo mesmo do viver, o mundo enquanto significância, já nos deparamos com algo como um capturar a vida em percursos relacionais, em percursos de referência, de tal modo que pode-se dizer que o viver já sempre tomou uma direção ou outra. E é exatamente enquanto direções de cuidar que irão agora se desdobrar mundos de cuidar (*Sorgenswelten*), compreendidos enquanto modos destacados de execução que percorrem as referências do cuidar em conteúdos fácticos. Falamos dos conceitos de mundo próprio (*Selbstwelt*), mundo-com (*Mitwelt*) e mundo circundante (*Umwelt*) (GA 61: s. 94).

Importante que se evite levar a discussão na direção de uma determinação do Eu que subjaz ao mundo próprio, eles não se deixam identificar (GA 61: p. 95). Em mais um exemplo da linguagem indicativo-formal que o filósofo emprega, o mundo-próprio é apresentado através de expressões ocasionais e demonstrativas: *mundo próprio é o mundo no qual eu comigo me deparo mundamente, no qual eu de algum mundo em meio estou, arrastado e envolvido, no qual algo me “acontece”, no qual “eu” atuo*¹¹⁸ (GA 61: p. 95). Nisto que me encontra e me acontece, também no que realizo, no que estou em meio, neste estar aí empenhando por se fazer junto ao que somos: aí está o mundo-próprio. Não estamos perante um objeto ao qual se possa definitivamente apontar, há um mesmo que perpassa diversas situações, mas que é o mesmo *em* e para *cada* situação, nada para além dela, apenas visível nela, convém buscar uma linguagem, portanto, que retire da situação sua expressão, que a demande como condição de compreensão.

Cada direção do cuidar atua como um realce (*Abhebung*) que não nega ou aniquila as demais, mas antes as apropria e as retém a partir do próprio realce, ou seja, o realce do mundo-próprio carrega consigo mundo circundante e compartilhado, mas de um modo tal que na situação o acento recai sobre o mundo próprio. Por exemplo, algo

¹¹⁸ Selbstwelt ist die Welt, in der ich mir weltmäßig begegne, in der ich irgendwie mit dabei bin, mitgenommen werde, in der etwas mir „passiert“, worin „ich“ wirke.

me aconteceu durante o dia, ao andar pela rua tropecei e caí. Agora quero contar a alguém o que se passou: a história gira ao redor de mim, eu mesmo foi quem caiu, mas meu contar apresentará tudo o que circunda – chão escorregadio, pedra, tênis desamarrado – bem como aqueles com quem estava – transeuntes, alguns indiferentes (o que significa: que não deram por *mim*) outros que se divertiram ou se compadeceram por mim (dispostos assim pelo que *me* aconteceu). Ou poderíamos pensar no manual de instruções, onde se discriminam as atitudes que um objeto intramundano requer – modo realçado do mundo circundante, onde nos concentramos em avistar no objeto o que o manual ordena. Agora entro em uma sala com pessoas totalmente desconhecidas, todos notam minha entrada e alguns me observam, incisivamente, ou de soslaio; reparo no olhar e na atitude de cada um, vou moldando minhas expressões e gestos a partir do que compreendo nos outros, tento adivinhar como devo me comportar e o que devo fazer a partir do que se faz à minha volta: realce do mundo compartilhado.

Quanto ao sentido de conteúdo o viver foi determinado como mundo, quanto ao sentido de referência como cuidar; aquilo com que se depara o viver no mundo, o objeto mundano, é categorialmente determinado pela significância; quanto ao seu direcionar-se ao mundo, ainda, o viver possui três possibilidades de caminho: o mundo próprio, o circundante e o compartilhado; os quais podem se encontrar realçados, embora este não seja necessariamente o caso, mesmo mais frequentemente as direções deslizam (*eingleiten*) umas sobre as outras, o cuidar cai a cada vez numa e em seguida noutra (GA 61: p. 98). Agora se trata de uma determinação categorial do cuidar. A cada passo contornamos o viver sempre com vistas a uma situação, enquanto concreção do viver; concreção aqui tem o sentido de concentração, tanto na medida em que encerra em si o todo do viver, quanto no sentido daquilo contra o quê se debate o viver, que o hiper-determina – isto é, o determina por todos os lados, já o determinou a cada instante: o viver se encalha em si mesmo. É para isto que Heidegger começa a reservar a palavra facticidade, para a qual qualquer interpretação categorial surgirá como uma interpretação de possibilidades (GA61: p. 99).

B) As categorias do cuidar: inclinar, apagamento da distância e bloqueio

Agora defronte ao mundo, imerso no mundo, “cuidando na significância”, isto é, cuidando de ser em meio a objetos intramundanos com os quais sempre se depara, os quais se lançam sobre si, o viver inclina-se (*neigen*) em direção ao mundo. Por virtude deste inclinar há no viver um peso (*Gewicht*) próprio, uma atração pelo mundo, uma tração, um puxão (*ein Zug zu*). Aqui não se trata, por certo, de algo imposto de fora ao viver – em primeiro lugar porque viver e mundo não são duas entidades independentes, que subsistem por si e além disto se relacionam. Tematizada quanto ao seu sentido de conteúdo a vida é mundo. O que quer dizer que no seu conteúdo a vida se experiencia inclinadamente, ela tende ao conteúdo, no que tanto se pode dizer atraída quanto empurrada, pois a “causa” do movimento se encontra na estrutura categorial do viver onde também há mundo. Em segundo lugar, porque é o viver mesmo quem toma o mundo como sua tarefa, apontando, assim, para o sentido de execução da referência inclinada: *Esta inclinação, ela própria encontrada junto ao sentido de referência do viver, matura [reluzente] um como da execução, a inclinidade* {a propensão à inclinação}¹¹⁹ (GA 61: p. 100). Com respeito à execução da tendência Heidegger também fala em *ausbilden*, que possui uma ressonância técnica bastante forte: pode-se utilizá-la para dizer o adquirir uma *Fachkompetenz* (perícia em um âmbito profissional), o que também quer dizer aperfeiçoá-la, desenvolvê-la até o fim; *ausbilden* está próximo de educar no sentido de treinar e possui *bilden* como sua raiz, no que nos remete a formar, cultivar. Tentando reunir estas direções de sentido, parece-me que poderíamos entender *ausbilden* como um realizar que se leva a cabo a partir de (*aus*) um formar (*bilden*) que apreende o que é caso em um estado de coisas (*Sachverhalt*). A execução que demanda o inclinar é, portanto, uma que é especialmente sensível àquilo para o que se inclina, que se mantém obstinadamente nisto e retira daí toda a sua orientação.

Esta inclinidade empurra a vida ao seu mundo, aí a retém, matura uma estabilização {petrificação} do tomar direção da vida. Ela se encontra a si mesma de fato aí, onde sua própria inclinidade a retém; e a vida toma a partir daí mesmo a direção com respeito a si mesma, isto é, do lidar no seu mundo, e toma a partir daí a “representação”, que ela

¹¹⁹ *Dieser im Bezugssinn des Lebens selbst mitgegebene Charakter der Neigung zeitigt [reluzent] ein Wie des Vollzugs, die Geneigtheit.*

desenvolve em si mesma com respeito a si mesma (isto é, do mundo)¹²⁰ (GA 61: p. 100).

A vida “desenvolve uma ideia“ (*eine ‘Vorstellung’ ausbilden*) de si mesma a partir do mundo para o qual se inclina, ela experiencia a si mesma enquanto mundo. Junto àquilo com que se depara no mundo – o objeto intramundano em sua significância – a vida se arrasta. Vivendo-se enquanto mundo, a vida cede (*überlassen*) à pressão (*Druck*) do mundo (GA 61: p. 101) e se esmera por “não deixar passar nada”, por estar sempre em dia com a rica variedade de objetos que o mundo oferece. Totalmente entregue ao que acontece no mundo, a viver nele se dissipa: *As próprias referências de cuidar, isto é, a vida em seu mundo se dispersa e a inclinidade aí desperta retém a vida em suas dispersões*¹²¹ (GA 61: p. 102). *Zerstreuen* tem tanto o sentido de dispersar, espalhar, dissipar, perder-se, quanto de distrair, “descontrair“. Dispersando o cuidar no mundo, espalhando suas referências em direção aos diversos objetos que lhe vem ao encontro, a vida dissipa o caráter coeso da referência a si mesma (da tarefa inapaziguável de ser si-mesmo): atenta ao mundo a vida se distrai de si mesma.

A categoria seguinte acentua o caráter disfuncional da relação entre viver e mundo. A vida leva ao paroxismo sua inclinação ao tentar apagar a distância mesma dela para com o mundo. Ao expormos a referência do viver ao mundo constantemente fizemos uso de expressões como “ante”, “deparar”, “ir ao encontro”, ou mesmo “esbarrar”; nelas se constrói a imagem de uma contraposição, de algo que se encontra defronte, ou em meio, ou junto, a outro. Quando se fala de viver e mundo, o último enquanto conteúdo do viver, tem-se em vista um movimento de um a outro, o qual só é possível porque precisamente há uma distância. *Na referencialidade cuidante da vida para seu mundo a vida tem o seu mundo, a cada vez em significâncias concretas, ante si*¹²² (GA 61: p. 103). Dispersa, a vida se esforça por extinguir este “ante“ que a separa do mundo, por desviá-lo, empurrá-lo para fora (*abdrängen*), de tal modo que ele não mais esteja aí expressamente. Tudo o que se é toma agora sua medida a partir daquilo em que o cuidado disperso se engaja, a vida finalmente se identificou ao mundo, e com

¹²⁰ Diese Geneigtheit drängt das Leben in seine Welt, hält es darin fest, zeitigt eine Festigung der Richtungnahme des Lebens. Es findet sich selbst eigentlich da, wo es seine eigene Geneigtheit festhält; und das Leben nimmt von da selbst die Direktion bezüglich seiner selbst, d. h. des Umgangs in seiner Welt, und es nimmt von da die »Vorstellung«, die es in sich selbst von sich (d. h. der Welt) ausgebildet.

