

O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger

The return to factic life as a philosophical proposal in Heidegger

Luís Gabriel Provinciatto

Doutorando em Ciências da Religião pela UFJF

Resumo: Este artigo toma duas preleções do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) como ponto de partida: *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) e *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (1923). Partindo da hipótese de que é possível aproximar ambas as preleções, este trabalho se desenvolve a partir das temáticas próprias de cada texto com a intenção de mostrar que a filosofia se viabiliza para Heidegger a partir do solo da facticidade. Nesse sentido, a vida fática é considerada como tema central tanto em 1919, onde a filosofia é apresentada como ciência originária pré-teórica, quanto em 1923, onde a filosofia se identifica com a fenomenologia ontológico-hermenêutica. Por fim, percebe-se que ambas as preleções são fundamentais para consolidar a vida fática como objeto próprio da filosofia. E mais: para que a tarefa da filosofia se identifique com a da fenomenologia desenvolvida por Heidegger.

Palavras-chave: Vida fática; Ciência originária pré-teórica; Fenomenologia; Hermenêutica; Martin Heidegger.

Abstract: This paper takes two lectures by the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) as a starting point: “The idea of philosophy and the problem of the world view” (1919) and “Ontology (Hermeneutics of Facticity)” (1923). Starting from the hypothesis that it is possible to approach both lectures, this paper develops from the specific themes of each text with the intention of showing that philosophy is feasible for Heidegger from the ground of facticity. In this sense, factic life is considered as a central theme both in 1919, where philosophy is presented as an original pretheoretical science, and in 1923, where philosophy is identified with ontological-hermeneutic phenomenology. Finally, it can be seen that both lectures are fundamental to consolidate factic life as the proper object of philosophy. Moreover, for the task of philosophy to be identified with that of phenomenology developed by Heidegger.

Keywords: Factic life; Original pretheoretical science; Phenomenology; Hermeneutic; Martin Heidegger.

Introdução

Longe de querer se afastar do ambiente universitário logo após o término da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que, sem dúvida, trouxe consequências em todos os aspectos para o continente europeu, Martin Heidegger (1889-1976) propõe uma radicalização da Universidade. Tal radicalização, por sua vez, deve ser compreendida como uma possibilidade de retorno às raízes da própria atividade universitária, ou seja, se se visa aqui uma reforma é porque algo essencial se perdeu. A questão, então: essa radicalização se volta em direção a quê? Ou ainda: o que de essencial se perdeu? E mais: o que significa propor uma reforma no ambiente universitário? São essas questões, a grosso modo, que conduzem as primeiras preleções de Heidegger em Friburgo no semestre de 1919, que, na verdade, não estava previsto para acontecer, mas é convocado em caráter de emergência logo ao final do período de guerra.

Estas preleções estão reunidas no volume 56/57 das *Obras completas (Gesamtausgabe)*, sob o título: *Pela determina-*

ção da filosofia (*Zur Bestimmung der Philosophie*) (1919). Este volume, por sua vez, está dividido da seguinte maneira: 1) *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, preleções correspondentes ao semestre pós-guerra (*Kriegsnotsemester*); 2) *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor*, preleções correspondentes ao semestre de verão de 1919 às quais se segue um apêndice sob o título: *Sobre a essência da Universidade e do estudo acadêmico*. O presente trabalho irá se deter no texto do semestre pós-guerra com a intenção de trazer para a discussão um tema relevante para essa proposta de radicalização feita por Heidegger: a filosofia como ciência originária pré-teórica. Nesse sentido, interessa aqui se deter na seguinte problemática: como é possível caracterizar a filosofia enquanto ciência originária pré-teórica e qual a sua relevância para tal radicalização.

Diante disso, trabalha-se aqui com a seguinte hipótese: Heidegger se apropria da fenomenologia como sendo o modo adequado de conduzir tal radicalização. Isso, porém, implica na radicalização da própria fenomenologia enquanto método de investigação, de modo que ela não pode em nenhum momento estar cindida daquilo em que toda ciência se fundamenta: a vida. Conforme anota Heidegger, “a renovação da universidade implica um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a vida” (HEIDEGGER, 1999, p. 4-5). A radicalização, então, pode ser lida como a tentativa de fazer que a vida seja tema central da discussão científica. Note-se: trata-se de uma tentativa de regressar à vida como o solo do qual provém a ciência. Isso é muito mais do que tomar a vida como objeto da ciência e traz a seguinte implicação:

O despertar e a intensificação do contexto vital da consciência científica não é objeto [*Gegenstand*] de um exame de caráter teórico [*theoretisch*], mas *vida* que se dá de maneira prévia e exemplar – não é objeto de regulamentação prática, mas o efeito originariamente motivado pelo *ser* pessoal-impessoal [*persönlich-unpersönlich*]. Só assim se constroem o tipo de vida e o mundo da vida próprios da ciência (HEIDEGGER, 1999, p. 5).

Dessa maneira, não é possível desassociar essa busca por uma ciência originária pré-teórica do aspecto fático da vida. So-

ma-se à hipótese acima anunciada esta outra: estas preleções do semestre de pós-guerra estão próximas daquelas que encerram a primeira passagem de Heidegger em Friburgo em 1923, a saber, *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*), nas quais se encontra algo como uma síntese a respeito do modo de acesso à dimensão da facticidade, isto é, onde já se encontra a radicalização da própria fenomenologia.

Isso já é suficiente para indicar a estrutura do presente trabalho: num primeiro momento se tomará as preleções do semestre de pós-guerra dando maior ênfase ao sentido de uma ciência originária pré-teórica e o devido destaque à vida como temática própria desse aspecto originário pré-teórico; num segundo momento se apresentará o modo adequado de acessá-la, recorrendo, assim, às preleções de 1923, nas quais já se percebe a fenomenologia enquanto hermenêutica da facticidade. Espera-se, por fim, mostrar de maneira adequada a relação entre ambas as obras, de modo a apontar como a fenomenologia vai se configurando como o método próprio de análise do jovem Heidegger, chegando a ser identificada com a própria filosofia.

1. O sentido de uma ciência originária pré-teórica

As preleções *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* ocorrem entre 25 de janeiro e 16 de abril de 1919, sendo, na verdade, ministradas para alunos que haviam combatido durante a guerra (ESCUADERO, 2005, p. XI-XIV). Isso significa não somente uma reconstrução do ambiente acadêmico, mas também uma reconstrução do ambiente vital. Tais preleções são movidas tanto pelo intento de reconfiguração do cenário científico, ou seja, pela (re)consolidação de objetos de pesquisa e métodos de investigação quanto pelo de reformulação de um ambiente fortemente marcado pela guerra, isto é, pelo caos. A busca científica, conforme se nota logo na *Consideração preliminar* às preleções (HEIDEGGER, 1999, p. 3-6), não pode estar desassociada da vida.

