

A MODALIDADE PRÉ-TEÓRICA DA DOAÇÃO DO *UMWELT* NA PRELEÇÃO DO SEMESTRE EMERGENCIAL, POR MOTIVO DA GUERRA DE 1919, DE MARTIN HEIDEGGER (GA 56/57)

Bento Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: O artigo examina a ideia da filosofia com base no questionamento sobre a esfera pré-teórica da vivência do mundo do entorno (*Umwelterlebnis*) na segunda parte da preleção acadêmica intitulada “A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo” de 1919 (GA 56/57, p. 63-76). Após desqualificar, na primeira parte da preleção, a teleologia crítica dos neokantianos da Escola de Baden a partir da necessidade de interrogar o que é dado quando se fala justamente de doação (material ou ideal nessa doutrina), Martin Heidegger privilegia o *Umwelt* como esfera apreendida com base em uma “ciência pré-teórica originária”. Examinando, fenomenologicamente, as vivências da pergunta (*Frageerlebnis*), da cátedra (*Kathedererlebnis*) e destacando o caráter de apropriação (*Ereignis*) de tais vivências (§§ 13, 14, 15 do curso em questão), Heidegger preserva o caráter mundanizante ao verbalizar o substantivo *Welt* (“es weltet”) no exemplo da vivência da cátedra. Assim procedendo, ele rompe com o primado do teórico (isto é, com a relação entre percepção e conhecimento) em favor da dimensão da “significatividade” da qual parte com o objetivo de pleitear nesse período uma ciência não teórica para entender o *ver* fenomenológico como um “compreender intuitivamente” ou como uma “intuição hermenêutica”.

Palavras-chave: Doação (*Gegebenheit*), experiência vivida (*Erlebnis*), evento (*Ereignis*), significatividade, ciência pré-teórica originária.

Abstract: The article examines the idea of philosophy based on the questioning about the pre-theoretical sphere of living in the surrounding world (*Umwelterlebnis*) in the second part of the academic lecture entitled “The idea of philosophy and the problem of the worldview” of 1919 (GA 56/57, p. 63-76). After disqualifying, in the first part of the lecture, the critical teleology of the *neo*-Kantians of the Baden School from the need to interrogate what is given when one speaks precisely of donation (material or ideal in this doctrine), Martin Heidegger privileges the *Umwelt* as an apprehended sphere based on an “original pre-theoretical science”. Examining, phenomenologically, the experiences of the question (*Frageerlebnis*), of the chair (*Kathedererlebnis*) and highlighting the character of appropriation (*Ereignis*) of such experiences (§§ 13, 14, 15 of the course in question), Heidegger preserves the worldliness character when verbalizing the noun *Welt* (“es weltet”) in the example of the experience of the chair. In doing so, he breaks with the primacy of the theoretical (that is, with the relationship between perception and knowledge) in favor of the dimension of “significance” from which he starts with the aim of claiming in this period a non-theoretical science to understand the phenomenological view as an “intuitively understanding” or as a “hermeneutic intuition”.

Keywords: Donation (*Gegebenheit*), lived experience (*Erlebnis*), event (*Ereignis*), significance, original pre-theoretical science.

Introdução

Na segunda parte da preleção acadêmica “A ideia da filosofia e problema da visão de mundo” (GA 56/57), ministrada na Universidade de Freiburg em 1919, Martin Heidegger se volta à fenomenologia de Edmund Husserl introduzindo bruscamente uma experiência de pensamento (desenvolvida nos §§ 12 e 13 do curso), enunciada da seguinte maneira:

Há (*Gibt es*) em geral uma só coisa (*Sache*), se há somente coisas (*Sachen*)? Neste caso não há absolutamente nenhuma coisa; não há tampouco *nada*, pois com a supremacia da esfera das coisas (*Sachspähre*), não existe tampouco um “há” (*es gibt*). Dá-se o “há” (*Gibt es das “es gibt”*)? (HEIDEGGER, 1999, p. 61-62)

Hipoteticamente, trata-se da produção de um “há” (*es gibt*) como ficção. Ao opor aqui esses dois “há”, Heidegger nos coloca na encruzilhada dos caminhos, entre a objetivação generalizada e a sua questão “Gibt es etwas?” (“Dá-se algo?”). Do ponto de vista fenomenológico, a problemática da doação (*Gegebenheit*) (cf. HEIDEGGER, 1993, p. 22-29; 224-227; QUESNE, 2003, p. 91-104: “La donation”) é assim introduzida a fim de romper com a “primazia do teórico” (HEIDEGGER, 1999, p. 59) para o qual “ser real” significa ser coisa ou produção da “coisidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 89). Esta absolutização do teórico (HEIDEGGER, 1999, p. 97) na História da Filosofia é, para Heidegger, privação de vida e uma ocultação da realização do sentido. Daí a distinção de “degraus na vitalidade do viver” (HEIDEGGER, 1999, p. 90) com base na diferença de natureza entre mundo exterior real e mundo do entorno significativo. Sobre a problemática da doação no caso de Heidegger, não se trata do “ser-dado” no sentido de colocado por mim (isto é, onde eu “me” dou algo), mas do “dado” enquanto “dado previamente” a mim (do exterior): portanto, *Vorgabe* de algo que se dá antes mesmo de toda colocação feita por mim mesmo (HEIDEGGER, 1993, p. 224).

Como entender no início da segunda parte da preleção a experiência fenomenológica da “vivência da pergunta” (*Frageerlebnis*)? O que vem a ser uma *pergunta* aparentemente genérica e vazia, mas banco de provas das filosofias empiristas e positivistas: “Há algo?”, *Gibt es etwas?* O problema aqui

reformulado por Heidegger concerne à constante oscilação entre realismo e idealismo da tradição filosófica? De um lado, se a relação intencional aponta para o retorno ao eu, e o mundo é minha criação, deparamos com o idealismo; de outro lado, se o eu descobre a si mesmo como somente um epifenômeno do mundo, imergimos no realismo. A crítica heideggeriana atinge justamente a pretensa positividade da doação e, portanto, o problema da dedução da realidade do mundo externo enquanto esfera da absoluta fatualidade. Se a experiência de pensamento proposta (“*Gibt es etwas?*”) por Heidegger implica “saltar” no *mundo como tal*, como então compreender a vivência do mundo do entorno (*Umwelterlebnis*)? Esta vivência fenomenológica possui um conteúdo coisal ou já é sempre norteada pela significatividade? Na vivência do mundo do entorno, como sou referido ao mundo que me circunda? Com base na verbalização do substantivo *Welt* (“*es weltet*”), esta relação de significatividade resultante é unidirecional ou, ao contrário, constitui o eu simultaneamente? A partir dessa última alternativa, afirma Heidegger: “É somente no ressoar daquilo que é em cada caso o próprio eu, que se experiencia algo circundante, que munda (*weltet es*), e onde e quando algo munda para mim, *eu* participo completamente” (HEIDEGGER, 1999, p. 73). Enfim, longe de serem um acontecer objetivante que passa simplesmente diante de meu eu, as duas modalidades de vivências tematizadas aqui (*Frageerlebnis* & *Umwelterlebnis*) são fenômenos de apropriação e não um processo (HEIDEGGER, 1999, p. 75), ou seja, tais experiências vividas não estão diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco ou estabeleço para mim mesmo. Daí os conceitos fundamentais da investigação fenomenológica do jovem Heidegger em 1919: vivência do mundo do entorno, acontecimento (*Ereignis*), significatividade (*Bedeutsamkeit*) (Cf. CARBONE, 2017, p. 95-134).

Uma vez feitas essas considerações iniciais, o artigo examinará, portanto, os §§ 13, 14, 15 da preleção do semestre emergencial por motivo de guerra de 1919. A primazia da “significatividade” resultante da vivência da cátedra exhibe o *etwas* pré-teorético como não-mundano perseguido por Heidegger nesse período. Enquanto “camada fundamental da vida em si e para si”, o “algo pré-mundano” é fundamentalmente “um momento fundamental da vida” (HEIDEGGER, 1999, p. 116; 218), que é também mundana. Desse modo, encontramos o caráter ambivalente do conceito de *mundo* no jovem Heidegger. Mas daí deparamos com o problema discutido na preleção friburguense: é possível ter ciência desse âmbito pré-teórico e “ciência” em que sentido? Tal é, portanto, a questão crucial para a fenomenologia compreendida como “ciência originária da vida em si” (HEIDEGGER, 1993, p. 1). Passemos então ao exame do conteúdo dos referidos parágrafos.

