



SEÇÃO: EPISTEMOLOGIA & FILOSOFIA DA LINGUAGEM

A “ideia de filosofia como ciência originária” na preleção friburguense do KNS (= Kriegsnotsemester) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger

The “idea of philosophy as an original science” in the Freiburg lecture of the KNS (= Kriegsnotsemester) of 1919 (GA 56/57) by Martin Heidegger

La “idea de la filosofía como ciencia originaria” en la lección de Friburgo del KNS (= Kriegsnotsemester = Semestre de emergencia por motivo de guerra) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger

Bento Silva Santos¹

orcid.org/0000-0001-6111-1693
benedictus1983@yahoo.com.br

Recebido em: 14 ago. 2021.

Aprovado em: 8 out. 2021.

Publicado em: 30 jun. 2022.

Resumo: Em busca de uma *compreensão originária* da filosofia entre 1919-1923, que incorpore a experiência da vida em si e para si, e sem que essa ideia de realização de nossas vivências cotidianas dependa de representações abstratas, Martin Heidegger se confrontará criticamente com o cenário filosófico de sua época: a filosofia neokantiana (especificamente Heinrich Rickert, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, e Emil Lask), a fenomenologia (Edmund Husserl e Max Scheler), a hermenêutica e as filosofias da vida (Wilhelm Dilthey, Georg Simmel), entre outros. Para captar essa nova compreensão do pensamento filosófico no quadro de uma concepção hermenêutica da fenomenologia em gestação, o presente artigo abordará os primeiros cinco parágrafos do KNS de 1919 (GA 56/57) à luz tanto do próprio curso como das preleções ministradas na primeira docência na Universidade em Freiburg. Nesses parágrafos a ideia da filosofia, compreendida como “ciência originária da vida” terá seu ponto de partida e seu âmbito problemático na “vida fática”, interpretada como verdadeiro e autêntico *Faktum* do pensamento.

Palavras-chave: Filosofia. Fenomenologia. Experiência vivida. Experiência pré-teorética da vida.

Abstract: In search of an original understanding of philosophy between 1919-1923, which incorporates the experience of life in and for itself, and without this idea of realizing our everyday experiences depending on abstract representations, Martin Heidegger will critically confront himself with the philosophical scenario of his time: the neo-Kantian philosophy (specifically Heinrich Rickert, Paul Natorp, Wilhelm Windelband and Emil Lask), phenomenology (Edmund Husserl and Max Scheler), the hermeneutics and the philosophies of life (Wilhelm Dilthey, Georg Simmel) among others. To capture this new understanding of philosophical thought, within the framework of a hermeneutic conception of phenomenology in gestation, this article will address the first five paragraphs of the KNS of 1919 (GA 56/57) in the light of both the course itself as well as on the lectures given in the first teaching at the University in Freiburg. In these paragraphs the idea of philosophy, understood as “original science of life” will have its starting point and its problematic scope in the “factual life”, interpreted as a true and authentic *Faktum* of thought.

Keywords: Philosophy. Phenomenology. Lived experience. Pretheoretical experience of life.

Resumen: En busca de una comprensión original de la filosofía entre 1919-1923, que incorpore la experiencia de la vida en y para sí, y sin que esta idea de realizar



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES, Brasil.

nuestras vivencias cotidianas dependa de representaciones abstractas, Martin Heidegger confrontará críticamente el escenario filosófico de su tiempo: filosofía neokantiana (concretamente Heinrich Rickert, Paul Natorp, Wilhelm Windelband y Emil Lask), fenomenología (Edmund Husserl y Max Scheler), hermenéutica y filosofías de la vida (Wilhelm Dilthey, Georg Simmel), entre otras. Para capturar esta nueva comprensión del pensamiento filosófico en el marco de una concepción hermenéutica de la fenomenología en gestación, este artículo abordará los primeros cinco párrafos del KNS de 1919 (GA 56/57) a la luz tanto del curso en sí como de las lecciones impartidas en la primera docencia en la Universidad de Friburgo. En estos párrafos, la idea de filosofía, entendida como "ciencia que nace de la vida", tendrá su punto de partida y su alcance problemático en la "vida fáctica", interpretada como un verdadero y auténtico Faktum del pensamiento.

Palabras clave: Filosofía. Fenomenología. Experiencia vivida. Experiencia preteórica de la vida.

Introdução

Nas primeiras preleções friburgueses Heidegger formula o esboço de uma nova maneira de conhecer como filosofia chamada tanto "ciência originária" (*Ur-wissenschaft*) no curso do semestre emergencial por motivo da guerra (KNS = *Kriegsnotsemester*) de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (HEIDEGGER, 1999, p. 4.13),² quanto "ciência da origem" (*Ursprungswissenschaft*) da vida em si e para si mesma na preleção intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia*, do semestre de inverno de 1919-1920 (HEIDEGGER, 1993, p. 1-2):

O nosso problema é "a ideia da filosofia como ciência originária". Como ganhamos os momentos essenciais e determináveis da determinação desta ideia, e desse modo, a determinação da indeterminidade do objeto? Através de qual caminho metodológico podem ser encontrados esses momentos? Como se há de determinar o determinável mesmo? (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

O termo "origem" (*Ursprung*) na passagem citada não é entendido em oposição a "derivado", mas como sinônimo de "fonte" e "início". Como então elaborar o "âmbito da origem" enquanto esfera donde devemos buscar a *ideia* da filosofia? Esta origem é a irrupção da vida e da historicidade, na qual a vida autoclarificada se mostra na

riqueza dos fenômenos. A elaboração é feita com um *salto* na origem vivificante que não pode ser sufocada. É preciso, portanto, ao mesmo tempo transformar em fática a interpretação transcendental e normativa do conceito da origem, bem como modificar a ideia da filosofia vigente para que a fenomenologia seja definida como busca do fundamental (DE LARA, 2018, p. 31, 39). Uma vez que o problema concerne à ideia da filosofia como ciência originária, Heidegger buscará o sentido formal do conhecimento insito na filosofia, mas evitando ao mesmo tempo a suposição de que a filosofia já esteja *constituída* como conhecimento ou como uma teoria do conhecimento já disponível nas ciências que elaboram um sistema de nexos de estados de coisas. Na realidade a "ciência da origem" perseguida é, segundo as palavras mesmas de Heidegger na preleção do semestre de inverno de 1919-1920 (HEIDEGGER, 1993), "a dadidade de situações concretas da vida, *situações fundamentais* nas quais se expressa a totalidade da vida. A vida existe totalmente em toda situação. Procuramos uma situação na qual surja claramente esta dadidade total" (HEIDEGGER, 1993, p. 230-231). É a própria origem que possui um centro donde surgem suas manifestações: a vida do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), possibilidade constante de expressão de interioridade e de liberdade. Trata-se menos de apreender a origem do que de tornar-se sua própria origem. Heidegger passa do sentido husserliano da filosofia, como ciência originária, primeira, sem pressupostos, àquela de uma ciência da vida em seu tornar-se-consciente-de-si, ciência da intimidade e da consideração do si-mesmo da vida. Nesse período já emerge uma primeira "virada", no seio da fenomenologia, para um programa de investigação da hermenêutica – a vida, bem como sua motivação: portanto, a orientação para uma história mais autêntica e, desse modo, em direção aos conceitos que lidam com "situações". Trata-se da relação com a história que concerne ao sentido da existência concreta. A filosofia é a ciência mais originária

² Para um exame crítico desse curso heideggeriano, ver G. Kovacs (1994, p. 91-107), Quesne (2003, passim), Campbell (2012, p. 25-32), Arrien (2018, p. 16-30).

da transformação vital, uma vez que coloca em prática o seguinte princípio: ser si-mesmo implica ser responsável *por* sua própria existência (DE LARA, 2018, p. 40-41, 42, 44).

Compreende-se então o sentido da crítica *principal* de Heidegger sobre a concepção teórica de conhecimento dos neokantianos já mesmo na preleção "Fenomenologia e filosofia transcendental dos valores" de 1919: ligação inautêntica do conceito de conhecimento com os de sujeito e de objeto, conhecer como representar, julgar e afirmar/negar, evidência como critério do conhecimento HEIDEGGER (1999, p. 181-184). Ainda que os neokantianos estejam no caminho correto ao colocarem o problema do contexto de motivação do conhecimento de modo não-teorético, eles pecam ao mesmo tempo em seu ponto de partida: o juízo predicativo é utilizado para examinar o contexto de motivação: na tomada de posição em relação a um valor (com base no exemplo "uma proposição verdadeira vale" [*gilt*]), a constituição do modo de ser do que é verdadeiro implica retroceder a uma dimensão pré-teorética). De um lado, o "valer" da verdade permite abrir o contexto de motivação de conhecimento como conhecimento pré-teorético. De outro lado, aceitar ou recusar, provar ou reprovar são modalidades desta tomada de posição como pressuposição teórica de valor-coisa.³ Só é possível captar o *habitus* filosófico na vida pré-teorética quando se acolhe um chamado interior: "Homem, sê essencial" ou "Torna-te o que tu és" (HEIDEGGER, 1999, p. 5). Esta realização genuína de determinada consciência científica evocada por Heidegger ao citar Angelus Silesius se identificará posteriormente, em 1921-1922 (HEIDEGGER, 1985, p. 195-196), com a *questionabilidade* (*Fraglichkeit*) como "questionar-se" (*Sich-befragen*), como relação com o si-mesmo (*Selbst*) do viver no afastamento do eu (isto é, relação da vida com a *questão prévia*: *Vor-frage*); e, nesse sentido, cada um é confrontado com questões que são a intenção fundamental e originária da

vida mesma⁴ enquanto "vivência do mundo do entorno" (*Umwelterlebnis*) (HEIDEGGER, 1999, p. 69-73). Metodologicamente, a categoria da "questionabilidade" como ideia da filosofia já está presente na crítica heideggeriana ao pensamento proposicional de Rickert em 1919: "sentido da pergunta – nenhuma unidade; e a pergunta é, porém, teoreticamente indiferente, nem um valor nem uma falta de valor" (HEIDEGGER, 1999, p. 199).

