

---

## **EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E O FENÔMENO DO HISTÓRICO: CONTRIBUIÇÕES DO JOVEM HEIDEGGER**

Marcos Alexandre Alves

### **Resumo:**

O artigo estabelece um “encontro” com Heidegger a partir da primeira parte, da primeira preleção do semestre de inverno de 1920/1921 - *Introdução à fenomenologia da religião*. Explicita o *método fenomenológico* desde os conceitos de *experiência fática da vida* e do fenômeno *histórico*. Elucida a peculiaridade dos *conceitos filosóficos* e a diferença de princípio que há entre *filosofia e ciência*. Mostra a *vida fática (concreta e individual)* de cada homem, como elemento central da fenomenologia heideggeriana. Acompanha a reelaboração do método fenomenológico, que possa fazer jus à *vida fática* e à *historicidade (mundos vitais e significatividade)* enquanto ponto de partida da filosofia. Apresenta o significado do fenômeno *histórico* e a crítica à maneira habitual de pensar o histórico como “algo que transcorre no tempo” ou como “uma propriedade geral aplicável a todo objeto temporal” e àqueles que tomam o homem por *objeto*. Conclui-se que as vias de afirmação da vida contra o histórico caem no modo *teorético*, e não expressam o histórico em seu caráter *imediato*. Defende que preservar o caráter *intranquilizador* da história significa respeitar a historicidade viva e a força vital e multidirecional do sentido fático da existência humana - *ser-aí*.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Filosofia. Ciência. Experiência. Vida Fática. Fenômeno histórico.

### **Abstract:**

*The article establishes an “encounter” with Heidegger from the first part of the first lecture the winter semester of 1920/1921 - Introduction to the phenomenology of religion. Delimits the phenomenological method from the concepts of phatic experience of life and historic phenomenon. Elucidates the peculiarity of the philosophical concepts and the difference of principle there is between philosophy and science. Shows the life phatic (concrete and personal) of each man, as element central of Heidegger's phenomenology. Monitoring the reelaboration of the phenomenological method, which may claim the life phatic and historicity (vital worlds and significance) as the starting point of philosophy. It presents the significance of historic phenomenon and the critical to usual way of thinking of historic as “something that goes by in time” or as “general property applicable to all temporal object” and to those who take the man per object. It is concluded that the way of affirmation of life against the historic fall in theoretical way, and do not express the historic in his immediate nature. Advocates that preserve the character to unsettle of history means respecting the historicity alive and vital and multidirectional strength of phatic meaning of human existence - Dasein.*

**Keywords:** Phenomenology. Philosophy. Science. Experience. Phatic life. Historic phenomenon.

## Introdução

*Fenomenologia da vida religiosa* trata-se de uma preleção proferida por Martin Heidegger no semestre de inverno de 1920-21, para seus alunos da universidade de Freiburg, na Alemanha<sup>1</sup>. Heidegger ofereceu esta preleção como *Privatdozent* (professor livre) na Universidade de Freiburg, que teve início no dia 29 de outubro de 1920 e foi concluído em 25 de fevereiro de 1921. O curso nasceu motivado por seu então mestre Edmund Husserl, fundador do método fenomenológico. Como discípulo e assistente, Heidegger ficou encarregado de elaborar uma fenomenologia da religião. Nascido dentro do movimento filosófico da fenomenologia, o estudo heideggeriano pretendia servir de base para uma *ontologia formal*. Enquanto Husserl assumia a tarefa de fundamentar, explicar e desenvolver os princípios da fenomenologia para lançar as bases de tal ontologia; repartiu entre seus mais destacados discípulos a tarefa de elaborar uma fenomenologia de regiões particulares da realidade.

O contexto no qual se dá a elaboração da *Fenomenologia da vida religiosa* é bastante amplo e complexo. Entre as últimas décadas do século XIX e as duas primeiras do século XX, ocorre uma autêntica virada na ciência da religião e na filosofia da religião. Nesse momento histórico são investigadas religiões primitivas até então desconhecidas ou muito mal conhecidas (*animismo, totemismo*), são lançadas *hipóteses pré-animistas*, o *sagrado* é colocado como objeto básico da religião. A filosofia não fica aquém deste debate e reage com novas propostas.

A estrutura da edição do curso de 1920-21 é composta por duas partes. A primeira trata de uma *introdução metodológica* e a segunda aborda *fenômenos religiosos concretos* que estão em conexão com as epístolas paulinas. A sua maior parte é dedicada à questão prévia de fixar e delimitar o *método fenomenológico*. Para Heidegger, tão importante quanto o que se quer abordar, é como se vai fazê-lo. Logo, a questão do método é fundamental.

---

<sup>1</sup> *Introdução à fenomenologia da religião* é uma das três partes da edição alemã de *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Fenomenologia da vida religiosa) que reúne ainda mais outra preleção de Heidegger *Santo Agostinho e o neoplatonismo – 1921 (Augustinus und der Neuplatonismus)* e um rascunho que não chegou a ser um texto elaborado, com o título *Fundamentos filosóficos da mística medieval – 1918-19 (Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik)*. O título genérico e original da obra, *Fenomenologia da vida religiosa*, na qual se encontra publicada a preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, que será objeto de análise, no presente texto, foi dado pelos editores.

A *introdução metodológica* foi organizada em treze parágrafos e quatro capítulos. Decidido a começar o curso com a introdução metodológica, Heidegger discorre sobre conceitos tais como o *histórico* e a *experiência fática da vida*; elucida o que se compreende por *experiência cognitiva*, *formalização* e *anúncio formal*; esclarece a peculiaridade dos *conceitos filosóficos* e a diferença de princípio que há entre *filosofia e ciência*. Também procura fazer uma consideração crítica acerca das tendências dominantes da filosofia da religião de seu tempo.

O tema central da fenomenologia de Heidegger, tratado na obra em questão, é a *vida fática*, que coloca no centro a *vida concreta e individual* de cada homem. Esse aspecto revela que, embora estivesse condicionado por Husserl na fundação de uma fenomenologia da religião, Heidegger já trabalhava em uma concepção própria da fenomenologia. Propõe uma reelaboração do método fenomenológico, que pudesse fazer justiça à *vida fática* e à *historicidade*. Nesse sentido, faz uma *introdução metodológica* explicando que para estabelecer o *objeto* da religião é preciso delimitar a *experiência religiosa originária* e a forma de *acesso adequado* a ela. Assim, fixa a *experiência fática da vida* como ponto de partida de sua filosofia.