1. A “vivência da pergunta” (*Frageerlebnis*): uma “experiência de pensamento” (§ 13)

Na primeira parte do curso (HEIDEGGER, 1999, p. 13-62) Heidegger tratou criticamente da filosofia transcendental dos valores, que pressupõe em seu método teleológico uma doação material. A natureza dessa doação se encontra na abordagem dos processos psíquicos e históricos que “in-formam” as normas e valores *a priori*. Nesse sentido, a “doação material” está restrita ao domínio da *res*: de atos psíquicos em atos psíquicos só encontraremos uma coesão coisal que só pode proceder de um psíquico coisificado. No contexto do sistema neokantiano, só a pressuposição da ideia de uma determinação formal que insufla sentido na fatualidade (*Tatsächlichkeit*) possibilita sair da “realidade”, fazendo-a simultaneamente aparecer como uma “doação” propriamente dita. Daí depararmos com a seguinte *aporia*: “Como pensar tal ‘insuflação’ de sentido a partir da separação inicial estabelecida pela teleologia crítica entre a esfera do ser e a esfera do valor?” (ARRIEN, 2014, p. 67-68). Se, portanto, de um *fato* só podemos extrair um *fato* e, de uma *coisa*, apenas outra *coisa*, com a pergunta *princípial* (*Gibt es das “es gibt”?*) de Heidegger, exclui-se o procedimento de definir o momento da doação material em termos de fatualidade irracional com o objetivo de examinar a vivência intencional subjacente a esta pergunta. Se partirmos de um modo de ser-dado compreendido como o da coisa, do fato bruto (*factum, Tatsache*), como procede exatamente o método teleológico-crítico do neokantismo, fracassa todo acesso à significatividade enquanto *entrega* (*Hingabe*) à experienciabilidade de alguma coisa no mundo do entorno.

Com base em uma experiência de pensamento (KISIEL, 1995, p. 41-44), Heidegger introduz a célebre descrição da “vivência da pergunta” para seus alunos em 1919: “‘Há...?’ Dá-se [ou Há] alguma coisa?”. Essa experiência vivida da pergunta é colocada em termos dramáticos, uma vez que a compreensão existencial dela não implica repensar o método teleológico, a doação ideal e material, o conjunto dos fatos psíquicos e o âmbito material das coisas:

Encontramo-nos na encruzilhada metodológica que decide em geral sobre a vida e a morte da filosofia. Encontramo-nos diante de um abismo: ou nos precipitamos no nada, isto é, na absoluta fatualidade (*der absoluten Sachlichkeit*), ou conseguimos o salto para um *outro mundo*, ou mais exatamente: no mundo em geral¹.

¹ HEIDEGGER, 1999, p. 63-70: “§ 13. *Das Frageerlebnis: Gibt es etwas?*”

Qual é esse “mundo” no qual se descortina o futuro da filosofia? Nesse comentário antecipa-se o sentido de mundo como contexto significativo. Portanto, este primeiro salto realizado aqui “é simplesmente da coisidade muda para um contexto ‘categorial’, ou seja, significativo” (KISIEL, 1995, p. 43). O *mundo* aqui pode ser identificado com o ser mesmo da vida, que foi eclipsado pela concepção teórica dos fenômenos, na qual o “objeto” de nossa reflexão presente se identifica com um processo psíquico ou com uma “mera ocorrência entitativa”. Nesse sentido, a experiência vivida foi assim anulada em favor de um espaço de sentido que é o “sem-mundo absoluto, estranho ao mundo, (...) onde não se pode viver nem respirar” (HEIDEGGER, 1999, p. 112). Não há como ignorar que Heidegger pensa criticamente em relação às filosofias de Husserl e Emil Lask. De um lado, nessa vivência da pergunta enquanto experiência de pensamento – “*Dá-se alguma coisa?*” – trata-se de descobrir “a experiência radical e irreduzível de nossa exposição ao mundo”, e esse mundo não é absolutamente a vivência da consciência intencional que define uma esfera absoluta de sentido como resultado da descoberta da diferença radical estabelecida por Husserl entre natureza e consciência (GREISCH, 2000, p. 43). De outro lado, a vivência interrogativa em Heidegger não evocaria as categorias “reflexivas de Lask (LASK, 1911) na medida em que são vivenciadas enquanto remetem ao pensar e não ao conhecer restrito a um conteúdo teórico específico? “A categoria do ‘há’ (*es gibt*) é a objetualidade reflexiva. O simples algo, estando na forma lógico-reflexiva, é isso que é idêntico consigo mesmo ou que se ‘dá” (LASK, 1911, p. 142.162) (...) “Pensar algo significa: ter diante de si alguma coisa (*etwas*) que se encontra na forma do pensamento ou que é envolvido pela forma categorial da validade-para; conceber algo significa: voltar-se para aquilo que é compreendido categorialmente” (...); “correlato subjetivo do objeto reflexivo pode ser indicado como um simples ‘pensar’ (...). O conteúdo reflexivo é um pensável ou um material do pensamento” (LASK, 1911, p. 81.154). O domínio das categorias reflexivas em Lask é, portanto, simplesmente um “algo”, mínimo suscetível de ser envolvido pela forma reflexiva, sem confundir-se com a formação cognitiva².

Como compreender na preleção heideggeriana a expressão impessoal “*es gibt*” face às concepções epistemológicas de doação ideal sobre cuja evidência não existe qualquer relação com uma vivência concreta? (cf. QUESNE, 2003, p. 38-53). Na verdade, Heidegger, criticando as posições neokantianas sobre a problemática da doação, estabelece a possibilidade de

² Acerca da relação entre Heidegger e Lask, ver RESENDE, 2013.

uma doação própria para fundar uma reflexão originária e, desse modo, exibir o acesso fenomenológico conforme à experiência vivida. É uma pergunta e não a colocação teórica como sucede, por exemplo, na proposição copulativa “é” (“Este livro está sobre a mesa”): quando dissermos “é” sempre significa pressupor o que é colocado no “é”. Acontece, porém, que na esfera pré-teórica da *Erlebnis* não há nenhuma ‘objetivação’ da qual devemos procurar o ‘pressuposto’. Tal é sentido do ‘salto’ em um *outro mundo*, isto é, no mundo como fenômeno unitário. Quando acontece a *absolutização da teoria*, isto é, quando sua origem não é compreendida a partir da vida como fenômeno originário, não há como fugir da pressuposição do objeto e, portanto, não se exclui a colocação do objeto como lógica de constituição do objeto (QUESNE, 2003, p. 91-92). Como bem observou Adriano Ardovíno sobre a crítica heideggeriana da pressuposição teórica (HEIDEGGER, 1999, p. 91), surgiram uma quantidade de problemas ‘inautênticos’ com as teorias epistemológicas: por exemplo, “a *extensão* do discurso sobre pressupostos lógicos a um âmbito a esses irreduzíveis (a vida) e, sobretudo, a tácita não distinção entre mundificar originário (evento da apropriação histórica) e realidade (problema de uma dadaidade ‘externa’ gerada e examinada gnosiologicamente)” (ARDOVINO, 1998, p. 52). Nesse sentido, na fórmula heideggeriana citada jaz, porém, a vontade de eclipsar o sujeito da proposição predicativa através da vivência intensa da questionabilidade na qual dá-se algo que, nessa mesma vivência, impõe-se descobrir ou conquistar: “*Gibt es...? gibt es etwas*”. Não se trata de “algo” como um “eu” ou sujeito em sentido gnosiológico, mas somente de um vivenciar na direção de algo. Em vez de sua eliminação total, o sujeito é substituído pelo “es” impessoal, o que concretamente significa que o ‘es’, em virtude do caráter de impessoalidade, remete a um preenchimento, preenchimento possível para tudo o que pode aparecer, e este aparecer é o significado das reticências. Esta redução do antigo sujeito da proposição predicativa a uma estrutura vazia do “es” alemão apresenta a menor remissão possível a um sujeito que realiza um ato de conhecimento: “Gibt” não é separável de “es” na expressão impessoal “es gibt”. Por quê? Porque “‘esta fusão semântica’ torna impossível toda relação de dependência e de independência formal entre os dois, pois uma relação desse tipo restabeleceria logo as aporias da deformação predicativa”, a saber: O “Das ist” de “Was ist das?” poderia assim opor-se radicalmente ao “Gibt es...?” (QUESNE, 2003, p. 39, nota 13). O ganho dessa expressão reside no domínio do sentido da pergunta, e esse sentido da pergunta como “questionabilidade” não é entendido sob uma perspectiva teórica e reflexiva que pergunta pela existência de coisas (fatos) do mundo espacial:

O que está em questão é o “dar-se” (*es geben*), ou mais exatamente: [o “dar-se”] está no perguntar. Não se pergunta se alguma coisa se move, se alguma coisa está em repouso, se alguma coisa se contradiz, se alguma coisa age, se alguma coisa existe, se alguma coisa vale (*wertet*), se alguma coisa deve ser (*soll*), mas se dá-se (*es gibt*) alguma coisa. Que significa o “dá-se” (“*es gibt*”)? (HEIDEGGER, 1999, p. 67).