Na descoberta desta esfera pré-teorética *algo* (*etwas*) é dado e que precede o conhecimento filosófico ou toda intenção de significação para utilizar terminologia husserliana, e certamente há *alguma coisa* antes, mas o caráter deste *antes* não pode ser "colocado", tampouco "pressuposto" pelo sujeito como objeto: justamente pelo fato de que vida já seja em seu fundo *questão prévia* podemos ter acesso à vivência do entorno: "O entorno tem a sua genuína autoapresentação em si mesmo" (HEIDEGGER, 1999, p. 91). Em última análise, esse conhecimento inerente à filosofia é determinado em uma relação com a vivência da verdade do ponto de vista fenomenológico: com base nesta análise, a verdade não pode ser confundida com algo de verdadeiro, tampouco com o ato de desejar a verdade: trata-se "da intenção originária da autêntica vida, da atitude originária do viver e da vida como tais, da absoluta *simpatia com a vida* que é idêntica com o viver mesmo" (HEIDEGGER, 1999, p. 110, grifo do autor). Enquanto caráter do principiar na ideia da filosofia reivindicada pelo jovem Heidegger entre 1919 e 1923, essa originariedade é esboçada, primeiramente, na preleção do KNS de 1919 em seus primeiros parágrafos e, em segundo lugar, nas experiências de pensamento realizadas na segunda parte da mesma preleção à luz da fenomenologia de Edmund Husserl.

Desse modo, o presente artigo abordará os parágrafos iniciais da preleção KNS de 1919 à luz das conquistas obtidas na segunda parte do curso e das preleções friburguenses (sobretudo GA 58, GA 59, GA 60 e GA 61), a saber: primeira

³ HEIDEGGER, 1999, p. 49; ver também QUESNE, 2003, p. 61-64.

⁴ O "eu tornei-me uma interrogação" pode ser entendido como "temporalização da questionabilidade", afirma posteriormente Heidegger na preleção "Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles": "O fundamento próprio da filosofia é a radical apreensão existencial-ontológica (*existenziell*) e a *temporalização da problematidade*..." (HEIDEGGER 1985, p. 35).

seção – A ideia de uma ciência como forma de vida genuína e fundamental; segunda seção – A incompatibilidade entre filosofia e visão de mundo; terceira seção – A ideia como determinidade determinada; quarta seção – A ideia da ciência originária; e quinta seção – A via de acesso à dimensão originária da filosofia: prisma das soluções.

1 A ideia de uma ciência como forma de vida genuína e fundamental

Com base na expressão "ciência originária", Heidegger começa elucidar o problema do método filosófico. De fato, seus cursos iniciais, que vão de 1919 a 1921, iniciam-se seja pela questão de saber o que é a filosofia, seja pelo esforço para determinar a filosofia, a ideia da filosofia. Depois de anos mais tarde, após ministrar sua preleção "A ideia da filosofia o problema da visão de mundo" no outono de 1919, a questão não se modificou para Heidegger:

O que é filosofia? Deve-se estabelecer isso com suficiente clareza – a saber suficiente em relação à situação e à problemática em que a questão é colocada – se desejamos que cada pesquisa concreta tenha uma direção segura, a pureza metodológica correspondente e uma autêntica objetividade na coisa em questão (Sachlichkeit) (HEIDEGGER, 1985, p. 12, grifo do autor).

É assim que, tratando do problema que a filosofia constitui para ela mesma enquanto conceito e igualmente quanto ao seu método, seu objeto, sua realização concreta, seu enraizamento existencial, Heidegger esboça nas "considerações preliminares" da preleção KNS de 1919 uma genuína concepção da "ideia de ciência", cuja irrupção autêntica acontece somente na consciência imediata da vida nela "provocando algum tipo de transformação" [...], "uma nova atitude da consciência e, desse modo, uma forma específica de mobilidade da vida espiritual" (HEIDEGGER, 1999, p. 3). Portanto, "a renovação da universidade implica um renascimento da

autêntica consciência científica e suas conexões com a vida" (HEIDEGGER, 1999, p. 4-5).

Ora, a caracterização da filosofia como ciência era um denominador comum na maior parte das correntes filosóficas contemporâneas a Heidegger, onde predominava uma oposição entre a filosofia científica e a visão de mundo. Husserl prosseguia assim suas investigações fenomenológicas em nome da *filosofia* enquanto "ciência rigorosa" em texto publicado na *Revista Logos* (1911, v. I). Heinrich Rickert e a Escola neokantiana de Baden, por sua vez, estabeleciam um sistema filosófico teórico cujos princípios teriam o mesmo degrau gnosiológico das leis naturais. Paul Natorp e a Escola neokantiana de Marburg reconstruíam sistematicamente o domínio do conhecimento com base no modelo das ciências matemáticas. Por fim, Wilhelm Dilthey fundou filosoficamente um saber crítico e objetivo do mundo histórico do espírito. Heidegger, porém, não se interessa pela questão de como a filosofia se relaciona com as ciências (o uso delas, seus resultados), tampouco pela questão se a filosofia deve "adaptar-se" às ciências no que diz respeito ao rigor e à formação de seus conceitos. Na expressão "filosofia científica", jaz um problema a ser elucidado: a *ideia de conhecimento* inerente ao sentido da própria filosofia com base em sua experiência fundamental. Há uma cientificidade da filosofia que não implica estabelecer uma teoria do conhecimento, tampouco um sistema de valores e uma investigação da consciência transcendental. A ideia de uma cientificidade mais originária da própria filosofia não pode nor-tear-se através das ciências que se pautam por uma reflexão metodológico-teórico-científica já pressuposta.

A ideia da filosofia científica (*ciência originária*) será concebida, portanto, de modo ainda mais radical e profundo com base no projeto de formalização do conhecimento, ou seja, do conhecimento como realização de conhecimento, como verbalidade do conhecimento.⁵ A ideia

⁵ Como veremos posteriormente na preleção de 1921-1922 (HEIDEGGER, 1985), o conhecer como conhecer é questionabilidade: "Pesquisa – um procurar questionante em e como temporalização de uma vida fática e de um nexos conjuntural de vida. [...] Questionar é pró-visório, é e está no 'responder' (HEIDEGGER, 1985, p. 188-189). É justamente o fato de que a questão apareça como conhecimento que faz com que a questão esteja "no responder", mas este "responder" não possui mais o sentido da resposta, e já tem o sentido do

da ciência buscada nos cursos da juventude de Heidegger não é a ciência como relação formal com certo objeto ou de procedimentos formais, mas como atitude existencial. De fato, o início da atividade científica reside fundamentalmente na vida humana e em suas vivências imediatas: na própria vida fática jaz um conhecer que se identifica com a filosofia à medida que é formalizado. Nesse sentido, há, ingenuamente, *mais* ciência na existência do cientista do que na reconstrução teórica da teoria do conhecimento ou da teoria da constituição (QUESNE, 2003, p. 98-99). O interesse, portanto, não está na imagem clássica da ciência como posição formal de um domínio ou região, mas ora no processo de manifestação histórica da ciência, ora no comportamento que ela condiciona nos próprios cientistas. Acontece, porém, que na ideia da ciência da origem da vida esboçada por Heidegger, o "rigor da expressão filosófica significa concentração sobre a autenticidade das referências vitais na própria vida concreta" (HEIDEGGER, 1993, p. 231). Por quê? Precisamente porque o "ser da vida, das experiências vividas, não significa apresentar-se (*Vorkommen*), mas *realização* (*Vollzug*) – realização no si-mesmo, sem que o si-mesmo esteja sempre necessariamente aí de modo expresso. [depois!!!]" (HEIDEGGER, 1993, p. 156). A cientificidade reivindicada por Heidegger implica fundamentalmente o seguinte: a *questionabilidade*, pelo fato de estar inserida na ciência, possui uma relação com o conhecer como tal, mas uma relação que a ciência encobre ao colocá-la em um feixe de proposições epistêmicas, isto é, como conhecimento coisal. O chamado mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) na vida fática não é uma coisa, nem um eu em sentido gnosiológico.

Metodologicamente, isso significa: de um lado, a ciência devia dar-se o que lhe era, antes de tudo, *pré-dado* (*Vorgabe*): o labor de doação (*Gegebenheit*) do fenômeno à ciência é o sentido genuíno desta ciência, antes mesmo que a mesma seja constituída em ciência certa, apo-

dítica, de seu domínio, de seu objeto e de seus procedimentos formais; de outro lado, o sentido da ciência não está nela mesma, no sentido de que "a ciência como tal não pode jamais dar o mundo da vida fática", precisamente porque "esse deve ser-lhe dado previamente", afirma Heidegger na preleção "Problemas fundamentais da fenomenologia" (1919/1920) (HEIDEGGER, 1993, p. 71). Nesta mesma preleção, Heidegger reiterará o fato de que as ciências são "nexos de expressão, nos quais determinadas circunscrições daquilo que encontramos na vida fática se destacam e aparecem, se apresentam de uma maneira peculiar" (HEIDEGGER, 1993, p. 65). Por exemplo: durante um passeio vemos um prado florido, o que poderá ser objeto da ciência botânica: portanto, "este vislumbre de encontros imediatos da vida no nexo de expressão dos tratados botânicos-científicos sobre essas plantas" (HEIDEGGER, 1993, p. 65). Observados com base no gozo estético, os quadros de Rembrandt podem ser tratados no sentido da história da arte. Uma experiência religiosa – como uma sóbria missa coral de liturgia beneditina na Abadia de Beuron – pode tornar-se objeto de um tratado teológico (HEIDEGGER, 1993, p. 65.207).

Daí a afirmação de Heidegger nas "considerações preliminares" da preleção KNS sobre a ciência como forma de vida genuína e fundamental, cuja abertura está na dimensão do *Vor-*, que paulatinamente se tornará a aprioridade constitutiva do sempre-já à medida que na maior do tempo o viver não é expresso:

O despertar e a intensificação da conexão vital (*Lebenszusammenhang*) da consciência científica não é objeto de um exame de caráter teórico, mas *vida* que se dá previamente (*Vorlebens*) exemplar – não objeto de uma regulamentação prática, mas efeito do ser pessoal-impessoal originariamente motivado (HEIDEGGER, 1999, p. 5, grifo do autor).