A radicalização pretendida, por isso, busca reunir vida e ciência, de modo a compreendê-las não como esferas cindidas,

mas destacando que a primeira, de fato, dá suporte à segunda para que esta não se alheie daquela. Conforme anota Heidegger:

A ideia da ciência – e cada elemento de sua genuína realização – significa para a consciência imediata da vida algum tipo de transformação; ela [a ideia da ciência] traz consigo uma nova atitude da consciência e, com isso, uma forma própria de atividade da vida do espírito. Sem dúvida, esta irrupção da ideia de ciência no contexto da consciência natural da vida só se dá em um sentido originário e radical na filosofia como ciência originária (HEIDEGGER, 1999, p. 3-4).

Diz-se, então: o propósito de tais preleções está em buscar o sentido da filosofia como ciência originária, alcançando, com isso, um objeto que lhe seja próprio e um método adequado de abordá-lo. Há de se perguntar, todavia: o que significa postular a filosofia como ciência originária? E mais: como é possível compreendê-la nesses termos? Justamente por não cindir vida e ciência e por estar num cenário de reconstrução e radicalização, essas preleções direcionam uma resposta a essas questões com “o intento de apreender *tematicamente* a experiência originária da vida pré-teórica e de responder *metodologicamente* ao esforço por alcançar um aceso adequado a este âmbito pré-teórico” (ESCUDERO, 2014, p. 24). Não se trata de reconstruir a filosofia a partir do nada, mas a partir desse contexto em que ela se encontra: de acordo com Heidegger, a reforma da filosofia coincide com a reconstrução do ambiente universitário. Responder à pergunta pelo sentido de uma filosofia como ciência originária pré-teórica é encaminhar a resposta pelo sentido da própria existência, pois vida e ciência não podem ser pensadas separadamente.

Trabalhando, então, a partir desse ambiente próprio da filosofia do início do século XX (ESCUDERO, 2007, p. 12-15), Heidegger coloca logo no início das preleções de 1919 o seguinte problema: a investigação filosófica deve se ocupar com a formação de uma visão de mundo (*Weltanschauung*), tomando-a como uma tarefa ou esta deve servir como um limite ao ato investigativo filosófico? De fato, o próprio Heidegger anota: “a visão de mundo se converte no *problema da filosofia* em um sentido completamente novo. Mas o núcleo do problema reside na própria filosofia – de fato, ela mesma é o problema. A per-

gunta central diz respeito à essência, ao conceito de filosofia” (HEIDEGGER, 1999, p. 12).

A conversão dessa relação em um problema eminente para a filosofia se dá justamente porque as possibilidades de relação partem sempre de um sentido previamente dado do que venha a ser filosofia, conforme expõe Heidegger: em um primeiro momento (HEIDEGGER, 1999, p. 7-8), a visão de mundo aparece como tarefa da filosofia porque esta é compreendida inteiramente como metafísica; em um segundo momento (HEIDEGGER, 1999, p. 9-10), a visão de mundo é apresentada como limite à filosofia pois esta é pensada como ciência crítica. Dessa maneira, a diferença entre ambos os modos de conceber a relação entre visão de mundo e filosofia está na metodologia, o que implica no entendimento que se tem do que seja filosofia. A questão suscitada por Heidegger, porém, é que o próprio conceito de filosofia não é problematizado, donde o fato da questão surgir de um modo totalmente novo: problematizando o que venha a significar filosofia.

O centro da discussão, por isso, passa a ser o conceito de filosofia. Isso traz uma implicação fundamental: Heidegger não parte de nenhuma predeterminação do conceito de filosofia. A proposta é pensá-la como ciência originária, ou seja, trata-se de tomar como ponto de partida não algo absoluto, mas algo completamente fugaz, finito: a vida em sua facticidade. A radicalização da filosofia passa a ter o sentido de buscar o fundamento da própria vida em sua vitalidade, donde a ênfase ao caráter histórico da existência. Sobre isso, comenta Caputo:

A filosofia é uma investigação radical, um conhecimento radical, um conhecimento que procura os princípios que estão por trás de todas as coisas. Isto não significa que a filosofia se agarre a absolutos, que é apenas outra forma de se afastar da facticidade, mas apenas a princípios histórico-fáticos cujo conteúdo atual tem sempre de ser concretamente determinado pelo modo como o princípio é apropriado (CAPUTO, 1998, p. 70-71).

A proposta de reconstrução, então, visa partir do aspecto originário por excelência: a vida fática. No entanto, para que

seja possível compreendê-lo como tal é necessário se abster de qualquer teorização prévia, ou seja, não basta ser ciência originária, a filosofia precisa se antecipar a qualquer teoria, garantindo, assim, um acesso pré-teórico à vida fática. Isso possibilitará, inclusive, compreender o fundamento da teoria, pois se trata de ir além da teoria, retornando àquilo que lhe é prévio.

Disso decorre uma primeira característica da filosofia como ciência originária pré-teórica: ela não pode ser de natureza teórica. De igual maneira, o método de investigação não pode provir de uma ciência que não seja originária: “o método científico originário não pode ser deduzido, não pode provir de uma ciência que não seja originária” (HEIDEGGER, 1999, p. 16). Isso significa que a filosofia como ciência originária pré-teórica deve ser capaz de se dar tanto o objeto de investigação quanto o método próprio de acesso a ele. Essa é a proposta de Heidegger: conduzir a filosofia a uma reformulação no que tange a seu objeto e a sua metodologia. Não se trata, porém, de uma condução que tangencia o irracionalismo:

A ideia da filosofia como ciência originária, na medida em que deve tornar visível a origem e extensão do âmbito de problemas desta ciência, pode e deve ser descoberta e determinada cientificamente. Tal ideia deve se mostrar cientificamente e, enquanto ciência originária, só o faz por meio de um método científico originário (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

O problema se direciona, desse modo, ao como proceder com uma ciência originária pré-teórica, isto é, trata-se de dar-lhe uma metodologia que lhe permita acessar de maneira pré-teórica seu objeto de investigação, implicando, por isso, em um não dispor antecipadamente de qualquer teoria. Heidegger, lidando com a filosofia a partir de sua realidade, identifica três procedimentos metodológicos que já empreenderam uma tentativa de responder a busca por uma ciência originária: 1) a proposta da história da filosofia (HEIDEGGER, 1999, p. 17-21); 2) a solução que recorre à atitude científica do filósofo (HEIDEGGER, 1999, p. 22-23); 3) e a solução proposta pela metafísica indutiva (HEIDEGGER, 1999, p. 23-28). De fato, todos eles

apresentam características próprias, bem como limitações que impedem um acesso adequado à filosofia como ciência originária pré-teórica, como se notará adiante.