Com base no texto citado, o âmbito da doação aqui está associado ao perguntar e, quando este está em realização, ao algo (*etwas*) que se dá, cuja natureza não é possível definir gnosiologicamente³. De forma ainda mais radical, com a suspensão do objeto na expressão impessoal, Heidegger teria por objetivo não somente rejeitar toda forma e estrutura de objeto já constituído e até mesmo a forma do próprio objeto, mas também tal forma de linguagem que fosse tida por primeira ou inultrapassável. A vivência da pergunta ofereceria os meios de suspender toda linguagem no sentido de que a linguagem seria objeto de um acesso prévio normatizado por este ou aquele domínio. Com base em sua interpretação fenomenológica da pergunta (“*Gibt es...? gibt es etwas*”) como “questionabilidade”, Heidegger se distancia radicalmente da norma lógico-predicativa ao reiterar no curso posterior do semestre de inverno de 1921/1922 sua crítica à compreensão da filosofia a partir de uma determinada lógica formal (por exemplo, a filosofia é algo, ou seja, um objeto): “E essa utilização inconsciente da norma da definição, o impensado escorregar na tendência de apreensão dada com ela, são possíveis pela falta de uma experiência fundamental no qual o filosofar vem ‘à fala’” (HEIDEGGER, 1985, p. 29).

Na vivência da pergunta (“‘Há...?’ Dá-se alguma coisa”), permanecendo naquilo que se dá, com base no esforço existencial que ultrapassa a lógica habitual, o sentido da questão da “questionabilidade” aponta uma intensificação do viver, uma interrogatividade que *se realiza* como conhecimento. Este conhecimento não remete nem a um método, nem a um objeto, mas, ao contrário, ao “conhecer como conhecer” que é “problematizar”. Diferentemente do simples sentido da pergunta, que remeteria ao sentido da proposição, o sentido da pergunta da questionabilidade na fórmula heideggeriana nada deixa transparecer de um “eu” epistemológico,

³ Daí que, posteriormente, para Heidegger, o acesso ao ser da vida fática será ‘caminho’ a ser conquistado e, nisso, reside o caráter de determinação do compreender fenomenológico: HEIDEGGER, 1985, p. 20.

nem mesmo de um “objeto” ao qual ele seria reportado, mas se limitaria simplesmente a isso: “viver em direção de alguma coisa (*Leben auf hin [etwas]*)”, onde o “algo” permanece indeterminado: “é um viver interrogativamente em direção de alguma coisa”, um viver que certamente faz referência a um eu, mas sem relação a um eu visível (HEIDEGGER, 1999, p. 66). Portanto, na origem de toda experiência vivida da pergunta – “Hã...?” Dá-se alguma coisa” – não há nenhuma relação entre “sujeito” e “objeto” em sentido teórico. Quando comenta a *vivência da pergunta*, Heidegger observa: se de improviso nos perguntássemos – quando fazemos a experiência do perguntar – que “coisa” é uma experiência *do* sujeito e que “coisa” a *do* objeto (“A pergunta é vivida. Eu vivo e experiencio. Experiencio alguma coisa”), dificilmente conseguiríamos responder. Provavelmente porque o *experienciar* e o *que se experienciam* não são dois pedaços de “coisas” que podem ser reunidos ou também permanecer separados. Mas *experienciar* e o *que se experienciam ab origine* seriam na verdade alguma coisa de diverso? (HEIDEGGER, 1999, p. 66.70-71).

2. A “vivência [vivida] da cátedra” (*Kathedererlebnis*): a descoberta da “significatividade (*Bedeutsamkeit*)” (§ 14)

Uma vez considerada a “vivência da pergunta” (§ 13), Heidegger trata agora, na sequência imediata do curso (§ 14) da densa descrição fenomenológica sobre a “vivência da cátedra” (HEIDEGGER, 1999, p. 70-73) a partir da aproximação do mundo do entorno. A consequência da análise anterior acerca do sentido da pergunta da questionabilidade consiste na descoberta fundamental de uma forma de experiência vivida, associada ao sentido de realização (*Vollzugsinn*) histórico-existencial da pergunta e à vida fática, definida por Heidegger de “vivência do mundo circundante” (na tradução mais corrente) ou, mais literalmente, “vivência do mundo do entorno”. A escolha do “mundo do entorno” como ponto de partida de sua análise fenomenológica resgata a intuição de Heidegger no limiar de “Escrito de Habilitação” de 1915/1916. Acontece, porém, que, provavelmente por causa da onipresença do pensamento do neokantiano Emil Lask naquele momento, Heidegger exclui esta possibilidade metodológica que nos é mais próxima para começar, ao contrário, a edificação do domínio categorial pelas “reflexões gerais” como uma certa necessidade para dar conta de seu próprio “modo de proceder (*Verfahren*)” (HEIDEGGER, 1978, p. 214). Vejamos, então, a descrição dessa experiência fenomenal

Vocês entram como sempre nesta sala na hora habitual e vão para *seu* lugar de costume. Gravem com firmeza esta vivência do “ver” *seu* “lugar”; ou, de modo

alternativo, vocês podem compartilhar minha própria posição: entrando na sala vejo a cátedra. Renunciamos a formular linguisticamente a vivência. O que “vejo”? Superfícies marrons que se cortam em ângulo reto? Não, eu vejo alguma coisa diferente. Uma caixa, para ser preciso, uma [caixa] maior construída sobre uma caixa menor? De modo algum: eu vejo a cátedra, da qual devo falar, vocês veem a cátedra a partir da qual se lhes fala, e na qual eu já falei. Na vivência pura, como se diz, não há também um nexo de fundamentação, como se eu visse, primeiramente, superfícies marrons que se cortam, e que se me oferecem sucessivamente como caixa, depois como púlpito, enfim como cátedra acadêmica, de modo que eu colaria por assim dizer o que é catedrático na caixa como se fosse uma etiqueta. Tudo isso é uma má, equívoca interpretação, um desvio na direção do olhar puro da vivência. Eu vejo a cátedra por assim dizer em um só golpe; e não a vejo somente de modo isolado, mas vejo o púlpito como se estivesse muito alto para mim. Vejo um livro em cima deitado, como [algo] perturbando-me imediatamente (um livro, e não um número amontoado de páginas cobertas de manchas negras), vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um transfundo. (...) Este objeto, que todos nós percebemos, tem de algum modo o significado determinado de “cátedra”. (...). Na vivência de ver a cátedra é dado a *mim* alguma coisa a partir de um mundo circundante imediato. Este mundo que nos rodeia (*Umweltliche*) (a cátedra, o livro, o quadro, o caderno de apontamentos, a caneta-tinteiro, o inspetor, o corpo de estudante, o bonde, o automóvel, etc.) não são coisas ou objetos caracterizados por uma significação determinada, que seriam, em seguida, apreendidos como significando esta ou aquela outra coisa; mas o significativo (*Bedeutsame*) é o primário, é dado a mim imediatamente, sem passar pela menor concepção intelectual de uma coisa. Vivendo em um mundo do entorno, para mim significa (*bedeutet es mir*) por toda parte e sempre, tudo é mundano, “*mundā*” [ou “isso mundifica”] (*es weltet*) – o que não coincide com o “isso valoriza” (*es wertet*) (HEIDEGGER, 1999, p. 70.71.72s).