O que significa exatamente a expressão *Vorlebens* com o emprego da preposição *Vor-* como prefixo, muito comum em outras palavras funda-

corresponder (*Entsprechen*). Trata-se aqui da questionabilidade como preenchimento da ideia de filosofia: "A questão permite, portanto, formalizar a forma de conhecimento que se encontra no fundo da visão de mundo, isto é, honrar o sentido filosófico da visão de mundo dissolvendo a visão de mundo como certa visão de mundo singular" (QUESNE, 2003, p. 42).

mentais (*Vorwissenchaft, Vorgabe, Vorgegebene*)? É uma forma de exhibir, metodologicamente, a experiência fundamental na vida fática que possui um relevo, ou seja, a vida fática se estrutura em uma multiplicidade de domínios que trazem em si sua significação fundamental, como por exemplo, "férias", "trabalho", "amor", "privado-público". Portanto, esta é a esfera da *vida* pré-teórica, na qual se dá previamente o ver produtivo dos fenômenos mesmos. Em outras palavras: o uso do termo *Vorlebens* é uma referência temporal ao passado no sentido de que o "passado pode ser perda completa dos objetos e das coisas, mas conservação de uma situação distinta, que ela seja dada em uma interpretação já elaborada ou em um sentimento difuso da situação" (QUESNE, 2003, p. 132). Desse modo, para Heidegger é um "olhar preliminar" (*Vorschauen*), um saltar à frente (*Vorausspringen*) da intuição fenomenológica nos horizontes, que são dados na experiência da vida mesma, nas tendências e nos motivos que se encontram na experiência da vida" (HEIDEGGER, 1993, p. 254-255). A partir das *dominantes* da vida fática, o pré-dado é concebido como união de uma motivação e de uma tendência, mas não no sentido teórico onde não precisaríamos explicitar o percurso da motivação à tendência: "o que se dá é uma tendência, mas uma tendência cujo caráter de motivação permanece indeterminado ainda que a tendência traga em si mesma este caráter de motivação" (QUESNE, 2003, p. 102-103). Portanto, o *Vor-*, enquanto pré-viver (*Vorleben*) ou pré-mundo (*Vorwelt*), é um *antes* no sentido do *a priori* a cada vez fabricado faticamente, é o que coloca a vida no conhecimento do si-mesmo à medida que este perde ou conquista a familiaridade com a vida enquanto é idêntica ao "*Dasein*, 'Ser' na e através da vida" (HEIDEGGER, 1985, p. 85). Viver é, portanto, a mesma coisa que ser, com a diferença de que *ser* ("*Sein*") aqui exhibe as modalidades que estão em ato no próprio *viver*, mas que não aparecem na maior parte dos casos.

No que diz respeito à motivação existencial da filosofia, há um sentido referencial da vida, na qual ela mesma vive sem ter a si mesma: "este é a referência do *motivo* à *tendência*" (HEIDEGGER,

1993, p. 260). Enquanto categoria metodológica, este "*sentido de referência* (*Bezugssinn*) não é uma relação entre dois objetos, mas, ao contrário, esse mesmo já é sentido de uma realização (*Vollzugssinn*), de um ser participe do si-mesmo" (HEIDEGGER, 1993, p. 260). Com base nessa concepção não teórica da referência (*Bezug*) à medida que está unida indissolúvelmente à realização, "o *sentido de realização* surge da espontaneidade do si-mesmo [*Selbst*]", o qual "está presente a nós na expressão da *situação* [...]"; "*a espontaneidade* é a dominação do *sentido de realização*" (HEIDEGGER, 1993, p. 260, 258, 261). Esta é uma referência genuína (*der genuine Bezug*) que se contrapõe ao sentido teórico da referência – ou seja, ao "apreender teórico" como questão da "referência a referência", cujo modelo é a percepção. Esta concepção teórica é desprovida de toda relação com a dimensão realizadora como "etapa" metodológica dos cursos da juventude em relação à ideia da filosofia. Heidegger prioriza o "sentido de realização" com base no lugar genealógico que cabe ao contexto de sentido a partir da origem: a originariedade é codirecionada ao mundo do si-mesmo (HEIDEGGER, 1993b, p. 61-62). Portanto, Heidegger já opõe, na preleção KNS de 1919 e nos demais do mesmo período de Freiburg ao rejeitar a relação formal e matematizável a propósito da noção de relação na "indicação formal", o mundo da abstração matemática e da redução teórica aos "acontecimentos" históricos da vida articulada em um *Zusammenhang*, termo caro à filosofia de W. Dilthey: *O Leben* só deve ser "compreendido" pelas ciências do espírito, nas quais sujeito e objeto (justamente no *Erleben*) coincidem.

Após concluir com a exigência de um desenvolvimento metodológico para exhibir o verdadeiro problema que surge da ideia de ciência buscada, Heidegger inicia a introdução da preleção com a discussão entre filosofia e visão de mundo.

2 A incompatibilidade entre filosofia e visão de mundo

Na "Introdução" de sua preleção do KNS 1919 Heidegger distinguirá claramente entre sua in-

tenção filosófica como ciência originária e filosofia como "visão de mundo" (*Weltanschauung*). Esta noção corresponde à exigência geral a partir da qual o mundo torna-se compreensível em seu conjunto não tanto do ponto de vista causal e científico, mas com base em uma perspectiva cultural, histórica e religiosa. Trata-se de fundar e contribuir para uma orientação global que visa nortear a ação e o pensamento humano. Diante da impotência das ciências particulares de ir além de uma descrição causal dos fenômenos, a adoção de uma "visão de mundo" implica fornecer um quadro fixo para a interpretação do sentido, bem como submeter a perspectiva de conjunto de nossas representações do mundo e da vida a um ponto de fuga único. Em uma palavra: uma visão de mundo propõe tranquilizar a inquietude do pensamento. Heidegger lembra justamente que "possuir" uma visão de mundo é

uma ocasião espiritual que hoje em dia incumbe a todos: o camponês da Floresta Negra possui uma visão de mundo, essa coincide para ele com o conteúdo doutrinário da sua confissão; o operário da fábrica tem sua visão de mundo, essa provavelmente possui seu núcleo ao considerar e avaliar toda religião como coisa superada; o chamado homem culto também tem sua visão de mundo; os partidos políticos possuem suas visões de mundo (HEIDEGGER, 1999, p. 7).

Daí compreende-se, metodologicamente, a distinção entre ciência originária e ciências positivas. É nesse sentido que, para a determinação preliminar da fenomenologia como ciência originária, Heidegger discute no início do curso dois métodos: a) o desenvolvimento da visão de mundo e; b) o método crítico-teleológico. A determinação originária da fenomenologia não se enquadra em nenhum desses âmbitos, justamente porque não são capazes de captar a experiência vivida em sua articulação com a compreensão pré-teórica.

No primeiro caso, Heidegger separa a noção de "visão de mundo" em duas possibilidades: ora como metafísica pré-crítica, ora como o desenvolvimento crítico-científico de um sistema de valores. É na história da filosofia que se desenvolve a perspectiva metafísica através da

identidade absoluta entre "visão de mundo" e ideia de filosofia. Com base nessa interpretação compreende-se que

os esforços dos grandes filósofos se dirijam para algo que em qualquer sentido é último, geral e universalmente válido [...]. Toda grande filosofia termina em uma visão de mundo - toda filosofia é, onde essa vem a expressar-se, isenta de impedimentos, correspondentemente à sua tendência mais íntima, metafísica (HEIDEGGER, 1999, p. 8).

No segundo caso, um sentido crítico-científico, pós-kantiano, de visão de mundo difere da interpretação metafísica no sentido antigo do termo à medida que, em sua investigação, não é mais possível falar de "um conhecimento de realidades, forças e causas suprassensíveis, que transcenda a experiência" (HEIDEGGER, 1999, p. 9). Todavia, o objetivo ainda continua o mesmo para ambos, ou seja, "a interpretação do sentido do ser humano e da cultura da humanidade" juntamente com "o sistema dos valores absolutamente válidos ou dos valores que ao longo do desenvolvimento da humanidade chegaram a ser normas válidas, os valores do bem, do belo e do sagrado" (HEIDEGGER, 1999, p. 9). Como, porém, Heidegger pleiteia a favor da separação total entre filosofia e visão de mundo, talvez seja necessário falar da exigência de "descobrir um conceito de filosofia totalmente novo, um conceito que colocaria esta última fora de (*ausserhalb*) toda relação com as perguntas últimas da humanidade" (HEIDEGGER, 1999, p. 11). Se uma filosofia identificada com o sentido da visão de mundo, seja em sua versão pré-crítica ou pós-kantiana, é incapaz de abrir a experiência pré-teórica da vida, então isso se deve ao fato de que a filosofia deva ser concebida doravante como *ciência originária* (*Urwissenschaft*), a única que se esforça por ganhar a experiência antes que ela se torne enrijecida e teórica (CAMPBELL, 2012, p. 27-28).

Para Heidegger, portanto, a formação de uma visão de mundo é um fenômeno estranho à ideia da filosofia como ciência originária. Por quê? Porque no início da preleção do KNS de 1919, há uma exigência programática: inerente à realização da filosofia é o conceito de "mundo"

compreendido como superação imanente do relativismo do conceito de "visão de mundo". Esta superação imanente não procede da ciência, do exterior, mas é realizada em conformidade ao sentido descritivo da experiência própria à visão de mundo. Por exemplo, segundo declina o próprio Heidegger na preleção, o ser humano habitante do Senegal tem uma visão de mundo mágica, e o ser humano habitante do continente europeu, uma visão de mundo científica, mas a experiência do mundo de ambos é feita com base no fundo comum de significação. Se a visão de mundo se transforma no problema da filosofia em um sentido completamente novo, o centro de interesse consiste no acesso ao conceito de mundo desvinculado da singularidade de uma visão. Com a superação imanente da visão de mundo abre-se não uma generalidade ou um *a priori*, mas simplesmente "o mundo" não mais visto como conjunto de representações coerentes formando um todo – ideologia –, mas como mundo vivido, que é o *fato originário* da vida em si e para si (KISIEL, 1995, p. 39-40).