Dos apontamentos, os editores deduziram que no dia 30 de novembro de 1920 Heidegger abandonou sua *introdução metodológica* e passou a explicar fenômenos religiosos concretos. Tal mudança ocorreu por motivos filosóficos e também por motivos de outra ordem. A explicação mais plausível é a de que alguns alunos, os menos dotados para questões metodológicas, teriam se queixado para o decano da faculdade porque consideravam que do título do curso cabia esperar algo mais concreto e relacionado com a vida prática. O título da segunda parte, *Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas*, evidencia a separação do curso em duas partes diferenciadas entre si. Contudo, na segunda parte há considerações importantes sobre o método fenomenológico.

A segunda parte do curso foi organizada em cinco capítulos e dezenove parágrafos. Neles, Heidegger aplica seu método a um caso específico e concreto: *a experiência religiosa do cristianismo primitivo*. Parte dos registros bíblicos mais próximos de Jesus: a Primeira Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses. No entanto, não se fixa nessa Epístola, mas relaciona-a com a Segunda Epístola aos Tessalonicenses, com a Epístola aos Gálatas, com a Epístola aos Coríntios e ainda com o livro bíblico

que retrata os Atos dos Apóstolos. Nesse sentido, Heidegger parte de fatos históricos fixados naqueles documentos concretos e oferece um exímio exercício de exegese bíblica que se concentra no esclarecimento da experiência religiosa genuína e aplica o método fenomenológico às Cartas paulinas por identificar em Paulo de Tarso o expoente mais originário do cristianismo primitivo.

A intenção de Heidegger, quando da aplicação do método fenomenológico à experiência religiosa originária do cristianismo, não era tanto a *religião* enquanto tal, mas realizar uma fenomenologia da vida fática, ou seja, ressaltar elementos da *faticidade da vida* tomando como base documentos capitais da história da religião. Centra a sua atenção na experiência originária da religiosidade cristã (vida fática de Paulo de Tarso) e deixa de lado a experiência religiosa genuína (vivência de Deus). Da experiência paulina, destaca a *tribulação*, a *angústia*, a *proclamação evangélica*, o *ser cristão*, a negação dos *ídolos* e dos *deuses do paganismo*, a *parusia*, o *serviço* e a *esperança*, a *graça divina*, entre outros.

Portanto, Heidegger apresenta no curso de Freiburg, uma *fenomenologia da vida fática* baseada na experiência religiosa fundacional da vida fática cristã e não uma fenomenologia da religião. O importante não é o momento da experiência de Deus, mas a compreensão própria do *ser que possui esta experiência religiosa*. Acentua a *historicidade* da experiência fática do cristianismo e destaca a individualidade histórica de cada uma das religiões. Enfim, trata-se de reconstruir, em âmbito fenomenológico, a vivência originária em que se constitui a religião.

Após essa breve descrição do contexto e dos objetivos de Heidegger ao elaborar a sua preleção intitulada *Fenomenologia da vida religiosa*, cumpre esclarecer que nesse artigo, busca-se um “encontro” com Heidegger no que diz respeito, tão somente, à primeira parte (*Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião*) da primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/1921, intitulada *Introdução à fenomenologia da religião*.

O presente artigo está dividido em quatro partes: inicialmente, apresenta-se uma distinção de princípios entre conceitos filosóficos e conceitos científicos. A *ambiguidade* é a marca própria e peculiar dos conceitos filosóficos, que não devem pretender ter a *imobilidade* e a *fixidez* dos conceitos científicos. Afirma-se a importância das *perguntas prévias* para o filosofar e o combate àquelas posturas que procuram fazer

da filosofia uma ciência. Defende-se que a despeito da diferença de princípio entre ciência e filosofia, ambas tem o mesmo ponto de partida: a *vida fática*. A ciência não é *rigorosa*, ao ponto de realizar o *giro radical* necessário que a filosofia exige: a filosofia nasce da experiência fática da vida para logo voltar-se a ela. Na sequência, mostra-se o resultado da *formalização* que é ponto de partida, origem e constante impulso da fenomenologia: a *experiência fática da vida*. Neste momento, destaca-se as compreensões sobre os *mundos vitais* (*mundo circundante*, *mundo compartilhado* e *mundo próprio*) e sobre o caráter de *significatividade* de tudo o que é experienciado na experiência fática da vida. A abordagem apresentada no curso não segue os moldes utilizados nas ciências, justamente para indicar que o filósofo não pode proceder da mesma forma que o cientista. Posteriormente, evidencia-se o interesse de Heidegger em esclarecer o que significa dizer que um fenômeno é *histórico*. Procura-se compreender a crítica à maneira habitual de pensar o histórico como “algo que transcorre no tempo” ou como “uma propriedade geral aplicável a todo objeto temporal”; a diferenciação entre *objeto* (*Objekt*) e *objetualidade* (*Gegenstand*) e a crítica àqueles que tomam o homem por *objeto*; as determinações do *pensamento histórico* como *apoio* ou como *fardo* diante do caráter *intranquilizador* do histórico; as três vias de afirmação da vida contra o histórico (*aversão*, *entrega radical* e *compromisso entre as duas primeiras*), que surgiram daquela forma dominante de ver o histórico como “propriedade de um objeto”. Chega-se à conclusão de que as vias de afirmação da vida contra o histórico caem no modo *teorético*, modo incapaz de fazer justiça às *referências vitais* que o histórico necessariamente precisa conter. A fenomenologia heideggeriana quer expressar o histórico em seu caráter *latente* e *imediate*. Eliminar o caráter *intranquilizador* da história significa eliminar aquilo que é próprio do histórico, a historicidade viva. A fenomenologia aponta para a força vital e multidirecional do histórico e da existência humana. Para finalizar, enfatiza-se a descrença em relação aos meios filosóficos empreendidos, pela sua incapacidade de apreender o sentido do *ser-ai fático*. Nesse sentido, Heidegger postula uma nova cultura capaz de recriar o *ser-ai* e que realce sua essência e sentido, enquanto vida fática.

Heidegger, autor de vasta obra filosófica, influenciou decisivamente os rumos da filosofia e do pensamento contemporâneos. Indicou um caminho para a filosofia numa época em que ela se encontrava numa profunda crise e num período em que seu país

sofreu as terríveis consequências das duas Grandes Guerras. Profundo conhecedor da história da filosofia, dialogou com os filósofos gregos e criticou seus antecessores por terem esquecido a questão fundamental da filosofia: a questão do *ser*. Assumiu a tarefa de recolocar a questão fundamental da filosofia e colocou no centro de discussão filosófica aquele que é o único ser que tem consciência do seu *ser*: o *Dasein*. Compreendeu que entre filosofia e ciência há uma diferença de princípio e que, por isso, o filosofar não pode se valer do método científico. Para Heidegger, tão importante quanto o que se quer alcançar, é o *como* se vai fazê-lo. Daí a importante contribuição dada aos contemporâneos pelo desenvolvimento da *fenomenologia* e do *método fenomenológico*.