O caminho traçado por Heidegger possui uma originalidade. O que isso significa? A princípio: não se trata de uma repetição metodológica, mas de uma nova postura frente ao objeto de investigação. Nota-se, com isso, uma mudança fundamental na atitude metodológica: ao invés de usar a fenomenologia transcendental cunhada por Husserl, Heidegger coloca a intuição hermenêutica como ponto de partida do modo de acesso à vida fática¹. Cunhar isso é, pois, “mostrar a possibilidade e a viabilidade de uma fenomenologia não reflexiva capaz de delimitar e articular sistematicamente o âmbito de manifestação da esfera primária da vida humana” (ESCUADERO, 2014, p. 25). Percebe-se, com isso, a radicalização da própria fenomenologia: ao cindir consciência e mundo, a fenomenologia transcendental de Husserl ainda opera com a preconcepção de sujeito e objeto, o que significa, na verdade, já partir de um âmbito teórico por excelência. Como, então, fazer com que a vida fática seja acessada sem nenhuma pré-compreensão teórica? De acordo com Heidegger, a partir da intuição hermenêutica, pois esta não busca determinar a vida fática, mas conduzir uma compreensão da vivência. A intuição hermenêutica, então, está numa relação de compreensão da vivência, de modo que “a vivência como fenômeno de apropriação é, portanto, pré-teórica, pré-cognoscitiva e pré-objetiva” (BENAVIDES, 2014, p. 69).

¹ Aqui se deve destacar o seguinte: as preleções anteriores à publicação de *Ser e tempo* (1927) são um instrumento preciso para compreender o caminho filosófico percorrido por Heidegger. Diante disso, as preleções desse período mostram com maior precisão as principais diferenças entre a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia ontológico-hermenêutica de Heidegger. A respeito dessas diferenças se pode dizer, nas palavras de Escudero: “a fenomenologia de Husserl se determina a partir de uma atitude eminentemente teórica e reflexiva, enquanto que a versão heideggeriana da fenomenologia se caracteriza pela dimensão pré-teórica e a-reflexiva” (ESCUADERO, 2014, p. 23). Além disso, deve-se destacar três obras nas quais se percebe com maior clareza as diferenças entre os dois projetos fenomenológicos: *Introdução à investigação fenomenológica* (1923-1924), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925) e *Ser e tempo* (1927).

Surge, com isso, a segunda característica da filosofia como ciência originária pré-teórica: seu principal objetivo não é traçar uma consideração especulativa a respeito da vida, cindindo-a daquilo que lhe é mais próprio, mas conduzir uma compreensão da própria vida fática no ambiente que lhe é próprio. Dessa maneira, “a vivência [*Er-leben*] não passa por mim como uma coisa que eu coloco aí, como um objeto [*Objekt*], mas eu mesmo me aproprio [*er-eigne*] dela e ela se apropria de mim de acordo com sua essência” (HEIDEGGER, 1999, p. 75). A vivência imediata, então, é apropriação (*Ereignis*)². Esse é o solo originário da filosofia: a vida fática na vivência do mundo que a circunda e, conforme mostra Rodríguez:

Originária é a vivência do mundo circundante não porque podemos assistir conscientemente seu desvelar, “ver” sua origem, mas justamente porque não podemos, porque toda reflexão que busca ir além

² O sentido de *Ereignis* nas preleções de 1919 não se identifica com aquele utilizado na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento-apropriador* (1936-1938). Destaca-se agora o sentido desse termo nas preleções aqui aludidas: ele é empregado em oposição a *processo* (*Vorgang*). Deve-se perceber que *Ereignis* é aqui empregada em referência a *Erlebnis*, que, por sua vez, é o substrato da intuição hermenêutica, ponto de partida da filosofia como ciência originária pré-teórica. Isso significa que *Ereignis* possui uma relação evidente com a filosofia como ciência originária pré-teórica, de maneira que a filosofia não se desenvolve a partir de objetos, mas a partir de vivências. *Processo* (*Vorgang*), em poucas palavras, expressa um modo de proceder objetivante que torna irrelevante a participação do ser-aí histórico. A nota feita por Escudero sintetiza isso: “o processo (*Vorgang*) corresponde a um procedimento objetivante que contempla as vivências de um modo neutro e distante, isto é, desvinculadas do eu fático que vive, afastadas do eu histórico que vivencia, separadas artificialmente do eu histórico” (ESCUADERO, 2009, p. 188). *Apropriação* (*Ereignis*), por sua vez, designa o movimento de apreensão daquilo que passa diante da própria existência. Tal apreensão capta a significação, sem objetivar as vivências, isto é, sem torná-las em conceitos estáticos. Isso tem uma consequência crucial para o desenvolvimento da filosofia como ciência originária pré-teórica, conforme anota Ramos: “a viabilidade e a factibilidade da ciência em questão, então, não residem em sua suposta praticabilidade nem aplicabilidade, mas antes na facticidade mesma da vida, mas de um modo tal que ela leva a vida a maturar-se no tempo a partir de um sentido todo próprio. Assim, a ciência originária [sic] é uma ideia rigorosamente factível e viável somente enquanto coloca concretamente em via uma possibilidade histórico-fática do viver” (RAMOS, 2015, p. 97). Dessa forma, a filosofia se movimenta enquanto *apropriação* (*Ereignis*) e não como *processo* (*Vorgang*).

dela supõe já o campo de sentido que ela oferece e sem o qual a reflexão não é possível (RODRÍGUEZ, 1997, p. 30-31).

Note-se: a intuição hermenêutica colocada como ponto de partida para a fenomenologia como método de investigação não descarta a reflexão, mas a compreende de maneira distinta. A reflexão hermenêutica não é de natureza teórica, nem pretende dispor uma teoria como conhecimento absoluto; trata-se antes de um voltar-se em direção à própria atitude hermenêutica, ou seja, é uma compreensão da compreensão. Diz-se, portanto, de uma re-flexão no sentido de um dirigir o olhar novamente à atitude hermenêutica; isso, de fato, revela o “ato que constituiria o máximo grau de intimidade e transparência que a vida teria em relação a si mesma” (LARA, 2014, p. 59). Radicalizar a própria fenomenologia como método é fazer esse movimento reflexivo que parte da vida fática e a ela retorna. A diferença é nítida: longe de cindir consciência e mundo, Heidegger propõe que não é possível pensar vida sem mundo, de modo que um já implica o outro. Isso significa um rompimento com o primado do teórico, pois, ainda nas palavras de Rodríguez, “a teoria não é a atitude natural do pensamento, mas *uma posição determinada*, com implicações implícitas que ela mesma não reconhece” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 104).