¹²¹ Die Sorgensbezüge selbst, das Leben in der Welt *zerstreut sich* und die dabei wache Geneigtheit hält das Leben in seinen Zerstreuungen.

¹²² In der sorgenden Bezugshaftigkeit des Lebens zu seiner Welt hat das Leben seine Welt, jeweils konkrete Bedeutsamkeiten *vor sich*.

isto toda distância apenas será possível a partir do próprio mundo, a distância se torna intramundana (GA 61: p. 103).

Ao se identificar ao mundo a vida só pode se distinguir a partir do que aí encontra; aqui vê Heidegger a raiz ontológica de questões como “posição social”, “status”, vantagem, ostentação, etc. A distância apagada, mas não erradicada, é desviada para o intramundano, torna-se distinção, assume o caráter de significância. A vida se esforça por imergir no mundo, apagando a distância, o “ante” que a mantém contraposta ao mundo, um movimento que empurra a distância à significância do intramundano. Poderíamos como que dizer: “__ Eu sou aquele que faz estas e aquelas coisas, o que me torna distinto de você e de qualquer outro. Ao fazer estas coisas significativas, sou eu mesmo, em verdade, quem sou significativo”. A distância assegurada no engajamento do intramundano – assegurada em meu espaço no mundo – busca constantemente novos alimentos, novas possibilidades, novos objetos intramundanos nos quais possa dispersar seu cuidado:

A vida toma as medidas o mais amplamente possível e o mais importante possível e assim facilita aquilo para o que e com o que ela se comporta: sua dispersão. Em sua inclinação e em seu cuidar pela distância ela dá à sua dispersão sempre novo alimento. A possibilidade de ser levado junto, os caminhos da satisfação se multiplicam; matura-se a infinitude. A vida, na sua dispersão inclinada a suas referências distanciadas, é *hiperbólica*. Ela procura as distâncias e as diferenças naquilo que ela vive, nas significâncias¹²³ (GA 61: p. 104).

Devemos nos atentar que Heidegger fale no caráter *hiperbólico* da vida e mais a frente falará sobre o caráter *elíptico*. Ambas são expressões marcadamente religiosas, apontando na direção dos textos de Lutero, nos quais o jovem Heidegger viu uma redescoberta da experiência originária cristã. Novamente se trata daquele gesto de ontologização de textos ético-religiosos, o qual não deixa de suscitar dúvidas. A despeito do tom da exposição neste momento se assemelhar ao de uma pregação, não se estaria, entretanto, assumindo uma posição com respeito ao viver; isto no exato sentido em que o filósofo não quer nos dizer o que fazer com esta estrutura *ruinante* do viver –

¹²³ Das Leben nimmt die Maße möglichst weit und wichtig und erleichtert sich damit selbst das, wozu und wie es sich verhält, seine Zerstreung; es gibt in seiner Geneigtheit und Abständigkeitssorge der Zerstreung stets neue Nahrung. Die Möglichkeit des Mitgenommenwerdennkönnens, die Wege des Genügens vervielfältigen sich; es zeitigt die Endlosigkeiten. Das Leben ist in der neigungsmäßigen Zerstreung seines abständlichen Bezugssinnes *hyperbolisch*. Es sucht die Abstände und Unterschiede in dem, worin es lebt, in den Bedeutsamkeiten.

como ao fim será chamado o todo deste perder-se de si da vida. O que torna tudo ainda mais problemático, uma vez que só se poderia acusar a vida de se esconder nas possibilidades que o mundo lhe oferece, de perder a medida de si tomando a medida que o mundo lhe oferece, de distrair-se de si dispersando-se no mundo, etc., se soubéssemos o que a vida é propriamente, portanto, no mínimo, de posse de alguma modalização desta estrutura que permitisse algo como esta vida verdadeira. Trata-se de mais uma das faces do problema metodológico: desde onde Heidegger pode dizer isto que afirma sobre o viver? Necessariamente a partir da vida mesma, é ela quem tem que se mostrar como aquilo que ela é, e, neste caso, como aquilo que se perde no mundo. Para que a interpretação categorial do viver não seja dogmática, para que ela se justifique no viver, é preciso um acesso, um contato, uma experiência originária da vida mesma, na qual esta permita que as categorias se mostrem como sendo efetivamente o caso. Em verdade deparamo-nos aqui com mais um requisito dos conceitos filosóficos: eles devem indicar suas fontes, aquilo que dizem deve dar a ver o “a partir de que”: conceitos “sobre” o viver não são, portanto, apenas conceitos com vistas ao viver, mas desde o viver, desde uma experiência vital em que a vida se apresenta categorialmente articulada de tal modo que permite esta expressão conceitual.

Somente formulamos um problema, apontando na direção em que Heidegger caminhará, no que a próxima categoria nos levará de forma ainda mais incisiva ao centro da questão. O *bloqueio* (*Abriegelung*) diz a perda da possibilidade de qualquer apropriação explícita da distância, do “ante” (*Aneignung des ‘vor’*); o que se bloqueia é a vida mesma, ou seja, a possibilidade de encontro consigo mesma à distância do mundo. Com a distância dispersa na significância, tudo agora parece estar assegurado no hiperbólico excesso de possibilidades (infinitude de possibilidades), encontramos sempre a saída em uma novidade. Por outro lado precisamente este cuidado disperso se esforça para manter longe qualquer visão de si enquanto cuidado, ou seja, enquanto algo que não possui o caráter de intramundano e que, por isto mesmo, tem o mundo ante si, como aquilo com que nunca pode se identificar. Entretanto, uma vez que naquilo em que me engajo no mundo sou eu mesmo, mundo-próprio, quem está aí, ou seja, uma vez que naquilo que faço eu me co-experienço, deverá residir no bloqueio uma fuga ante si mesmo. O cuidado hiperbólico não é por isto menos cuidado, daí o sentido mesmo do bloqueio: empurrar incansavelmente para o lado o encontro e apropriação da distância, daquilo que explicitaria meu não-ser-isto, não-estar-asegurado, não-possuir sempre novas e interessantes possibilidades. Com razão o filósofo compara o bloqueio a uma

máscara¹²⁴ (GA 61: p. 106) e fala no caráter elíptico da vida, que consiste precisamente neste escapar de si:

Com esta infinitude a vida se cega, fura seus olhos. No bloqueio a vida se omite; ela resulta demasiado simples. A vida fáctica se omite mesmo quando positivamente defende a si própria contra si mesma. O bloqueio tem o caráter de execução e maturação específico do *elíptico*¹²⁵ (GA 61: p. 108).

O tom da exposição de Heidegger revela um viver que tem algo ante si, e aí se tem a si mesmo, em um caráter profundamente inquietante, talvez mesmo se diga perturbador, e que aceita o mundo como uma possibilidade de desvio e fuga, de alguma segurança em meio a um cenário de incertezas. Perante uma situação em que o erro é múltiplo e o acerto é raro¹²⁶, a vida procura *facilitar* (*Erleichterung*) as coisas para si; e neste ponto o filósofo é radical: mesmo as dificuldades da vida seriam também modos deste facilitar, o que, sem desconsiderar a possibilidade de um excesso interpretativo – afinal seria de se perguntar se não são exatamente estas dificuldades a expressão mais concreta daquilo que é inquietante – penso se tratar daqueles momentos em que a dificuldade é onde podemos nos esconder, é onde podemos aceitar que isto “não é nossa culpa”, que a vida é realmente assim, etc. A dificuldade também pode trazer algum conforto. O cuidado hiperbólico – que busca afirmar a infinitude das possibilidades, que no excesso de possível espera dormir tranquilo com a certeza de que algo novo sempre vem no horizonte – e elíptico – que no sempre novo se desvia do mesmo, de si-mesmo, que não alcança a si até o ponto de bloquear-se¹²⁷ – é *descuido* (*Sorglosigkeit*), um

¹²⁴ Diese Unendlichkeit ist die Maske, die das faktische Leben sich selbst faktisch, d. h. seiner Welt aufsetzt und sich vorhält (GA 61: p. 108).

¹²⁵ Mit dieser Unendlichkeit blendet sich das Leben selbst, sticht sich die Augen aus. In der Abriegelung läßt sich das Leben selbst aus; es kommt zu kurz. Das faktische Leben läßt sich aus, gerade indem es sich eigens positiv gegen sich wehrt. Die Abriegelung hat den spezifischen Vollzugs- und Zeitigungscharakter des *Elliptischen*.

¹²⁶ Heidegger cita Aristóteles: „Ferner ist das Verfehlen vielfältig (denn das Schlechte gehört zum Unbegrenzten, wie die Pythagoreer urteilen, das Gute aber zum Begrenzten), das Rechthandeln aber ist von einer Art. (Daher ist das eine leicht, das andere schwierig. Leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwierig, es zu treffen.) Und daher gehört zur Schlechtigkeit das übermaß und das Zurückbleiben, zur Tugend aber das Mitte-Halten“ (GA 61: p. 108)

¹²⁷ Die Sorglosigkeit bildet nun die Welt aus und muß sie, um ein Genügen zu haben, steigern, wird hyperbolisch und gewährt ein leichteres Erfüllen und Besorgen, d. h. sein Dasein Erhalten, Durchhalten. Das hyperbolische Dasein erweist sich so zugleich als elliptisch: es geht dem Schwierigen, dem was *monakös*, einfältig (ohne Umschweife) ist, aus dem Wege, macht kein Ende fest, will nicht auf eine Urentscheidung und in sie (sie wiederholend) gestellt sein (GA 61: s. 109).

modo de cuidar inclinado, disperso e bloqueado, que no ‘fácil’ (*das Leichte*) se expressa facticamente.

C) As categorias da mobilidade: reluzência e prestruturação

Nosso passo seguinte é acompanhar Heidegger em uma nova exposição das categorias do viver, mas agora com a atenção voltada para a definição do que significa “mobilidade” do viver. O texto se torna abertamente circular, pois estas categorias são apresentadas através das já discutidas categorias de referência. O que surge ao fim desta interpretação é o viver enquanto uma unidade dinâmica, a qual surge do movimento mesmo no qual o sentido referencial de cada categoria compõe com todas as outras.