Como Heidegger desenvolverá na segunda parte da mesma preleção de 1919, com a descrição da "vivência do mundo do entorno" (*Das Umwelterlebnis*), o novo conceito de mundo (FAGNIEZ, 2018, p. 113-130) não é mais objeto de uma visão, mas é "vivência [vívida] da questão: Há algo?" (*Das Frageerlebnis: Gibt es etwas?*) (HEIDEGGER, 1999, p. 70-73, 63-70). O sentido desta questão dada ("Há algo?") não remete ao sentido da resposta, "mas se realiza como conhecimento" ou ainda como "ciência originária, "e este conhecimento não contém remissão a um método, nem a um objeto; ele é formalização no sentido em que supõe um labor formal sobre a questão como tal" (QUESNE, 2003, p. 41-42). O conhecer como conhecer é questionar no âmbito do "ser significativo" para a vida mesma e, portanto, fora da esfera do "ser real", ser coisa na esfera aberta

pela atitude teórica que se identifica como um "processo de desvitalização" (FAGNIEZ, 2018, p. 117). Portanto, trata-se do *questionar* como preenchimento da ideia de filosofia. Com base nesta experiência de pensamento, Heidegger recusará a mediação da percepção⁶ para priorizar a imediaticidade da significação e, desse modo, de um único mundo da significatividade para a vida: esta "camada fundamental da vida em si e para si", enquanto o "vivenciável em geral", é constitutivamente atravessada por "motivos" e "tendências" que são degraus de vitalidade do próprio viver (HEIDEGGER, 1999, p. 112, 218; KISIEL, 1995, p. 41-44).

3 A ideia como determinidade determinada

O capítulo primeiro da preleção KNS de 1919 começa com a busca de um procedimento metodológico. Heidegger parte então da expressão "ideia",⁷ a qual confere sentido aos procedimentos, às argumentações, às elucidações elaboradas no curso. A determinação do sentido do termo "ideia" provém ora do uso cotidiano de um vocábulo, ora de seu uso filosófico. No primeiro caso, "ideia" equivale à expressão "imaginar uma coisa". No segundo caso, Heidegger se apropria do emprego de Kant em sua *Crítica da Razão Pura* para a confirmação fenomenológica do uso cotidiano. Os dois empregos do termo convergem para um sentido comum: "imaginar uma coisa", ter uma representação confusa e, portanto, não possuir o objeto da representação na certeza. No uso kantiano, a ideia "não dá o seu objeto em plena adequação, na completa e plena determinidade (*Vollbestimmtheit*) de seus elementos de essência" (HEIDEGGER, 1999, p. 13-14). O sentido comum dos usos cotidiano e filosófico do termo "ideia" é a *indeterminidade* do objeto, mas uma "ideia", mais tecnicamente e de maneira mais positiva, caracteriza igualmente uma forma de iluminação

⁶ No exemplo da experiência da Cátedra na sala de aula, não há pura sensação (o "marrom") de uma coisa "real" senão sob a condição de apagar a significatividade (o "púlpito"), e inversamente: "A sensação está ela mesma aí presente, mas somente enquanto destruí o que é da ordem do mundo do entorno, enquanto risquei, abandonei e desconectei meu eu histórico, enquanto comecei a teorizar, enquanto permaneci primariamente instalado na atitude teórica" (HEIDEGGER, 1999, p. 85).

⁷ Consultar HEIDEGGER, 1999, p. 13-15: "A ideia da ciência originária": "Ideia como determinidade determinada (*Idee als bestimmte Bestimmtheit*) [...] A circularidade da ideia de ciência originária". Ver também a análise do termo "ideia" como prefiguração do método da "indicação formal" em Quesne (2003, p. 105-108).

específica (GAUVRY, 2018, p. 67).

Como é dado o objeto da ideia? Em primeiro lugar, Heidegger afirma que a ideia dá seu objeto em cada caso somente em certa "iluminação aforística". A noção de "iluminação" substitui o conceito de "evidência", e a característica "aforística" significa que "alguns momentos característicos do objeto podem eventualmente ser dados na ideia". Esses momentos são depreendidos graças à "validade dos métodos cognitivos a disposição e de outras condições de apreensão". Em segundo lugar, a característica "aforística" aponta para "a possibilidade de que apareçam novas características, de que novas características se acrescentem às existentes e as modifiquem" (HEIDEGGER, 1999, p. 14). Portanto, "a iluminação formal da 'ideia' manifesta assim os 'momentos característicos' de um fenômeno deixando sua materialidade indeterminada" (GAUVRY, 2018, p. 67).

Em consequência, a ideia mesma não dá o objeto em sua determinidade completa, mas ela é muito mais do que uma mera representação confusa. A ideia é condição de possibilidade do objeto. Mesmo que insuficiente, a *ideia*, como "imaginar uma coisa", contém em si mesma as motivações para determinar seu objeto sem que isso implique passar para outro modo de conhecimento. A ideia é, portanto, determinidade determinável (*bestimmbare Bestimmtheit*), ou seja, seu sentido formal não exclui mudanças de essência que afetem seu sentido. Até aqui a ideia é interpretada como "momento negativo", o que evoca a leitura hegeliana dos progressos kantianos. A esta leitura soma-se o uso husserliano do termo em questão: mesmo que lacunar, a ideia é uma variação eidética em curso, pois acolhe sempre novas características. Portanto, a "determinação" (*Bestimmung*) da ideia por um conteúdo pressupõe o estatuto ontológico do possível: a possibilidade do objeto da ideia não é um evento contingente, mas, em razão do fato

de sua indeterminação de princípio, a absoluta determinidade da ideia só será "preenchida" à medida que seu objeto for considerado por definição *possível*.

A indeterminidade torna-se assim um conceito determinado, o que remete para o tema posterior da "Möglichkeit" (*possibilidade*) como posição mais originária do ponto de vista da ideia do que a realidade (*Wirklichkeit*) já determinada. A ideia é uma possibilidade que está sendo feita, *in fieri*. Em outras palavras: com base na questão da "possibilidade", compreendida no período friburguense como noção de tendência motivada imanente à vida (SERBAN, 2016),⁸ o objeto da ideia mesma é sempre uma *indeterminidade* sem deixar de ser igualmente determinado: de um lado, essa determinidade corresponde às "possibilidades metodológicas" da ideia em sua determinabilidade; de outro lado, sua indeterminidade corresponde ao fato de que é um objeto possível, jamais real. Assim, a ideia é uma "determinidade determinável": *determinidade*, na medida em que é metodologicamente realizada; *determinável*, enquanto ela não pode determinar seu objeto, mas deixa-se determinar por ele. O objeto da ideia é, por sua vez, uma indeterminidade determinada (*Unbestimmtheit bestimmte*): *indeterminidade*, porque não é real; *determinada*, porque, a cada uma das etapas metodológicas da ideia, [o objeto] dá-se desta ou daquela maneira. O que implica então a determinidade determinável da ideia? Fundamentalmente, "uma junção – univocamente delimitada, visível como unidade de sentido – de motivações, reguladas em sentido nomologicamente essencial, da determinabilidade do objeto da ideia nunca plenamente determinado" (HEIDEGGER, 1999, p. 14). Amparada nessa citação, podemos dizer que a "*ideia* da filosofia é o que indica o conjunto de motivações (isto é, de nexos intencionais) que constituem a estrutura de significado do objeto indicado" (CAZZANELLI, 2010, p. 24-25, grifo do

⁸ É mérito de Claudia Serban ter destacado a operacionalização do caráter decisivo do *possível* para pensar a vida na apropriação fenomenológica da *tentatio* em Agostinho durante a preleção do semestre de verão de 1921, "Agostinho e o Neoplatonismo": na experiência da *tentatio*, a vida é exibida na pura possibilidade de *perder-se e ganhar-se*, de tal modo que ela se revela a si mesma como *Möglichsein*, "ser-possível". (HEIDEGGER, 1995, p. 210-237). Na preleção posterior, Heidegger reiterará o caráter não religioso da *tentatio*: "Não é necessário estar viva nenhuma experiência religiosa fundamental para sua experiência" [...] "o elemento tentador" é "tornado visível como caráter de movimento [...] experimentável na vida fática" (HEIDEGGER, 1985, p. 154).

autor). Adotando essa concepção formal, a ideia define seu objeto limitando-se a indicar a totalidade de referências, sem defini-lo *a priori* com base na atitude teorética. Com isso, Heidegger, procura apreender a origem do *habitus* filosófico na vida pré-teorética, na qual o "como" (*Wie*) do filosofar deve estar livre para determinar-se com base em seu próprio sentido de realização (*Vollzugssinn*).

4 A filosofia como ciência originária

Após reiterar o fato de que a ideia mesma não fornece o objeto em sua determinidade completa, Heidegger passa à questão do discurso para exigir a origem com a proposta de uma nova fundação radical da filosofia identificada com "a ideia da filosofia como ciência originária". Esta concepção está em oposição às modalidades teóricas dominantes na filosofia acadêmica de seu tempo como, por exemplo, nas tentativas epistemológicas de Windelband, Rickert, Lask, Natorp, Husserl e Dilthey sobre a essência da filosofia. Para Heidegger, porém, a concepção originária da filosofia é designada como "fenomenologia". Na descrição desse discurso da fenomenologia como ciência originária, podemos enumerar três aspectos, segundo reiterou com justeza Adrián Bertorello: a) a circularidade; b) o estatuto modal; c) a produção de conceitos (BERTORELLO, 2005, p. 119-141).

