

O problema da experiência da vida fáctica nos primeiros cursos de Heidegger

The problem of factual life experience in Heidegger's earliest lecture courses

Juliana Oliveira Missaggia*

RESUMO: Esse artigo procura analisar um dos problemas enfrentados por Heidegger em seus primeiros cursos ministrados em Freiburg, os quais são fundamentais para a compreensão da formação do projeto filosófico que resultaria, anos depois, em *Ser e Tempo*. Nos focamos no problema da apreensão filosófica das experiências da vida fáctica, questão decisiva para o afastamento de Heidegger da fenomenologia husserliana e para sua busca por uma nova metodologia filosófica capaz de resolver tal dificuldade. Essa análise implica em uma exposição tanto da crítica de Natorp à fenomenologia, bem como da resposta de Heidegger para tal crítica e sua primeira tentativa de solução para o problema da vida fáctica. Além disso, mostramos que, nesse percurso, Heidegger desenvolve suas primeiras análises sobre o caráter específico que devem ter os conceitos filosóficos para poderem apreender a experiência concreta – o que significa mostrar sua radical diferença em relação aos conceitos científicos.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, fenomenologia, experiências da vida fáctica, conceitos filosóficos.

ABSTRACT: This paper attempts at analyzing one of the problems Heidegger had to handle in the earliest lecture courses delivered by him at Freiburg. Those problems, we maintain, are capital to the understanding of how he designs the philosophical project that would result, years later, in *Being and Time*. We focus on the problem of philosophical apprehension of factual life experience, which is a decisive issue for Heidegger's departure from Husserlian phenomenology and for his search for a new philosophical methodology, which could lead to solve such a difficulty. Our analysis implies an exposition of Natorp's critique to phenomenology, but also of Heidegger's response to such criticism and of his first attempt at a solution to the problem of factual life. Furthermore, we show that in this trajectory Heidegger developed his first analysis on the specific character that philosophical concepts should have in order to grasp concrete experience, which means to show their radical difference with regard to scientific concepts.

KEYWORDS: Heidegger, phenomenology, factual life experiences, philosophical concepts.

A experiência circundante e a dificuldade de sua apreensão metodológica

Os primeiros cursos de Heidegger, especialmente aqueles em torno dos anos 20, demonstram um progressivo amadurecimento do pensamento do filósofo e revelam o desenvolvimento de um complexo projeto filosófico que resultaria em *Ser e Tempo*. Com a publicação das *Gesamtausgabe* podemos perceber como foi necessário um longo processo de reflexão, o que envolvia tanto a

* Mestranda em Filosofia - PUCRS - Bolsista CAPES - Contato: jumissaggia@gmail.com

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

apropriação da filosofia da tradição, como uma nova significação da fenomenologia a partir do confronto com questões até então não resolvidas por ela. Ainda que a influência de Husserl seja muito grande e certamente a mais determinante, procuraremos demonstrar como esses cursos indicam a elaboração de uma filosofia heideggeriana própria e de bases radicalmente diferentes, assim como a presença de outras influências filosóficas, determinantes para a compreensão do novo paradigma inaugurado por Heidegger.

Uma das dificuldades que motivaram esse processo consistia em explicitar um meio para tratar filosoficamente da complexidade inerente à chamada *vida fáctica* ou *concreta*¹, com seu fluxo constante de experiências, sem cair numa objetificação teórica restrita. Se Heidegger já então percebia a limitação que significava confinar a filosofia ao escopo de uma teoria anistórica e distanciada da realidade dada, teria que encontrar uma alternativa metodológica eficiente. Ele estava ciente dos problemas teóricos que tal investigação pressupunha, especialmente dentro do contexto de uma filosofia autointitulada fenomenológica.

Podemos encontrar um primeiro confronto explícito com esses obstáculos em um curso de 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* (“Para a definição da filosofia”), onde Heidegger apresenta, entre outras coisas, seus primeiros apontamentos sobre a problemática envolvendo a experiência concreta e as objeções lançadas contra a fenomenologia pelo filósofo Paul Natorp. Ao procurar descrever o que chama de “experiência circundante”, Heidegger afirma que essa ocorre necessariamente de um modo unificado e já previamente dotado de sentido. O filósofo usa como exemplo a própria sala de aula onde está, convidando seus alunos a refletir sobre como as coisas aparecem *enquanto coisas* em seu fluxo de experiência. O que deve ser esclarecido em primeiro lugar é que ao ter a experiência de, por exemplo, determinado objeto, essa não acontecerá por partes isoladas ou de um modo abstrato: ao observar uma mesa da sala de aula não a veremos primeiramente como um objeto espaço-temporal, que tem determinada forma e tamanho, que possui a cor marrom, que está sobre o chão e próximo à parede. Ao contrário, a percepção da mesa já surge de modo “pronto”, já a vemos como uma *mesa* com todas essas características, isto é, ela já aparece como dotada de um significado que não exige explicações ou teorias abstratas. Além disso, está presente todo o contexto onde cada objeto é observado, contexto que também é carregado de significados, os quais, por sua vez, também determinam a significação que será atribuída aos objetos particulares.