Reluzência e prestruturação dizem o movimento da vida com respeito ao mundo em duas direções. Na reluzência a vida retorna a si através do que encontra no mundo, enquanto na prestruturação ela se lança ao mundo com alguma bagagem, ela possui algo construído previamente e que prefigura um âmbito de possibilidades com respeito ao mundo. Cada uma das categorias de referência se apresentará de um determinado modo com respeito ao iluminar-se a partir do mundo, à reluzência. A inclinação foi determinada com uma atração da vida pelo mundo, um experienciar-se da vida enquanto um peso que a arrasta em direção ao mundo, onde ela se dispersa. Para Heidegger esta dispersão é dotada de uma reflexividade própria, uma vez que nisto em que se arrasta a vida *se* experiencia:

A vida, cuidando de si nesta referência, ilumina a si mesma de volta, forma a partir da clarificação de seu ambiente para seu respectivo contexto de cuidado próximo. O *movimento da vida na direção de encontro consigo mesma*, assim caracterizado, designamos como *reluzência*¹²⁸ (GA 61: p. 119).

Neste retornar a si a partir do mundo a vida não se apresenta como algo certo e determinado, mas, pelo contrário, como carente de direcionamentos (*Sorgensdirektiven*); a vida pretende tomar do mundo sua medida, busca dispersar-se naquilo que se oferece, mas reconhece nisto que lhe vem uma insegurança com vistas à qual se põe a construir: *ela se assegura com um ter prévio e cuida-se, de modo explícito*

¹²⁸ Das Leben, in diesem Bezug sich sorgend, leuchtet auf sich selbst zurück, bildet aus die Umgebungserhellung für seine jeweilig nächsten Sorgenszusammenhänge. Die so charakterisierte *Bewegung des Lebens in der begegnishaften Richtung auf es selbst* bezeichnen wir als *Reluzenz*.

ou *inexplícito*, com respeito a este. No cuidar a vida é sempre *pré-construtura*, em sua reluzência é ela ao mesmo tempo *prestruturadora*¹²⁹ (GA 61: p. 120). Aqui está em questão um sentido bem determinado de construir, enquanto aquilo de que posso me servir no mundo, o que tanto inclui os objetos intramundanos quanto coisas menos manuseáveis, como objetos culturais; a vida cultural mesma seria uma organização social da prestruturação com vistas à reluzência mundana, o que também quer dizer que o mundo não é “em si mesmo” reluzente, pois reluzência não é mais que um movimento, um retorno do mundo por sobre a vida, o qual demanda a prestruturação como movimento contrário. Cultura surge aqui como um nome para a reação prestruturativa ante à insegurança que reluz a partir do mundo. Cultura é um buscar segurança, um tender para a segurança (*Sicherungstendenz*), que se torna “ossificado” quando interpretado como um comportamento encerrado sobre si, “independente”, imóvel, ou seja, quando não tomado frente àquilo contra o quê se assegura, a *insegurança* que nos interpela na vida fáctica (GA 61: p. 120).

No apagamento da distância a distância não é eliminada, mas mundanizada. Por certo que agora isto significa: a vida se *distingue* a partir da reluzência do mundo, ela se identifica com o que recolhe do mundo e isto que recolhe a ilumina e a destaca perante “todo o resto”. O hiperbólico agora se apresenta como o inquieto construir possibilidades de perseguir distância, isto é, possibilidades de se distinguir. O apagamento da distância se executa (*Vollziehen*) com vistas à reluzência do mundo e justamente por isto demanda a prestruturação, enquanto reservatório sempre disponível de possibilidades de dispersão. No bloqueio, contudo, a reluzência assume um caráter ainda mais incisivo, pois nele a prestruturação é como que deixada de lado – ela permanece facticamente determinada, mas agora o viver só se interessa no “para longe de si” da vida que se anuncia a partir da reluzência.

O poder da reluzência no caráter de mobilidade do bloqueio expressa-se precisamente no fato de que neste para-longo-de-si da vida ela mesma forma um “contra-si” e “é” em e através desta formação (na mobilidade, no seu sentido fundamental de ser: facticidade), e que a vida fáctica cuidando se estabelece exatamente neste “para-longo-dela”¹³⁰ (GA 61: p. 123).

¹²⁹ Es sichert sich mit einer Vorhabe und sorgt sich im ausdrücklichen oder unausdrücklichen Hinblick auf sie. Sorgend ist es immer vorbauend, in seiner Reluzenz *ist es zugleich praestruktiv*.

¹³⁰ Die Mächtigkeit der Reluzenz im Bewegtheitscharakter der Abriegelung drückt sich nun gerade darin aus, daß sich in diesem Von-sich-weg des Lebens es selbst ein »Gegen-es« ausbildet und durch und in dieser Ausbildung »ist« (in der Bewegtheit, in ihrem Grundseinsinn: Faktizität), und daß das faktische Leben sorgend sich gerade in diesem »Von-ihm-weg« einrichtet.

No movimento para longe de si a vida dá a ver aquilo de que tenta escapar; a vida *se* bloqueia e neste “se” reside uma possibilidade interpretativa. Parece-me que este argumento é deveras familiar a qualquer leitor de *Ser e Tempo*: o movimento de fuga dá a ver aquilo de que procura distância. A interpretação categorial é um contra-movimento. Heidegger fala em *Larvanz* (GA 61: p. 119), à qual devemos juntar a imagem da máscara. De fato a expressão latina diz exatamente o esconder, mascarar de uma coisa por outra (em alemão ainda se pode dizer *entlarven*, expor, desmascarar). A vida se mascara ante si mesma; o bloqueio é a categoria que talvez mais incisivamente aponte isto: nela já não reside qualquer encontro da vida consigo mesma, o bloqueio é elíptico, no retorno do mundo a si ele sempre toma um desvio. *A vida fáctica, em cada uma de suas situações concretas, cuida para que sempre possa saltar ao fácil refúgio de alguma tarefa mundana urgente e que a resolução desta tarefa supostamente indispensável possa se tornar reluzente*¹³¹ (GA 61: p. 124).

Reluzência e prestruturação compõem uma unidade, cujo sentido nada mais é que o cuidar. A partir destas categorias a referencialidade de viver e mundo recebe uma determinação mais precisa quanto à execução (o perfazer do movimento). A unidade do movimento se apresenta ainda no fato de que a reluzência é construída previamente, preparada, prestruturada pelo cuidar, enquanto todo prestruturar só é aquilo que é enquanto seja uma possibilidade de reluzência ante àquilo com que se depara o cuidar no mundo (GA 61: p. 130).

2.4. Ruinância e Interpretação

O gesto final do texto de 1922 concentra a reflexão sobre a mobilidade do viver ao redor de expressões como ruína, ruinância e queda (*Sturz*); o esforço é por reunir as múltiplas determinações categorial apresentadas. O percurso possui uma trajetória investigativa que convém lembrar. Primeiro mundo é destacado enquanto sentido de conteúdo do viver, à distância de um viver que tem a si mesmo como tarefa neste

¹³¹ Das faktische Leben sorgt jeweils in seiner konkreten Lage dafür, daß es immer wieder und leicht auf eine welthafte Dringlichkeit abspringen und deren weltliche Erledigung, als unumgänglich abgestempelt, reluzent werden lassen kann.

mundo, que aí cuida de ser; no passo seguinte o viver é interrogado quanto aos distintos modos em que no cuidar se refere (e se acha referido) a este conteúdo. As categorias de referência – inclinação, distância e bloqueio – delineiam modos de referir, modos do entrelaçar-se de viver e mundo, mas, entende Heidegger, careciam de mobilidade: elas são quadros em que esboçamos os traços de uma relação, uma vez que são categorias de referência, mas nelas ainda se pode claramente separar momentos da referência, ainda se pode dizer “ser ou estar referido”, sem uma clara indicação do que entender por uma “referência em construção” (um ser ou estar referindo). À altura das categorias de mobilidade, quando passamos a falar em reluzência e prestruturação, viver e mundo se apresentam como direções, como vetores de movimento: o cuidar se tornou então povoado, quando o tratamos no ir do mundo ao viver deparamo-nos com o reluzir, com o iluminar-se do viver a partir do mundo, quando o tratamos no movimento do viver ao mundo encontramos o viver levando “coisas” previamente construídas para o mundo, pré-estruturando as significâncias do mundo. Assegurando-se do mundo ou no mundo, o cuidar pôde ser aí vislumbrado como uma mobilidade.

Ponto candente do lugar em que nos encontramos com Heidegger: pressupomos demais! E de modo algum vimos a termo com aquilo que pressupomos. Pelo contrário, pode-se dizer que cada categoria conquistada pela investigação foi um mergulho mais profundo no lugar em que já nos encontrávamos. Não obstante ganhamos algo, pois cada passo interpretativo recolhe em si os anteriores de modo mais simples e por isto mesmo mais agudo: a vida nevoenta (GA 61: p. 88) não possui a névoa como alguma obscuridade lançada desde fora sobre si: em seu próprio movimento ela é tal que se encobre a cada vez.

Possuir pressupostos pode ser encarado como uma decisão filosófica, no sentido de que aquilo que se discute não pode determinar a totalidade do que conta para que se sustente a validade do que está sendo apresentado, em outras palavras, que a dependência do totalidade das coisas não será e não pode ser escamoteada; algumas coisas eu precisarei tomar como válidas para que possamos iniciar nosso diálogo. O que se exige, como contrapartida, é que não tome como válidas, sem discussão, justamente aquilo que é relevante para o tema da discussão, que eu seja capaz de determiná-las através do que vou dizer. Se eu penso sobre um pedaço do mundo, é mister que não apenas este pedaço, mas também o que no mundo é relevante para a compreensão deste pedaço seja levado em conta. A noção de pressuposição está assim conectada à de

relevância, no que se justifica esperar que Heidegger nos apresente junto à determinação categorial do viver, uma determinação do que entende por relevante para o tema.