Qual é a significação dessa experiência de “ver” a cátedra? Certamente não é um “ver” teórico típico da estrutura apofântico do conhecimento. Que significa a crítica aqui ao “nexo fundacional”? Heidegger questiona certamente a relação entre a intuição sensível e a categorial de Husserl⁴, ou seja, critica o fato de que o primeiro acesso às coisas do mundo

⁴ Husserl inicialmente adotou a noção de uma “intuição categorial”, mas posteriormente abandonada: além do que se dá na simples intuição sensível (com sua respectiva consciência objetiva no mundo empírico), Husserl reconhece também uma consciência objetiva na forma do *excedente* da intuição categorial. Irredutíveis aos mesmos conteúdos materiais da simples intuição sensível, as intuições categoriais são sempre *atos fundados em percepções primitivas*. A intuição categorial implica uma extensão do termo *intuição*: as intuições como multiplicidades ou propriedades não são perceptíveis do mesmo modo como o são os conteúdos materiais das coisas intuitas. Quando eu vejo, por exemplo, duas batatas, eu vejo e posso tocar as batatas (“em carne e osso”, isto é, a matéria) que são vistas por

seja através da intuição sensível. Qual é a estrutura dessa vivência com base no desconcertante neologismo “munda” (“es weltet”) que impressionou profundamente seus alunos? Invertendo a primazia do objeto temático nas relações do objeto e da significação, Heidegger mostra que, primariamente, não estamos diante de “sensações” como se percepção e conhecimento significassem somente percepção *de* alguma coisa e conhecimento *de* alguma coisa dentro de uma consciência sem mundo. O que eu *vejo, entendo e sinto* nessa vivência é, antes de tudo, determinado pelo que *experienço*, torna-se acessível através do que *vivencio* em dada situação concreta e a partir de um horizonte de significatividade “com independência de sua nacionalidade, localização geográfica, contexto cultural e sistema de crenças” (ADRIAN ESCUDERO, 2010, p. 442-443). Se captamos o que faz parte do “mundo do entorno” como “significativo” no trato com ele, então esse algo do “entorno” do mundo (*Umweltliche*) não é aparição presencial, mas utilitária, mesmo que Heidegger não destaque aqui o caráter utilitário das coisas como o fará explicitamente em seu *opus magnum* “Ser e Tempo”⁵ em 1927. Na passagem citada Heidegger destacará somente a vivência do mundo do entorno e seus momentos centrais: a intuição hermenêutica e a significatividade.

Em outras palavras: na vivência imediata do mundo circundante, o modo originário de doação das coisas não provém de uma esfera temática do conhecimento teórico: não *vejo* primeiramente cores, superfícies e forma de um objeto para, em seguida, conferir-lhe significado. Originariamente, antes de toda atitude teórica, eu *compreendo* já, de algum modo, as coisas de meu entorno e, no caso em questão, a cátedra do professor com base em um contexto de significatividade. Se nos distanciarmos desta familiaridade prévia com as coisas mesmas, na medida em que deparamos desde sempre com o mundo como

min, mas não a sua soma. A minha consciência *intui* a soma que corresponde precisamente a um tipo de intuição diferente da intenção intuitiva. A multiplicidade como tal não é sensivelmente percebida. Outro exemplo: quando afirma “esta cadeira é amarela”, nem o pronome demonstrativo (esta), tampouco o verbo (é), são percebidos tal como percebo a cadeira e a sua cor. Eu posso ver a cadeira e o amarelo, mas nunca o *ser-amarelo* que caracteriza esta cadeira.

⁵ Cf. XOLOCOTZI YANEZ, 2008, p. 342-345. O “entorno” do mundo dos primeiros cursos de Heidegger será posteriormente compreendido como o que “está-à-mão” (*Zuhandenes*) em “Ser e Tempo”: o caráter-de-ser do utilizável (*Zuhandenen*) é a *conformação* (*Bewandtnis*) e não substância ou ideia. É assim que o ser originário dos entes não está por trás das coisas, não é “algo” com caráter de presença ou simplesmente dado, mas é o “como” dos entes, o seu “para que” (*Wozu*), a sua utilidade, o seu manuseio, a sua instrumentalidade (*Zuhandenheit*). Esta estrutura mundana é chamada precisamente *Bewandtnis*, expressão esta proveniente de Emil Lask, que via nesse termo, um tanto obscuramente e quase de modo um tanto místico, o lugar de “vivência” do sentido. Com Heidegger, a *conformação* é modo de ser deste “como” da instrumentalidade mundana essencialmente “referente a”: M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo* § 18, 250 (SZ, 84); § 18, 249-267 (SZ, 85-90). A tradução brasileira do termo alemão é “conjunção”, mas é possível também adotar a expressão “conformação”.

horizonte de significatividades⁶, emergirá imediatamente uma “desvitalização” (*Entlebung*) da experiência vivida. Desta compreensão teórica pode dar-se o ideal de uma ciência objetiva no sentido de que “o ser objeto, o ser coisa como tal não *me* afeta. O eu, que constata, não sou mais eu mesmo. A vivência do constatar é somente uma forma rudimentar da experiência vivida (*Er-leben*); é uma experiência desvitalizante (*Ent-leben*)” (HEIDEGGER, 1999, p. 73-74). Com a vivência da cátedra, compreendida em sentido fenomenológico, Heidegger procura reconfigurar a experiência da vida. Não se trata mais de um sujeito olhando teoreticamente para objetos, mas sim, de um acontecimento impessoal da vida que, no entanto, é *autoreferencial* (CAMPBELL, 2012, p. 29).

É justamente o que Heidegger enfatiza mesmo quando considera a opção do negro do Senegal *ver* (no caso da cátedra) alguma coisa de mágico, ou um conjunto de cores e superfícies, ou alguma coisa que simplesmente está ali. Existe “alguma coisa” de comum em ambas as experiências vividas: “na vivência de ver a cátedra é dado *a mim* alguma coisa a partir de um mundo do entorno imediato”. Esse caráter de individualidade é constitutivo da experiência mesma do ver. Mas este “algo” em comum certamente não pode ser o objeto-suporte de qualidades tais como a cor, a dureza, a espacialidade, a extensão, o peso, etc., como se ambos fossem seres “cientistas”. O “algo de comum” está no caráter de significância da vivência, irreduzível à pressuposição de um objeto real: “O significativo do ‘ser-estranho utensiliário’ (*zeuglichen Fremdseins*) e o significativo de ‘cátedra’ são absolutamente idênticos segundo seu núcleo essencial” (HEIDEGGER, 1999, p. 72). Trata-se desse modo da significatividade como autorreferencialidade da vivência que constitui a comunidade formal do objeto. Em outras palavras: Heidegger compreendia a doação pré-teórica do “mundo do entorno” como significatividade quando utilizou a expressão desconcertante “es weltet” (tudo é mundano, “*mundt*”). A constituição dessa ‘comunidade’ formal do objeto pode ser exemplificada com base na preleção do semestre de inverno de 1919-1920, em *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “vivendo em nexos de significado experiencio o mundo” sem lançar-se contra teorias gnosiológicas, precisamente porque a facticidade da experiência significa *estar imerso* em nexos de sentido. A experiência da existência basta a si mesma na “caracterização da significatividade” (HEIDEGGER, 1993, p. 105-107.180). Entendida fenomenologicamente, “significatividade” traduz o algo comum em todas as experiências compreensivas

⁶ Posteriormente, Heidegger acentuará o fato de que as significatividades constitutivas do mundo como tal são unificadas em e pela rede de remissões entre elas, um “*Verweisungszusammenhang*”: HEIDEGGER, 1988, p. 85: a articulação das significatividades a “remissões” (*Verweisungen*). Em 1924, Heidegger evocará a ideia segundo a qual “[o] mundo do entorno é percorrido por um conjunto de remissões”: FAGNIEZ, 2018, p. 115-116, nota 2.

que jorram da célula originária ‘indivíduo’, sendo este sempre historicamente situado na lida com seu mundo⁷; portanto, na autorreferencialidade da vivência lidamos com o caráter da realidade da vida fática, ou seja, “o sentido fenomênico do ‘real’ [*wirklich*], no qual vivo e do qual na vida fática não *sei* explícita e teoreticamente” (HEIDEGGER, 1993, p. 104)⁸. Portanto, “este objeto só pode ser pensado com base no momento de significatividade, como sua formalização, não como pressuposição de uma objetividade do objeto, que viria substituir o significativo da vivência para dar-lhe uma objetividade científica, um preenchimento” (QUESNE, 2003, p. 70). Consequentemente, a vivência do mundo do entorno e de cada vivência em geral não possuem caráter coisal, isto é, não são “coisas” que existem e que poderiam ser representadas, tematizadas ou mesmo remetidas a uma significação unívoca susceptível de uma definição. Só é viável descortinar o “como” (o *modo* de dar-se) de um viver, cujo estatuto de sentido permanece indeterminado.

3. A vivência da cátedra como “Ereignis” (§ 15)⁹

Por fim, uma vez examinadas as duas vivências do ponto de fenomenológico nos §§ 13 e 14, Heidegger reitera sua crítica à atitude teórica argumentando que as experiências vividas da pergunta e da cátedra (na sala de aula) são concebidas como acontecimentos – que remetem ao tipo temporal de

⁷ Heidegger incorpora a noção de “conexão dos efeitos” de uma época como conceito fundamental das ciências humanas com base em W. Dilthey para descrever a vida como tal: o núcleo originário da conexão dos efeitos é “o indivíduo” como “autêntica célula originária (...), a unidade viva”, cuja estrutura permanente consiste na correlatividade do si-mesmo com o *milieu*: correlatividade que é recíproca e “que deve ser concebida de modo originário” (HEIDEGGER, 1993b, p. 157-158).