Do mesmo modo, é evidente que o significado que o contexto e os objetos terão depende dos pressupostos e conhecimentos do sujeito que os observa: se um africano aborígine aparecesse na sala de aula de Heidegger, certamente não veria a mesa *como* mesa, mas sim como algum objeto estranho com determinadas características. Tudo que ele observasse naquele ambiente, seria visto de um modo

¹ Optamos por traduzir o termo *faktisch*, por “fáctico” e não “fático”, ainda que essa palavra soe estranha em português, seguindo o modo como costuma ser traduzida nos estudos de Heidegger em nosso idioma (em inglês é geralmente traduzido como “*factual*”).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

completamente diferente daquele dos alunos alemães. Mas algo existe em comum em ambas as experiências, por mais diferentes que sejam: tanto o aborígine como os alunos alemães já observarão a mesa como algo que possui algum significado prévio, como algo que significa (como, por exemplo, “instrumento estranho” para o primeiro e “móvel com determinadas funções” para os segundos).

Diante dessas considerações, podemos extrair duas características fundamentais da *experiência circundante*: 1) elas possuem desde sempre uma significação unificada; 2) tal significação depende do sujeito que as experienciar. De fato, existe um prévio e imediato ambiente (*Umwelt*), dotado de um contexto de significação que liga as coisas entre si em complexas redes de sentido, que consistiria naquilo que entendemos por “mundo”². Como diz Heidegger, o ambiente circundante – com mesas, livros, cadeiras, árvores, carros, etc – não aparece simplesmente como algo repleto de objetos que significam isso ou aquilo, mas sim “o *significante* é primária e imediatamente dado a mim sem nenhum desvio mental em direção a uma apreensão orientada por *coisas*. Viver em um ambiente significa para mim, sempre e em todo lugar, que tudo tem o caráter de *mundo*”³.

A partir da exposição dessas características básicas da experiência circundante, pressupostas em sua análise, Heidegger afirma que seu problema fundamental é claro, isto é, trata-se do “problema da apreensão metodológica das experiências *vívidas* enquanto tais: como uma ciência da experiência enquanto tal é possível?”⁴. Ora, certamente não poderemos ter como procedimento uma mera objetificação, uma vez que o próprio ente que pretendemos apreender é algo vivo, que acontece como um fluxo incessante de experiências, o qual só poderá ser tomado adequadamente ao levarmos em conta o “modo rítmico” que o caracteriza.

Justamente aí apresenta-se a dificuldade: o procedimento típico da filosofia (enquanto fenomenologia) é *descrever reflexivamente*; ao proceder desse modo em relação à experiência necessariamente nos orientamos teoricamente de modo a tomá-la enquanto um objeto a ser descrito, que acaba por não ser mais *vivido*, mas sim *observado* (já que, é evidente, temos que observar para descrever). Assim, ao parar para observar e descrever, já não estamos mais vivendo o fluxo da experiência, mas sim “penetramos, por assim dizer, na fluida corrente de experiências e arrancamos de lá uma ou mais delas, nós 'paramos a corrente', como diz Natorp”⁵; esse seria o problema do *acesso* ao objeto em questão.

Além disso, mostra Heidegger, ao conceber a filosofia enquanto fenomenologia pura, chega-se

² Ver KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 45.

³ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 61. GA 56/57, p. 73. Grifo nosso.

⁴ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 82. GA 56/57, p. 98.

⁵ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 85. GA 56/57, p. 100-1.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

ao impasse de como tratar da experiência enquanto experiência, sem destruir aquilo mesmo que a caracteriza, pois *descrever* inevitavelmente implica em teorizar e abstrair através de palavras e expressões, de modo que o procedimento típico da fenomenologia ocorre através da *mediação* por toda uma concepção de leis do conhecimento já pressuposta de antemão, o que caracterizaria o problema da *expressabilidade*. Assim, por meio da mediação, aquilo que era um fluxo contínuo de experiências vivas, acaba por tornar-se apenas um acúmulo de objetos intencionais individuais, desconectados da corrente viva que os gerou e analisados a partir das expressões de uma teoria previamente dada.

A crítica de Natorp e o primeiro esboço da solução heideggeriana

A partir da análise das objeções de Natorp, Heidegger passa a empreender uma crítica bastante severa à fenomenologia. Ele chega a afirmar que Natorp é até então o primeiro a fazer objeções realmente importantes à fenomenologia e que, no entanto, Husserl não manifestou-se a respeito de tais argumentos. Porém, ainda que Heidegger reconheça haver valor nas críticas de Natorp, não considera que elas sejam suficientes, nem acredita que a possível solução apresentada pelo objeitor seja realmente adequada. Já nesse período, o afastamento de Heidegger em relação a Husserl é evidente: seu ponto de partida teórico é a busca por tratar do fluxo da experiência num nível que seu mestre não havia concebido; ao dar atenção às objeções apontadas contra a fenomenologia, ele não apenas reconhece os limites do trabalho do mestre, como também encontra uma direção para o desenvolvimento de seu próprio pensamento filosófico.