4.1 A circularidade da ideia da ciência originária

Em de vez pressupor um objeto para a filosofia como, por exemplo, "visão de mundo", Heidegger coloca a questão da circularidade dessa ciência originária que está arraigada na especificidade de seu objeto temático, a saber: a vida fática como origem. Fenomenologicamente, esta origem "não [é] um princípio geral, uma fonte de força, mas a configuração da produção da vida em todas as suas situações, a configuração que eu compreendo e atinjo sempre e somente em uma particular *qualidade de configuração*" (*Gestaltqualität*) (HEIDEGGER, 1993, p. 148, grifo do autor). O caráter circular é uma característica

essencial de toda filosofia e um indicador que remete aos problemas filosóficos potencialmente genuínos (HEIDEGGER, 1999). A peculiaridade do discurso sobre a vida fática reside em sua autofundamentação e, portanto, na autossuficiência da vida mesma. Dessa maneira, o discurso sobre a origem parte de princípios últimos que se credenciam a si mesmos: "por sua natureza, as origens últimas se podem conceber só por si mesmas e em si mesmas. É necessário levar em consideração sem rodeios o círculo que se esconde na ideia mesma de ciência originária" (HEIDEGGER, 1999, p. 16). Enquanto modalidades discursivas da esfera teórica, as ciências são discursos derivados e, portanto, pressupõem a origem. Extrair o originário do não originário é impossível, afirma Heidegger em "A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo" (GA 56/57). Como o ponto de partida é a facticidade, a filosofia, embora concebida como uma ciência originária que parte de princípios autossuficientes, possui certamente pressupostos históricos caso consideremos os modos como a vida fática se nomeia e se interpreta a si mesma na história da filosofia: trata-se das experiências fundamentais transmitidas sob a roupagem teórica pela ética grega e, especialmente, pela ideia cristã do homem e da existência do homem (HEIDEGGER, 1993b, p. 91). Daí a tarefa de desfazer o estado de interpretação herdado e dominante da filosofia que se move preponderantemente na esfera da "conceitualidade" (*Begrifflichkeit*) grega (Natorp-Bericht, p. 51): de um lado, a apropriação fenomenológica da vida no cristianismo das origens; de outro lado, a estratégia de desmontagem da filosofia grega para acessar as fontes originárias que motivaram toda explicação teórica. Portanto, conforme afirma Heidegger no "Relatório-Natorp" de 1922,

no entrelaçamento (*Verschlugenheit*) das forças efetivas, constitutivas e decisivas, do caráter de ser da situação atual deve ser caracterizado, em relação com o problema da facticidade, sucintamente como interpretação greco-cristã da vida (Natorp-Bericht [= NBJ], p. 52).

Exemplo inequívoco dessa interpretação é a

tendência axiologizante ou objetivante de temas agostinianos no Livro X das *Confissões*, tais como o da *fruitio Dei*, a concepção de Deus como *summum bonum*, a ideia da *quietis in Deo* ou Deus como horizonte de repouso, a visão beatífica etc.) (HEIDEGGER, 1995, p. 263,280s). Desse modo, o primeiro desses pressupostos que está no ponto de partida é a interpretação da vida do Cristianismo das origens com sua experiência da temporalidade, tal como está consignado na preleção do semestre de inverno de 1920-1921, *Introdução à Fenomenologia da Religião* (GA 60):

A religiosidade cristã vive a temporalidade [...]. O sentido da temporalidade se determina a partir da relação fundamental com Deus, de tal sorte, porém, que somente aquele que vive a temporalidade segundo o modo de realização compreende o que é a eternidade. Somente a partir dessas conexões de realização que pode ser determinado o sentido do ser de Deus (HEIDEGGER, 1995, p. 116-117).

Enquanto "paradigma histórico mais profundo" (HEIDEGGER, 1993, p. 61) para compreender a vida fática, o mundo do si-mesmo (*Selbswelt*) e as suas manifestações interiores, o Cristianismo das origens é a verdadeira manifestação *integralmente histórica* da vida: a religiosidade do Cristianismo das origens não somente é um modelo da experiência fática da vida, mas também se identifica com esta mesma experiência fundamental. No âmbito dessa compreensão genuína da vida fática, o segundo pressuposto fundamental é a filosofia grega que norteava a filosofia no tempo em que vivia Heidegger em direção às modalidades teóricas de compreensão da ideia de homem, dos ideais de vida e das representações do ser da vida humana. Ora, a "conquista" do antigo Cristianismo – a "revelação" da facticidade – foi justamente deformada e desfigurada e até mesmo sepultada pela penetração da ciência grega e do espírito grego no próprio Cristianismo (HEIDEGGER, 1993; ARDOVINO, 2016). Do ponto da história de seus efeitos, a interpretação greco-cristã da vida "determina a antropologia filosófica de Kant e a do idealismo alemão. Fichte, Schelling e Hegel procedem da teologia e dela recebem os impulsos fundamentais de sua espe-

culação" (Natorp-Bericht, p. 51; HEIDEGGER, 1985, p. 7). Heidegger mostra que esta compreensão greco-cristã da vida não é, absolutamente, um conhecimento "histórico" no sentido radical do termo. Por quê? Precisamente porque, em razão de sua propensão à queda, a vida fática vive na maior parte dos casos na *inautenticidade*, dentro de uma conceitualidade estranha ao fenômeno originário chamado "vida". Em outras palavras: o que é dado como "colocação prévia" no estado de interpretação legado pela tradição filosófica não é discutido, supondo assim que não há necessidade de ulterior elucidação. Desse modo, a tradição é assumida de maneira *imprópria* sem uma apropriação expressa de suas origens genuínas (Natorp-Bericht, p. 49) que seja fruto de uma verdadeira *supraassunção* no sentido hegeliano do termo. Portanto, em relação ao discurso teórico da tradição filosófica dominante, um caráter de distinção é precisamente a circularidade do discurso filosófico entendida como elemento da temporalidade histórica da vida fática; por essa razão, o sentido do termo *Voraussetzung* (*colocação prévia*), assumido por Heidegger em 1920-1921, se pautará unicamente pela perspectiva temporal como "previamente" ou "antecipadamente" (*Voraus*). O que se pressupõe não é dado em um contexto de fundamentação dentro de um nexos conjuntural teórico, mas no contexto de fundamental temporal: os termos "facticidade" e história (*das Geschichtliche*) apontam justamente para o sentido temporal da pressuposição filosófica ou, como afirma Heidegger, o objeto do pressupor da filosofia não é nenhum âmbito, mas o "histórico-factual-histórico (*Geschichtlich-Historische*)" (HEIDEGGER, 1985, p. 158). Como o próprio Heidegger já dissera no início desta mesma preleção do semestre de inverno de 1921-1922 (*Intepretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, GA 61), distinguindo entre a *história* (*die Geschichte*) (na expressão "A história da filosofia") e o *histórico* (*das Historische*) (em "O histórico da filosofia"), a problemática decisiva apresentada na filosofia é "o conhecimento histórico (*historisches*) (isto é, que compreende a partir da realização da história) da vida fática" (HEIDEGGER, 1985, p. 1-2).

Diante desses dois "pressupostos" da filosofia para compreender a vida fática em sua originalidade – o *Ur-christentum* e a filosofia grega –, Heidegger executará uma interpretação fenomenológica, de 1919 a 1923, para exibir a origem histórica da facticidade partindo da "mobilidade (*Bewegtheit*) como uma determinidade principal (*prinzipielle Bestimmtheit*) do objeto que está em discussão (a vida fática)" (HEIDEGGER, 1985, p. 116, 117): "problema da facticidade" [=] "problema do movimento [*kinēsis*]". Esta facticidade irrompe, portanto, não como um "que coisa" (*Was*), mas como modalidade inédita de ser, o "como" (*Wie*) próprio da vida. Está em jogo a questão essencial: captar o "sentido estrutural da totalidade do objeto na plenitude de suas determinidades-do-Was-Wie" (HEIDEGGER, 1985, p. 28). Será com base na interpretação fenomenológica da ontologia de Aristóteles⁹ que a descoberta da vida no *Ur-christentum* – compreendida como uma relação dramática, constitutivamente "histórica", enquanto movimento da temporalidade extática –, será assimilável em uma hermenêutica da facticidade da existência (ESPOSITO, 2017, p. 92).

4.2 O estatuto modal do discurso filosófico

Em sua perspectiva modal, o discurso sobre o originário de Heidegger concerne à constituição do ponto de vista filosófico: conceitos e enunciados filosóficos, longe de flutuarem no vazio, remetem para um determinado sujeito da enunciação. Mas a modalidade epistêmica do *Dasein* não está imediatamente dada. Portanto, segundo os cursos iniciais de Heidegger, o *Selbst* precisa *conquistar* (*gewinnen*) a si mesmo para inaugurar uma modalidade epistêmica a partir da qual poderá produzir conceitos. Esse estatuto modal inerente à concepção heideggeriana parte do fato de que a vida fática se caracteriza por um viver imediatamente sob a modalidade da opacidade ou nebulosidade (*Diesigkeit*) por causa dela mesma. Trata-se de um contexto enunciativo opaco onde o *Dasein* se oculta e

mascara a si mesmo (*Maskierung*). Daí a necessidade de *ganhar* a transparência para a vida que se percebe a si mesma. No caso da preleção do KNS de 1919, o acesso ao âmbito do originário a partir de uma perspectiva não teórica está no princípio de todos os princípios da fenomenologia de Husserl, formulado na citação abreviada de *Ideen I* quando Heidegger introduz "A abertura fenomenológica da esfera da vivência" (§ 20): "*tudo* o que se dá originariamente na 'intuição' [...] deve ser tomado simplesmente como se dá" (HEIDEGGER, 1999, p. 109). Apropriando-se desse princípio husserliano, Heidegger o compreende como intenção originária (*Urintention*), atitude originária (*Urhaltung*) ou atitude fundamental (*Grundhaltung*) que constitui o ver (*Sehen*) absoluto da vida: este aspecto absoluto dela implica na impossibilidade de derivá-la de uma realidade que esteja fora do acontecimento único da vida.

Segundo a formulação final da preleção a partir da objeção linguística contra a fenomenologia por parte de N. Hartmann e P. Natorp, Heidegger justapõe conceitos caros a Husserl e a Dilthey ao cunhar a expressão "intuição hermenêutica" como modelo de compreensão *aparentemente* não-reflexiva. A vida fala consigo mesma em sua própria língua e possui suas próprias categorias. Em outras palavras: com base nesta esfera pré-teórica da intuição que se dá originariamente, a vida se dá a si mesma, experiencia a si mesma e, desse modo, pode compreender-se sem refletir acerca de outra coisa senão sobre ela mesma. A consequência desta primeira tentativa para definir a "intuição hermenêutica" como apropriação da experiência vivida é a seguinte:

o que é significativo, portanto, a expressão linguística não tem necessidade como tal ser um pensar teoreticamente ou de modo objetivo, mas é originariamente experiência vivida em um sentido *pré-mundano* (*vorwelthaft*) ou em um sentido *mundano* (*welthaft*) (HEIDEGGER, 1999, p. 116-117).