⁸ Entre outros exemplos, Heidegger cita na mesma passagem citada o seguinte: quando vejo alguém me cumprimentar e no ver fático retribuo cordialmente a saudação, vi que me cumprimentou. Portanto, não vi “o movimento de um corpo material no espaço objetivo, que eu concebo como um sinal de saudação”, extraindo a seguinte conclusão: “agora eu também devo realizar um movimento que seja a causa do fato de que o outro percebe particulares movimentos e os concebo como a *minha* saudação, mas vejo que ele me cumprimenta”. A existência daquele me cumprimentou é uma determinada significatividade para mim nesta situação, sempre aberta. Nesse sentido, se houver uma dúvida, não perguntarei jamais a quem me acompanha: “Houve um movimento de braços real?”, mas lhe perguntarei: “Qual senhor me cumprimentou ou não?”.

⁹ Traduções possíveis para o termo *Ereignis*: “evento”, “acontecimento”, “apropriação”, “acontecimento-apropriador”, “acontecimento-apropriativo”. Quando contrastada com a noção de “Vorgang” (*processo*), *Ereignis* remeteria ao termo “acontecimento”; quando, porém, está em oposição à ideia de objetificação das vivências, caberia traduzi-la como “apropriação” ou “acontecimento-apropriador”, precisamente porque remete ao “si-mesmo”, ao *próprio*. Em outras palavras: aqui, em 1919, *Ereignis* é o instante onde um “acontecimento” que, em seu acontecer, aparece algo como do *próprio*, o que será chamado posteriormente na preleção do semestre de inverno de 1919-1920 (GA 58), um *si-mesmo* ou *mundo do si-mesmo*. Sobre “o *Ereignis* da vida fática”, ver RAMOS, 2015, p. 116-122.

“conexão ou coesão de vida” (isto é, ao conceito fenomenológico de *situação*) (ver HEIDEGGER, 1999, p. 205-206) – e não como processo psicofísico (§ 15). Daí a comparação entre as duas vivências com base no seguinte exemplo:

Coloquemo-nos no lugar de um astrônomo que, no campo da astrofísica, examina o fenômeno do nascer do sol como processo meramente natural, mostrando-se totalmente indiferente ante o que acontece diante de seus olhos. Confrontemos agora esta vivência do astrônomo com a vivência do coro dos antigos tebanos que, na *Antígona* de Sófocles, veem o nascer do sol na primeira alegre manhã (*freundliche Morgen*) depois da vitoriosa guerra de defesa [da cidade de Tebas]: Oh olhar do sol, nunca/mais belo iluminou/Tebas das sete portas... (HEIDEGGER, 1999, p. 74).

Como compreender o sentido de ambas as vivências? No comportamento do astrônomo é patente a inexistência da experiência viva da “primeira alegre manhã” quando observa indiferentemente o nascer do sol através de uma luneta. Não há mais uma manhã, mas simplesmente a trajetória de uma estrela, tampouco algo com que se alegrar, mas somente alguma coisa que deve ser estudada meticulosamente do ponto de vista científico. No caso do nascer do sol descrito por Sófocles na *Antígona* deparamos com um “apropriar-se da emoção que nos embarga ao ver a luz dourada do sol e o jogo de luzes de seus raios” (ADRIAN ESCUDERO, 2010, p. 458). De um lado, na vivência do coro dos antigos tebanos jaz um acontecimento que aponta para uma constituição do “eu histórico” no sentido preciso de “não-estar-em-relevo” como tal na situação autenticamente vivida¹⁰: portanto, no segundo caso de vivência, a situação, enquanto *Ereignis*, implica uma relação com o eu-mesmo, ou seja, o “eu” ressoa na situação. Por quê? Porque “é só a conexão da vivência que constitui o eu histórico” que se apresenta, em outros termos, como “função” da experiência vivida (HEIDEGGER, 1999, p. 205-207). De outro lado, a vivência do astrônomo não é um “acontecimento (*Ereignis*)” que remete ao si-mesmo, mas um “processo (*Vorgang*)” na medida em que ela se reduz à simples observação (*Hinsicht*) no contexto do mundo externo. A esfera de compreensão da primeira vivência no texto citado está no âmbito das

¹⁰ Segundo o significado originário de *katégorein*, trazer a vida à expressão *categorialmente* quer dizer chamar em causa para mostrá-la em seu ser, não, porém, em seu “ser-que-coisa” (*Was-Sein*) objetual, mas no “ser-como” (*Wie-Sein*) de sua posse. Cf. HEIDEGGER, 1985, p. 93: “a passagem da expressividade para a inexpressividade é ‘categorial’ em sentido eminente (interpretação de categorias!)”.

relações entre percepção e conhecimento científico. O que acontece então no caso da experiência vivida de *ver* a cátedra? Há um duplo evento de apropriação aqui (CAMPBELL, 2012, p. 30): trata-se de alguma coisa acontece propriamente comigo; de um lado, é especificamente *minha* tal vivência; de outro lado, faz descobrir a mim mesmo como “próprio” de tudo aquilo que me rodeia, de tal modo que não posso e não quero separar-me disso:

No ver a cátedra eu estou com meu eu completo; meu eu ressoa nesse ver, como dissemos anteriormente, é uma vivência exclusivamente minha, e assim o vejo; mas não se trata de um processo (*Vorgang*), mas de um acontecimento (*Ereignis*) (um não-processo, na vivência interrogativa um resíduo desta apropriação). A vivência (*Er-leben*) não está diante de mim como uma coisa que eu coloco, como um objeto, mas eu mesmo a faço exclusivamente minha (*er-igne es mir*), e ela se a-propria de si mesma (*es er-ignet sich*) segundo sua essência (HEIDEGGER, 1999, p. 75).

Na vivência da cátedra compreendida como *Ereignis* e não como modo de ver teórico-científico, ou seja, como *processo*, o “eu” não aparece entre um exterior (apropriado) e um interior (apropriante), ou ainda entre dimensões física e psíquica, ou mesmo ainda entre uma região consciência e uma região mundo. Não. Na vivência de *ver* a cátedra, essa experiência *vivida* chega a mim e, chegando a mim em sua corrente vital repleta de significatividade, ela me faz exclusivamente chegar a mim mesmo a cada vez, de tal modo que tudo o que é experienciado pela vida aparece a cada momento de modo “performativo” como mundo vivido do si-mesmo, no *Er-eignis* e como *Er-eignis*” (ARRIEN, 2014, p. 74), ou seja, no *dar-se* e como *fenômeno de apropriação*: “As vivências são *Er-eignisse*, enquanto vivem daquilo que lhes é próprio (*Eigenen*) e é só assim que vive a vida” (HEIDEGGER, 1999, p. 75). Desse modo, a expressão *Ereignis* é utilizada aqui em sentido filosófico específico na medida em que indica algo que acontece enquanto é experienciado por mim, enquanto uma apropriação referida a um eu que experiencia, como sugere precisamente o prefixo inseparável *er-*, acrescentado ao verbo alemão *er-eignen*. Tal recurso linguístico utilizado amplamente por Heidegger permite assim “alcançar ou obter alguma coisa mediante a ação indicada pelo verbo, ou entrar em uma determinada condição” (VOLPI, 2011, p. 335)¹¹. Na preleção KNS de 1919 (GA 56/57), portanto, em razão de seu caráter “acontecimental” da vivência “apropriada”, o si-mesmo aparecerá

¹¹ No mesmo sentido, veja outros verbos em alemão: *erwesen*, *erahnen*, *erfragen*, *erdenken*, *erschweigen*, *erschwingen*, *erwinken*.

como fenômeno originário, como algo que passa, advém e chega. Mas tal movimento, longe de ser um processo de objetivação, remeterá de modo incoativo ao sentido histórico da vida, intuição desenvolvida pelo jovem Heidegger em suas preleções acadêmicas (Cf. ARRIEN, 2014, p. 74).

Se a vivência do mundo do entorno não é absolutamente um processo reificante ou objetivante, mas uma experiência vivida pré-teórica durante a qual o mundo *se dá* a partir de uma significatividade e, portanto, não a partir de um objeto colocado por um sujeito, Heidegger coloca a seguinte questão: uma vez que a ciência é conhecimento, e esse conhecimento tem objetos, coisas, “como se pode construir uma ciência partindo de minhas vivências?” A ciência constata e determina coisas objetivamente. Nesse sentido, “uma ciência das vivências deveria, portanto, objetivá-las, ou seja, despojá-las justamente do caráter não objetivo da vivência e de seu caráter de apropriação” (HEIDEGGER, 1999, p. 76). É assim que Heidegger examina a legitimidade metodológica de sua proposta de uma fenomenologia como ciência originária pré-teórica introduzindo a questão epistemológica da realidade do mundo externo com base na alternativa entre realismo crítico e idealismo crítico-transcendental. Trata-se do problema “candente” da realidade do mundo externo, que é um pseudoproblema. Como devo decidir face à seguinte questão: “Existe de fato em geral este meu mundo do entorno, aceita-se sem mais que o mundo externo é real e não é, pelo contrário, só minha representação, minha vivência?” (HEIDEGGER, 1999, p. 77).