Heidegger afirma que a crítica de Natorp permanece presa ao ponto de vista teórico e que sua solução não soube ultrapassar tais limites, sendo apenas um apontamento para possíveis reflexões. Em poucas palavras: para Natorp a apreensão da experiência realmente só pode dar-se de modo *mediado*, pois determinar algo é objetificar algo através da subjetividade (subjetividade essa que nada mais é do que a consciência pela qual o objeto é determinado). Ora, se aquilo que determina todo objeto é a subjetividade, esta será sempre *anterior* à qualquer objetividade e o problema de determinar qualquer objetificação (seja de que caráter for) passa necessariamente por uma análise do que é e de como procede a subjetividade. Diante desse ponto de vista, o método adequado seria proceder através de uma espécie de “decomposição” das partes constitutivas da subjetividade, de modo a perceber as relações inerentes à sua própria estrutura. Conforme, ao longo da análise, suas conexões fossem ficando claras, poderíamos *reconstruir* a estrutura complexa inicial, agora de posse das leis da subjetividade que de certo modo determinam o fluxo infinito que constitui a objetividade.

Segundo Natorp, cabe ao filósofo explicitar a relação mútua entre subjetividade e objetividade

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

através do método da *reconstrução*⁶, mostrando que para toda lógica objetiva que determina o processo há um corresponde psíquico subjetivo. Tal método de análise *psicológica* procura reconstruir a subjetividade, ao distinguir aquilo que é determinável (potência) daquilo que é determinado (atual). Para cada nível de determinação (atual) há um correspondente potencial; nos dois extremos da consciência encontramos, de um lado, a pura potencialidade e, de outro, a completa determinação (o pensamento do pensamento)⁷. A pura potencialidade é o caos desordenado a partir do qual a totalidade ordenada da consciência surge, isto é, o fluxo contínuo e desordenado da experiência viva. Assim, para o que chamamos, por exemplo, de “sensação” ou “eu” há uma esfera correlata enquanto um momento individual do “caos” da experiência viva; o *eu* da experiência viva é uma potência do *eu* atual da representação (do *eu* determinado). Seguindo essa lógica, na unidade máxima de determinação, o *eu* já não seria mais um *eu individual*, mas sim a consciência universal, o sujeito ideal “em geral”⁸.

A despeito das semelhanças com o método de Husserl, Natorp assegura de antemão uma relação intrínseca entre subjetividade e objetividade, que possuem entre si uma correspondência exata (apesar de que a primeira ganhe destaque ao ser o ponto de partida do método). Husserl, ao pressupor a *epoché* ou *redução* fenomenológica, abstêm-se da tese sobre a existência dos entes do mundo, tomando todos os objetos do mundo exterior como reduzidos à esfera da própria consciência; nesse sentido, toda objetividade é analisada em seu caráter subjetivo (enquanto *noema*, objeto intencional)⁹.

⁶ Segundo Natorp (NATORP, P. *Psychologie générale selon la méthode critique*. Paris : J. Vrin, 2007, p. 222): “o método da pesquisa psicológica que é fundamentalmente diferente desse da ciência da natureza, assim como de todo conhecimento objetivo em geral, é a 'reconstrução' do imediato da consciência a partir do que foi formado por ela – a partir das objetificações (...). Ele consiste, conforme a isso que foi dito, em: (...) introduzirmos isso que estava separado pela abstração em suas ligações originais, restaurarmos no movimento os conceitos estáticos, e assim nos aproximarmos novamente do fluxo vital da consciência e, em meio a tudo isso, reconduzimos o que estava objetificado às diferentes etapas da doação subjetiva”.

⁷ Ver KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 131. Ver também HEIDEGGER, M. *Phenomenology of Intuition and Expression*. Translated by Tracy Colony. London: Continuum Books, 2010, p. 84. GA 59, p. 105.

⁸ Nas palavras de Natorp (NATORP, P. *Psychologie générale selon la méthode critique*. Paris : J. Vrin, 2007, p. 256): “Com o conceito de 'vida' nós projetamos, no entanto, todas as relações que a ciência laboriosamente destaca de uma forma abstrata, como ativas e conscientes atualmente e originariamente. E, da mesma maneira, nós pensamos por esse ideal uma 'consciência' universal, absolutamente concreta. (...) Essa 'ficção' [como a concebem alguns] encontra seu lugar e sua justificação não na psicologia como tal, mas sim na sua metodologia”.