A natureza precisa desta "intuição hermenêutica" não está na distinção artificial formulada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (*Hermeneutik*

⁹ Ver SURACE, 2014; GA 61; NB.

und Reflexion, 2000) entre fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica. Heidegger teria realmente rejeitado a fenomenologia husserliana ao contrapô-la à sua própria alternativa não-reflexiva? Segundo a tese de Dan Zahavi (2011), criticando a proposta de von Herrmann, a "intuição hermenêutica" na verdade conotaria um tipo de reflexão não-objetivante: a reflexão do si-mesmo (*Selbst*) não significa encontrar, na elucidação da consciência, um "eu puro", mas um "acompanhar" (*Mitgehen*)¹⁰ "certa configuração de expressão" (*Ausdrucksgestalt*), um "participar (*Mitmachen*) imediato do experienciar vivo" (HEIDEGGER, 1993, p. 254-258). Na argumentação de Heidegger estaria em ato, portanto, uma forma de reflexão antireificante que possibilita articular conceitualmente a experiência vivida visando aguçá-la, ou seja, indicá-la formalmente ou indicar formalmente o sentido, sem jamais impor critérios que lhe sejam exteriores: "há boas razões para crer que a intuição hermenêutica de Heidegger nada mais é do que um tipo não-objetivante de reflexão" (ZAHAVI, 2011, p. 114). É, portanto, uma reflexão na qual o mundo do si-mesmo exerce um caráter de relevo, ou seja, trata-se de um compreender fenomenológico que mantém o processo de "vitalidade" para conhecer a vida mesma em seus múltiplos nexos de expressão.

4.3 A produção de conceitos

Se a experiência fundamental (*Grunderfahrung*), na medida em que deve ser acessível a partir da intuição do objeto, é caracterizada como um *Vor-*, como um "antes de", como é possível acessar metodologicamente tal experiência? Como remontar, portanto, aos *dominantes* da situação abertos pelo relevo da vida fática? Uma vez que a experiência fundamental não está acima da intuição, mas antes como sua "intensificação" à medida que abarca o percurso das diversas etapas metodológicas que aumentam o objeto em plenitude de sentido, tal remontar se formaliza como "desconstrução" (*Abbau*) e reconstrução (*Rückbau*) (QUESNE, 2003,

p. 133-134). Esses procedimentos se concretizam, portanto, mediante o *Fragen* e a *Befragung*, ou seja, através do "investigar questionante" e do "questionamento de". A esfera dessa questionabilidade é a concepção prévia (*Vorgriff*), ou seja, o que traz e norteia o acesso que tenho a este ou aquele objeto (GAUVRY, 2018, p. 65-78). De ponto de vista de formal, a concepção prévia é caracterizada como conteúdo (*Gehalt*). A busca pela "Ideia", que é a perspectiva "idealista" de Husserl, torna-se em Heidegger a apreensão da "forma antecipatória" (segundo tradução de Charlotte Gauvry), chamada posteriormente "Ahnung": tão brumosa quanto a Vida, esta forma antecipatória é a iluminação aforística que clarifica os momentos de um fenômeno sem determinar seu conteúdo, "ideia" que temos dela (GAUVRY, 2018, p. 67).

O questionamento das *concepções prévias* (multiplicidade de opiniões e sentenças da tradição) a partir do sentido formal prescrito pela indicação formal significa libertar uma situação em torno de um conceito fundamental que se dá diretamente na vida fática em seu relevo e como dominante. É assim que a definição filosófica reivindicada por Heidegger nos cursos iniciais é fundamentalmente "indicativa": o que está em questão, o que importa. Daí a lei da explicação metodológica na definição indicativo-formal da filosofia que, desse modo, afasta a ideia da definição da lógica tradicional: "É pré-dada uma ligação indeterminada do ponto de vista do conteúdo, mas determinada em relação à realização" (HEIDEGGER, 1985, p. 20). Portanto, metodologicamente, aqui o *Vorgabe* executa a separação entre conteúdo e realização, entre objeto e vida fática à medida que nesta encontramos a realização concreta da compreensão, ou seja, a *experiência existencial-ontológica (existenziell) fundamental*, segundo a terminologia da preleção "Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles" (GA 61) do semestre de inverno de 1920-1921. A possibilidade correta de determinação da ideia de filosofia está precisamente na realização compreensiva e

¹⁰ Trata-se de um "ir-com", ou seja, de um apreender genuíno da vivência concreta sem objetivá-la. Portanto, a tradução por "acompanhar" não possui qualquer relação com o verbo *begleiten* compreendido com base em uma opção de tipo egológico-transcendental, onde o "eu" é aquele que acompanha (*begleiten*) todas as minhas representações.

não em uma suposta apreensão teórica específica de sua definição. É preciso conquistar o *sentido originário da definição* de filosofia. Mas, como? Não com base em um conteúdo fixo, imóvel, mas passando à *expressão* de uma relação segundo o conceito fenomenológico por excelência: o conceito de expressão (*Ausdrucksbegriff*) enquanto sentido de realização (*Vollzugssinn*): metodologicamente, o "ter-a-si-mesmo é compreendido como expressão da vida originária" enquanto experiência fundamental só se realiza a partir da *destruição crítica* (HEIDEGGER, 1993, p. 257-258, grifo do autor).¹¹

Em outras palavras: o acesso à *experiência fundamental* virá pela "destruição" dos conceitos fundamentais ("vida", "história", "a priori", "irracionalismo", etc.) em sua modalidade teórica (não-originário) e que foram transmitidos pela história da filosofia. A *destruição* – ao submeter os conceitos fundamentais aos contextos que lhes deram origem (a compreensão de si mesmo em uma situação concreta: "Situação é justamente o caráter peculiar no qual eu tenho a mim mesmo, não o conteúdo disso que é experienciado" (HEIDEGGER, 1993, p. 260) –, reconhece que o ponto de partida da filosofia é histórico e fático. Como Heidegger reitera em seu *Denkweg*, na filosofia em que se formou no início do século XX estava em ato o conflito entre a tradição greco-cristã (a sabedoria antiga da escolástica e a mística medieval) e moderna (o pensamento cristão moderno, a fenomenologia de Husserl e o neokantismo). A *Destruktion* expressa uma análise crítico-semântica que procura distinguir entre os sentidos ocultos e os derivados. "Voltar às coisas mesmas" (*Rückgang zu den Sachen selbst*) significa tematizar as *situações compreensivas originárias* donde surgem os significados primários dos conceitos filosóficos. Estas situações estão ocultas nos significados determinados pela filosofia do presente aos conceitos filosóficos fundamentais (BERTORELLO, 2005, p. 136-139). Mas o acesso à experiência fundamental enquanto aumento de plenitude do *viver* a vida em si e para si através

da "destruição fenomenológica" será explicitado nos cursos seguintes de Freiburg.¹² Portanto, a ideia da filosofia buscada por Heidegger não se encontra no ponto de vista global que articula o sentido – a significação e a direção – das conquistas culturais, históricas, religiosas, científicas, de uma dada época (*Weltanschauungen*), tampouco na descrição causal dos fenômenos (*ciências particulares*). Longe de ser uma ciência positiva, ou uma visão de mundo, ou uma arte de argumentação, ou poesia, ou uma sabedoria para a vida ou indicação de regras para a prática, a *filosofia* é, antes de tudo, "ciência *originária*" (ARRIEN, 2014, p. 27). Motivada historicamente e com base na relação constitutiva com a vida (*Lebensbezug*), a filosofia situa-se desse modo no campo dos fenômenos pré-teóricos. Com base nesta convicção Heidegger afastará as propostas não originárias para acessar a experiência fundamental.

5 A via de acesso à dimensão originária da filosofia: prisma das soluções

Por fim, nos §§ 3, 4 e 5 da preleção do KNS Heidegger declina as soluções equivocadas que definiram a ideia de filosofia como a mais originária das ciências: a história da filosofia; a atitude científica do filósofo; o caminho de uma "metafísica indutiva".

Em primeiro lugar, não é possível aceitar a proposta pela história da filosofia, uma vez que o trabalho nela pressuposto é sempre já norteadado pela determinação originária da filosofia. Não é, portanto, a história das ideias que abre o movimento inicial do pensamento, mas, ao contrário, é o fato de possuir uma definição adequada da filosofia que possibilita injetar novo sangue aos conceitos tradicionais mediante uma hermenêutica dinâmica, e Heidegger percorrerá esse caminho *principal* onde o filosofar vem "à fala" nas primeiras preleções de Freiburg com a estratégia da "destruição" da tradição filosófica.

¹¹ "O fático como expressão".

¹² Especialmente GA 58 e 59. HEIDEGGER, 1993, p. 130, 150, 162.

Concepções filosóficas genuínas que se apresentam em fórmulas primitivas só podem ser reconhecidas como tais com a ajuda de uma norma, de um critério de autenticidade. Não há em geral nenhuma genuína história da filosofia sem uma consciência histórica que viva ela mesma em uma filosofia genuína. Toda história, e também a história da filosofia, em sentido eminente, se *constitui* em si e para si na vida – vida que é histórica em um sentido absoluto" [...] A solução através da história da filosofia para chegar aos fragmentos essenciais da sua ideia é, ao nível *metodológico-científico*, ilusória, visto que, sem a ideia da filosofia como ciência originária não podem ser traçados nem mesmo os contornos daquilo que pertence à história da filosofia e daquilo que pertence aos outros contextos históricos (HEIDEGGER, 1999, p. 21, grifo do autor).

Em segundo lugar, tampouco é aceitável o caminho da metafísica indutiva que reivindica para a filosofia um método com base no progresso dos saberes particulares. Em outras palavras: ao partir dos diversos campos dos saberes para chegar à "ciência originária", o *Ursprung* alcançado se desqualifica à medida que torna a ciência originária um *resultado derivado* das ciências regionais. Mas é um contrassenso deduzir a origem do derivado, afirma Heidegger:

Toda ciência particular, em comparação com a ciência originária, é um não-*principium*, isto é, um *principatum*, é algo derivado e não a origem" [...] "A partir do derivado posso remontar à origem (precisamente porque o rio é fluxo posso remontar até sua fonte)". [...] "O ponto de partida metodológico para solucionar nosso problema, o âmbito do qual partimos, é constituído pelas ciências particulares. Onde encontramos nestas ciências o motivo que permite retroceder até a ciência originária?" [...] "Esta ciência originária não será a ciência de um âmbito temático particular, mas a do que é comum a todas as ciências; não será a ciência de um ser particular, mas a de um ser universal (HEIDEGGER, 1999, p. 24-26).