Aqui o leitor claramente percebe que duplico a noção de pressuposição, não falo mais do cunho hermenêutico da expressão, mas do analítico, e o fato de que Heidegger oferece uma resposta também a este nível é um indício de que a aparência de dogmatismo de sua definição do viver tem a ver com o percurso investigativo – um percurso necessário pelo método. Em apêndice ao texto da preleção o filósofo apresenta três decisões quanto ao objeto da filosofia; suas escolhas aqui sistematizam o caminho já trilhado e nos oferecem a conveniência da concisão, pois elas delimitam exatamente o que ele considera relevante. A pergunta inicial: *De que se trata então na filosofia, isto é, qual objetualidade deve ser tomada na concepção prévia – como e para que – e então apreendido e conservado em sua vitalidade?*¹³² (GA 61: p. 167). Com respeito a ela três decisões serão tomadas:

- I. Ou produtos humanos (cultura e contexto vital) e a consideração e exploração curiosas dos mesmos
Ou o humano mesmo no como de seu ser – como a origem de seus produtos¹³³ (GA 61: p. 167).

Deve a filosofia procurar seu objeto dentre os produtos culturais ou deve ela investigar o homem segundo seu modo de ser como origem destes produtos? Aqui como nas demais a segunda opção é eleita, o que quer dizer que o objeto da filosofia será tematizado – ou também se pode dizer que nosso campo de investigação será circunscrito – a partir de três aspectos: “homem”, “modo de ser” e “origina a partir de si algo como produto cultural”; nenhuma decisão é tomada, ainda, com respeito ao que se deve entender por cada um destes aspectos, nem mesmo sobre o que quer dizer originar. Eles foram apenas marcados como direções de investigação. Homem, modo de ser e origem de...: juntas as expressões já dizem muito com respeito ao que deve ser colocado em jogo, o que quer dizer que novas pressuposições foram trazidas, mas que agora carregam promessas: seja o que for que lhes tenho a dizer, elas perfazem o espaço a partir do que considero ser importante. Nenhum produto cultural a partir de si mesmo, nada tenho a lhes dizer com respeito à cultura, apenas dela enquanto se relacione com

¹³² Worauf soll es also in der Philosophie ankommen, d. h. welche Gegenständlichkeit wird wie und wozu in den Vorgriff genommen und in dessen Lebendigkeit erfaßt und behalten?

¹³³ I. Entweder auf das Gemächte des Menschen (Kultur und Lebenszusammenhänge) und die neugierige Betrachtung und Ausforschung derselben; oder auf den Menschen selbst *im Wie seines Seins* – als dem Ursprung seiner Gemächte.

“modo de ser” e “homem”: *O humano mesmo: não é ele no como do mundo (“vida”)*¹³⁴
(GA 61: p. 167)?

Se ao humano mesmo, então

II. Ou este mesmo mundanamente, enquanto objeto da curiosidade, da dissecação psicológica e do contar histórico;

Ou o humano, tão logo ele seja apreendido e questionado com respeito ao seu “o que ele é e como ele é”, ao que compõe seu *sentido de ser*¹³⁵ (GA 61: p. 168).

Semelhante ao que ocorre com qualquer produto cultural, o humano também é algo que encontramos aí no mundo, pode ser investigado como uma coisa qualquer no mundo; e isto de modo “curioso” (desinteressado, saber por saber), como objeto de uma dissecação psicológica (não como um todo, mas decomposto em várias partes que subsistem por si) ou como narrativa histórica (como sujeito ou objeto de acontecimentos). “Sentido de ser” quer dizer “o que ele é e como ele é”: o que significa *ser* um humano? Decisão importante e cheia de consequências. O que conta como relevante para a determinação categorial do humano não é nada do que se possa dizer dele enquanto uma ocorrência no mundo. Quando se fala sentido de ser já se escolheu um sentido de categoria e ele é fenomenológico (trata-se de uma vivência em primeira pessoa) e hermenêutico (trata-se de uma interpretação do modo como aquele que vive vem a si mesmo). Agora Heidegger nos pede que não investiguemos o humano como um objeto mundano (*welthaft*), mas como aquele que a cada vez somos (“originário” é a palavra fenomenológica para isto). Significaria isto que qualquer coisa que se possa dizer do humano enquanto objeto mundano é irrelevante para a investigação? Qual seria o escopo exato desta decisão? Deparo-me aqui com das mais difíceis e debatidas questões da literatura heideggeriana e não tenho ilusão de encerrar este debate, embora tenha algo a dizer. Trata-se de investigar o humano não *enquanto* objeto da narrativa histórica, mas *enquanto* o que ele é e como ele é. Este “enquanto” é o conceito que delineia a noção de relevância aqui. Uma coisa é investigar o humano enquanto ente histórico, outra é investigá-lo simplesmente enquanto aquilo que ele é: do mesmo modo que considerações biológicas podem tomar parte em uma narrativa histórica (sem fazer desta uma investigação do humano enquanto ente biológico), também um

¹³⁴ Der Mensch selbst: ist er nicht im Wie der Welt (»Leben«)?

¹³⁵ Wenn auf den Menschen selbst, dann: (...) II. entweder dieser selbst welthaft, als Gegenstand der Neugier, psychologischer Zergliederung und geschichtlicher Erzählung; (...) oder der Mensch, sofern er ergriffen und befragt wird auf sein »Was er ist und wie er ist«, was seinen *Seinssinn* ausmacht.

acontecimento histórico poderá ser investigado ontologicamente, isto é, pode ser a via de acesso ao sentido de ser daquele que acontece historicamente. A questão é a exigência fenomenológica do enquanto. Seja o que for que se diga a respeito deste ente, a exigência é que se o diga a partir da vivência em primeira pessoa: não podemos desconstruir o vivenciado a partir de outra esfera, exterior e supostamente fundante. O que vivencio deve ser considerado a partir do que é, e “modo de ser” é o título para o tratamento categorial desta vivência; aqui não basta dizer que é vivenciado, deve-se apresentar as estruturas a partir das quais esta vivência é o que é.

Se o último: o humano enquanto objeto a ser questionado com respeito ao seu sentido de ser, então

III. ou ao modo de uma descrição narrativa que informa o que o humano poderia e pode ser, e, em uma ordenação não vinculativa destas possibilidades, uma combinação o mais abrangente possível de possíveis correlações de possíveis possibilidades de vida que, entretanto, permanece sem clareza sobre suas próprias pressuposições e determinações de sentido de ser, e que nunca se permite tornar problemática de modo principal, enquanto fático-histórica, em seu próprio sentido de ser e na origem de sua pré-concepção;

Ou, porém, na tendência de apropriar-se facticamente da situação espiritual, na convicção de que um objeto e um sentido de ser de um objeto do caráter da vida fática só se abrem no acesso a ele, ou numa tentativa fática e na ousadia de um acesso; na propensão de chamar a atenção para o sentido de ser da vida fática nessa situação e assim trazer a vinculatividade do objeto da filosofia para a vida – uma propensão de apreensão que reside no fato de se chamar a atenção precisamente para o caráter originário e próprio do sentido de ser da vida fática, e na execução dessa interpretação apropriadora trazer à vida a objetualidade específica em seu caráter vinculativo. Pesquisa filosófica só é autêntica, e ali é perfeitamente fática, pelo fato de ela própria, em sua execução, formar a existência específica do ser concreto pesquisante-questionante¹³⁶ (GA 61: p. 168).

¹³⁶ Aqui seguimos no segundo “ou” a tradução brasileira. Wenn das letztere: der Mensch als auf seinen Seinssinn zu befragender Gegenstand, dann: (...) III. entweder in der Weise berichtend aufzählender Abschilderung, was der Mensch sein könnte und kann, und in unverbindlicher Ordnung dieser Möglichkeiten eine möglichst umfassende Kombination möglicher Korrelationen möglicher Lebensmöglichkeiten, die aber selbst über ihre eigenen Voraussetzungen und Seinssinnansetzungen im Unklaren bleibt, sich als faktisch-historische in ihrem eigenen Seinssinn und Vorgriffsursprung nicht prinzipiell problematisch werden läßt; (...) oder aber in der Tendenz, faktisch die geistige Situation zuzueignen in der Überzeugung, daß sich ein Gegenstand und ein Seinssinn eines Gegenstandes vom Charakter des faktischen Lebens nur erschließt im Zugang zu ihm, bzw. in einem faktischen Zugangsversuch und Wagnis; in der Tendenz, in dieser Situation auf den Seinssinn des faktischen Lebens aufmerksam zu machen und damit die Verbindlichkeiten des Gegenstandes der Philosophie zum Leben zu bringen - eine Erfassungstendenz, der daran liegt, gerade auf das Ureigene des Seinssinns von faktischem Leben aufmerksam zu machen und im Vollzug solcher aneignenden Interpretation die spezifische Gegenständlichkeit in ihrem Bindungscharakter zum Leben zu bringen. Philosophische Forschung ist nur eigentlich und ist darin ganz faktisch, daß sie selbst in ihrem Vollzug die spezifische Existenz des konkreten forschend-fragenden Seins ausbildet.

Aqui é o problema da casualidade de uma investigação ontológica o que está em questão: pode-se colecionar possibilidades sobre o modo de ser deste ente, até o ponto de ultrapassar aquilo que se é em direção a uma combinação abrangente de tudo o que lhe é possível. Oscilaríamos entre a definição arbitrária de alguma possibilidade, a qual, elevada à condição de fundamental, reuniria todas as demais; ou ainda de não elevar nada, apresentando apenas uma coleção arbitrariamente selecionada. De um lado uma sistematicidade arbitrária, de outro uma arbitrariedade assistemática. A última decisão é o ponto em que a noção de pressuposição precisará se tornar hermenêutica, pois exatamente aquilo que pode conferir unidade e caráter vinculativo às categorias é a *experiência do objeto*, isto é, a apropriação interpretativa da objetualidade do objeto. Em consequência da decisão anterior, em que a experiência em primeira pessoa foi delimitada como relevante para uma investigação ontológico-fenomenológica, aqui não se poderia apresentar outra direção que um chamar em questão aquele que filosofa, um demandar daquele que questiona sobre o modo de ser deste ente que coloque a si mesmo em questão. O que está pressuposto do começo ao fim é a *situação* fáctica, com respeito à qual se coloca a pergunta e se leva a cabo a investigação. Não por acaso Heidegger iniciará o capítulo sobre a ruinação falando sobre a função proibitivo-referencial das indicações formais – sobre a qual se tratará mais a frente. Há algo de irredutível nas vivências, algo que precisa ser arrancado a cada vez, que nunca se garante de uma vez por todas. Os conceitos propostos não poderiam mais que servir como guias, chamando a atenção para que caminhos seguir e quais evitar. Ademais, através da noção de situação o conceito de pressuposição alcança seu sentido eminentemente histórico. Aqui não se reúne apenas uma referência a tudo aquilo que *tomo* por dado quando inicio uma investigação, mas também o que “tomaram por mim”, isto é, aquilo que recebi da tradição.