### **1. Formação dos conceitos filosóficos**

O título da lição relaciona três conceitos: *introdução*, *fenomenologia* e *religião*. Heidegger compreende que o primeiro a fazer é esclarecer o significado de cada um destes conceitos. Mas, antes de delimitar o significado dos três conceitos, Heidegger dedica um parágrafo para tratar da peculiaridade dos conceitos filosóficos, que não podem ser entendidos da mesma forma que se entendem conceitos científicos. Os conceitos filosóficos possuem a peculiaridade de serem “vagos, variados, oscilantes e flutuantes” (HEIDEGGER, 2006, p.35), diferentemente dos científicos, que são fixados e determinados por seu complexo temático. Os conceitos filosóficos possuem a marca necessária do *incerto*, o que significa que esta não é vista como um aspecto negativo, mas, ao contrário, ela é necessária num conceito que se pretende filosófico. Segundo Sánchez (2001, p.04), o próprio da filosofia em Heidegger, “é certa ambigüidade que neste sentido não é algo que precisa ser superado, mas que quer ser o reflexo mesmo do meio no qual se desenvolve”. O *incerto* responde “ao sentido dos conceitos filosóficos mesmos, a seu ser sempre incertos” (HEIDEGGER, 2006, p.35). O *incerto* não pode ser tomado como uma marca de imperfeição dos conceitos filosóficos.

A peculiaridade dos conceitos filosóficos resulta do fato de que “a filosofia não dispõe de um complexo temático plenamente objetivado no qual seus conceitos possam ser ordenados” (HEIDEGGER, 2006, p.35). Nestas considerações iniciais, Heidegger está realizando um diálogo com as ciências, procurando mostrar que filosofia não pode

ser tomada ou confundida com estas, uma vez que é próprio da ciência possuir um complexo temático bem objetivado no interior do qual são dispostos seus conceitos. Além disso, vê que os conceitos científicos requerem *imobilidade*, que requerem uma capacidade de permanecerem inalterados. Entre filosofia e ciência há uma diferença na base dos conceitos e, por isso, na forma de proceder. Heidegger quer mostrar, ao longo das lições, que há uma diferença *de princípio* entre filosofia e ciência, que justifica o “peculiar” dos conceitos filosóficos.

No entanto, além de mostrar que há uma diferença fundamental entre conceitos filosóficos e científicos, Heidegger dá um passo para trás e quer encontrar pontos comuns entre filosofia e ciência. A primeira hipótese lançada é a de compreender ambos como “comportamento racional cognoscitivo”. Mas esta logo é abandonada por causa dos riscos de tomar filosofia por ciência e por levar a crer que os complexos racionais são os mesmos tanto na filosofia quanto na ciência. A segunda hipótese é determinante: “de todos modos hay una concepción “nivelada” de los “conceptos” y las “proposiciones” filosóficas y científicas, los cuales salen al paso en la “vida fáctica”, en el marco de la representación y la comunicación lingüísticas, como “significados” que son entendidos” (HEIDEGGER, 2006, p.36).

Essa compreensão, tanto da filosofia quanto da ciência se desenvolve a partir da *vida fáctica*. Como consequência dessa forma de compreensão surge a necessidade de investigar o domínio da *vida fáctica* e o *modo* como filosofia e ciência se desenvolvem a partir dele. Somente assim se poderá compreender a diferença entre conceitos filosóficos e conceitos científicos. Destaca-se, que: *os conceitos filosóficos se dão a partir da vida fáctica*.

Heidegger interroga a seus alunos: “não é acaso toda esta consideração um contínuo abordar perguntas prévias?” (HEIDEGGER, 2006, p.36). Com esta pergunta, está chamando a atenção para sua forma de introduzir, que faz um retrocesso em busca da base que é a vida fáctica e que quer confirmar a importância de colocar e fazer-se *questões prévias*. Este processo introdutório não pode ser compreendido, como se faz na ciência, como desnecessário ou como uma “perda de tempo”. Ao contrário, já revela algo que é próprio da filosofia. O cientista pode fazer ciência sem se preocupar com tais questões, mas o filósofo não pode se dedicar ao exercício filosófico sem as levar seriamente em consideração. Em oposição àqueles que acreditam que a filosofia deve

solucionar problemas concretos e construir visões de mundo, Heidegger afirma: “pretendo que esta necessidade da filosofia consistente em ir dando voltas sempre dentro de perguntas prévias aumente e se mantenha viva até o extremo de converter-se realmente em uma virtude” (HEIDEGGER, 2006, p.36).

Para Sánchez, este projeto apresentado por Heidegger possui um caráter de simplicidade, mas assume uma tarefa grandiosa, ampla e arriscada. A saber, Heidegger estaria revelando, em seu modo filosófico, um *alerta contínuo* que suspende constantemente tudo aquilo com que se relaciona e que procura afastar toda e qualquer determinação inicial.

Heidegger enseña su lado modesto en tanto que renuncia al logro de una serie de conocimientos filosóficos en forma de resultados concretos: adquisición de conocimientos, obtención de determinadas reglas de conducta o pautas de comportamiento, etc. No obstante, esconde una cara desmedida, arriesgada y nada limitada bajo una cierta perspectiva, consistente en situarse en la provisionalidad e inseguridad de la filosofía y en intentar dar cuenta de ellas (SÁNCHEZ, 2001, p.5).

Após esta apresentação inicial, Heidegger retoma o título da lição *Introdução à fenomenologia da religião* e destaca os conceitos de *introdução*, *fenomenologia* e *religião*, visando chegar, com seus alunos, a um acordo provisório sobre eles. Vale lembrar que *fenomenologia* tem para Heidegger o mesmo sentido que *filosofia*. A proposta é esclarecer os significados das palavras *introdução*, *fenomenologia* e *religião*, e mostrar que fazer uma introdução a uma ciência implica compreender três coisas: a) a delimitação do setor temático; b) a doutrina sobre o tratamento metodológico do setor temático; c) a consideração histórica das tentativas até então realizadas de propor e resolver tais tarefas científicas (HEIDEGGER, 2006, p. 37). Todas as ciências obedecem formalmente a este esquema e, em seu *exercício*, se reportam a um sistema puramente racional. Mas, um sistema *puramente racional* é insuficiente para a fenomenologia que Heidegger está buscando consolidar. Enfatiza que a filosofia não procede da mesma forma que a ciência, e conclui que um filósofo não estaria sendo justo se fizesse uma introdução nos moldes científicos. Fazê-lo significa, para Heidegger, “ocultar os problemas filosóficos” (2006, p.37). Numa palavra, Heidegger chega a afirmar que se conhece o filósofo como tal *pela* sua *introdução* à filosofia.