Em outras palavras, o problema colocado por Heidegger é decisivo: não há pressuposição de alguma coisa na vivência do mundo do entorno? É necessário realmente subordinar a pergunta sobre o mundo à questão acerca do objeto tematizado em sua atualidade? Ao nível fenomenal, a vivência do mundo do entorno – na medida em que se dá como experiência *vivida* de uma significação e não segundo um processo teórico desvitalizante como se, antes de tudo, víssemos na sequência “cátedra, caixa, de cor marrom, madeira, coisa” (HEIDEGGER, 1999, p. 89) –, pressupõe realmente a existência do mundo físico e os dados sensoriais? Uma vez que é perguntado somente se em geral dá-se alguma coisa (*es gibt etwas*) e “não se alguma coisa já existe, acontece, vale, munda (*weltet*)” (HEIDEGGER, 1999, p. 77), a pressuposição só caberia em uma filosofia concebida teoreticamente justamente porque na verdade essa não é fundada no sentido da pergunta da questionabilidade. A vivência interrogativa é retomada na argumentação teórica como um “intencionar” de um sujeito, como pretensão à verdade emitida por ato de um sujeito. Mas o objetivo de Heidegger consiste precisamente em demonstrar que a vivência do mundo circundante não contém nenhuma pressuposição, uma vez que nessa

experiência *vivida* o mundo é a modalidade de um “viver”, um certo “como” [*Wie*], enquanto pura realização da vida como interrogatividade; portanto, alguma coisa que é dada sem colocar problemas, mas que simplesmente é vivida no caráter de significatividade.

Se a vivência da cátedra é examinada com base na pressuposição da realidade externa, colocamo-nos fora de sua compreensão autêntica do ponto de vista fenomenológico. Ambas as posições – realismo crítico e idealismo – partem das sensações consideradas como doações primeiras – na verdade últimas – e se manifestam como diversas modalidades do comportamento teórico no que dizem respeito à maneira de colocar a “pergunta epistemológica”: “O realismo crítico pergunta: como saio desta ‘esfera subjetiva’ dos dados sensoriais em direção ao conhecimento do mundo externo? O idealismo crítico-transcendental coloca o seguinte problema: como eu chego, permanecendo na ‘esfera subjetiva’, a um conhecimento objetivo?” (HEIDEGGER, 1999, p. 78-81). O realismo crítico soluciona a questão da “esfera subjetiva” à luz do paralelismo psicofísico e da hipótese que defende uma conexão causal [entre ambos os processos] garantindo assim a realidade do mundo externo e deixando aberto o fundamento da certificação da realidade por meio das ciências empíricas. No caso do idealismo crítico-transcendental, ao contrário, os dados sensoriais devem ser resolvidos e superados na legalidade lógico-categorial, uma vez que “o que constitui um conhecimento objetivo não são os meus processos intelectuais individuais, mas todo o sistema das categorias e os princípios, válido em si mesmo e que a teoria do conhecimento deve expor” (HEIDEGGER, 1999, p. 83).

A solução do idealismo crítico-transcendental em favor da legalidade lógico-categorial, tal como se manifesta na versão de Paul Natorp da Escola neokantiana de Marburg, possui a deficiência fundamental de “uma limitação unilateral, absolutizante do conhecimento e do objeto, portanto, como também a de restringir o conceito de realidade à ciência matemática da natureza” (HEIDEGGER, 1999, p. 80.81,83). Portanto, de um lado, o realismo crítico consiste em um contrassenso na medida em que não somente cancela a dimensão significativa do mundo circundante com base em uma explicação teórica, mas também, em razão desse mesmo procedimento, tenta explicar com uma teoria já pronta um ente com outro ente. De outro lado, o idealismo crítico igualmente é deficiente pois “não *quer* ver o que o realismo não *pode* ver, porque mantém-se *fiel* a uma *meta unilateral*”, ou seja, permanece prisioneiro de “uma injustificada absolutização da dimensão teórica”, mesmo que coloque um problema autêntico, isto é, “*da motivação do sentido de realidade*

(como momento de sentido teórico) a partir da vida e, antes de tudo, da vivência do mundo circundante” (HEIDEGGER, 1999, p. 87.92).

Heidegger mostra, portanto, que é absurdo colocar uma pergunta sobre a “presença” ou não do “mundo: “A verdadeira solução do problema da realidade do mundo exterior consiste em compreender que não se trata de um problema, mas de um contrassenso” (...) “Tudo o que é real pode mundar (*kann welten*); mas nem tudo o que munda/mundifica (*was weltet*) tem necessidade de ser real” (HEIDEGGER, 1999, p. 63.89.92.91). Em relação à formulação inusitada de Heidegger – “welten = mundar” –, convém ter presente que se trata de distinguir o modo como, *primariamente*, as coisas de meu mundo do entorno se apresentam a mim, a maneira pela qual a estrutura significativa da realidade vem de encontro a mim em função do contexto em que nos encontramos e não a partir do esquema sujeito-objeto. Trata-se do “salto” fora da fatualidade [= o nada da objetividade absoluta] para “um outro mundo”, ou mais exatamente: para o mundo em geral, como vimos anteriormente ao comentar a vivência da pergunta (“Gibt es etwas?”). “Mundificar” significa o seguinte: “a familiaridade com a vida cotidiana fornece ao homem um fundo de compreensibilidade e acessibilidade que se ativa em todo ato de autointerpretação da vida mesma” (ADRIAN ESCUDERO, 2009, p. 203-204)¹². Em outras palavras: na vivência do mundo do entorno, *não há dado ‘real’*; “a realidade não é uma caracterização proveniente do mundo do entorno, mas uma caracterização que repousa na essência do ser-coisa (*Dinghaftigkeit*), uma caracterização especificamente teórica”. No exemplo dado por Heidegger no curso KNS de 1919, a “cátedra *advém* primeiramente enquanto significatividade e não enquanto ‘realidade’” (ARRIEN, 2014, p. 81). Em resumo, esta “vivência de alguma coisa” não se identifica com uma coisa que “existe brutalmente, que começa e termina, como um processo” (HEIDEGGER, 1999, p. 69). Trata-se assim de um “complexo intencional aberto”, do qual não fazem parte “nem doação material inerte e neutra, nem conteúdo de sentido determinado, nem pertença psíquica ou transcendental a uma forma de subjetividade constituinte” (ARRIEN, 2014, p. 70). Nesse primeiro exemplo emblemático da fenomenologia heideggeriana, a vivência da pergunta é precursora da analítica do *Dasein* na medida em que deparamos com a categoria de mundo que se abre de maneira hermenêutica e não teoreticamente: “Movemo-nos na aridez do deserto persistindo em, no lugar de *conhecer* eternamente as coisas, *compreendê-las intuitivamente* e em intuí-las compreensivamente” (HEIDEGGER, 1999, p. 65).

¹² Ver também HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, § 43: “Dasein, mundanidade e realidade”.

É justamente na teoria do conhecimento que o problema da pressuposição ou colocação prévia [*Voraussetzung*] tem sua origem, mas Heidegger no curso do KNS de 1919 procura desconstruir a tentação fundacionista da filosofia precisamente porque “fundar é querer anular o pressuposto da colocação originária [*Ursetzung*] colocando-a novamente” (QUESNE, 2003, p. 85-88) com base na pressuposição do objeto e na recuperação do momento de “colocação” [*Setzung*] a título de pretensão à verdade. A verdade resultaria da recuperação última do objeto pressuposto em uma teoria da constituição. É assim que Heidegger compreende o problema das pressuposições na teoria do conhecimento, que conheceria somente o colocar [*Setzen*] e veria tudo como um colocar e um pressupor [*Voraus-Setzen*]:

Faço uma pressuposição, o que significa: coloco como válida uma proposição. Esta validade pode ou não ser demonstrada: seja como for, se coloco esta proposição como válida, posso fazê-lo com outra. O “pré” (*voraus*) significa, portanto, uma relação de ordem no âmbito lógico, uma *relação* que se mantém entre proposições teóricas, uma relação de fundação, de argumentação lógica: se vale isto, *vale* também aquilo. Em vez dessa fundação hipotética, é também possível uma *categoria*: um “assim estão as coisas” (HEIDEGGER, 1999, p. 93).