⁹ A redução fenomenológica é por vezes mal compreendida. Vale ressaltar que ao contrariar a atitude natural, que sempre toma por existente o mundo e tudo aquilo que nele encontramos, o que o fenomenólogo *coloca entre parênteses* é a veracidade dessa tese, de modo a *abster-se de julgar* sobre a existência daquilo que parece estar diante de nós. O objetivo da *epoché* não é conduzir a uma espécie de ceticismo sobre a realidade do mundo, mas sim transferir a atenção dos objetos dos quais tenho consciência para o *modo* como tenho consciência de tais objetos. O foco passa a ser os atos da consciência, desvinculado de toda a questão de se as coisas sobre as quais pensamos existem de fato na realidade fora de nós. Husserl (HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 73) esclarece: “Colocamos entre parênteses todas e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese [da existência do mundo], assim, pois, *este mundo natural inteiro*, que está constantemente “para nós aí adiante”, e que seguirá estando permanentemente, como “realidade” de que temos consciência, embora possamos colocá-lo entre parênteses. Se assim o faço, como sou plenamente livre de fazê-lo, não por isso *nego* “este mundo”,

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

No método de Natorp o interesse seria encontrar justamente as leis da constituição da estrutura geral que liga objetividade e subjetividade, pois, segundo Heidegger, elas “não são diferentes regiões heterogêneas de fatos dentro da consciência, mas somente dois diferentes sentidos de direção, os sentidos positivo e negativo do conhecimento”¹⁰.

O que Heidegger critica no método de Natorp é que ele ainda permaneceria preso a uma ideia de objetificação teórica ao procurar encontrar as leis do conhecimento através da subjetividade: “Reconstrução é também construção (...) e é precisamente característica da objetificação ser construtiva e por isso teórica”, a reconstrução, para efetivar-se, tem de determinar quais seriam as leis presentes *a priori* na subjetividade, porém, “uma vez que toda determinação é lógica, ela será novamente objetificada”¹¹. Assim, também Natorp não saberia ir além da teorização limitadora que ele criticava na fenomenologia¹².

Heidegger procura minimizar os argumentos de Natorp contra a fenomenologia ao demonstrar como ela abre espaço para uma esfera que não limita-se à objetificação teórica, esfera essa que seria justamente o que possibilita toda e qualquer teorização. Ao descrever o procedimento de abstração teórica de que parte a fenomenologia, Heidegger distingue uma abstração que restringe-se ao conteúdo do objeto e aquela que não necessita de restrição alguma. Ao dizer, por exemplo, que a mesa é marrom, que marrom é uma cor, que cor é um dado sensível, etc., vamos generalizando a partir daquilo que podemos abstrair de acordo com o conteúdo do objeto; a tal tipo de teorização chamaremos “teorização ou caracterização objetificadora” (*Objektivierung*).

Nesse tipo de procedimento, é também possível seguir abstraindo até chegar na caracterização de *objeto ou algo em geral*; porém, o que acontece é que o nível máximo de abstração (algo em geral), pode dar-se em qualquer instante da análise e não somente no fim, pois posso perfeitamente dizer que marrom e cores são *algo*, na medida em que, assim como qualquer coisa, são entes; a esse tipo de abstração *livre* Heidegger chama “teorização ou caracterização formal” (*Vergegenständlichung*). A

como se eu fosse um sofista, *nem duvido de sua existência*, como se eu fosse um cético, mas sim pratico a *epoché* “fenomenológica” que me *fecha completamente todo o juízo sobre existências no espaço e no tempo*. (*Ideen I*, §32).

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 89. GA 56/57, p. 105.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 90. GA 56/57, p. 108.

¹² Segundo Kisiel (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 49): “Em resposta a esse único problema metodológico dividido em duas partes – como acessar e articular as experiências vivas – Natorp, Lask e mesmo Husserl procuraram uma solução teórica; Heidegger, ao contrário, uma supra-teórica. Para Natorp, o imediato é o sujeito que determina tudo e por isso instaura 'esse lado de toda determinação' e então ele mesmo não é imediatamente acessível. Sua solução é esclarecer o sujeito, ao espírito da matemática, em infinitas séries de determinações de pensamento notoriamente objetivas, as quais podem ser reconstruídas paralelamente em sua unidade subjetiva original. De modo similar, a 'filosofia da lógica' de Lask envolve uma sempre crescente série de formas de formas de outras formas, etc. Mesmo Husserl fala aqui de um desvio reflexivo em direção a uma inicialmente irreflexiva experiência sobre outra experiência que é repetidamente refletida 'ao infinito'”.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

diferença fundamental entre os dois procedimentos de teorização é que no primeiro estamos presos ao conteúdo do objeto que abstraímos e, portanto, não podemos dizer a qualquer momento da análise que tal objeto é “cor” ou “dado sensível”, pois isso depende do conteúdo específico do objeto em questão, ou seja, diferentemente da caracterização formal, na caracterização objetificadora só posso classificar determinada coisa como “cor” ou “dado sensível” se de fato o conteúdo do objeto me indicar que trata-se disso. Na caracterização formal, por sua vez, todo e qualquer objeto, em qualquer momento da análise, pode ser tomado como algo em geral, pois de fato qualquer objeto possível de abstração é *algo* (sejam mesas, cores, dados sensíveis, etc).