A relação entre vida e mundo não é pautada pela de sujeito e objeto, mas pela da significação: “vivendo em um mundo circundante, encontro-me cercado sempre e em todos os lugares por significados, tudo é mundano, ‘munda’ [*es weltet*], o que não coincide com ‘vale’ [*es wertet*]” (HEIDEGGER, 1999, p. 73). *Munda* (*es weltet*) e *mundar* (*welten*) são as primeiras das criações vocabulares próprias de Heidegger e, de acordo com Safranski, o significado do termo é de difícil compreensão, podendo ser utilizado “para designar um acontecimento que a princípio parece evidente, mas observando melhor revela uma complexidade para a qual ainda não há nome” (SAFRANSKI, 2005, p. 129). Interessante perceber ainda que, por mais importante que esse termo seja para o desenvolvimento de um projeto fenomenológico hermenêutico, ele só aparece nessas preleções de 1919. O termo ainda contribui para a consolida-

ção da filosofia como ciência originária pré-teórica, pois ele, antes de tudo, designa “a familiaridade com a vida cotidiana que provê ao homem um fundo de compreensibilidade e acessibilidade que se ativa em todo ato de autointerpretação da vida mesma” (ESCUADERO, 2009, p. 202).

Dessa maneira, a tarefa da filosofia consiste em ser compreendida a partir de si mesma e não a partir de outras teorias. No entanto, existe aqui uma dificuldade difícil de ser superada: a própria busca por uma filosofia como ciência originária pré-teórica, investigada em si mesma, já parte de alguma presunção, pois todo aquele que faz filosofia está inserido em uma realidade que o circunda. Isso implica no seguinte: a busca pretendida por Heidegger rompe com o primado do teórico, mas assume os pressupostos próprios de cada existência fática inserida em seu mundo. De fato, nas preleções de 1919 se lê:

Deve-se romper com essa supremacia do teórico [*Theoretisch*], mas não com o propósito de proclamar o primado do prático e não apenas para trazer algo diferente, apresentando o problema a partir de uma nova perspectiva, mas porque o teórico mesmo e enquanto tal remete a algo pré-teórico (HEIDEGGER, 1999, p. 59).

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

Segundo Heidegger, o “ponto de partida” (*Ausgangspunkt*) do “caminho para a filosofia” (*Weges zur Philosophie*) é a “experiência fática da vida” (*faktische Lebensführung*) mesma. Nesse sentido, a experiência fática da vida revela algo totalmente peculiar. Ela torna possível, nela mesma, o caminho para a fenomenologia, uma vez que nela se realiza também a virada que conduz à filosofia propriamente dita. Diante disso, qualquer experiência da vida que se faça, é sempre e fundamentalmente mais do que uma experiência como mera tomada de conhecimento disso ou daquilo. Assim, experiência fática da vida

significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo, ou seja, vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (KIRCHNER, 2015, p. 160).

Heidegger pensa a filosofia enquanto fenomenologia e a vida fática como aquilo que a possibilita. Essa é a originalidade acima mencionada: pensar objeto e método de maneira conjunta, de modo que ambos se implicam e não podem ser pensados de maneira separada. De igual maneira que filosofia é pensada como fenomenologia, a vida fática só pode ser pensada enquanto inserida num mundo que lhe é próprio. A historicidade e a finitude da vida fática garantem, por isso, o caráter originário da filosofia, que, por partir sempre da vida no exercício de compreensão de si mesma, mostra-se como pré-teórica.

Viabiliza-se, com isso, a explicação do porquê Heidegger rejeitar as três outras abordagens que pretendiam propor a filosofia como ciência originária: a proposta da história da filosofia, da atitude científica do filósofo e da metafísica indutiva para, então, encaminhar a fenomenologia hermenêutica como modo de acesso à filosofia como ciência originária pré-teórica.

A História da Filosofia propõe a seguinte solução: as ciências particulares se desenvolvem a partir de uma única ciência, uma “ciência originária” aos moldes da História da Filosofia. Disso decorre a necessidade de retornar aos gregos, os primeiros a estabelecerem um método rigoroso de análise do conhecimento. Porém, somente o retorno aos gregos se mostra insuficiente de acordo com Heidegger, uma vez que nas investigações próprias da História da Filosofia já se tem um entendimento prévio do que pode ou não ser classificado como filosofia, ou seja, não há uma preocupação fundamental em buscar a própria atividade filosófica como uma ciência originária. Todavia, o que isso significa? A princípio, que não basta retornar aos gregos porque a resposta à pergunta de uma ciência originária permanece sem resposta.

No entanto, a papel dos gregos não pode ser desprezado no conjunto do pensamento de Heidegger. Pode-se dizer que é a leitura dos gregos que impulsiona a pergunta pelo sentido

do ser – crucial para o conjunto da obra de Heidegger –, pois, na verdade, “Heidegger se sentiu desafiado por sua simplicidade e por sua diversidade” (GADAMER, 2012, p. 388). Contribui para isso ainda a leitura feita por Heidegger da tese de Franz Brentano como destaca o próprio filósofo: “a dissertação de Fran Brentano ‘Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles’ (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 85). Heidegger não realiza um retorno aos gregos pelo viés da História da Filosofia, pois há nela uma séria dificuldade em identificar uma origem para a filosofia como ciência originária. De acordo com Heidegger, falta à História da Filosofia evidenciar como essa própria origem pode ser estabelecida (HEIDEGGER, 1999, p. 21).

A segunda solução rejeitada por Heidegger é a que propõe uma atitude científica do filósofo, ou seja, se os vários sistemas desenvolvidos ao longo da História da Filosofia não conseguiram dar conta de responder à questão aqui perseguida, por que não buscar tal resposta no próprio filósofo que encarna uma determinada “espiritualidade”, a filosófica? Contudo, essa proposta tem uma limitação evidente, assim apontada por Heidegger:

Em consequência desta concepção de filosofia não se pode mensurar qualquer desempenho filosófico significativo de acordo com o conceito científico de verdade e perguntar em que medida a doutrina em questão corresponde com o objeto [*Gegenstand*], com o ser (HEIDEGGER, 1999, p. 22-23).

Falta um critério para determinar quais são essas personalidades históricas que “encarnaram uma espiritualidade filosófica”. Com isso, fica claro que não se pode extrair a ideia de uma ciência originária pré-teórica do espírito do filósofo sem antes já se ter uma preconcepção do que seja tal atividade filosófica. Há um questionamento semelhante que pode ser colocado tanto à resposta anterior quanto a esta: como eleger um critério para determinar o que é ou não essa “atitude científica”? É justamente isso que não fica claro nessa abordagem, fazendo com que ela também seja rejeitada por Heidegger.