Especificamente aqui, Heidegger está dirigindo uma crítica àquela compreensão da filosofia como uma *ciência geral* da qual se originam *ciências particulares*. Afirma que as ciências *surgem* historicamente da filosofia, mas que esta não pode ser



compreendida como *ciência*. Numa consideração histórica ou no interior de uma introdução à ciência, é equivocado atribuir à filosofia qualquer tentativa de solução de tarefas científicas. Não se pode aceitar que as ciências jazem *pré-figuradas* na filosofia ou que, em outras palavras, uma ciência se torne independente da filosofia ao determinar com um método próprio “um setor temático concreto antes elaborado pela filosofia” (HEIDEGGER, 2006, p.38). Ora, Heidegger, explica o sentido do *surgir* quando afirma que a ciência *surge* da filosofia: “*únicamente una modificación concreta conformadora de un momento incluído en la filosofía*, que, sin embargo, esté en su forma originaria, esto es, que subyazga en él sin modificación alguna, *hace de la ciencia una ciencia en su surgir de la filosofía y merced a un modo específico del surgir mismo*” (2006, p.38).

A *vida fáctica* não é só um “momento incluído na filosofia”, mas também faz parte da ciência. Para Sánchez, o fazer científico opta em “deixar de atender ao marco que lhe dá impulsos constantemente” (2001, p. 5-6), ou seja, opta em deixar de atender à *vida fáctica*. A ciência segue a tendência de “tomar o âmbito do fáctico como imediatamente evidente, como algo sobre o qual não é preciso voltar-se, já que toda demora é vista como uma perda de tempo em prejuízo de algum outro conhecimento” (SÁNCHEZ, 2001, p.6). Ao cientista interessa mais os problemas científicos concretos e menos as *perguntas prévias*, introdutórias.

Em uma introdução à filosofia “se faz patente uma determinada incerteza justificada” (HEIDEGGER, 2006, p.38), por afastar toda e qualquer determinação inicial, por não tomar o fáctico como imediatamente evidente, por causa da necessidade de abordar e levar as perguntas introdutórias ao extremo. Na ciência, a introdução é *técnica*, mas isso não ocorre com a filosofia. Não se pode simplesmente tomar os métodos científicos e aplicá-los à filosofia. Uma introdução à filosofia tem importância muito diferente da que é feita na ciência: “Talvez possua a *introdução* à filosofia um sentido tão importante que tenha que ser também considerada em cada passo que dê até a filosofia” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). A introdução à filosofia não pode se dar como um *momento* inicial que é abandonado posteriormente em vista de soluções a problemas concretos ou concepções de mundo.

Quando se toma a filosofia como ciência, facilmente certas questões são rotuladas como “improdutivas”, “acadêmicas”, etc. Para Heidegger, isto ocorre com a

questão fundamental “*qual é a essência da filosofia?*”. Enquanto que o cientista não se pergunta sobre a essência da ciência que exerce, “ao filósofo lhe preocupa seriamente a essência da filosofia antes de pôr mão à obra” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). A essência da filosofia é algo que está presente e se revela em todo processo do *filosofar*.

A partir da distinção entre filosofia e ciência é possível apresentar a possibilidade de fazer uma *história da filosofia* realmente filosófica. Usar o método científico para fazer uma história da filosofia teria como resultado um confronto com uma série de dados ou um imenso registro de acontecimentos filosóficos. Uma história da filosofia precisa ser mais que uma *coleta e registro de dados*, que uma consideração neutra dos sistemas filosóficos, que um belo discurso. A intenção de Heidegger é afastar-se de um método cronológico de datação e classificação, para “manifestar que a filosofia não tem um começo, como pode tê-lo a ciência, a partir de alguns elementos simples que vão sendo combinados e desenvolvidos” (SÁNCHEZ, 2001, p.5). A saber, os grandes sistemas filosóficos precisam ser considerados sob um olhar reflexivo, crítico e questionador, que vai revelar se os sistemas são realmente filosóficos ou se são confundidos com os ideais e com os meios científicos:

¿Dónde radica el motivo originario de la filosofía respectiva? ¿Cuáles son los medios conceptuales y epistemológicos para realizar este motivo? ¿Han surgido estos medios del motivo de la filosofía respectiva y no han sido tomados de otros ideales y, justamente, de los científicos? ¿No se muestran aquí, como hasta ahora en las filosofías, roturas precisas por las que la filosofía desagua en el cauce de la ciencia? ¿Es el motivo mismo de la filosofía respectiva originario o ha sido tomado de otros motivos vitales o ideales? Siguiendo esta tendencia llevaremos a cabo las reflexiones histórico-filosóficas (HEIDEGGER, 2006, p. 38-39).

A nova questão, colocada e respondida por Heidegger, pergunta pelo *como* ocorre uma compreensão própria da filosofia. Essa compreensão somente se alcança mediante o filosofar mesmo: “o que é a filosofia não pode ser jamais objeto de uma vivência científica, senão que somente se pode esclarecer no filosofar mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p.39). Caracterizar a filosofia requer, portanto, que ela tenha um *conhecimento de si mesmo*, e que este não pode ser alcançado através da inserção da filosofia num complexo temático ou metodológico, como ocorre com a ciência. Ou seja, afirmar que a filosofia se ocupa de determinado objeto (*setor temático*), de determinada maneira de fazer (*método teórico*) implicaria afirmar que a filosofia é uma ciência, principalmente por causa da desconsideração em relação aos princípios do *pensar* e do

*conhecer*. Porém, essa desconsideração não se pode cometer na filosofia. Distanciando-se do ideal da ciência, a filosofia deve se re-*conhecer* a partir da experiência fática da vida:

El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fática de la vida para volver luego a ella. Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia (HEIDEGGER, p.39).

Nesta perspectiva, entende-se que todo filosofar se dá *a partir da e na direção da vida fática*: “qualquer dos momentos da filosofia se encontra imerso na vida que a possibilita e da qual tem que prestar conta” (SÁNCHEZ, 2001, p.5). Assim, temos na tese *a filosofia brota da experiência fática da vida para voltar logo a ela* um dos principais fundamentos da fenomenologia heideggeriana.