Diante dessas considerações, Heidegger conclui que: a) o que motiva ou possibilita a caracterização formal deve ser *qualitativamente* diferente do que motiva a abstração presa ao conteúdo (objetificadora); b) a caracterização formal não pertence a nenhum dos passos específicos da caracterização objetificadora (isto é, não está limitada à passagem de marrom para cor, ou cor para dado sensível, etc), e c) assim, tal caracterização não é o mais alto dos graus de abstração (o último dos passos da objetificação). Desse modo, do fato de que a caracterização formal seja em certo sentido livre, não limitada à teorização presa ao conteúdo, se segue que ela não precisa tratar somente da esfera dos “objetos enquanto tais”, ela pode dizer de toda e qualquer coisa que essa coisa é “algo”.

Segundo Heidegger, “qualquer coisa que possa ser experienciada de algum modo é um possível algo (...). O significado de ‘algo’ é simplesmente ‘o experienciável enquanto tal’”, o qual, por não estar preso a nenhuma teorização em particular, deve ser visto como “um momento da essência da vida em si e por ela mesma, a qual mantém uma íntima relação com o caráter do evento apropriador [*Ereignis*] das experiências enquanto tais”¹³. Para entender essa passagem aparentemente estranha de “ente ou algo em geral” para “o experienciável enquanto tal”, é importante não perder de vista a crítica à qual Heidegger procurava responder. Em primeiro lugar, haveria o problema de como acessar o fluxo das experiências em uma dada intuição sem com isso já cortar o próprio fluxo, depois, surgiria a dificuldade de como expressar tais experiências sem estar preso à objetificação teórica, uma vez que expressar algo em palavras e conceitos seria justamente um procedimento teórico carregado de pressupostos.

O que Heidegger procura mostrar é que essa crítica não leva em conta a unidade fundamental entre o *acesso* à experiência e sua *expressabilidade*. Encontramos o “experienciável enquanto tal” não somente no comportamento teórico, mas também na vida religiosa, estética, ética, etc. Ele não está limitado a um mundo teórico em particular, mas sim perpassa todas as possíveis áreas, o que o caracteriza como algo anterior a elas, como uma esfera “pré-mundana” e “pré-teórica”. Toda e qualquer experiência é acessível pelo simples fato de que estamos desde sempre abertos para o

¹³ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 97-8. GA 56/57, p. 115-6.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

experienciável que existe na base do pré-teórico, naquilo que é anterior a toda intuição teórica, no qual nos movemos constantemente ao sermos os sujeitos da experiência, ou seja, já estamos inseridos no fluxo de experiência quanto tomamos determinado objeto como “experienciável enquanto tal”, pois esse surge para nós como carregado de significados que não necessitam de teoria alguma para existir e que tem como característica fundamental justamente existir num fluxo constante e de significação contextual (como vimos a partir do exemplo da mesa na sala de aula, já desde sempre compreendida como significante e assim contextualizada).

Isso explicaria também o problema da expressabilidade: toda e qualquer experiência é “algo em geral” e é “experienciável enquanto tal”, porque é, desde seu surgimento, significante para nós; toda experiência só é experiência porque significa de algum modo, porque é dotada de sentido e assim a tomamos. A expressabilidade já está dada de antemão, pois significar algo já é ser expressável e nós vivemos as experiências enquanto expressáveis para nós mesmos desde sua origem¹⁴. Além disso, é preciso observar que embora este simples *algo experienciável* se manifeste como *livre* do conteúdo, não devemos esquecer que ele possui em si uma abertura para a possibilidade de realização em um mundo teórico particular:

O 'algo' enquanto o pré-mundano enquanto tal não deve ser concebido teoricamente, em termos de uma consideração fisiológica ou genética. Ele é um fenômeno básico que pode ser experienciado no entendimento, por exemplo, na situação viva de passar de um mundo de experiência para outro genuíno mundo da vida. (...) O *algo* formalmente objetivo *da cognição* é antes de tudo motivado por esse pré-mundano algo da vida [*Lebens-etwas*]. Um algo da teorização formal. A tendência para um mundo pode ser teoricamente desviado *antes* de sua expressão. Assim, a universalidade do formalmente objetivo encontra sua origem no em-si da fluida experiência da vida¹⁵.

Ou seja, ainda que o *algo experienciável* mantenha uma indiferença que o caracteriza como anterior às teorias, ele é aquilo mesmo que possibilita toda e qualquer diferenciação teórica, pois sua própria estrutura intencional faz com que ele mantenha uma relação com o conteúdo (como poderemos analisar melhor a seguir). Desse modo, ao haver espaço para uma esfera de investigação independente de todo conteúdo teórico particular, Heidegger acredita poder garantir o acesso às experiências concretas, pois essas seriam tomadas no seu caráter de simplesmente experienciáveis, sem nenhum

¹⁴ Segundo Kisiel (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 49): “Essa ênfase diltheyana nas estruturas intencionais descritas por Husserl nas *Investigações Lógicas* é o *insight* original da ruptura hermenêutica de 1919, conduzindo a uma solução pré-teórica ao problema da intuição e da expressão e também a uma mais radical concepção de fenomenologia como a mais original ciência das origens até então concebida. A intencionalidade ela mesma já contém em si a solução para o problema da expressão. Como já observamos, ao ser já intencionalmente estruturada, a experiência imediata é ela mesma algo 'significativo' e não calado, o que agora significa que é já contextualizada como uma 'linguagem’”.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002, p. 97. GA 56/57, p. 115.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

dever a teorizações que procurasse fixá-las de acordo com uma suposta essência dada de antemão.