Pressuposto circunscreve a tarefa de investigação hermenêutico-fenomenológica do humano enquanto dele se possa dizer eu sou. *A pergunta pelo sentido de ser da vida fáctica, concretamente, da respectiva vida própria concreta, pode ser apreendida formal-indicativamente enquanto a pergunta pelo sentido de ser do “eu sou”*¹³⁷ (GA 61: p. 172). Tanto mais complicado quanto nos recordemos de tudo o que já foi dito sobre o caráter arredo deste “sou”. Dada a referência entre vida e mundo, tudo o que se pode dizer sobre o sentido deste ser depara-se com a constante dificuldade de se manter

¹³⁷ Die Frage nach dem Seinssinn faktischen Lebens, konkret des jeweiligen eigenen konkreten Lebens, kann formal-anzeigend gefaßt werden als die Frage nach dem Sinn des »ich bin«.

coerente com o que foi apresentado como relevante. Ele sempre já é o seu mundo, e para isto agora reserva Heidegger a forte expressão queda (*Sturz*): a vida é ruinante, o cuidar sempre já caiu no mundo e toda sua mobilidade se encontra imersa no que a cada vez lhe vem ao encontro.

Em uma definição indicativo-formal a ruinância deixa-se assim determinar: a mobilidade da vida fáctica, que a vida fáctica “executa”, ou seja, “é” *nela* mesma *enquanto* ela mesma *para si* mesma *a partir de si e para além* e, em tudo isto, *contra si mesma*. (Sentido de ser do “é” ainda não determinado)¹³⁸ (GA 61: p. 131).

Ruinância não diz uma característica de uma coisa que ocorre no mundo, não diz uma propriedade, diz algo que é na execução de sua mobilidade: neste cair no mundo a vida é o que é. No entanto a queda não pode ser um esquecer de si em absoluto, de uma vida que se dissolvesse no mundo até o ponto de não mais ser – enquanto é, o cuidar tem a si mesmo como tarefa, como fardo, e, no movimento mesmo de cair, a vida retorna a si, tem a si mesma como aquilo que cai: o mundo reluz:

O cuidar tem em vistas a si mesmo em sua execução (em sua mobilidade e portanto no seu pleno sentido e caráter de ser). A “ele” mesmo, não necessariamente enquanto “si” mesmo. Com o emprego do “ele” deve ser indicado que aqui, onde o cuidar toma cuidado de si mesmo, este cuidado tomado no cuidar é encontrado mundanamente¹³⁹ (GA 61: p. 135).

O cuidar tem a si mesmo, não enquanto si-mesmo, mas mundanamente. A vida se encontra consigo na linguagem do mundo, como algo a se realizar, a se conquistar, no mundo. *O cuidar está por si mesmo retido no cuidar; ele está “ocupado”, ele mesmo tomado pelo cuidar e sobrecarregado de cuidar. (...) Este cuidar enquanto estar-ocupado determinamos como ocupação*¹⁴⁰ (GA 61: p. 136). Feliz jogo de palavras do alemão, que possibilita a transição sem percalços do cuidar (*Sorgen*) à ocupação (*Besorgnis*); o cuidar de ser que constitui o sentido de referência do viver tornar-se

¹³⁸ In formal-anzeigender Definition läßt sich die Ruinanz also bestimmen: Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst* »vollzieht«, d. h. »ist«. (Seinssinn des »ist« noch nicht bestimmt.).

¹³⁹ Das Sorgen hat es in seinem Vollzug (in dessen Bewegtheit und damit in seinem vollen Sinn und Seinscharakter) auf es selbst abgesehen. Auf »es« selbst, nicht notwendig auf »sich« selbst. Mit dem Gebrauch des »es« soll angezeigt sein, daß hier, wo das Sorgen sich selbst in die Sorge nimmt, diese ins Sorgen genommene Sorge *welthaft* begegnet.

¹⁴⁰ Das Sorgen ist bei ihm selbst in der Sorge gehalten; es ist »be-sorgt«, selbst vom Sorgen übernommen, überladen. (...) Dieses Sorgen als Besorgtsein bestimmen wir als Besorgnis.

ocupar-se de ser, que recebe do mundo suas determinações. A vida se sobrecarrega de mundo, ela intensifica seu cuidar na direção do ocupar: *A vida fáctica ruinante se acoberta, por assim dizer, na ocupação (Caráter de queda da larvância)*¹⁴¹ (GA 61: p. 136).

Aqui é o momento apropriado de retomar um dos problemas que deixamos pelo caminho: desde onde pode Heidegger dizer o que diz sobre a vida? Como pode ele dizer que a vida se esconde no mundo, que ela se mascara ante si mesma? Se a vida se falseia, então deve haver um modo de ser verdadeiro. Mas se nos está vedada qualquer saída que não seja imanente ao próprio viver, se não se pode olhar a vida desde fora para lhe “corrigir” os defeitos e prescrever como ela deve ser, e se ela é, além do mais, autossuficiente, coloca demandas que ela própria é capaz de resolver e em sua própria linguagem, então a acusação de dogmatismo retorna com todo direito. Aparentemente se afirma a inexistência de uma exterioridade ao viver, mas ao mesmo tempo se diz coisas que só poderiam ser ditas desde um ponto privilegiado de observação. A saída, a única possível desde os pressupostos que assumimos, é que o viver mesmo se mostre como ruinante, como algo que cai no mundo e nele se refugia. O que quer dizer que agora é o viver mesmo quem apresenta uma experiência verdadeira de si, isto é, uma experiência daquilo que lhe é próprio, desde a qual nos permite reconhecer o mundo tanto como aquilo que lhe convém estruturalmente, quanto como aquilo com que não pode se identificar. Contraditoriamente a vida é e não é mundo. Ela é mundo enquanto mundo é seu sentido de conteúdo, que constitui sua estrutura intencional, ela não é, na medida em que nada do que lhe vem ao encontro no mundo, embora possa lhe conceder abrigo, pode ser com ela identificado. O viver é a cada vez o seu mundo junto àquilo que a cada vez não pode ser.

Um novo elemento surge desde os estudos de Heidegger sobre a experiência religiosa cristã. A descoberta de uma experiência não cronológica do tempo, sobre a qual o filósofo diz ser uma historicidade originária, e para a qual reserva a palavra grega *kairós*. Ainda mais incisivo que a distinção entre tempo cronológico e tempo kairológico, aqui está em questão a suspeita de que a cada modo de cuidar corresponda um modo de temporalizar – algo que apenas em *Ser e Tempo* perceberemos talvez o alcance. Em 1922 tudo acontece muito rápido. Ao final há uma certa sensação de urgência, o jovem filósofo tem muito a nos dizer, em prejuízo mesmo da linearidade do

¹⁴¹ Faktisches ruinantes Leben deckt sich gleichsam in der Besorgnis selbst zu! (Sturzcharakter der Larvanz).

argumento. A cada linha da preleção está em jogo mais do que nos é dito. Somos rapidamente levados da afirmação de que a vida acontece na execução do cuidado, onde ela se dá mesmo que mundamente (literalmente, ela brilha através – *hindurchscheinen* – da mundanidade, GA 61: p. 137), à afirmação de que este acontecer se desdobra em modos do próprio cuidar, e finalmente à conclusão de que a cada modo de cuidar corresponde um modo de temporalização: *enquanto tal cada modo de ocorrência tem seu caráter kairológico determinado (fático) (kairós – tempo), sua determinada relação com o tempo, isto é, com o seu tempo, que se encontra no sentido do contexto de execução da facticidade*¹⁴² (GA 61: p. 137). O problema de uma experiência fática em que a vida se mostre a partir de si mesma é conduzido à modalização do cuidado a partir da experiência temporal. *A pergunta é como, em uma perspectiva kairológica na ocupação, a vida enquanto tal se anuncia (ocorre) e pode se anunciar (ocorrer)*¹⁴³ (GA 61: p. 137).

Melden e anzeigen são palavras bastante próximas, ambas dizem algo como um reportar, anunciar, dar notícia de algo, embora *anzeigen* deixe mais claro um gesto indicativo, algo que anuncia, enquanto *melden* acentua o tornar público, tornar manifesto. Uma vez que se entenda a fenomenologia como um fazer e deixar ver, ambas facilmente se recolhem em seu vocabulário, apontando um mesmo sentido de destrancar, limpar o terreno, remover o que impede a visão para permitir a intuição do fenômeno; o uso de Heidegger parece diferenciá-las na direção do olhar: *anzeigen* tem mais a ver com permitir que o fenômeno se mostre, enquanto *melden* se relaciona com o mostrar¹⁴⁴. Há no viver um tipo experiência no qual o viver se anuncia (*melden*) a partir do que ele é. Uma mobilidade do viver cuja característica é se anunciar a si mesmo. Ele então nos fala sobre aflição (*Quälen*):

Aflitivamente se anuncia algo que no viver devora. Aflitivamente se anuncia portanto uma *ocorrência* na facticidade (o “devorar”, corroer), no qual mesmo o objeto do devorar ocorre: “a vida mesma”, circum-mundanamente; de algum modo não mundanamente, mas também não de algum *outro* modo, quanto ao conteúdo categorial,

¹⁴² Als solches hat nun jede Vorkommensweise ihren bestimmten (faktischen) kairologischen Charakter (kairós - Zeit), ihre bestimmte Beziehung zur Zeit, d. h. zu ihrer Zeit, die im Sinne des Vollzugszusammenhangs der Faktizität liegt.