Uma vez que, ao nível puramente formal, a metafísica indutiva (tendência filosófica com expressão epistemológica no realismo crítico, por exemplo, de Oswald Külpe) não satisfaz de modo algum a ideia de uma "ciência absolutamente originária", haveria, portanto, outro modo de consideração dessa questão, pergunta Heidegger?

Evidentemente. Em vez de dirigir-me para o objeto do conhecimento, posso dirigir-me para o conhecimento do objeto. Com o conheci-

mento atingimos um fenômeno que realmente deve ser próprio de toda ciência, que torna cada ciência exatamente o que é (HEIDEGGER, 1999, p. 28).

Ora, para Heidegger, tal fenômeno é *conquistar* a experiência fundamental do mundo do si-mesmo na medida em que no modo mesmo do experienciar já estão incluídas as suas tendências e possibilidades (HEIDEGGER, 1993, p. 101-102).

Em terceiro lugar, outro caminho para procurar a ideia de uma ciência originária está na *atitude* científica do próprio filósofo. Heidegger exemplifica esse caminho com Georg Simmel:

a filosofia, ao contrário, julga Simmel, pode ser compreendida como um temperamento visto através de uma imagem do mundo, isto é, esta última é a configuração de uma típica tomada de posição e de uma típica experiência vivida do espírito (HEIDEGGER, 1999, p. 22).

Nesta concepção a origem residiria na postura típica do próprio filósofo e não recorrendo a um domínio conceitual preciso. Heidegger acolhe o último pensamento de Simmel, aquele da *Intuição da vida* (*Lebensanschauung*, 1918) e o do *Problema do tempo histórico* (*Das Problem der historischen Zeit*, 1916), como reitera Heidegger na preleção "Problemas fundamentais da fenomenologia":

Simmel abriu as portas ao novo modo de ver o espírito vivo e as suas produções" [...]. "O seu pensar e representar é muito formal" [...], "mas no último período procurou de maneira sempre mais penetrante uma intuição fundamental (*Grundanschauung*) que concorde essencialmente com aquela de Bergson e no seu núcleo representa um precioso fermento para a problemática filosófica (HEIDEGGER, 1993, p. 9-10).

Sem rejeitar totalmente este caminho da *atitude* do próprio filósofo, Heidegger aceita o fato de que a ideia da filosofia seja também o correlato de um "si-mesmo situado" correspondendo assim a uma constituição espiritual e a uma relação com a vida (*Lebensbezug*) privilegiadas e a cada vez específicas. Acontece, porém, que o estudo desse fenômeno – isto é, a realização concreta das motivações próprias à prática filosófica – implica uma determinação formal prévia e necessária (ARRIEN, 2014, p. 29).

Na busca de um procedimento metodológico iniciado no capítulo primeiro da preleção KNS, Heidegger discutirá na sequência de seu curso o caminho real das abordagens epistemológicas que pretendem fundamentar o conjunto do saber através de um método rigoroso, suposta garantia da cientificidade (originariedade) exigida. Os filósofos examinados criticamente na preleção pertencem às Escolas neokantianas de Baden (Windelband, Rickert, Lask) e de Marburg (Natorp). A relação de Heidegger com o neokantismo de Baden pode ser compreendida com base na figura hegeliana da *Aufhebung* que integra simultaneamente os sentidos de supressão, conservação e colocação em um patamar mais alto. É possível realizar uma *Aufhebung* da teoria pura do conhecimento dos neokantianos (STEINMANN, 2004, p. 281-285): as problemáticas surgidas nela – e que foram fundamentais para a fenomenologia do jovem Heidegger – não precisam ser simplesmente superadas e substituídas por um âmbito de vida inteiramente não afetada por questões epistemológicas. Ao contrário, as questões sistemáticas do neokantismo devem ser solucionadas dentro dessa esfera. O excesso do teórico produzido pelas abstrações no âmbito da filosofia dos valores na referência às

condições do sentido lógico deve ser *suprasumido* com base no desempenho "realizador de sentido" do espírito vivo, e este é, como tal, espírito histórico.¹³ Heidegger privilegiará assim na segunda parte da preleção o pensamento de Husserl quando propõe uma fenomenologia como ciência pré-teórica originária. Mesmo aqui, no contexto de um "filosofar com" Husserl e no embate com o neokantismo, deparamos com a mesma estrutura de superposição de camadas mundanas e a mesma relação de fundação, criticadas radicalmente por Heidegger em favor da imediaticidade da significação: "o mundo dos usos, das significações e dos valores se funda em mundo de coisas perceptíveis que lhes é subjacente" (FAGNIEZ, 2018, p. 115; CARBONE, 2017). Em vez da estéril primazia dada à *percepção* nessas duas grandes fontes da fenomenologia do jovem Heidegger, no final da preleção a expressão "intuição hermenêutica"¹⁴ imerge os ouvintes em único mundo da significatividade para a vida:

As funções semânticas pré-mundanas e mundanas expressam, por natureza, caracteres de eventos, isto é, acompanham (vivendo e vivendo o vivido) a própria vivência, vivem na vida mesma e, enquanto acompanham a vida, são tanto originadas como portadoras em si mesmas da origem [...]. Essas funções expressam a vida em suas tendências moti-

¹³ "O espírito vivo é, como tal e por essência, espírito histórico no sentido mais amplo o termo. A verdadeira visão de mundo está muito distante da simples existência pontual de uma teoria desvinculada da vida. O espírito só pode ser compreendido quando a plenitude total de suas operações, isto é, sua história, se for suprasumida (*aufheben*) dentro dele" [...]. "A história e sua interpretação teleológica e filosófico-cultural *deve tornar-se um elemento que determine o significado da doutrina das categorias*, se se deseja pensar de modo diferente a elaboração do universo das categorias para ir além de uma deficiente e esquemática tábua das categorias. Esta é precisamente – ao lado da delimitação dos âmbitos dos objetos e da incorporação do problema do juízo –, a terceira exigência fundamental para resolver de modo eficaz o problema das categorias" (HEIDEGGER, 1978, p. 408, grifo do autor).

¹⁴ Segundo Steven Crowell, trata-se de uma "reapropriação" do conceito autenticamente fenomenológico de reflexão. Certamente Heidegger opera com uma noção alargada de "reflexão" do tipo não-objetivante. Não há razão para opor fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica como se fossem dois tipos radicalmente distintos de fenomenologia, como mostrou cabalmente Dan Zahavi (ZAHAVI, 2011) caso pensemos que o propriamente filosófico em Husserl e Heidegger, *mutatis mutandis*, seja o sentido ou a significatividade como o que confere inteligibilidade aos entes. Segundo apropriações da fenomenologia de Heidegger, haveria, sim, um traço normativo em toda inteligibilidade. Tal é o caso da obra de Crowell de 2013: "Normatividade e Fenomenologia em Husserl e Heidegger" (CROWELL, 2013). Mas aqui toco em uma recepção complexa da ontologia fundamental de Heidegger entre os filósofos contemporâneos que discutem a *natureza conceitual* da compreensão de ser. Entre outros, Robert Brandom, por exemplo, julga que Heidegger concordaria com o que ele chama de "pragmatismo normativo" (BRANDOM, 2002). Seja como for, escapa completamente ao objetivo desse artigo realizar aproximações com esta tradição. De qualquer forma, a "intuição hermenêutica" da preleção de 1919 incorpora o enigma da noção de "dadidade" (*Gegebenheit*) da fenomenologia husserliana repensando-a radicalmente à luz do pensamento de Dilthey. A *dadidade* fornece de uma só vez um fenômeno objetivável e, portanto, constituído por um sentido unívoco para o jovem Heidegger? Na verdade, a "questão da dadidade" deve ser vista como "enigma", que a situa fora das dicotomias comuns da consciência ingênua: nem *mediata* no sentido dos *sense data* da impressão subjetiva, nem *mediata* no sentido da objetividade construída pelo conhecimento. A indeterminação da doação oferece talvez a sua única determinação correta: aquela que a diferencia de tudo isso que segue: os *sense data*, os objetos, os conhecimentos derivados de seu evento. Diante dessa enigmaticidade total (a *doação* não se dá nem mediata, nem imediatamente como um objeto constituído), abre-se o caminho de outro enigma, o da hermenêutica, um caminhar do compreender originário (MARION, 2018). Para o jovem Heidegger não está em questão distinguir saber e facticidade, mas *acompanhar* o movimento *contra-ruinante* que caracteriza a filosofia (HEIDEGGER, 1985, p. 153). A fenomenologia conduz a vida fática a autoadoação autêntica que é atravessada por um *Vollzug*, uma realização a cada vez concreta e fática, núcleo de toda significância: *das Bedeutsame, die Bedeutsamkeit*. Em todos os momentos em que ocorrer "o desbotar da significatividade (*das Verblässen der Bedeutsamkeit*)" (HEIDEGGER, 1993b, p. 37), caberá uma "desconstrução" da estrutura conceitual desvitalizada para retornar à fonte *doadora*, a saber: "a situação como expressão (*Ausdruck*) do Selbst" (HEIDEGGER, 1993, p. 258).

vadas ou nas suas motivações tendenciais. A vivência do vivido - apropriante que leva consigo - é aquela compreensiva, é a *intuição hermenêutica*, a formação originariamente fenomenológica que volta para trás por meio de retro-conceitos e que se antecipa mediante pré-conceitos (*Rück- und Vorgriffs-bildung*) e da qual está excluída toda posição teóricobjetivante, transcendente (HEIDEGGER, 1999, p. 117, grifo do autor).