## **2. A experiência fática da vida**

A filosofia, na perspectiva de Heidegger, se desenvolve a partir da *experiência fática da vida*. O que significa essa expressão? Ela se refere a um *fenômeno* que é o *ponto de partida* da filosofia e da ciência, e que a ciência, para ser ciência, deixa de atender a ele. Como compreender esse *ponto de partida*? Para Heidegger, *experiência fática da vida* se refere ao *fenômeno da vida em seu aqui e agora*, um fenômeno fundamental esquecido pela tradição filosófica ocidental. Experiência fática diz respeito à *experiência profunda e originária* da vida e às suas estruturas (comportamento, movimento e categorias fundamentais).

A “experiência” indica dois sentidos: uma *confirmação experiencial* e um *experienciado* através desta confirmação. Heidegger emprega a categoria da *experiência* em seu duplo significado, pois “expressa justamente o básico da experiência fática da vida: o eu experienciante e o experienciado não se podem separar até que sejam arrancados um do outro como coisas distintas” (2006, p. 40). *Experienciar* não tem aqui o sentido de uma experiência cognitiva, mas um “afrontar o experienciado” (HEIDEGGER, 2006, p. 40). No experienciar, o *eu experienciante* possui um sentido *passivo*, autoafirmação das configurações do experienciado, e um sentido *ativo*, afrontamento. Nesse sentido, o conceito do “*fático*” somente será compreendido a partir

do conceito do “*histórico*”. Heidegger introduz a discussão acerca do *fático* alertando que ele “não significa efetivo como a natureza ou causalmente determinado nem real como uma coisa [...]. Não cabe interpretá-lo a partir de pressupostos gnosiológicos” (2006, p. 40).

Na conferência, Heidegger, constantemente, apresenta aos seus alunos elementos que esclarecem sua tese: que *há uma diferença de princípio entre filosofia e ciência*. Um desses elementos é a crítica que faz àqueles que concebem o processo científico, também o filosófico, como a-histórico. Ciência e filosofia, vistas sob o *sentido executivo*, têm sua origem na *vida fática*, isto é, discorrem na vida e não podem escapar da sua influência. A filosofia não pode ser vista como uma estrutura formada com independência do *fático*. O conteúdo da ciência e da filosofia é inseparável do momento executivo no qual se dá. Nesse sentido, há uma crítica aqueles “grandes filósofos” que tentaram *eleva*r a filosofia à posição de ciência, por terem se deixado levar pela ideia de uma filosofia rigorosamente científica. Para Heidegger, *rigor* nem mesmo é um conceito originariamente científico, ao contrário, “o conceito e o sentido de *rigor* são originariamente filosóficos, e não científicos; somente a filosofia é originariamente rigorosa por ter um rigor frente ao qual o rigor da ciência é meramente derivado” (2006, p. 40-41). Mediante o filosofar, há aqui um esforço por tornar preciso o conceito próprio da filosofia. Em grande parte, esse esforço significa “libertar” a filosofia daquelas concepções que a *secularizam* e que a converteram em ciência ou em *doutrina científica* sobre as concepções de mundo. O caminho para se chegar a uma compreensão própria da filosofia não pode se dar pelas vias propostas por estas concepções:

El camino hacia la deducción científica ha sido cortado de antemano. Tampoco ofreciendo el “objeto” de la filosofía, pues quizá la filosofía no se ocupe siquiera de una objetualidad; no cabe quizás ni siquiera preguntar por su objeto. Mediante intuiciones místicas desharíamos de antemano el problema (HEIDEGGER, 2006, p. 41).

O caminho até a filosofia começa com a experiência fática da vida. O *começar* não poder ser sucedido de um desligamento da vida fática. A filosofia não pode tornar-se independente da vida fática. Logo, faz-se necessário um *giro radical* para se chegar à filosofia, um giro em direção à experiência fática da qual se origina, enquanto última instância a que toda filosofia deve ser remetida. Essa dinâmica leva a afirmação de que a “filosofia mesma somente se pode obter [...] mediante uma verdadeira *transformação radical*” (HEIDEGGER, 2006, p.41). A origem da filosofia na vida fática não pode ser

entendida como mero ponto de partida, pois a vida como origem nunca é uma fase ou ponto determinado do qual a filosofia surge e de imediato tem a possibilidade de tornar-se independente.

Para que se possa entender este ponto de vista, Heidegger procura caracterizar o *fenômeno da experiência fática da vida*. Fenômeno significa algo mais que uma experiência cognitiva. A experiência da vida constitui a “posição total ativa e passiva do homem em relação ao mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). Assim, o que se experiencia, o conteúdo experienciado, é o “mundo”. O mundo é concebido formalmente como *mundo circundante*, do qual fazem parte as coisas materiais, objetos ideais, a arte e a ciência, mas também o *mundo compartilhado com os outros* homens. A saber, o *mundo* não é tomado como um *objeto*, mas como *algo dentro qual se pode viver*.

Por fim, faz parte da experiência fática da vida ainda o *eu-mesmo*, o *mundo próprio*. “Mundo circundante”, “mundo compartilhado” e “mundo próprio” são expressões *formais* para os *mundos vitais* acessíveis à experiência fática da vida, que não podem ser violentados por hierarquizações, subdivisões, delimitações rígidas e/ou conformações soltas. Heidegger quer chamar atenção para dois aspectos nessa caracterização: 1) a ciência e a arte são experienciadas como *mundo circundante*; e 2) o importante é que os mundos vitais sejam *acessíveis* à experiência, cabendo unicamente a pergunta pelo *como* desse experienciar. A saber, para Heidegger “somente se pode caracterizar o modo, o *como* do experienciar aqueles mundos, quer dizer, se pode perguntar pelo *sentido referencial* da experiência fática da vida” (2006, p. 42). O modo, o *como* me coloco frente às coisas não está incluído na experiência. A peculiaridade da experiência fática da vida está envolta toda no *conteúdo* experienciado, o *como* pode ser, no máximo, será compreendido a partir desse conteúdo, pois é nele que transcorrem as *mudanças* da vida.

En el curso de un día fácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto *cómo* de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiencio: la experiencia fáctica de la vida muestra una *indiferencia* con respecto a la forma del experienciar. (HEIDEGGER, 2006, p.43).