Ainda há a terceira tentativa de solução ao problema da ciência originária: a metafísica indutiva. Tal tentativa se estabelece da seguinte maneira: todo conhecimento é conhecimento de um objeto, ou seja, a física tem seus objetos de investigação assim como a teologia, a matemática e as ciências naturais. Cada uma destas ciências se mostra como particular: conhece um determinado objeto, uma determinada região epistemológica, o que coloca a elas um limite. Elas não podem conhecer o objeto de outras ciências, pois é algo que não lhes compete. E aqui está a limitação dessa resposta: ela não pode chegar a uma ciência originária partindo de uma ciência particular, dado que “esta ciência originária [pleiteada pela metafísica indutiva] não será a ciência de um âmbito temático particular, mas daquilo que há em comum em todas as ciências. Mas isso só pode ser alcançado indutivamente a partir do particular” (HEIDEGGER, 1999, p. 26). A filosofia como ciência originária não é o resultado da soma de todas as ciências particulares, o que acabaria ocasionando na construção de algo hipotético. Além do mais, isso seria um resultado e não a origem, o que mostra a falibilidade desta proposta de resposta, além de que “esta ciência não teria nenhuma função cognitiva própria” (HEIDEGGER, 1999, p. 27).

As características anunciadas da filosofia como ciência originária pré-teórica, agora face a essas outras possibilidades descartadas por Heidegger, dão-lhe uma tarefa eminente, conforme indica Seibt: “a filosofia deverá realizar esse trabalho de perfuração e retorno, tornando-se ciência originária pré-teórica” (SEIBT, 2012, p. 15). Isso contribui, inclusive, para a proposta de uma reformulação tanto universitária quanto vital: romper com o primado do teórico significa um avanço em ambos os aspectos. O movimento, isto é, a dinâmica do originário havia sido esquecida, quando não mal resolvida. A principal pretensão da filosofia como ciência originária pré-teórica não é fazer teoria a respeito da vida, mas filosofar, ou melhor, viver, conforma comenta Escudero:

Heidegger insiste sem cessar que não se deve filosofar *a respeito* da vida, mas *a partir* dela. [...] Mais que estabelecer um sistema da vida, mais que determinar a existência de uma nova realidade,

trata-se de pensar a vida e sua história como o mar em que já se está navegando (ESCUADERO, 2007, p. 15).

Afirma-se, então, que o resgate da vida fática como ponto de partida e de chegada do filosofar significa um deslocamento da própria filosofia no ambiente universitário: um deslocamento que a tira de sua zona de conforto, onde, na verdade, somente se “perpetua um discurso que, simplesmente, reproduz a ordem que prevalece” (CAPUTO, 1998, p. 69). O filosofar deve ser um ato vivo, no qual a própria vida se torna questionável, ou seja, antes de assegurar a vida fática num ambiente teórico-metafísico, o caráter originário pré-teórico coloca essa mesma vida fática em risco. Por isso, o filosofar não diz nada a respeito da vida, mas se faz a partir da vida. E mais: ele se torna no próprio viver caracterizando-se por ser “a forma de vida que contraria a tendência da mesma para se instalar confortavelmente” (CAPUTO, 1998, p. 70).

Note-se ainda: Heidegger não elimina a possibilidade da teoria, mas dá a ela uma importância de segunda ordem, de modo que ela possa ser compreendida a partir do solo que a funda. Dessa maneira, a fenomenologia, partindo da intuição hermenêutica, estabelece o caráter pré-teórico da filosofia como ciência originária: aí não há teorização, mas tão somente compreensão. A filosofia enquanto fenomenologia só ocorre porque é hermenêutica. Justamente porque o mundar (*welten*) faz referência à relação vida e mundo, e desta provém significações e sentidos, a vivência não pode ser alcançada teoricamente: ela precisa ser vivenciada.

A intuição hermenêutica, modo próprio de lidar com a vivência, é o último ponto trabalhado por Heidegger nas preleções de 1919 (HEIDEGGER, 1999, p. 116-117). É bem verdade que as preleções *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*) (1919-1920) dispõem outras considerações a respeito da vida como âmbito originário da fenomenologia (HEIDEGGER, 1993, p. 25-64). No entanto, é somente nas preleções de 1923, *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, as últimas da primeira passagem de Heidegger por Friburgo, que a noção de hermenêutica da facticidade é

reconduzida como tema central. São essas últimas preleções de Friburgo que agora serão consideradas, pois elas muito contribuem para compreender esse projeto da filosofia como ciência originária pré-teórica, configurando-se, inclusive, como a proposta de uma fenomenologia ontológico-hermenêutica.

2. A filosofia como fenomenologia ontológico-hermenêutica

Em *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* Heidegger afirma: “*facticidade* é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Ou seja, a facticidade deve ser assumida como própria de cada momento da existência do ser-aí e não como algo separável da realidade em si. Isso traz uma implicação importante: a intuição hermenêutica não separa as vivências em autênticas e inautênticas, pois enquanto movimento de apropriação a hermenêutica não pode predispor de aspectos judicativos. A hermenêutica da facticidade se refere à cotidianidade da vida. E mais: trabalha a partir dessa cotidianidade e nela permanece. Pode-se dizer, então, que a proposta da filosofia como ciência originária pré-teórica não se ocupa em primeiro lugar com a elaboração de uma teoria do que seja a filosofia, mas tão somente com o *filosofar*. Isso soma-se ao projeto de uma radicalização da Universidade porque “ele [Heidegger] não quer que as coisas se mantenham tal como estão na academia nem um filosofar que abandone a universidade, mas uma universidade que filosofe, um filosofar *na* universidade” (CAPUTO, 1998, p. 70). Daí o fato de Heidegger identificar o filosofar com o viver: em ambos se opera uma hermenêutica da facticidade.

As preleções de 1923 são fundamentais ainda em outro sentido: nelas é feito o alerta para o risco de tomar a hermenêutica da facticidade como o ato de privilegiar determinadas vivências, quando, na verdade, o que está implicado na atitude hermenêutica é a vida fática em sua totalidade. A ênfase dada por Heidegger constitui no seguinte: a facticidade da existência sempre possibilita a abertura para que o sentido de ser se dê,

ou seja, a relação vida e mundo é abarcada pela hermenêutica, culminando na pergunta pelo sentido de ser, isto é, em uma ontologia. Daí a afirmação: “Vida fática (ser-aí) quer dizer: ser em um mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 90). Note-se: Heidegger identifica vida fática e ser-aí.