É interessante observar que Heidegger fala de “mundo de experiência” e “mundo da vida”, remetendo ao conceito husserliano de *Lebenswelt*. Essa noção foi desenvolvida por Husserl principalmente na obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental), exercendo forte influência tanto na filosofia como na sociologia. Não podemos entrar em detalhes sobre essa questão, especialmente dada a sua enorme dificuldade, mas dito de modo muitíssimo breve: por *mundo da vida* Husserl procura expressar o fundo intencional desde sempre já dado e ainda não refletido de valores e fundamentos que servem de base para qualquer ciência; tal “mundo” é ao mesmo tempo subjetivo e intersubjetivo, pois há uma série de significações básicas que são compartilhadas e permitirão o desenvolvimento do conhecimento objetivo¹⁶.

Dada tal argumentação, é necessário fazer algumas observações: em primeiro lugar, é questionável diante dessa apresentação da fenomenologia até que ponto ela ainda encontra-se dentro do escopo do método fenomenológico tal como formulado por Husserl; parece mais apropriado reconhecer que Heidegger transcende o método husserliano, especialmente no que diz respeito ao fato de que não fala dentro dos limites da redução fenomenológica (ao menos não da redução como Husserl a compreendia)¹⁷. Além disso, embora Heidegger não o diga de modo explícito no texto, ele claramente está referindo-se, em sua exposição dos dois tipos de abstração teóricas possíveis, à generalização (abstração presa ao conteúdo, caracterização objetificadora) e a formalização (caracterização formal). Isso indica uma apropriação do método husserliano, uma vez que Husserl descreve esses dois procedimentos como partes inerentes ao trabalho filosófico (nas *Ideias I*, §13), o que ao mesmo tempo revela a filiação ainda forte de Heidegger ao mestre.

No entanto, é notório que a apropriação do conceito de formalização acontece de maneira a modificar esse conceito para desenvolvê-lo como uma ferramenta metodológica no tratamento da experiência da vida concreta. Heidegger rejeitará posteriormente que a formalização ou caracterização

¹⁶ Segundo Drummond (DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008, p. 122): “Husserl desenvolve a noção de mundo da vida em seus últimos trabalhos (...), embora a noção tenha um predecessor – ao menos em parte – na ideia de 'mundo circundante' ou 'ambiente' (*Umwelt*) encontrado em *Ideen II* (*Ideias II*). O uso de Husserl da noção de mundo da vida é ambíguo. Por um lado, ele fala do mundo da vida como um subjetivo-relativo sentido-fundamento para a visão de mundo científica natural. Por isso ele entende, primeiramente, que o mundo da vida é o mundo experienciado em relação com os interesses, as determinações de valor, as práticas e os fins dos sujeitos de experiência. Em contraste com isso, o mundo revelado pela ciência natural não é subjetivo-relativo. A ciência alcança sua posição ao abstrair dos aspectos subjetivo-relativos do mundo para desenvolver uma explicação puramente objetiva e teórica. Por outro lado, no entanto, Husserl fala do mundo da vida como o mundo circundante que é tido como dado adquirido pelos sujeitos”.

¹⁷ Sobre a redução heideggeriana, diz Crowell (CROWELL, S. *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy*. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005, p.61): “(...) pelo fato de que o entendimento dos entes depende do ser-no-mundo, a redução de Heidegger pareceria conflitar com a de Husserl uma vez que a última atinge uma absoluta – isto é, 'desmundada' [sem mundo, *worldless*] – consciência transcendental”.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

formal seja suficiente para tratar filosoficamente da esfera do fluxo das experiências e da vida concreta, propondo em seu lugar o método das indicações formais. Nos parece que tal rejeição marcará um afastamento definitivo de Heidegger em relação a Husserl (afastamento que no contexto desse curso que analisamos é ainda um tanto dúbio, como constatamos acima), e, ao mesmo tempo, revelará uma filosofia propriamente heideggeriana¹⁸.

A peculiaridade dos conceitos filosóficos e as características da experiência concreta

Uma nova apresentação do problema dos conceitos filosóficos e do tratamento da vida concreta encontramos no curso posterior, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (“Introdução à fenomenologia da religião”), de 1920 e 1921. Heidegger começa esse curso com uma consideração sobre o caráter dos conceitos filosóficos, que seriam, ao contrário dos conceitos científicos, essencialmente incertos e vagos; tal fato deve-se à própria possibilidade de acesso de cada uma das áreas: diferentemente da ciência, em filosofia não temos um contexto material objetivo que nos permita o desenvolvimento conceitual já previamente integrado em uma *determinação* teórica.