A indiferença da experiência fática da vida em relação ao *como* do experienciar revela sua *autossuficiência*, que se estende a todo viver fático sem estabelecer

diferenças ou ênfases. A peculiaridade dessa indiferença, de acordo com Heidegger, revela “um determinado sentido total [dos mundos vitais]: tudo o que se experiencia na experiência fáctica da vida – nos mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo – leva o caráter da *significatividade*” (2006, p. 43). Todo conteúdo carrega o caráter de, mas é na forma de *significatividade* que experiencio todas as minhas situações vitais.

*Conteúdo e modo* do experienciar, *autossuficiência* e *significatividade*, ficam mais claros na medida em que me pergunto sobre como *me* experiencio *a mim mesmo* na experiência fáctica da vida. Com a colocação desta pergunta, certos conceitos e problemas normalmente tidos como importantes na filosofia não são relevantes para Heidegger, pois não respondem ao que realmente é experienciado. Eu não experiencio meu *mundo próprio* como “alma”, “corpo e alma”, “complexo de atos”, “complexo de vivências”, “conglomerado de atos e de processos”, como “objeto entre objetos”. Antes, segundo Escudero, “experiencio-me concretamente *naquilo que* faço e sofro, *naquilo que* me confronta com meus distintos estados de ânimo e com os demais, no mundo imediato que me circunda” (1999, p. 391-392). Nenhuma teoria, reflexão teórica ou percepção interna correspondem ao *experienciar-se*, pois não tenho como me separar do mundo: “*eu mesmo não me experiencio, nem sequer meu eu em seu estar delimitado dos demais; pelo contrário, estou sempre preso ao mundo circundante*” (HEIDEGGER, 2006, p. 44). O experienciar-se a si mesmo possui um caráter “mundano”, por estar voltado à *significatividade*, de tal modo que mesmo o mundo próprio experienciado não fica ressaltado de fato frente ao mundo circundante. Neste sentido, o homem é o *ser-aí* que jamais pode sair das fronteiras do mundo em que se encontra submerso, que jamais pode experienciar-se separado do mundo.

### 3. Histórico como fenômeno nuclear

Heidegger apresenta o *histórico* como fenômeno nuclear que proporciona o nexo de sentido das três palavras do título da primeira parte de seu curso: introdução, fenomenologia e religião. “A razão que justifica a escolha do histórico é que está presente de alguma maneira nas três partes do título do curso” (SÁNCHEZ, 2001, p.7). Em que medida introdução, fenomenologia e religião são fenômenos *históricos* e o que significa afirmar que um *fenômeno* é *histórico*? O que quer dizer aplicar a determinação

“histórico” a um fenômeno, ou seja, que o fenômeno da *experiência fática da vida* é histórico? Nos parágrafos dedicados a essa questão, Heidegger procura mostrar que a problemática filosófica está motivada no histórico e que a caracterização da filosofia como *fenômeno histórico* incide na experiência fática da vida. Quando Heidegger faz a pergunta: “não é o histórico justamente para a filosofia, que sempre busca o eternamente válido, algo indiferente?” (2006, p.59), está colocando em xeque o conceito habitual de *histórico*, utilizado no estudo cognoscitivo para caracterizar complexos objetuais, sempre determinado como uma *propriedade* de transcorrer no tempo.

O ponto de partida de Heidegger é o uso habitual do histórico que designa *algo que transcorre no tempo*, que *chega a ser*, que *surge*. É assim empregado, por exemplo, quando se aceita que as proposições científicas são a-temporalmente válidas, mas que seu processo de introdução *ocorre no tempo*. Pelo mesmo motivo se diz que a filosofia e a religião, da mesma forma, *ocorrem no tempo*. O histórico não pode ser determinado por um *pré-conceito* de uma *objetualidade*, como acontece quando alguém faz um estudo cognitivo de complexos *objetuais*.

Quando se afirma que algo é histórico enquanto “discorre no tempo”, parece à primeira vista que é uma descrição geral, ou seja, que o histórico é um conceito que se pode aplicar a todo objeto temporal. Todos os objetos teriam, sob esta perspectiva, este “algo” em comum. Mas para Heidegger, segundo Sánchez, o histórico não pode ser tomado como algo deduzido dos objetos: “não se pode considerar que é o produto que permanece sob um processo pelo qual se foram eliminando as diferenças entre os objetos” (2001, p. 8). Trata-se de combater incisivamente a concepção do histórico como uma *propriedade de um objeto*.

Contrapondo-se ao sentido comum, Heidegger busca um conceito originário do histórico. Com isso, quer fazer justiça à *historicidade viva*, já que o conceito de histórico que provém do uso habitual desconsidera propositalmente essa dimensão da temporalidade. Quando defende que um fenômeno é histórico não está afirmando que o fenômeno *transcorre no tempo*, mas que é *vivacidade*. Há uma diferença radical entre histórico como “propriedade de um objeto” e histórico como “vivacidade imediata”. Em contraposição com o histórico *teórico*, Heidegger propõe o histórico *vivaz*:

Nosotros mentamos lo histórico tal como éste nos sale al paso en la vida [...] En un sentido más lato que en el de lo históricamente fáctico, subsistente sólo en el cerebro de un lógico y

resultante únicamente de un vaciamiento científico teórico del fenómeno vivo, es lo histórico viveza inmediata (2006, p.60).

Heidegger reconhece o *pensamento histórico* como uma marca, como uma determinação da cultura da sua época, que ocorre por meio de duas maneiras habituais de pensar o histórico: 1) o histórico como um *apoio* ou um *fundamento* para a vida dentro da pluralidade do histórico; 2) o histórico como um *fardo* que precisa ser carregado. Em ambos os casos, “o histórico é um poder frente ao qual a vida luta por afirmar-se” (HEIDEGGER, 2006, p. 61). Como *apoio* para a vida atual, num sentido positivo, esta determinação *preenche* a vida mediante o estudo e a compreensão teórica da história. Compreende-se o atual a partir de configurações e tipificações da história, oferecendo uma lógica e uma metodologia da história que não tem “sensibilidade alguma para a historicidade viva” (HEIDEGGER, 2006, p. 61). Por outro lado, num sentido negativo, pode-se ver o histórico como uma “carga” que inibe e paralisa a capacidade criativa do homem. Nesse sentido, o homem estaria preso ao histórico, e isso limitaria sua visão da atualidade e sua criatividade.