¹⁴³ Die Frage ist, wie in kairologischer Hinsicht in der Besorgnis Leben als solches sich meldet (vorkommt) und melden (vorkommen) darf.

¹⁴⁴ Der Meldungscharakter ist nicht als kenntnisgebende Vor- und Rückweisungen, Anzeige, zu nehmen, sondern ist eine Weise (im Mir-Sein des Quälenden), das faktische Leben von ihm selbst her in Anspruch nehmen zu wollen GA 61: p. 138).

mas sim de fato neste ser anunciado aflightivamente na facticidade¹⁴⁵ (GA 61: p. 138).

Importa perceber uma dada experiência fáctica, a aflição, onde a vida *se* experiencia como corroer; neste “se”, no caráter reflexivo da experiência reside precisamente o sentido de anúncio, o qual se expressa a partir de uma modalização do tempo: na aflição do deparar-se com um “a-mim” (*Mir-Sein*) o ruinate “não ter tempo”, “contar o tempo”, “gastar o tempo” – mundanização do tempo fáctico – possui o mundo como o seu horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), onde se esmera por apagar o tempo (*Zeittilgung*), por administrá-lo de modo a torná-lo imperceptível. A *ruinância leva o tempo embora; o contrário: “não ter tempo” enquanto um como da vida fáctica é expressão de sua ruinância*¹⁴⁶ (GA 61: p. 140).

Embora a análise da aflição não possua o alcance do que anos mais tarde Heidegger nos dirá sobre a angústia e o tédio, o caminho metódico – e afinal é isto o que aqui nos interessa – já está traçado: a partir de uma experiência fáctica não cognitiva a vida se anuncia a si mesma como o que ela é. Se fala-se em máscaras é porque no viver há momentos em que o desajuste da máscara se insinua; a vida se mostra como ruinate porque carrega em si um movimento contra-ruinate – não como um para fora da ruinância, não se denunciam as máscaras para que se deixe de usá-las, mas para que se as reconheça enquanto máscaras: a contra-ruinância será uma acentuação da ruinância.

2.5 – Da definição indicativo-formal de filosofia

O que é dito em um conceito? O objeto do conceito é aquilo que primeiramente se diz. Ele não se confunde com qualquer dos termos da proposição, mas antes é aquilo a que a proposição se refere, aquilo de que se propõe. Não obstante, nem tudo aquilo

¹⁴⁵ Quälenderweise meldet sich so etwas, was am Leben frißt. Quälenderweise meldet sich also ein *Vorkommen* in der Faktizität (das »Fressen«, Nagen), in welchem selbst das »woran« des Fressens vorkommt: »das Leben selbst«, umweltlich; irgendwie nicht weltlich, aber gerade auch nicht irgendwie inhaltlich kategorial *anders*, sondern gerade in diesem Gemeldetsein quälenderweise in der Faktizität.

¹⁴⁶ Die Ruinananz nimmt die Zeit weg; umgekehrt: »keine Zeit haben« als Wie des faktischen Lebens ist Ausdruck seiner Ruinananz.

que se diz do objeto é um conceito do objeto. Apenas aquilo que o determina em seu ser, ou seja, quanto ao que ele é ou como ele é. Um conceito responde à pergunta “o que é” ou “como é”. O trabalho conceitual é portanto um trabalho de definição: o conceito aponta para um objeto sobre o qual propõe uma definição. Desde uma perspectiva fenomenológica, ou seja, desde a experiência de descoberta do objeto em seu ser-determinado, o essencial da definição conceitual encontra-se na realização do apontar, onde o objeto é apreendido em sua situação, na experiência quanto à qual foi definido. Mesmo que se diga que formalmente a definição é aquilo que determina o objeto em *qualquer* situação, fenomenologicamente ainda se precisa reconhecer que no sentido deste “qualquer” subsiste um “a cada vez”. Qualquer situação não quer dizer indiferente a toda situação, mas, justamente o contrário, sensível a cada atualização.

Porque o conceito determina o objeto por meio de um conteúdo (aquele da proposição que o enuncia) ele já carrega em si, previamente, não apenas a referência ao objeto – isto que precisamos atualizar a cada vez – mas também uma tematização do objeto: uma pré-concepção da objetualidade do objeto, do que quer dizer ser-objeto para este objeto. Um conceito filosófico é exatamente um conceito que pretende colocar tudo isto às claras. A ambição é por um conceito que diga o objeto em seu ser (o que é e como é) com respeito à situação. Pode-se mesmo dizer que a ambição é por uma conjugação do mais abstrato com o mais concreto. Donde a contenda pela definição do que é filosofia se dirige à contradição entre a necessidade de um princípio e a necessidade do trabalho concreto. Ora se acentua a necessidade de se saber o que quer dizer filosofia, de alguma definição que conte como princípio orientador desta atividade, ora se acentua a necessidade do filosofar mesmo.

Ao reunir este anseio contraditório no cerne do conceito, Heidegger não oferece tanto uma saída ao problema quanto um acento, um destaque. Conceitos em primeiro lugar são tarefas: abstrair no concreto, concretizar no abstrato. O primeiro momento, que aqui chamo de *abstrativo*, extrai do objeto relações formais. Se o conceito se move em uma referência ao objeto é porque a atualização mesma se dá por sobre uma referência. As relações formais nada mais são que a determinação dos modos desta referência, modalizações da referência. Não o que o objeto é, mas como ele é com vistas ao que ele é. A referência é essencialmente insuficiente, conquanto não possa dizer mais que um *modo de aproximação*, o qual demanda a aproximação concreta. Não dizemos apenas que a abstração carece da concretude, mas, e sobretudo, que ela carrega as marcas desta falta, que podemos trabalhar por sobre estar marcas, talhá-las com cuidado

e esmero, de tal modo que, quando sobrevier o momento seguinte, o de *concretização*, ele se dará por sobre os caminhos indicados no primeiro momento.

Na abstração coloca-se de lado o conteúdo, mas não se o apaga. Ele apenas não recebe a atenção, que se volta para o modo em que o conteúdo encontra-se indicado. Heidegger pensa a expressão “indicação formal” como uma unidade. Indicar é formalizar os modos de referência do objeto e formalizar é indicar o modo de atualização.

Considerações Finais

Há muitas formas de se formular o projeto ontológico enquanto uma investigação do originário. O caminho escolhido pelo jovem Heidegger foi de uma ciência do originário, no interior da qual os conceitos exercem um papel eminente. A partir de um cuidado na elaboração da linguagem, de uma definição conceitual engajada em dizer a situação de modo categorial, deveria ser possível levar a cabo uma ontologia fenomenológica. Nunca pode se perder de vista o risco de uma superdeterminação: trabalho de definição em excesso, que enquadra o objeto do conceito de modo definitivo e insensível à situação. O universal acessível à fenomenologia é o “a cada” e não o “todo”. Em contrapartida o risco de uma subdeterminação também é pernicioso. Ali se acentua o exercício “concreto”, a atualização em detrimento à formalização. O risco é de um particularismo incomunicável, arredo a qualquer formulação metodológica.

Uma ciência fenomenológica do originário parece se enveredar na dificuldade de ter que cruzar constantemente o limiar entre primeira e terceira pessoas. Pois é certo que qualquer ambição científica demanda uma relação controlada com a experiência, onde o controle passa necessariamente pela perspectiva em terceira pessoa, a qual pode ser partilhada, confrontada não apenas com minha experiência do objeto, mas também com a sua, com a de qualquer um. E, no entanto, o originário parece ser algo que se recusa a esta perspectiva. Parece ser algo que não podemos apontar no mundo. Não é precisamente este o sentido da distinção entre processo (*Vorgang*) e acontecimento (*Ereignis*)? Naquilo que posso assumir a terceira pessoa posso também me colocar como um qualquer, como um espectador indiferenciado, enquanto o acontecimento diz respeito a mim, sou eu mesmo que a cada momento é capturado em alguma experiência de mundo, sou eu mesmo quem me encontro agora escrevendo estas palavras, e elas não podem ser pensadas como escritas por qualquer um, elas possuem seu autor (ou talvez

se prefira: elas possuem o autor). Não quero identificar simplesmente o originário à perspectiva em primeira pessoa, mas não tenho dúvidas de que é nesta perspectiva em que se deve travar o debate metodológico.

Em um conceito como o de acontecimento, Heidegger se esforçou em 1919 por reafirmar o aspecto vivencial da experiência: é isto o que chamo de perspectiva em primeira pessoa. Se tentar relatar o que vivenciei enquanto rabiscava no papel o que seria apenas a primeira versão destes pensamentos, é bem provável que diga coisas que lhe escapam totalmente. Não que lhes sejam incompreensíveis, mas que não podem lhe parecer claramente conectadas. Há muitos saltos, não é em nada evidente, nem mesmo a mim, como uma coisa leva a outra. O caminho vivencial não é o caminho da descrição objetiva, não segui minhas vivências como poderia seguir à demonstração de um teorema. As vivências me acontecem, e neste “me” se encontra o mais relevante. Ele é meramente indexical, ele carece de qualquer conteúdo para além de uma referência vetorial, ele é a transformação de um “lá” num “aqui”, se o leitor me permite este empréstimo a Whitehead. Nesta indiferenciação, que marca minha captura em minha experiência, Heidegger vê algum tipo de riqueza, daquela que dizemos em relação ao que é possível frente ao atual. Seria isto o originário? O indiferente é o diferenciável. Insisto em não ver nesta riqueza qualquer tesouro, não estou convencido de que o originário torne o originado valoroso. E nisto creio estar em sintonia com o ânimo impetuoso deste jovem Heidegger. Neste jovem que nos convoca a filosofar deixando de lado qualquer anseio pela terra firme, a filosofar saltando para dentro de um bote a deriva (ou seria reconhecer o bote a deriva em que já estamos?).