Tal diferença ocorre justamente porque a filosofia caracteriza-se por ligar-se à *experiência da vida fáctica* ou *concreta* e nela encontrar o lugar de origem de seus conceitos. Por *experiência*, Heidegger entende duas esferas: 1) a atividade de experienciar e 2) aquilo que é experienciado através de tal atividade; essa caracterização remete ao conceito husserliano de intencionalidade, com sua dupla estrutura de *noese* e *noema*.¹⁹ *Fáctico*, por sua vez, não deve ser entendido como real no sentido de

¹⁸ Kisiel (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 53) reconhece a modificação efetuada por Heidegger no conceito de formalização, mas acredita que já neste curso de 1919 está presente o método das indicações formais. Acreditamos, ao contrário, que podemos encontrar ali a motivação teórica e a base de tal método, mas não ele propriamente, pois Heidegger em nenhum momento apresenta explicitamente os passos do método, o que só fará no curso do ano seguinte. Outra indicação disso, é que no curso de 1920 Heidegger apresenta novamente os conceitos de generalização e formalização e dessa vez os diferencia das indicações formais.

¹⁹ Um dos principais conceitos estabelecidos pela fenomenologia na análise das estruturas da consciência é a *intencionalidade*: consciência é sempre consciência de *algo*, isto é, a consciência é sempre dirigida a algum objeto; todo o pensamento, desejo, lembrança têm como correspondente o pensado, desejado, lembrado. Isso não significa, evidentemente, que o objeto ao qual a consciência se dirige exista de fato (posso, por exemplo, pensar em unicórnios); o que importa é marcar a característica da consciência de ser sempre *consciência de*. Diante dessa “dupla esfera” da consciência, podemos identificar, nas *cogitationes*, aquilo que corresponde ao *cogito* e aquilo que corresponde ao *cogitatum*. Husserl (HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 213-4) chama essas estruturas de *noese* e *noema*: “Toda vivência intencional é, graças a seus elementos noéticos, justamente noética; é sua essência abarcar uma coisa como a que chamamos 'sentido' e, eventualmente, um múltiplo sentido, levar a cabo sobre a base de este dar sentido novas operações que resultam precisamente 'com sentido' por obra dele. Elementos noéticos semelhantes são, por exemplo: o dirigir a atenção do eu puro ao objeto 'mentado' por ele em virtude do dar sentido ao objeto que 'tem em mente', (...) análogas operações de explicitar, referir, juntar, tomar posição variadamente no crer, conjecturar, no valorar, etc. (...) Em toda a parte, corresponde aos múltiplos dados (...) do conteúdo noético, uma multiplicidade de dados comprovados em uma intuição realmente pura e integrantes de um correlativo 'conteúdo noemático', ou, mais brevemente, de um 'noema' (...). A percepção, por

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

uma “coisa real”, tampouco deve ser tomado como algo que é causalmente determinado ou interpretado por pressupostos epistemológicos, mas sim diz respeito àquilo que é *histórico*.

Heidegger é bastante enfático ao diferenciar filosofia e ciência: “a designação da filosofia como cognitiva, como comportamento racional, não diz nada; quem o faz é vítima do ideal da ciência. (...) Nós defendemos a tese de que a ciência é diferente da filosofia em princípio”²⁰. Essa diferença de princípio, conforme vimos, consiste no fato de que toda filosofia necessariamente acontece a partir da experiência da vida fáctica. Esse conceito é, como Heidegger muito bem reconhece, sem dúvida problemático e gera dificuldades em sua caracterização, mas o trabalho de esclarecê-lo seria a tarefa da filosofia por excelência.

Apesar dessas dificuldades inerentes, uma aproximação preliminar já nos permite estabelecer algumas considerações gerais: em primeiro lugar, é característico das experiências concretas que elas estejam sempre focadas no *conteúdo* daquilo que é experienciado e não no *como* algo é experienciado; o interesse volta-se para o objeto da experiência e não para o modo como a experiência acontece (esse momento reflexivo, que foca a atenção ao modo de ser do ato de experienciar não é a primeira e fundamental questão para aquele que experiencia algo). Em segundo lugar, é notório que todo conteúdo da experiência caracteriza-se por ser *significativo*, por ser já tomado em algum significado específico. Mas não trata-se de um significado teórico: toda teoria só existe justamente pelo fato de que nos relacionemos com aquilo que experienciamos como sendo algo significativo para nós; a significação vem antes de toda teoria. Assim, quando Heidegger fala em “conteúdo” nesse contexto, não refere-se ao conteúdo teórico (ao qual, por exemplo, a generalização está presa), mas sim ao conteúdo no sentido do que foi experienciável enquanto tal (e portanto significativo), em contraste com o *modo* de experienciar vivido pelo sujeito. Um exemplo é a experiência que temos de nós mesmos concretamente, a qual não ocorre primeiramente e no mais das vezes por dependência a qualquer teoria sobre a alma ou a essência do homem. Como afirma Heidegger (já adiantando algumas das consequências filosóficas de sua posição): “Conceitos como ‘alma’, ‘conexões entre atos’, ‘consciência transcendental’, problemas como o da ligação entre corpo e alma’ - nada disso entra em questão para nós [na experiência fáctica do eu]”²¹.