Tal pensamento histórico, duplamente determinante da cultura, é consequência de um tomar e pensar o “histórico” como “propriedade de um objeto”. Como propriedade, o histórico pode ter as mais variadas configurações. Mas, Heidegger está buscando um sentido originário: o histórico na vida fática, no “aqui e agora”. Mostra que as maneiras habituais de pensar querem livrar o histórico do seu caráter *intranquilizador*. O sentido verdadeiro do histórico está justamente relacionado com este caráter *intranquilizador*. As maneiras habituais de pensar estão querendo eliminar do histórico o que lhe é próprio. O histórico como uma propriedade não responde às peculiaridades do *histórico* como historicidade viva.

Na sequência, Heidegger procura esclarecer o sentido que tem o *conceito* do *histórico*. A saber, que a compreensão própria da filosofia é facilitada pelo *fenômeno* do histórico.

Lo histórico es el fenómeno que ha de facilitarnos el acceso a la comprensión propia de la filosofía. La cuestión fenomenológica del método no es una cuestión del sistema metodológico, sino una cuestión del acceso que conduce por la senda de la experiencia fáctica de la vida [...] es un complejo metodológico en el sentido de un acceso a los problemas mismos (HEIDEGGER, 2006, p.61).



A filosofia é, segundo seu *sentido*, independente de como ela se realiza historicamente. A ciência acredita que a validade de suas proposições não depende do histórico, o que significa que, para ela o histórico possui uma função e uma importância secundárias. Em contrapartida, Heidegger destaca “a importância do histórico para o sentido do filosofar em geral, acima de todas as questões da validade” (2006, p.62). O histórico precisa ser obtido da *vida fática*. O conceito habitual do histórico está carregado de uma variedade de significados, e nenhum deles expressa seu sentido autêntico por distanciar-se da vida fática. Heidegger acredita esse sentido autêntico só será alcançado por meio do esclarecimento fenomenológico. Este esclarecimento segue com a pergunta: o que estamos designando quando atribuímos a uma *objetualidade* a propriedade de “ser historicamente”?

O emprego da expressão *objetualidade* precisa ser esclarecido. Heidegger faz uma distinção entre objeto (*Objekt*) e objetualidade (*Gegenstand*), pois entende que estes termos, que possuem sentidos distintos, estão sendo confundidos e nivelados pelo uso habitual do histórico. Para Heidegger, toda objetualidade é um objeto, mas não ocorre o inverso. Formalmente, um *fenômeno*, qualquer fenômeno, até mesmo a filosofia, é um objeto, mas jamais uma objetualidade. Frise-se o “formalmente”. Um fenômeno é um *algo em geral*, e um “algo em geral” pode ser tomado como um objeto. Mas isso não diz nada essencial sobre o fenômeno, pois, numa formalização, é deslocado do seu campo original para o campo conceitual. O que faz a fenomenologia tão sumamente difícil é que, conforme Heidegger, “objetualidades, objetos e fenômenos não podem colocar-se uns ao lado dos outros ao mesmo nível como em um tabuleiro de xadrez” (2006, p.63). Não se podem sistematizar fenômenos da mesma forma como se sistematizam objetos e, além do mais uma *doutrina categorial* ou um *sistema filosófico* são absurdos do ponto de vista da fenomenologia.

Por conseguinte, pode-se compreender que aquilo que se designa como “propriedade de um objeto” na verdade deveria ser designado como “propriedade de uma *objetualidade*”. Conforme Heidegger, por esta diferenciação pode-se chegar ao *conceito mais geral possível do histórico*: “a uma objetualidade lhe corresponde estar determinada temporalmente; com isso, é histórica” (2006, p.63). Significa que uma caracterização de uma objetualidade: é histórica. No entanto, este conceito não foge ainda do uso habitual, pois continua sendo usado como *uma propriedade de algo*. Cai-se

ainda no conceito *objetual* do histórico, ou seja, no conceito de sentido comum. “Porém a filosofia não é senão uma luta contra o sentido comum humano” (HEIDEGGER, 2006, p. 63). Assim, apenas *aparentemente* se teria chegado, por este caminho, a um conceito geral do histórico.

Contraopondo-se à filosofia da história da época, Heidegger propõe que “partamos, pois, da vida fática” (2006, p. 64). Na experiência fática da vida, o histórico desempenha uma função, expressa por duas correntes principais: uma que atribui ao histórico um sentido *positivo* (apoio) e uma que lhe atribui um sentido *negativo* (fardo). Num sentido, *completa* a vida; noutro sentido, *impede* a completude da vida. Nas duas correntes *totalizantes* se busca superar o caráter *intranquilizador* do histórico: a vida luta por afirmar-se contra ele e assegurar-se. A consciência histórica, num sentido oneroso, impede toda nova tentativa criadora: “hoje se sente com maior força o histórico como um fardo que inibe nossa ingenuidade de criar. A consciência histórica acompanha continuamente, como uma sombra, toda tentativa de nova criação” (HEIDEGGER, 2006, p.65). Tal consciência histórica precisa ser extirpada para se chegar a uma nova *cultura espiritual*, que salvguarde a criatividade humana e o entusiasmo pelo absoluto.

#### **4. A vida contra o histórico e as tendências à afirmação e o *ser-ai***

Depois de afirmar que a vida luta por afirmar-se contra e assegurar-se frente ao histórico, Heidegger lança uma suspeita: é realmente contra o *histórico* que a vida luta ou luta contra outra coisa? A suspeita fica em aberto, e sugere-se que a luta é contra uma determinada *concepção* do histórico. Essa concepção dá origem a certos *mecanismos de defesa*, que são vias de afirmação da vida contra o histórico. Heidegger estabelece uma classificação das vias de defesa, quais sejam: a *via da aversão* ou *via platônica*, a *via da entrega radical* e a *via do compromisso entre a via da aversão e a via da entrega*.

As três vias se referem a uma determinada forma de consideração do histórico como *ser objetivo*, pelo caminho da consideração objetiva (conhecimento). Procura-se esclarecer cada uma das três vias. A *via platônica* se afirma contra o histórico *renunciando* a ele. A realidade histórica não é nem a única nem a mais fundamental. Por esta via, através do conhecimento teórico e da lógica, procura-se descobrir um “mundo supra-temporal”, remetendo ao *mundo das ideias*: mundo de substâncias, valores e

princípios eternos e racionais. Os processos cognitivos transcorrem no tempo, mas o conteúdo cognitivo, a *verdade* e as proposições teóricas, estão num mundo ideal, supratemporal, de normas e valores. Segundo Sánchez, para Heidegger, nessa posição o histórico se converte em algo secundário: “ao tentar chegar a um conceito de verdade por meio das ideias, converte em secundário o mundo sensível no qual a história tem lugar” (2001, p. 9).