O originário marca muito antes uma tarefa, um fardo inapaziguável. Não posso abrir mão disto que vivencio em primeira pessoa, pois não concorre qualquer ato de vontade, eu não decido vivenciar, as vivências me acontecem, ou, melhor dito, as vivências acontecem sempre com um “me”, vêm de lá para um aqui demandando uma unificação, elas vão se sobrepondo, se intersectando, se destruindo, se escondendo, vão, em suma, tecendo um “eu”, dando espessura ao aqui. Há alguma alteridade terrível neste originário. Algo de trágico, mas talvez mais íntimo que a noção de destino, pois este outro, mesmo que não seja identificável (e daí a impossibilidade de arrastá-lo para a perspectiva em terceira pessoa), está sempre em cada captura (do “me” no acontecimento), em cada vivência, em cada instante. Em cada uma de minhas vivências eu experiencio o originário como aquele traço de possível que me arrastou para o aqui e agora, para o ter que ser neste momento, no atual.

Seria possível olhar o originário nos olhos e capturar o que ele é em palavras, denunciá-lo aos demais, partilhar a existência de seu âmbito com todos os que estão a ele submetidos? Façamos de conta que o „Anzeige” das indicações formais seja aquele que ocorre em „Anzeige bei der Polizei erstatten”¹⁴⁷, como se Heidegger estivesse aqui a delatar-nos a nós mesmos, a jogar em nossa cara a ruína em que nos encontramos. Neste sentido o originário aparece como algo que demanda uma acusação, como se ele se escondesse, ou se deliberadamente escolhêssemos escondê-lo. O que também corrobora a necessidade de interpretações negativas, pois colocamos um monte de “entulhos” à frente. A investigação precisa saber dizer o que o originário não é, precisa ser hábil em desmontar armadilhas. Entretanto esta seria uma denúncia peculiar, pois apenas insta cada um a ir pegar o “denunciado” por si mesmo, a trilhar o caminho até “ele” – e o fundamental é o caráter indexical desta denúncia: ela é uma referência que aponta a cada vez, em cada situação, um conteúdo diferente a ser capturado.

Necessariamente um obstáculo se ergue a qualquer empreitada científica de investigação do originário. Não coincide o científico com o objetivo? Não coincide o objetivo com o reino do público, do que pode ser partilhado em terceira pessoa? E neste caso poderia ser que o mero ato de capturar as vivências em palavras, na medida em que a linguagem é pública, fosse o suficiente para recobri-las com alguma objetividade, o que também significaria extrair delas o que só pode ser vivenciado em primeira pessoa. Ainda que as vivências sejam privadas, falar delas é torná-las públicas, é encaixá-las naqueles casos de expressão que aprendi previamente e que sei poder utilizar em nosso diálogo. E de novo vejo Natorp sorrindo a nossa frente: vivência é mais originário que qualquer conceito. Penso agora poder responder-lhe: nem todos os conceitos. Não os conceitos formais, não os conceitos de referência. Apenas os conceitos de conteúdo são derivados, são tardios em relação às vivências. Precisamente porque abstraem e selecionam, recortam o vivenciado com vistas a uma expressão.

A vivência em primeira pessoa é total. Estou plenamente em jogo a cada captura, ela conclama um “me” de forma indefinida, com caminhos que podem me levar a qualquer lugar, desde a negação indiferente até a completa destruição. O que importa à primeira pessoa é indefinível, ela está toda ela em suas vivências e são estas vivências que a conduzirão. Desde a perspectiva da terceira pessoa há muito em qualquer vivência que é absolutamente irrelevante, por isto ela precisa ser construída a partir de uma

¹⁴⁷ Agradeço ao Professor Gerson Brea por esta sugestão.

seleção. Todo método científico é também um princípio seletivo. Em contrapartida os conceitos de referência são vazios. Possuem o campo total de vivências em seu horizonte, mas não são capazes de dizer nada quanto ao conteúdo das vivências. Neles apenas dialogamos sobre formas.

Tome-se um conceito como o de mundo, o qual perfaz o sentido de conteúdo do cuidar. O que quer dizer conceituar mundo? Nunca olhando para uma coisa chamada mundo e dizendo o que ele é. Não há nada para ser olhado, nada ao qual eu possa apontar e lhe dizer *isto é o mundo*. Também não posso lhe dizer sobre o que eu faço no mundo na esperança de que isso servirá. Posso lhe falar sobre o lembrar, o celebrar, o perceber, o correr, etc., posso falar sobre atos mentais ou físicos, sobre isto eu e você concordaremos razoavelmente mesmo sem um objeto “no” mundo, pois há recursos em terceira pessoa para dizermos a consciência do objeto. Não resolve falar sobre o vivenciar nem sobre o vivenciado. Com eles ainda não conceituaremos mundo. É muito importante que Heidegger enumere preposições para definir este conceito. Parece que ele não quer que digamos “isto é”, que não selecionemos previamente algo que deve contar como mundo.

Este mundo não é o ser-no-mundo de *Ser e Tempo*. Aqui falamos de sentido de conteúdo enquanto lá é quase um sinônimo para *ser-aí*. Talvez se possa dizer que aqui encontramos uma das primeiras formulações da mundanidade do mundo. Poderíamos dizer: *mundo é aquilo que a cada vez propõe conteúdo*. O verbo é problemático. Que significa dizer que o mundo propõe? “Ele” me joga um conteúdo assim como eu poderia oferecer a você uma bebida? A linguagem proposicional por si só parece metaforizar o conceito. “O” mundo, “ele”, “faz” algo, “propõe”. Poderíamos dizer, entretanto, que *mundo é o contexto em que já sempre estamos para que algo como conteúdos nos sejam propostos*. O recurso transcendental é o primeiro que salta aos olhos. Queremos saber do que quer dizer afinal o “já sempre”. Gostaria de chamar a atenção, entretanto, para o sentido referencial do “em” e do “nos”. O “em” é índice para uma miríade de delineamentos de possíveis relações em um contexto. Para descrever qualquer situação deveremos necessariamente nos valer de algo que exerça o papel indexical que, por exemplo, as preposições ou os advérbios exercem. Posso dizer “estou aqui” e posso dizer “tem café”. Ambas são expressões ocasionais no sentido de Husserl. Ambas demandam um tipo de referência a conteúdos que elas, não obstante, não podem carregar. Elas dependem do seu contexto de enunciação para adquirirem sentido. O “nos” em “nos sejam propostos” insere no verbo propor uma indeterminação e uma

reflexividade, que, não obstante, apresenta uma direção precisa: aquele mesmo vetor do ali num aqui. Não há alguém que nos proponha. Propor é agora um índice para as possibilidades de relação com conteúdos, possibilidades que possuem em comum o sentido vetorial.

Com isto mundo não foi propriamente determinado. Foi muito antes colocado em realce, destacado, ele é um “isto” impreciso que furtivamente se insinua entre os conteúdos e que agora esperamos permitir que se anuncie, em virtude do contraste correto. Conceitos de referência não são tardios precisamente porque se direcionam às vivências em um sentido específico, sem operar nelas qualquer seleção de conteúdo, seja de conteúdo objetivo ou de execução, apenas realçando formas, modos de referência, de entrelace, entre conteúdo e execução. Comparado à tenacidade do atual, o originário é algo de muito mais sutil, mesmo volátil, apenas um possível em diferenciação, um ativo mas impessoal desdobrar do atual, não este ou aquele mundo, nem meus atos neste ou naquele mundo, mas o “munda-se”, o “mundifica-se”, que arrasta-nos a cada vez para este mundo em específico.

A definição de um conceito se valendo tanto de preposições é uma definição muito ruim para alguém que nunca tenha se encontrado nas situações de uso das preposições. Quer isto dizer que apenas quem já é no mundo pode compreender um conceito que visa instar em certa vivência de mundo o mundo mesmo? Certamente! Um conceito fundado em experiência em primeira pessoa pressupõe que ele fará sentido na sua experiência, mas não possui garantias. Eu conceituo com base em minha vivência, você interpreta com base na sua, e o que garante que falamos da mesma coisa? Ora, nada garante, mas isto não importa, pois meu conceito não fala de coisas. Fala da situação, visa à forma como as coisas me acontecem a cada vez. Também aqui não há garantias, mas eu aposto que a situação quando vista desde um prisma ontológico (buscamos categorias) e fenomenológico (é sempre a *minha* ou a *sua* situação) será a mesma. “Mesmo” aqui tomado em sentido “minimalista”, extremamente pobre, toda a sua riqueza vem de um possível, nunca de um atual. Por isto pode ser que as coisas que nos acontecem em nossas respectivas situações, quando pensadas em si mesmas, portanto quando tomamos em conta seus conteúdos, sejam absolutamente distintas. Na verdade contamos com o fato de que sejam, isto não está apenas nas consequências do caminho investigativo que escolhemos, mas já em suas motivações iniciais, já nas objeções de Natorp. Se não houvesse na experiência em primeira pessoa nada de irredutível à experiência em terceira pessoa, então nada do que aprendemos com

Heidegger faria sentido. A linguagem pública seria perfeitamente apta a dizer as categorias do viver, elas não seriam originárias, mas simplesmente porque não faria mais sentido este conceito. Quando a vida se refere a si mesma ela o faria a partir de caminhos públicos, toda situação seria um caso de categorias gerais sem perda quanto ao conteúdo. Na verdade nem mesmo faria sentido dizer que vivência é mais originária que conceito, pois é como se o conceito invadisse nossa experiência e se nada se pudesse vivenciar que não estivesse plenamente capturado em conceitos.