Se idêntico à vida fática, então o ser-aí se mostra como o objeto próprio a partir do que se filosofa, ou seja, a filosofia só pode ser compreendida como ciência originária pré-teórica se parte da analítica do sentido de ser do ser-aí. Note-se: se a filosofia como ciência originária pré-teórica parte da vida e a ela retorna, e vida fática se identifica com ser-aí, então, o sentido de ser do ser-aí é o primeiro passo decisivo para o filosofar. E mais: buscar o sentido de ser do ser-aí possibilita a colocação da pergunta pelo sentido de ser em geral. A filosofia, por isso, identifica-se tanto com uma fenomenologia hermenêutica quanto com uma ontologia fundamental, mas não as entende de maneira cindida. A filosofia se efetiva enquanto fenomenologia ontológico-hermenêutica. O regresso à questionabilidade acerca do caráter pré-teórico e originário da filosofia é um passo decisivo para a consolidação da filosofia como uma fenomenologia ontológico-hermenêutica, o que já pode ser percebido nessas preleções de 1923.

A filosofia, identifica à fenomenologia, dá, assim, tanto o objeto de investigação quanto o método de procedência. Isso permite compreender porque a intuição hermenêutica não pre-dispõe de um aspecto judicativo que separa as vivências:

Se agora destacarmos que *ser ao modo de encobrir-se* e o *velar-se* – e isto não acidentalmente, mas por seu caráter ontológico – é inerente ao caráter *ontológico do ser*, que é a objetualidade da filosofia, teremos então uma noção propriamente rigorosa da categoria de fenômeno. A tarefa, portanto: transformar isso em fenômeno resulta aqui como sendo radicalmente ontológico (HEIDEGGER, 2013, p. 84).

A tarefa da filosofia, então, se mostra em transformar a própria busca pelo sentido de ser em fenômeno, tendo, assim, seu objeto de investigação. A filosofia se torna concreta enquanto ontologia fundamental, enquanto pergunta pelo sen-

tido de ser em geral. O ponto de partida para isso, porém, não é abstrato, nem teórico, conforme indica Heidegger à sequência do texto acima citado:

É este o caminho que a *hermenêutica da facticidade* pretende seguir. Ela denomina-se a si mesma interpretação, ou seja, não se trata de um título colocado meramente à primeira vista. Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A *posição prévia*, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo (HEIDEGGER, 2013, p. 84).

Assumir a *posição prévia* (*Vorhabe*) como o ponto de partida é consolidar, por meio de outras palavras, o caráter pré-teórico do filosofar. E mais: é romper de maneira precisa com o caráter teórico como ponto de partida da filosofia. Junto com a rejeição do primado do teórico vem também um rompimento com o esquematismo sujeito-objeto petrificado pela modernidade científica e filosófica. Esquematismo que, de certo modo, amputa a dimensão da facticidade, pois lhe impede de se relacionar com um mundo que se abre a ela. Isso ocorre porque dentro do esquematismo sujeito-objeto já se parte de um âmbito teórico: caracteriza-se o ser-aí como sujeito e o mundo como o âmbito objetivo, de modo que as discussões não são aí pautadas pela relação, mas pela dependência.

Partir do esquema sujeito-objeto na investigação fenomenológica é pré-determinar o que irá se apresentar e a quem se apresentará. Dessa maneira, o esquema sujeito-objeto não equivale à relação vida e mundo. E mais: partir do esquema sujeito-objeto como posição prévia “impede de maneira fundamental e definitiva o acesso àquilo que se pretende indicar com vida fática (ser-aí)” (HEIDEGGER, 2013, p. 87). Por isso a conclusão: a relação vida e mundo não é mera modificação do esquema sujeito-objeto. O ponto de partida para a filosofia deixa de ser absoluto e passa a ser histórico, implicando no fato de que “o ‘ver fenomenológico’ tem, pois, que renunciar à ideia da absoluta transparência [...] para compreender a si mesmo como uma

continuação da vida fática, motivado nela, surgido dela e trazendo sua própria estrutura” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 106).

Qual é, no entanto, o sentido dessa posição prévia destacada por Heidegger? “A posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu” (HEIDEGGER, 2013, p. 23). Note-se a proximidade entre as preleções de 1919 e estas de 1923: o filosofar não parte de aspectos absolutos, muito menos de uma situação abstrata, mas tão somente da vida inserida na realidade que lhe é própria, que a circunda e da qual compartilha. Destaca-se novamente: a hermenêutica da facticidade não privilegia determinadas vivências; o que caracteriza a vivência é, sobretudo, o fato de que ela *munda* (*es weltet*) e não que ela vale (*es wertet*). A intuição hermenêutica, por isso, desvela sentidos: ela coloca o ser-aí (vida fática) num ambiente de relações. Isso atesta para o sentido primário de hermenêutica: “determinada unidade na realização do *εμμενέειν* (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Nesse sentido, a hermenêutica da facticidade não é nenhuma teoria da interpretação, pois a tarefa da hermenêutica é “tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Diante disso, a posição prévia faz referência ao próprio ser-aí inserido no mundo. Isso traz uma característica mais precisa ao sentido de posição prévia: ela não é isenção de perspectiva, isto é, ela não é uma neutralidade fictícia. Se há liberdade de perspectiva é porque o ser-aí realiza o movimento de apropriação da própria existência:

Liberdade de perspectiva, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita *apropriação da posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), ninguém é em-si quimérico e fora do tempo (HEIDEGGER, 2013, p. 89).

A posição prévia, por isso, consiste em partir justamente da relação com o mundo, na qual o ser-aí está a todo mo-

mento. A apropriação da posição prévia é, pois, o trazer à luz essa relação fundamental entre vida e mundo. Esse aspecto de relação entre vida e mundo é fundamental para o sentido da filosofia como uma fenomenologia ontológico-hermenêutica, pois “mundo” não designa o caráter espacial geográfico que pode ser quantificado em pesos e medidas, nem mensurado pela quantidade de entes nele presente. Mundo contém em si uma dimensão vivencial, isto é, “*Welt* [mundo] é o âmbito, o contexto, o horizonte no qual se desenvolve a vida do ser humano” (ESCUDERO, 2009, p. 199).