Considerações conclusivas

Nas páginas anteriores examinamos os cinco primeiros parágrafos da preleção KNS de 1919 (HEIDEGGER, 1999) de Martin Heidegger à luz tanto do próprio curso e como das primeiras preleções ministradas na Universidade de Freiburg (sobretudo GA 58; GA 59; GA 60; GA 61), onde a fenomenologia é compreendida ao mesmo tempo como ciência da origem, ciência da vida e ciência originária da vida *como* origem (HEIDEGGER, 1993). Desde 1919 Heidegger inicia "o caminho do mundo do si" para descobrir a "esfera fenomenológica originária" (HEIDEGGER, 1993, p. 156), e tal esfera coincide com o chamado mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*). Com base na articulação categorial do pré- (*Vor*), já presente nas observações preliminares da preleção do KNS de 1919, Heidegger utiliza o termo *Vorlebens* para designar uma "vida que se dá previamente", ou seja, a "vida fática" como verdadeiro e autêntico *Faktum* do pensamento (HEIDEGGER, 1993, p. 54, 162): para que haja exercício do pensamento, é preciso que tenha já um *fato*. Este fato traz consigo o "já" do pensamento, que não é absolutamente uma determinação dos objetos pelo pensamento teórico. Ao nível da preleção considerada neste artigo, o *Ur-etwas* (*algo originário*) é nomeado por Heidegger como o "vivenciável em geral" (HEIDEGGER, 1999, p. 112-115) no qual se enraíza a ciência pré-teórica investigada, ou seja, a experiência imediata da coisa mesma do pensar sem estar submetida à absolutização das leis matemáticas. Nesse sentido, o *Erlebbares überhaupt* "designa a dimensão especificamente pré-teórica da vida em geral" (ARRIEN, 2018, p. 22-23): neste "poder ser vivido" está a condição e a possibilidade mesma de toda realização do

sentido antes de toda teorização, de toda desvitalização e mesmo antes de toda mundanização específica: "todo vivenciável em geral é um possível algo, independentemente de seu genuíno caráter mundano" (HEIDEGGER, 1999, p. 115). Esta indiferença pré-mundana representa "o índice da mais alta potencialidade da vida" (HEIDEGGER, 1999, p. 115).

Portanto, o possível acesso da filosofia ao fato da origem está na facticidade da vida "tematizada *indicativa e esquematicamente*" no semestre emergencial por motivo de guerra de 1919 sob a categoria "*Ur-etwas*": o algo originário pré-teórico da "vida em si e para si" (KISIEL, 2020, p. 41-42; HEIDEGGER, 1999, p. 219-220, 116) é tudo o que pode ser experienciado, vivido (KISIEL, 1995, p. 50-51). Desse modo, este "algo", à medida que sustenta as múltiplas relações para com o viver - "viver 'em' algo, viver 'a partir de' algo, viver 'para' algo, viver 'com' algo, 'contra' algo, viver 'em função' de algo, viver 'de' algo" -, é chamado de "mundo" (HEIDEGGER, 1985, p. 85). Vida é, portanto, relacionada com mundo: não há contradição entre a determinação da relação originária com "algo originário" como *pré*-mundano e o princípio da mundanidade da vida, uma vez que mundano e *pré*-mundano são compreendidos como duas dimensões de uma única e mesma experiência (FAGNIEZ, 2018, p. 120-121): a camada fundamental da vida em si e para si enquanto um "antes" do mundo não é tematizar um "fora" do mundo, mas implica exhibir o princípio de mobilidade da vida *em direção ao* "mundo" (ARRIEN, 2014, p. 108-109). A fenomenalidade plena desse "mundo" se realiza mediante um "critério de originariedade" para a execução da vivência, onde o *Selbstwelt* exerce um papel central. Tal critério comporta dois momentos, segundo Heidegger: de um lado, a realização originária deve ser orientada para o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*); de outro lado, segundo seu sentido, deve comportar uma renovação atual do mundo do si-mesmo da existência como tal, de modo que tal renovação participe no constituir o mundo do si-mesmo da existência (*selbstweltliches Dasein*) (HEIDEGGER, 1993b, p. 78). Portanto, haverá originariedade à medida que

a fenomenalidade estiver inteiramente sobre o si-mesmo autêntico. Por fim, os semestres sucessivos à preleção do KNS de 1919 se concentrarão na vida fática como questão única e central de uma fenomenologia entendida como "ciência originária pré-teórica" da experiência originária.

Referências

ADRIAN ESCUDERO, J. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.

ARDOVINO, A. *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*. Vaticano: Lateran University Press, 2016.

ARRIEN, S.-J. *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.

ARRIEN, S.-J. En amont du théorique. Herméneutique de la facticité et science pré-théorique originaire. In: CAMILLERI, S.; FAGNIEZ, G.; GAUVRY, CH. (ed.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. p. 16-30.

ARRIEN, S.-J.; CAMILLERI, S. (ed.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011.

BERTORELLO, A. El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. *Revista de filosofía*, Buenos Aires, v. 30, n. 2, p. 1-23, 2005.

BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

CAMILLERI, S.; FAGNIEZ, G.; GAUVRY, CH. (ed.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018.

CAMPBELL, S. M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.

CARBONE, G. *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis Edizioni, 2017.

CAZZANELLI, S. El neokantismo en el joven Heidegger. *Revista de Filosofía*, Madrid, v. 35, n. 1, p. 21-43, 2010.

CRISTIN, R. Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione. In: HUSSERL, E.; HEIDEGGER, M. *Fenomenologia*. Milano: Unicopoli, 1999. p. 11-129.

CROWELL, S.; *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DE LARA, F. Urwissenschaft and Ursprungswissenschaft. A Phenomenological Discussion of Heidegger's Early Philosophy. In: CAMILLERI, S.; FAGNIEZ, G.; GAUVRY, CH. (ed.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. p. 31-45.

DENKER, A. Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919. In: DENKER, A.; GANDER, H. H.; ZABOROWSKI, H. (Herausgegeben von), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch1. München: Verlag Karl Alber, 2004. p. 97-122.

ESCUADERO PÉREZ, E. Husserl y Heidegger en 1927. *Ápeiron. Estudios de filosofía – Filosofía y Fenomenología*, v. 3, p. 61-82, 2015.

ESPOSITO, C. *Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger*. In: *Aquinas LX/1-2*, p. 71-93, 2017.

FAGNIEZ, G. Le concept de monde. In: CAMILLERI, S.; FAGNIEZ, G.; GAUVRY, CH. (ed.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. p. 113-130.

FISCHER, M. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2013.

GADAMER, H. G. *O movimento fenomenológico (1963)*. In: GADAMER, H. G. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 143-199.

GANDER, H.-H. Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl: DENKER, A.; GANDER, H.H.; ZABOROWSKI, H. (Herausgegeben von). *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch1*. München: Verlag Karl Alber, 2004. p. 294-306.

GANDER, H.-H. Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger. In: FIGAL, G.; GANDER, H. H. (Hrsg. von). *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013. p. 137-158.

GREISCH, J. *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000.

HEIDEGGER, M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1916. In: *Frühe Schriften (1912-1916) (GA 1)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). In: *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. p. 1-117. (trad. italiana: L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo, In: *Per la determinazione della filosofia* [traduzione a cura Gennaro Auletta]. Napoli: Guida Editori, 1993, 11-119; trad. espanhola de Jesús Adrian Escudero: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Barcelona: Editorial Herder, 2005; tr. fr.: Vers une définition de la philosophie. Trad. par Sophie Jan-Arrien & Sylvain Camilleri. Paris: Édition Seuil, 2017). As traduções propostas foram cotejadas com essas edições disponíveis.

HEIDEGGER, M. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie [SS 1919]. In: *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. p. 121-203.

HEIDEGGER, M. Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums [SS 1919]. In: *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. p. 205-214.

HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20] (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (22010).

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Theorie der philosophischen Begriffsbildung [SS 1920] (GA 59). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b. (22007).

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (22011).

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung [WS 1921/1922] (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (21994).

HEIDEGGER, M. *Ontologie*. (Hermeneutik der Faktizität) [SS 1923] (GA 63). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, (trad. bras: *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Petrópolis: Vozes, 2012).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Hermann). Utilizo a seguinte tradução brasileira: edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por Fausto Castilho. São Paulo-Petrópolis: Editora Unicamp-Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. NB (= Natorp-Bericht), *Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). Stuttgart: Reclam, 2003, retomado em M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922 (GA 62). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2005, p. 341-419. (citamos segundo a tradução espanhola de J. Adrián Escudero: M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica. Madrid: Trotta, 2002.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: Livro Primeiro. Aparecida Ideias & Letras, 2006.

JACOBSSON, M. *Heidegger e Dilthey*. Vita, morte e Storia. Milano: Mimesis Edizioni, 2010.

KOVACS, G. Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (ed.). *Reading Heidegger from Start*: Essays in his Earlier Thought. New York: SUNY Press, 1994. p. 91-107.

KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University California Press, 1995.

KISIEL, T. Hermenêutica da facticidade. In: DAVIS, B. W. (ed.). *Martin Heidegger: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 37-58.

MARION, J. L. Donazione ed ermeneutica. In: MARION, J. L.; TARDIVEL, E. *Fenomenologia del dono (a cura di Carlo Brentari)*. Brescia: Morcelliana, 2018. p. 43-64.

QUESNE, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

RESE, F. (Hrsg. von). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

WESTERLUND, F. Phenomenology as Understanding of Origin. Remarks on Heidegger's First Critique of Husserl. In: RESE, F. (Hrsg. von). *Heidegger und Husserl im Vergleich*, 2010. p. 34-56.

SERBAN, C. *Phénoménologie de la possibilité*: Husserl et Heidegger. Paris: PUF, 2016.

SCHMIDT, I. La vie comme défi phénoménologique. La pensée du jeune Heidegger comme critique de la science rigoureuse. In: ARRIEN, S. J.; CAMILLERI, S. (ed.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011. p. 119-133.

STEINMANN, M. *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*. In: DENKER, A.; GANDER, H.-H.; ZABOROWSKI, H. (Herausgegeben von). *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch 1*. München: Verlag Karl Alber, 2004.

SURACE, V. *L' inquietudine dell'esistenza*: Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger. Milano: Mimesis, 2014.

ZAHAVI, D. Comment examiner la subjectivité? À propos de la réflexion: Natorp e Heidegger. In: ARRIEN, S. J.; CAMILLERI, S. (ed.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011. p. 103-104.

Bento Silva Santos

Doutor e mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil; mestre em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma. Professor titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo; e bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 02, do CNPq.

Endereço para correspondência

Bento Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN)

Av. Fernando Ferrari, 514

Prédio Bárbara Weinberg

Campus Universitário Almor Queiroz Araújo

Goiabeiras, 29075-910

Vitória, ES, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.