É claro que ainda se poderia reconhecer algo de irreduzível nas vivências e ainda assim recusar algo como uma ciência originária. É precisamente este o caminho de Natorp, mas espero ter mostrado que ele se fundamenta em uma separação problemática entre intuição e expressão, em que toda expressão é apresentada como objetivante. Que a vida possui meios próprios de intuição e expressão deve ser visto como um modo de dizer que na esfera privada das vivências há algo de comunicável e partilhável aquém da perspectiva em terceira pessoa. É algo que a arte tão facilmente nos mostra, mas que filosoficamente é gigantescamente difícil de reconhecer. Algo que Heidegger anos mais tarde de modo tão belo nos chamaria a atenção no quadro de van Gogh, algo que penso quando me deparo com *Viejo em el Muladar* de Goitia. Nada nesta pintura é geral. Posso descrevê-la: é um velho sentado em um monturo, uma espécie de entulho, num lugar que aparentemente é um lixão. Todas estas palavras possuem um conteúdo semântico que é livre de sua aplicação. “Velho” recobre isto aí na imagem com um significado que o atravessa, que poderia ser o caso em muitos contextos distintos. E não obstante eu olho a imagem: um velho, este velho. Quanta tristeza, quanta dureza, quanta melancolia me atravessam! Não consigo dizer a você sem apelar a palavras que espero lhe façam sentido, palavras que aprendi a usar. Palavras que não são restritas a este uso. Goitia poderia escrever um tratado sobre o que significa isto que sentimos ao olhar para a pintura, poderíamos nós mesmos fazer isto, mas aqui se trata de sentir isto que sentimos. À diferença de qualquer conteúdo definível em terceira pessoa, que pode ser definido com precisão, esta imagem apenas incita caminhos em meus sentimentos, ela tenta me transportar para algum lugar sem me dizer nada do lugar, sem me oferecer qualquer garantia, ela apenas me acena ou talvez me capture. A arte diz a situação dizendo um conteúdo com um realce mínimo da referência. Não resolve sentar em um entulho para entender o quadro de Goitia. Sua ação não está nos conteúdos que mostra, mas no modo em que se permite dirigir a eles. Modo este que nunca se diz claramente,

nunca está explícito; apenas na vivência a que fomos convocados é que ele se nos mostra.

Filosofar com indicações formais é dizer a situação dizendo a referência com um realce mínimo do conteúdo e, como na arte, deixando a execução a cargo do interlocutor. É por isto que não interessa falar da “situação em geral”, mas de como ela se apresenta a cada vez. A referência é um mesmo pobre e vazio que atravessa todas as situações, algo a que suponho eu e você estejamos sujeitos e que por isto podemos conversar sobre ela. Não aceito, portanto, que o indivíduo seja inefável. Espero que Heidegger tenha me ajudado a dizer isto com argumentos convincentes. Que nossa experiência em primeira pessoa seja irreduzível à terceira pessoa não é razão suficiente para concluir que ela seja absolutamente arredia à linguagem, tanto porque na linguagem pública também se pode dizer o privado – desde que se comunique com razoável espaço de indeterminação – quanto porque o privado também fala consigo mesmo – a vida se intui se expressando e se expressa intuindo.

Concluo com uma questão: que tipo de compreensão *Ser e Tempo* efetivamente demanda se todos os seus conceitos forem lidos como indicações formais? Que quer dizer *Dasein* enquanto indicação formal? Uma de minhas primeiras estranhezas com esta obra – e pelo contato com outros colegas, devo dizer que não apenas minha – foi a dificuldade em entender o que afinal era o *Dasein*. Tanto mais difícil pela celeuma em torno da tradução da edição brasileira por “pre-sença” e sua quase unânime rejeição pelos comentadores. Era melhor, diz-se constantemente, deixar como está. Utilizar esta palavra em alemão. Como se, como apontou Rivera (tradutor para o espanhol), não constituísse isto também uma tradução. A abordagem didática ao *Dasein* constitui um problema. Lembro-me de ver quadros e diagramas em que o *Dasein* era cartografado junto a suas características, geralmente com a nota de rodapé para que nos lembrássemos sempre que ele não possui categorias, mas existenciais e que suas características não eram então propriamente características. Ou também o caso de desenhar quadros separando o “Da” do “Sein”, tentando definir, mais ou menos na sequência do livro, o *Dasein* a partir de sua abertura ao ser (o Da do *Dasein*) – caminho que eu mesmo segui em minha monografia de graduação. Hoje me parece que se leva a sério demais certas demarcações do filósofo em detrimento da função cognitiva mesma dos conceitos. Pense-se, por exemplo, em toda a saliva que se gasta para explicar que o *Dasein* não é o homem, ou que existenciais não são categorias. Entendo isto evidentemente como aspectos e debates importantes. Estou apenas a dizer que eles são

tratados de forma problemática, uma forma que atravança o início na obra. E o importante é que este *não* é um aspecto marginal, conectado meramente ao “ensino” de filosofia. Entendo que afirmar conceitos como indicações formais é também dizer que *todo conceito filosófico carrega em si um aspecto radicalmente didático*: conceitos são cunhados para o diálogo filosófico, para chamar a atenção de outros a algo, no que importa o caminho que eles são capazes de propor; tanto quanto a própria coisa a ser conceituada. É preciso traduzir Dasein. Não é uma palavra em nada misteriosa na língua alemã. Esta utilização do alemão em português talvez sirva apenas a uma mistificação do pensamento. Dasein quer dizer ser-aí: não há uma coisa nova que Heidegger esteja conceituando, uma coisa inexprimível em nossa língua e que, além disto, é “o ente que nós mesmos somos”. Dasein é ser-aí e ser-aí não é coisa, é uma indicação formal, é um conceito de referência. Ele apreende e comunica nosso ser no “aí”, o estar a cada vez submetido a uma abertura a ser. Não precisamos definir ou explicar o que é o Dasein para entender Ser e Tempo – mais precisamente estou dizendo que se começarmos por aí, começaremos muito mal. Para entender Ser e Tempo precisamos seguir por nós mesmos cada um dos caminhos delineados. A pergunta fundamental não é o que é ser-aí, mas: uma vez que aí estamos, como estamos?

Referências Bibliográficas

Obras de Martin Heidegger:

GA 9 – *Wegmarken*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1976.

GA 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1993.

GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der Philosophischen Begriffsbildung*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1993.

GA 56/57 – *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1987.

GA 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1985.

GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1995.

GA 63 – *Ontologie (Hermenutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main: 1988.

Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Vozes, Petrópolis – RJ: 2011.

Introducción a la fenomenología de la Religión. Trad. Jorge Uscatescu. Ediciones Siruela, Madrid: 2005.

Phenomenology of Intuition and Expression. Trad. Tracy Colony. Continuum, New York: 2010.

Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond. Ed. John van Buren. State University of New York Press, Albany: 2002.

Towards the Definition of Philosophy. Trad. Ted Sadler. The Athlone Press, New York: 2000.

Ontology – The Hermeneutics of Facticity. Trad. John van Buren. Indiana University Press, Indiana: 1999.

Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária, Rio de Janeiro: 2003.

Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research. Trad. Richard Rojcewicz. Indiana University Press, Indiana: 2009.

Demais referências:

BERTORELLO, Adrián. *El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal*. In: *Revista de Filosofía*, Vol. 30, Num. 2, pp. 119-141: 2005.

Van BUREN, Edward J. *The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King (1919-1926)*. In: *Philosophy Today*, Vol. 2, Num. 33: 1989.

CROWELL, Steven Galt. *Heidegger's phenomenological decade*. In: *Man and World*, Vol. 4, Num. 28, pp. 435-448: 1995.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana*. IN: *Dianoia*, Vol. XLIX, Num. 52 (maio 2004), pp. 25-46: 2004.

GONZÁLEZ, Raquel Vera. *Crítica a la Ontología y Gnoseología del Yo en Paul Natorp desde la Perspectiva de la Fenomenología Realista*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Universidad Complutense de Madrid, 2009.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. *Experiencia de La Vida y Fenomenología en las Lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. 1998. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidad de Salamanca, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Logische untersuchungen. Zweiter theil: untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis*. HALLE A. S.: MAX NIEMEYER: 1901
Versão on-line disponível em: www.archive.org/details/logischeuntersuc00hussuoft

_____. *Investigaciones Logicas*. Trad. Manuel G. Moriente & Jose Gaos. Revista de Occidente, Madrid: 1967.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Ingo Farin & Jams G. Hart. Springer, Dordrecht: 2006.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Idéias & Letras, Aparecida, SP: 2006.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Los Angeles: 1993.

_____. *L'indication formelle de la facticité: vers une "grammaontologie" heideggérienne du temps*. In Bulletin de la Société de Philosophie de Langue Française. Vol. 12, Num. 1, pp. 26-49 : 2000.

_____. *Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung*. In: Heidegger und Logik. DENKER, Alfred & ZABOROWSKI, Holger (eds.). pp. 49-64. Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2006.

KISIEL, Theodore & VAN BUREN, John. Ed. *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany: 1994.

LASK, Emil. *Sämtliche Werke: Zweiter Band*. Schleglmann, Jena: 2003

LARA, Francisco de. *El Concepto de Fenómeno en el Joven Heidegger*. In: Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte, Num. 8, pp. 234-256: 2008.

MALTER, Rudolf. *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Vol. 23, Num. 1, pp. 86-97: 1969.

NATORP, Paul. *Kant und die Marburger Schule*. In: Kant-Studien, num 17, pp. 193-221: 1912.

_____. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1912.

NELSON, Eric Sean. *Die Formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik*. In: Heidegger und Logik. DENKER, Alfred & ZABOROWSKI, Holger (eds.). pp. 31-48, Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2006.

REIS, Robson Ramos dos. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração, Ano X, Num. 37, pp. 171-179: 2004.

_____. *Verdade e Indicação Formal: a Hermenêutica dialógica do Primeiro Heidegger*. In: Veritas, vol. 46, Num. 4 pp. 607-620: 2001.

RODRÍGUEZ, Ramón. *Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger*. In: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Num. 13, pp. 57-74, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid: 1996.

SCHARF, Robert C. *Heidegger's „Appropriation“ of Dilthey before Being and Time*. In: Journal of the History of Philosophy, Vol. 1, Num. 35, pp. 105-128: 1997.

SCHUHMANN, Karl & SMITH, Barry. *Two Idealisms: Lask and Husserl*. IN Kant-Studien, Vol. 83, pp. 448-466: 1993.

STREETER, Ryan. *Heidegger's formal indication: a question of method in Being and Time*. In: Man and World, Num. 30, pp. 413-430: 1997.

VRIES, Hent de. *Formal Indications*. In: MLN Vol. 113, Num. 3, German Issue, pp. 635-688: 1998.

ZAHAVI, Dan. *How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection*. IN: Continental Philosophy Review. N° 36, p. 155-176, 2003.