O fato de vida fática significar ser em um mundo designa, portanto, o fato do ser-aí estar inserido num ambiente de significados, ou melhor, num horizonte de sentido que se lhe desvela a partir da destacada relação entre vida e mundo. Mundo representa o *em-quê* do ser, conforme mostra o próprio Heidegger:

Que quer dizer “mundo” enquanto o em-quê do ser? A resposta atravessa os seguintes *estágios* de atualização intuitiva: mundo é o que vem ao encontro. Como isto ou aquilo e como vem ao encontro mundo? Vindo ao encontro e no caráter ontológico (“objetualidade”, apenas para uma ontologia formal). Pelo caráter remissivo; as referências oferecem o mundo enquanto aquilo que é ocupado; o mundo está aí no como do ser ocupado. De maneira imediata no caráter do aí e no modo de encontro do ser ocupado. Enquanto algo que é ocupado o mundo é mundo circundante, o que está na cerceania (HEIDEGGER, 2013, p. 90-91).

Diz-se, dessa maneira, que mundo representa o local da vivência. E mais: mundo é onde, de fato, o ser-aí vive. As preleções de 1923, portanto, estão de acordo tanto com as de 1919 no que tange a colocação da relação vida e mundo como fundamental para o desenvolvimento da filosofia como ciência originária pré-teórica quanto com as de 1920-1921, *Introdução à fenomenologia da religião* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), nas quais se lê: “definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Note-se: as preleções de 1923 já encaminham o projeto da fenomenologia ontológico

-hermenêutica a partir da dimensão da facticidade. Além disso, afirma-se: *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* é tanto um ponto de desfecho quanto de transição, isto é, se, por um lado, a questão da filosofia como ciência originária pré-teórica recebe um acabamento a respeito do *como* do acesso à vida fática, por outro se visualiza o projeto da fenomenologia não somente como um método de investigação, mas como sendo a própria tarefa da filosofia, pois esta é uma fenomenologia ontológico-hermenêutica.

Heidegger, destarte, sempre cuida para que a tarefa da filosofia não parta da abstração ou de um pressuposto teórico. Nesse sentido, a relação entre vida e mundo está sempre pausada por uma abertura através da qual advém sentidos e significados, ou seja, as coisas que vêm ao encontro no mundo estão aí dispostas também na relação, de modo que “o que vem ao encontro está aí no ‘servir para...’, ‘ser usado em...’, ‘ser importante para...’. O ser-aí baseia-se em seu ser para-quê e em-quê. Através desses para-quê e em-quê determinados o que vem ao encontro encontra-se à mão” (HEIDEGGER, 2013, p. 102). É a isso que Heidegger chama de “ser simplesmente dado”, aquilo que se encontra à mão (*Vorhandenheit*). É a partir desse ambiente cotidiano que a filosofia se inicia: apropriar-se daquilo que vem ao encontro, portanto, é estar a par da posição prévia. Em outras palavras: é realizar o movimento hermenêutico pré-teórico, pois, como visto, o ser-aí já é sempre ser em um mundo. A hermenêutica da facticidade como essa compreensão de si passa a ser a expressão da mais profunda particularidade do ser-aí consigo mesmo, pois frente ao questionamento o ser-aí se posiciona sempre de novo no início, na facticidade. A hermenêutica, então, fixa-se nos seguintes termos: “o *estar desperto* [*Wachsein*] do ser-aí para si mesmo” (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

Em referência a isso, os §§ 19 e 20 de *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* se ocupam com um exemplo provindo da cotidianidade daquilo que vem ao encontro no mundo. Aí Heidegger apresenta a vivência de uma mesa. Vale mencionar, entretanto, que a finalidade da apresentação em ambos os parágrafos é distinta: o § 19, *Uma descrição imprecisa do mundo*

cotidiano (HEIDEGGER, 2013, p. 93-94), tem a pretensão de mostrar a lida com a mesa a partir da ótica da utilidade, isto é, destacando os valores da mesa, sua espacialidade, materialidade, etc. Já o § 20, *Descrição do mundo cotidiano a partir da lida atenta e entretida* (HEIDEGGER, 2013, p. 95-97), procura dar ênfase à dimensão da facticidade e, portanto, à relação vida e mundo que advém ao se perceber a vivência de algo como uma mesa. A vivência, assim, está inserida na temporalidade cotidiana da vida fática (*ser-aí*). Sucintamente, a mesa é assim descrita:

No quarto está aí *esta* mesa aqui (não “uma” mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta *para* escrever, comer, costurar ou para jogar. É algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescanta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é. [...] Esta é a mesa, é assim que ela está aí na temporalidade da cotidianidade e, como tal, voltará a vir ao encontro dentro de muitos anos, quando se encontrar virada no chão, posta de lado e inutilizada, como tantas outras “coisas”, por exemplo, um brinquedo, danificado e quase irreconhecível – é a minha juventude (HEIDEGGER, 2013, p. 95-96).

O primeiro ponto a ser destacado: o que se percebe no significado da mesa nada mais do que o próprio ser da mesa. O ser, então, está *aí*, advindo como tal a partir da relação que se estabelece com isso que vem ao encontro. A abertura propiciada pela relação é justamente a possibilidade a partir da qual o ser do ente vem à luz: o *aí* do *ser* é, portanto, a abertura desse horizonte de sentido. Isso é de todo importante, pois trata-se de assumir os pressupostos próprios da existência, de modo a conduzir o filosofar a partir da cotidianidade e não de um ponto inicial quimérico e absoluto. Acerca disso, Rodríguez faz o seguinte comentário:

A crítica dos pressupostos não pode consistir na impossível empreitada de adotar a posição que esteja *ab initio* [desde o início] livre da situação hermenêutica, mas consiste no esforço em conseguir uma

compreensão adequada desta situação, a fim de não distorcer o que se verá, introduzindo implicitamente aí a própria posição (RODRÍGUEZ, 1997, p. 107).

Outro ponto que também deve ser destacado: a temporalidade da cotidianidade, pois o “ser-aí não se encontra na determinação do definível, mas na cotidianidade e em sua historicidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 99). O lidar com as coisas permite que elas venham ao encontro em seu caráter significativo. A *cotidianidade*, então, resulta num cuidado com o mundo circundante, mas não só: com o mundo próprio e com o mundo compartilhado, pois em todos se manifesta o ser.

Diante disso, o que vem ao encontro no mundo não tem mais o aspecto de objeto e nem àquele a que vem ao encontro tem o aspecto de sujeito: o que vem ao encontro no mundo é uma possibilidade de *significado*. A mesa carrega em si não somente aquele mundo material do qual ela é feita, sua dimensão, peso e cor, mas ela traz também e sobretudo um mundo de significados e sentidos, próprios ao mundo circundante, compartilhado e próprio, que, evidentemente, não podem ser caracterizados antecipadamente, pois remetem cada qual a uma vida fática histórica e finita. Note-se: pode-se dizer qual é a estrutura conceitual de mundo circundante, compartilhado e próprio, mas a execução da atitude hermenêutica compete à existência histórica e finita de cada ser-aí. Dessa maneira, no que se refere ao conteúdo da relação, a fenomenologia ontológico-hermenêutica nada diz, pois dizer algo sobre isso já é antecipar o sentido advindo da relação. Seria, em outras palavras, retornar ao primado do teórico. A temporalidade da cotidianidade, assim, preza pela historicidade constitutiva da vida fática. A filosofia deixa de ter valor absoluto e passa a ser histórica.