Essa citação faz eco ao Apêndice 1 do curso do semestre de inverno de 1921/1922 (GA 61), onde Heidegger distingue dois sentidos do termo “pressuposição”: um sentido lógico e outro temporal. Aí nesse curso posterior constata-se facilmente que a argumentação teórica, consistindo precisamente em fundar e em justificar, é o colocar do pressuposto: ora, esse “pré” ou “de-ante-mão” (*voraus*) da expressão “pressuposição” é concebido ora do ponto de vista “lógico” como “fundamento fundante dentro de um nexos conjuntural teórico próprio da fundamentação”, ora do ponto de vista “temporal” no sentido de “anterior”, “primeiro”, e igualmente prévio”. Esta “colocação” é “um principiar teórico, formulável em um ‘se’ do fundamento; *hypóthesis* – colocar o fundamento sob isso, para ou como fundamento” (HEIDEGGER 1985, p. 158-159). É justamente na esfera da “colocação teórica” que se manifesta o co-pertencimento entre colocação e pressuposição. Na visão heideggeriana, o que na realidade se pressupõe é dado em um contexto de fundamentação temporal, e são justamente os termos ‘facticidade’ e ‘histórico’ (*das Historische*) que expressam esse sentido temporal do pressuposto: “dizer que o discurso filosófico tem pressupostos é reconhecer sua condição temporal, traço que se deriva da própria vida humana” e não de um contexto de fundamentação teórica (BERTORELLO, 2005, p. 123).

De que maneira então chegamos ao “como (*Wie*) da consideração da vivência do mundo do entorno”? Como atingimos a compreensão autêntica através do método fenomenológico e não mediante as teorias do conhecimento vigentes na época em que Heidegger escreve suas preleções friburgueses (1919-1923)? É assim que Heidegger, buscando determinar a filosofia como ciência originária, privilegia a experiência vivida do mundo do entorno, experiência totalmente distinta da observação teórico-contemplativa onde o mundo aparece como uma “colocação da coisa (*Sachsetzung*)” ou como “consciência [de um ato] de doação”. Trata-se da experiência de nossa (não) familiaridade com as coisas, na qual dá-se uma “imersão (*Hingabe*), uma absorção atemática e pré-reflexiva na realidade imediata do mundo significativo da vivência” (ADRIAN ESCUDERO, 2010, p. 458). Heidegger procura assim derivar a esfera do teórico de uma experiência vivida em si mesma não-teórica. Só com base no horizonte pautado pela esfera do pré-teórico (*vorthoretische*) será possível uma ciência originária das vivências. Esta possibilidade mesma implica o fato de não reduzi-las ao seu caráter coisal, como acontece justamente na apreensão teórica dos fenômenos. Nesse sentido, o comportamento vivido, longe de terminar em uma objetivação, deve diluir-se no vivenciar, que “traz em si mesmo o ritmo da vivência e que se deixa vivenciar somente como este ritmo”. Sendo assim, daí surge a objeção (ARRIEN, 2014, p. 84): é possível respeitar este “ritmo da vivência”, essa “rítmica que caracteriza a vivência”? (HEIDEGGER, 1999, p. 97-98). Conseguimos realmente falar de *uma* vivência sem compará-la com *uma outra*, sem objetivá-las no sentido de opor *esta* vivência *àquela* outra vivência? Heidegger mostra-se totalmente consciente do problema acerca do simples fato de descrever a *vivência* e a sua conseqüente objetivação:

Quando já eu falo também só de *duas* minhas vivências, já as objetivei, tanto uma quanto outra; ambas são assim alguma coisa. Toda vivência que desejo considerar eu devo isolá-la, colocá-la em evidência, esmiuçar e destruir até mesmo o nexó das vivências, de maneira que ao final, não obstante todo o esforço em contrário, eu me encontre com punhado de coisas (HEIDEGGER, 1999, p.76).

É assim que Heidegger conclui o § 15 ao comparar a estrutura das vivências (processo e apropriação) e privilegiar aquelas que, do ponto de vista fenomenológico, não se prestam à representação e à pressuposição teórica: as vivências do “algo dado” e da cátedra. Se ambas são apropriações e não processos, Heidegger mostrará o contrassenso da pergunta epistemológica

sobre a realidade do mundo externo discutindo as posições do realismo crítico e do idealismo (HEIDEGGER, 1999, p. 77-84): se realismo acredita que a experiência do mundo do entorno pressupõe a realidade do mundo exterior, o idealismo construtivista absolutiza o teórico, então desvanece completamente uma fenomenalidade originária. Se as vivências da pergunta e da cátedra são experiências de “mundo”, não excluindo a consciência ingênua que temos do mundo e, considerando que tal consciência ingênua é repleta de pressuposições (as coisas, os outros, eu mesmo, o mundo externo, os objetos e as formas), daí a questão: o mundo – ou seja, a conexão de significados pelos quais acontece a experiência vivida – é uma *doação*?

Em vez dessas pressuposições presentes na consciência natural, é preciso “pensar sobre o que é imediata e primariamente dado. O que é imediatamente dado! (...) O que significa *imediatamente* dado?” (HEIDEGGER, 1999, p. 85). “*Como vivo eu o mundo do entorno?* É dado a mim? Não, pois o entorno *dado* está contaminado de teoria, já está arrancado de mim, do eu histórico”. Continua Heidegger sobre o primado do teórico na compreensão dos fenômenos: “‘Dado’ é uma silenciosa, apenas visível, mas genuína, reflexão teórica imposta ao entorno. É muito provável que a ‘dadidade’ já seja uma forma teórica” (HEIDEGGER, 1999, p. 88-89). Enfim, a orientação das investigações futuras de Heidegger acerca do programa de autointerpretação da vida fática é declinada nas seguintes afirmações: “Interrogar-se sobre a realidade do entorno, a respeito do qual toda realidade já representa uma dedução várias vezes reelaborada e des-significada, significa inverter a proposta de toda problemática genuína. O entorno tem sua genuína autoapresentação em si mesmo” (HEIDEGGER, 1999, p. 91). Portanto, a fenomenologia conta já com uma capacidade de “autoapresentação” (*Selbstausweisung*) da vida em si, uma vez que “*o caráter de algo pertence à vida em geral de maneira absoluta: tal é o algo (Etwas) fenomenológico*” (HEIDEGGER, 1999, p. 218). Desse modo, o algo originário e o vivenciável mesmo nas experiências vividas examinadas anteriormente se identificam com a potência de apropriação da vida em direção ao *mundo* como tal (Cf. ARRIEN, 2014, p. 108-109). Do ponto de sua função genética, Heidegger recolocará o si-mesmo (*Selbst*) na “enigmática relação viva de reciprocidade”¹³ existente entre si-mesmo e mundo, dentro da qual o si-mesmo possui o estatuto de sede de sentido para o mundo, ou seja, é “esfera originária de um sentido que advém em e com o mundo” (FAGNIEZ, 2018, p. 125). Portanto, quanto maior for a concentração sobre o *mundo do si-mesmo* (*Selbstwelt*), tanto mais haverá caráter da experiência *de mundo*: sob este

¹³ HEIDEGGER, 1993, p. 62: “o nexa entre o caráter de manifestação da vida fática e o aguçamento no caráter de situação do mundo-do-si-mesmo”.

aspecto, aparecem em nova luz “a autossuficiência da vida e o caráter de manifestação da vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 206).

Conclusão

Com base nas análises anteriores centradas na apropriação fenomenológica do mundo do entorno (*Umwelt*), desde 1919, para Heidegger, a filosofia não poderá ser concebida com base em uma teoria que produz enunciados assertivos sobre o mundo, mas deverá ser unicamente “uma maneira de ser fundamental do *Dasein*, manifestando-se principalmente pela criação de enunciados interrogativos (o *Dasein* é aquele que pode colocar questões, e em primeiro lugar a ‘questão do sentido do ‘ser...’”, afirma Arnauld Dewalque sobre o direcionamento do caminho de pensamento posterior ao ano de 1916 (DEWALQUE, 2011, p. 74). As análises da *Erlebnis* são feitas com base em um novo tipo de fenomenologia, sob a perspectiva de uma ciência pré-teórica da vivência, desprovida de pressuposições: as experiências de pensamento não pressupõem a percepção das coisas como condição de possibilidade para conhecê-las. Nesse sentido, Heidegger abandona o terreno da psicologia para privilegiar aquele no qual a expressividade própria à *Erlebnis* encontra um elemento mais propício, a *história*: “A vida é histórica: nenhuma fragmentação nos elementos de essência, mas coesão”, e “coesão da vida científica autêntica” (HEIDEGGER, 1999, p. 117.4). Heidegger se posicionará contra o mundo da abstração matemática e da redução teórica e se voltará aos “eventos” históricos da vida articulada em *Zusammenhang* (coesão) (cf. SCHMIDT, 2011, p. 123-127). Se erradicarmos a *história* do horizonte da fenomenologia, tal como a compreende Heidegger aí na primeira docência na Universidade de Freiburg, nem o compreender fenomenológico, nem a vida como tal podem ser apreendidos. Não está em questão a mera “inclusão” historiográfica com a “inclusão” da história “na” filosofia já evidente desde 1916 no “Escrito de Habilitação” e nas preleções a partir de 1919, mas, enquanto *wirkliches Leben*, a *história* constituirá o *fio condutor* (*Leitfaden*) ou, antes de tudo, a *experiência norteadora* de toda a pesquisa fenomenológica, colocando-se, na esteira de Wilhelm Dilthey, como “autêntico órgão da compreensão da vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 252.256). Por quê? Justamente porque entre a história e o problema originário da vida subsiste um nexo de princípio. Situada entre a abordagem hermenêutica de Dilthey e a fenomenologia (como filosofia) rigorosa de Husserl, a síntese viva de Heidegger consubstanciada na expressão “intuição hermenêutica” nada mais é do que um tipo não-objetivante de reflexão ou, mais precisamente, uma