Ao tipo de cognição das experiências da vida fáctica compreendidas dentro de determinado mundo teórico, Heidegger chama de “tomar-conhecimento-de”, o qual diz respeito ao modo de

exemplo, tem seu noema, seu *sentido* perceptivo, quer dizer, o percebido enquanto tal”. (*Ideen I*, §89). Não há dúvidas de que a noção de noema gera enormes dificuldades, as quais não podemos analisar aqui. Para um aprofundamento, ver os trabalhos de Dreyfus (DREYFUS, H., (ed). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.) e Mohanty (MOHANTY, J. Husserl and Frege. Bloomington: Indiana University Press. 1982.).

²⁰ HEIDEGGER, M. *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 7. GA 60, p. 8-9.

²¹ HEIDEGGER, M. *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 10. GA 60, p. 13.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

adquirir conhecimento e tomar um fato como dotado de sentido em um contexto determinado. Esse tipo de formação teórica só ocorre a partir uma experiência significativa, isto é, toda teoria é derivada da significação fundamental que caracteriza a vida fáctica. É notório que em geral a tradição filosófica segue o pressuposto teórico de que as experiências da vida concreta constituem justamente aquilo que deve ser evitado ao definir filosofia e conceituar filosoficamente, geralmente segundo a alegação de que tratar da vida fáctica e suas contingências acarretaria no distanciamento do caráter propriamente científico do trabalho filosófico. Heidegger pensa que tal tese deturpa a questão já em princípio, e não somente porque ele acredita, como vimos, que filosofia e ciência são diferentes, mas também por assegurar que mesmo os objetos científicos são concebidos em primeiro lugar de acordo com seu significado nas experiências concretas e somente depois conceituados dentro de uma determinada teoria científica.

Conforme já apontamos anteriormente, é característico das experiências concretas que elas sejam em certo sentido indiferentes ao modo como o fato ou objeto é experienciado (ao tipo de *atitude* do sujeito em relação ao objeto); isso acontece, segundo Heidegger, porque toda e qualquer diferença entre as experiências e suas significações são tomadas a partir do *conteúdo* daquilo que é experienciado. Mesmo a diversidade das experiências são conhecidas a partir de seu conteúdo, e não através do modo específico como o sujeito as vive. O que permeia o conteúdo é a *significação* na qual a experiência acontece. Essa, à primeira vista, parece ser o mesmo que *valor*, mas existe aqui uma diferença fundamental: quando determinado objeto é considerado de acordo com o valor a ele atribuído, existe uma *teorização* que conduz essa valoração dada. A significação, no entanto, é anterior a toda teoria; as relações que ela forma entre os objetos são dadas a partir de ligações de significados entre eles. Conforme vivemos diversas experiências e vamos coletando suas significações acabamos por ir, aos poucos e progressivamente, desenvolvendo uma cadeia de relações que tais significados formam, de modo que acaba por estabelecer-se uma complexa rede de relações significativas.

Assim, podemos perceber que Heidegger começa a desenvolver sua própria posição quanto ao modo de apreensão das experiências concretas e suas características fundamentais. Embora o problema tenha apresentado-se de tal modo que a fenomenologia husserliana já não parecia ser suficiente, é interessante perceber que as bases de onde surge a solução heideggeriana é radicalmente distante daquela de Husserl: Heidegger volta-se para a vida fáctica a partir do *Dasein* e do modo como esse vivencia as experiências concretamente. Ainda que tal movimento radical em direção à ontologia fundamental ainda não esteja presente em sua maturidade nesse período, já podemos vislumbrar algumas das principais razões que a motivaram. Por fim, é importante notar que uma das marcas desse processo é a busca de Heidegger por uma metodologia adequada para o tratamento da vida fáctica, a qual será desenvolvida pelo filósofo justamente nesse período, através do desenvolvimento das indicações formais e sua aplicação aos problemas que a fenomenologia tradicional parecia não resolver.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Referências

- CROWELL, S. *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy*. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005.
- DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- DREYFUS, H., (ed). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.
- GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.
- HEIDEGGER, M. (GA 59) *Phenomenology of Intuition and Expression*. Translated by Tracy Colony. London: Continuum Books, 2010.
- HEIDEGGER, M. (GA 60) *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- HEIDEGGER, M. (GA 56/57) *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- MOHANTY, J. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press. 1982.
- NATORP, P. *Psychologie générale selon la méthode critique*. Paris : J. Vrin, 2007.

Recebido em 16-10-2010 e aceito para publicação em 04-11-2010.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol. 3 – Nº 2	Novembro 2010	p.134-146
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------