Isso é fundamental para o aspecto conceitual da filosofia, conforme destaca Ortíz:

A partir desta perspectiva se pode afirmar que a fenomenologia encontrou uma expressão, uma palavra, que *torna explícito* um determinado contexto significativo vivido, mas, por sua vez, *o deixa em sua pura e nua facticidade*. Isso quer dizer que se encontrou uma

palavra que permanece no estilo fundamental da experiência fática. Permanece no estilo fundamental que é o *pleno acompanhar a vida* (ORTÍZ, 2008, p. 92).

Dessa maneira, não há sentido de ser que se manifeste fora do tempo, fora da realidade histórica, nem há hermenêutica possível livre da perspectiva histórica. Isso é muito mais do que uma teoria *da* interpretação ou ainda algumas noções valorativas. Toda vivência é em si histórica e não está isenta de uma *perspectiva*, isto é, não é possível uma posição neutra para realizar a operação hermenêutica. Algo bem diferente, porém, está em propor a apropriação da posição prévia, um ponto que aproxima, novamente, as preleções de 1919 e de 1923. Os conceitos filosóficos provindos da fenomenologia ontológico-hermenêutica proposta por Heidegger são remissivos, ou seja, sempre estão postos no sentido de indicar, mas nunca no de determinar a vivência no que tange a sua relação de sentido. O horizonte de sentido não é “um discurso conceitual que arranca a vida fática de sua dimensão fática e de experiência vivida, mas que, ante uma palavra que acompanha a vida, vai junto com ela e é, definitivamente, parte dela” (ORTÍZ, 2008, p. 92).

Considerações Finais

Pode-se ainda restar uma questão: o que significa considerar a filosofia como ciência originária pré-teórica? A resposta, é claro, não encerra a discussão aqui levantada e esse nem foi, com certeza, o objetivo deste trabalho. A filosofia como ciência originária pré-teórica, então, implica em ir além da mera conceptualização, ou melhor, implica em não partir de conceitos simplesmente dados para realizar a atividade filosófica. Filosofar é se lançar à realidade e não se prender aos materiais fornecidos pelas ciências: “o filosofar é um modo de ser do ser humano” (SEIBT, 2012, p. 24).

Ao que se refere às demais ciências, sobretudo, ao estabelecimento de padrões, de medidas (*Maß*), deve-se entender que a medida nasce com a própria atividade científica. A ciência, porém, ficou “refém” de uma medida entendida em

termos cientificistas, ou seja, parte-se de um campo conceitual totalmente determinado e se esquece da realidade daquele que realiza a pesquisa, daquele que empreende a atividade científica. O resgate da filosofia, nesses termos, faz retornar à importância da experiência, da facticidade, dado que, de acordo com Heidegger, consciência e mundo não são entidades separadas que se unem ou aproximam no conhecimento: como já apontado, a existência é fática, ela acontece no mundo. É justamente isso que pode ser lido como proposta de uma radicalização da Universidade: um conduzir a questionamentos últimos, a questionamentos que se encontram à raiz.

Enquanto proposta de radicalização da Universidade, a filosofia surge para Heidegger como modo de radicalização da própria vida. Longe de querer prender a existência a conceitos, a filosofia surge como uma possibilidade de risco, pois para além “da paz e da tranquilidade da objectificação científica” está o filosofar como “confrontação filosófica radical” (CAPUTO, 1998, p. 70).

Essa ideia de uma ciência originária pré-teórica muito contribui ainda hoje para o âmbito das pesquisas, pois partir somente da teoria da ciência moderna equivale a amputar do pesquisador o recolhimento consigo mesmo, com sua realidade, com suas experiências e vivências, com aquilo que lhe é mais próprio. Em outras palavras: é alienar a pesquisa a partir de um ideal hipotético de ciência, na qual há tudo, menos vida. Dessa maneira, é preciso concordar com Gadamer, pois, “no silêncio de nosso trabalho de pesquisa, estamos sozinhos com nós mesmos e nossas dúvidas. Além disso, no silêncio dessa solidão, descobre-se para o pesquisador algo real que nenhum espírito humano antes dele tinha visto” (GADAMER, 2007, p. 16) e, com isso, descobre-se também o poder originário que a ciência tem.

Por fim, a vida fática se apresenta a Heidegger como sendo o âmbito privilegiado para o desenvolvimento do *filosofar*, de modo que a própria filosofia se identifica com a tarefa da fenomenologia ontológico-hermenêutica. As preleções de 1919 e as de 1923 trazem, inclusive, a principal posição inicial de Heidegger face à filosofia: ele está convencido de que, a

princípio, as coisas (e nem o “eu”, é bem verdade) não estejam acessíveis a partir de uma dimensão teórica – de um *que* (*Was*) determinado –, mas dizem respeito a um *como* (*Wie*), pois “a autêntica tarefa da filosofia não consiste tanto em alcançar um conhecimento abstrato dos objetos, mas em estabelecer uma relação prática com nosso mundo circundante, compartilhado e próprio” (ESCUDERO, 2007, p. 20).

Referências

- BENAVIDES, Héctor Pinto. La fenomenología como ciencia originaria a propósito de las lecciones de 1919 de Martin Heidegger. Valparaíso, *Revista de humanidades de Valparaíso*, v. 2, n. 3, 2014, p. 65-74.
- CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*). Barranquilla, *Eidos*, n. 7, jul.-dez., 2007, p. 10-27.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana. In: *Studia heideggeriana: Heidegger y el problema del método de la filosofía*. v. III, 2014, p. 19-60.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. *Nota sobre la presente edición*. In: HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad.: Jesús Adrián Escudero. Madrid: Herder, 2005, p. XI-XIV.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad.: Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSE, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad.: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1999.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. Juiz de Fora, *Numen*, 2015, v. 17, n. 2, p. 135-168.

LARA, Francisco de. ¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. Santiago, *Revista de humanidades*. n. 30, jul./dez. 2014, p. 55-75.

ORTÍZ, César Lambert. Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria. Valparaíso, *Veritas: revista de filosofía y teología*, v. 3, n. 18, 2008, p. 85-95.

RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madri: Tecnos, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SEIBT, Cezar Luís. Filosofia como ciência originária pré-teórica no pensamento do jovem Heidegger. In: VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maria: *Heidegger e sua época 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 15-26.