“reapropriação” do conceito autenticamente fenomenológico de reflexão (S. G. Crowell): a reflexão antireificante do si-mesmo através da qual é possível articular conceitualmente a experiência vivida, ou seja, indicá-la formalmente sem jamais lhe impor critérios exteriores (*apud* ZAHAVI, 2011, p. 116-118)¹⁴. Nas análises posteriores em suas preleções sobre o acesso à vida fática, Heidegger se concentrará justamente na *intuição compreensiva* ao afirmar que “o primeiro nível da investigação fenomenológica é o compreender (a totalidade do conhecimento fenomenológico é um nexos de estados da apreensão e da expressão)” (HEIDEGGER, 1993, p. 237).

Referências

Obras de Martin Heidegger (GA = Gesamtausgabe)

GA 1 = HEIDEGGER 1978

M. HEIDEGGER, *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.

¹⁴ Aqui toco na noção fundamental de “indicação formal” sem que seja possível desenvolvê-la no quadro do presente artigo. O método das indicações formais é crucial no âmbito da hermenêutica da vida heideggeriana. A formulação explícita desse método aparece no capítulo quarto da primeira parte da preleção “Introdução à fenomenologia da Religião” [WS 1920/1921], § 13 (*Die “formale Anzeige”*): “Chamamos de ‘indicação formal’ o uso metodológico de um sentido que guia a explicação fenomenológica. (...) O indicativo deve indicar antecipando a referência do fenômeno – certamente num sentido negativo, como se se tratasse de uma advertência. Um fenômeno deve ser pré-dado de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso (...). A referência e a realização do fenômeno *não* se determinam previamente, mas são mantidas em suspensão, à espera de concretização” (HEIDEGGER, 1995, p. 55.62-65). “O decisivo, portanto, é o *ser da realização* (temporalização, o histórico [*das Historische*])” (HEIDEGGER, 1985, p. 60). A indicação formal só se compreende, portanto, a partir de sua realização e de sua temporalização concretas: “A indicação sublinha precisamente que tudo deve permanecer aberto, que outras conexões [contextuais] da vida (*Lebenszusammenhänge*) podem temporalizar o acesso à filosofia e à realização do filosofar” (HEIDEGGER, 1985, p. 67). Desse modo, dentre os momentos fundamentais do método da “indicação formal” (conteúdo e referência) destaca-se o da *realização* concreta, fática, no que tange à apreensão do fenômeno “vida” como objeto da filosofia, o que implica levar em conta o momento contextual, a esfera histórico-cultural, os acontecimentos prévios, as crenças, etc. Se, de um lado, a “doutrina” das indicações formais toma cuidado de não fixar uma definição acabada e rígida do fenômeno; de outro lado, enquanto formalmente indicativa, a definição é a mais adequada conceitualmente para exibir a mobilidade da vida fática. Em suma: uma definição indicativo-formal da filosofia, cujo objeto é o ser da vida fática, implica um conceito destranscendentalizado de doação e significatividade. Para uma visão mais detalhada do método, acessível ao leitor, ver REIS, 2001, p. 606-620; HEBECHE, 2005, p. 315-355; DE LARA, 2012, p. 15-29; MISSAGIA, 2014, *passim*.

GA 56/57 = HEIDEGGER 1999

_____. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester1919). In: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 1-117. (trad. it.: *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, In: *Per la determinazione della filosofia* [traduzione a cura GennaroAuletta]. Napoli: Guida Editori, 1993, p. 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.

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

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

GA 58 = HEIDEGGER 1993

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20] (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (2010).

GA 59 = HEIDEGGER 1993b

_____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920] (GA 59). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (2007).

GA 60 = HEIDEGGER 1995

_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (2011).

GA 61 = HEIDEGGER 1985

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/1922] (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, (1994).

GA 2

_____. *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.

Outras fontes

ADRIAN ESCUDERO, J. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Trotta, 2009.

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

_____. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol 1. Barcelona: Herder, 2016.

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

ARDOVINO, A. *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1929)*. Milano: Guerini e Associati, 1998.

BANCALARI, S. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*. Padova: CEDAM, 1999.

BERTORELLO, A. “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. In: *Revista de filosofía* 30/2, 2005.

BRAVER, L. “Analyzing Heidegger: a history of analytic reactions to Heidegger”. In: DAHLSTROM, D.O. (ed.). *Interpreting Heidegger. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 235-255.

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.

CAPUTO, A. *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*. Milano: Franco Angeli, 2001.

CIOCAN, C. “La genèse du problème de la mort avant Être et Temps”. In: S.-J. ARRIEN & S. CAMILLERI, (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011, p. 213-237.

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

DEWALQUE, A. “Objectualité et domaine de validité. Sur la première partie de l'Habilitationsschrift”. In: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011, p.51-74.

- DE LARA, F. “Urwissenschaft and Ursprungswissenschaft. A Phenomenological Discussion of Heidegger’s Early Philosophy”. In: S. CAMILLERI; G. FAGNIEZ & CH. GAUVRY, (éds.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen:Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018, p. 31-45.
- _____. F. “El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger”. In: *Filosofía Unisinos*, 13/ (2012), p. 15-29.
- 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”. In: *Ápeiron. Estudios de filosofía – Filosofía y Fenomenología*, 3, 2015, p. 61-82.
- FAGNIEZ, G. “Le concept de monde”. In: S. CAMILLERI; G. FAGNIEZ & CH. GAUVRY, (éds.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*, 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: *Hegel – Husserl – Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 143-199.
- GANDER, H.-H. “Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl”. In: 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.
- _____. “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.
- HEBECHE, L. Heidegger e os “indícios formais”. In: *O Escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 315-355.
- JACOBSSON, M. *Heidegger e Diltbey. Vita, morte e Storia*. Milano: Mimesis Edizioni, 2010.
- MISSAGGIA, J.O. *Heidegger e o Método Fenomenológico – Indicação Formal, Vida Fática e Hermenêutica*. Novas Edições Acadêmicas, 2014.
- LASK, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über der Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen: Mohr (P. Siebeck), 1911 (= *Gesammelte Schriften* II. Editado por Eugen HERRIGEL. Tübingen: Mohr (P. Siebeck), 1923, 1-282). Cotejamos com a tradução italiana de F. MASI: *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno Studio sull’ambito di sovranità della forma logica*. Macerata: Quodlibet, 2016.

- KOVACS, G. "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919". In: T. KISIEL & J. VAN BUREN (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/Los Angeles/London: University California Press, 1995.
- QUESNE, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- RAMOS, D.R., *O Ereignis em Heidegger*. Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2015.
- REIS, R.R., *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*, *Veritas* 46/4 (2001), p. 606-620.
- RESE, F. (Hrsg. von), *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.
- RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC/FAPEESP, 2013.
- 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*, p. 34-56.
- SCHMIDT, I. "La vie comme défi phénoménologique. La pensée du jeune Heidegger comme critique de la science rigoureuse". In: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011, p. 119-133.
- VOLPI, F. *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*. Milano: Adelphi, 2011.
- XOLOCOTZI YANEZ, A. "La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl". In: *Gregorianum* 89/2, 2008, p. 332-346.
- _____. & TAMAYO, L. *Los demonios de Heidegger. Eros y mania en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- ZAHAVI, D. "Comment examiner la subjectivité? À propos de la réflexion: Natorp e Heidegger". In: ARRIEN, S.-J & CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*, p.103-104.

Email: benedictus1983@yahoo.com.br

Recebido: 09/2021
Aprovado: 12/2022