A via da *entrega radical* é aparentemente o extremo oposto da anterior. Tem como sua maior expressão, conforme Heidegger, a postura de Oswald Spengler. Nesse caminho, o histórico é estendido a todo tempo: “trata-se de entregar-se radicalmente ao histórico e não querer renunciar a nenhuma de suas manifestações” (SÁNCHEZ, 2001, p.9). Spengler quer afirmar a *ciência da história* enquanto tal, o que para ele significa uma *elevação* da história. Sob a forte influência das ciências naturais, defende que a ciência da história deve fazer-se independente do condicionamento histórico do presente. O presente deve ser colocado em meio a um processo objetual do acontecer histórico e não ser absolutizado. Sua postura está basicamente fundamentada pela *teoria do conhecimento*, pois tal inclusão do presente somente pode ser feita por meio de uma disposição gnosiológica. Desta forma, a história torna-se, para Spengler, *a expressão da alma da cultura*. Para Heidegger, “à história não se contrapõe nenhuma realidade supratemporal, senão que a afirmação do presente contra a história se consegue fazendo com que o próprio presente seja visto historicamente” (2006, p.70). No entanto, na medida que Spengler estende o histórico ao ponto de *historicizar* o presente, acaba por absolutizá-lo. Essa é a conclusão de Heidegger, que acredita que as duas primeiras vias, num sentido mais radical, acabam por assumir o esquema platônico. Além disso, as duas vias procuram se afirmar contra o histórico sem compreendê-lo suficientemente.

Por fim, a via do *compromisso entre a renúncia e a entrega* também se fundamenta pela teoria do conhecimento. Dilthey, Simmel, Rickert e Windelband são aqui incluídos por Heidegger. Pretende-se combater a posição extrema de Spengler, pois se entende que a segunda via, ao configurar a história como objetualidade dada no conhecimento, tem como norma o *valor* da verdade. “A história é uma realização contínua de *valores*, que, não obstante, nunca se realizam *plenamente*” (HEIDEGGER, 2006, p.70). Numa posição extrema, como a de Spengler, *os valores* são uma realidade absoluta, que se realiza e se deixa transparecer na história. Por aceitar este *absoluto*, não

se pode renunciar radicalmente à primeira via. Mas, ao mesmo tempo, não se pode deslocar a realidade histórica para um segundo plano, como se faz na via platônica, uma vez que é nela que os valores se dão e é nela que transparece o absoluto. Em vez de, na luta contra o histórico, renunciar à realidade histórica, o importante é configurar o futuro “contemplando tudo a partir do acervo universal do passado, dentro de um processo que tem por sua própria constituição realizar o humano geral” (HEIDEGGER, 2006, p. 70).

Heidegger destaca que nas três vias há uma *tendência à tipificação*, uma tendência da qual quer se afastar. A primeira via precisa das *ideias* para referir o histórico ao mundo absolutamente válido, trabalha com tipos ideais. Na segunda via, como a história é a realidade última, “o que importa é seguir as distintas configurações da conformação” (HEIDEGGER, 2006, p.71). Em sintonia com as ciências naturais, a realidade fundamental é um *conceito morfológico*. Nas ciências naturais, *morfologia* significa o estudo das formas de um corpo ou de partes dele. Spengler se vale de uma *tipificação morfológica* para chegar ao conhecimento histórico. Na terceira via faz-se necessária uma tipificação histórica, pois importa determinar nitidamente o presente em seu *tipo* frente ao passado, para determinar o futuro com a ajuda de uma orientação histórico-universal.

Heidegger procura mostrar a *referência* da tendência asseguradora. Parte da via platônica, acentuando que ela é compreendida somente por meio da *relação* do temporal com o supra-temporal, não por uma *justaposição* entre ideia e realidade. Afirma que ainda na “atualidade” tal tipo de relação se faz presente em certos conceitos, como é o caso dos seguintes: o ser temporal é um *imitação* do supra-temporal; o supra-temporal é *protótipo*, o temporal é imagem ulteriormente reproduzida; o temporal *participa* do supra-temporal; o supra-temporal está *presente* no temporal. “Estas imagens mencionam uma conexão real *objetual* de ser entre ambos os mundos [...] o ser temporal e o supra-temporal são vistos aqui *objetualmente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 72). Essa forma de afirmação se dá pela construção de uma teoria sobre o sentido de realidade do temporal; reconhece o sentido de realidade do temporal como uma configuração do supra-temporal.

A mesma forma de afirmação da via platônica está presente na via da *entrega radical*. Conforme Heidegger, “para Spengler o mundo histórico é a realidade

fundamental, a *única* realidade: *somente* conhecemos culturas, isto é, o processo formativo do destino do mundo” (2006, p. 72). Como o histórico é a realidade fundamental, absoluta, também o homem deve situar-se na realidade histórica, restando-lhe participar conscientemente de sua *cultura* e do *destino do mundo*. A terceira via, que se dá pela filosofia da história e sua tarefa (dialética da história), é para Heidegger apenas um compromisso entre as duas primeiras. Explica que, através do exame das oposições entre o temporal e o supra-temporal em sua tensão e mútua superação, esta via busca obter a *lei dialética* do histórico: “por um lado, estou na história; por outro, estou ordenado às ideias; realizo o supra-temporal colocando-o no temporal” (HEIDEGGER, 2006, p. 72). Para Heidegger está claro que a terceira via assume um compromisso entre duas vias que não foram suficientemente compreendidas, principalmente no que diz respeito a seus motivos. O compromisso é assumido sem uma compreensão mais radical das vias *platônica* e da *entrega radical*. Heidegger chega a defini-la com a “nivelção máxima do problema verdadeiro”, ou seja, a nivelção máxima do problema do histórico.

As três vias buscam destituir o histórico de seu caráter *intranquilizador*. A afirmação da vida diante do histórico tem como objetivo justamente que se supere o caráter *intranquilizador* do histórico. Porém, essas vias (*teóricas*) de afirmação da vida nem sequer respondem ou tematizam o *motivo* da inquietação. Tomam a inquietação como algo evidente. Por que elas assumem uma postura *defensiva* frente à história?

A tese de Heidegger é a de que nas três vias domina o *esquema platônico*. Na primeira põe-se uma norma absoluta (*ideia*) como a realidade mais alta frente ao histórico; na segunda faz-se uma renúncia expressa ao âmbito do ideal, mas se absolutiza o *histórico*; na terceira o histórico é visto como uma realização do temporal, admitindo *valores* absolutos, sem explicar a conexão do temporal com o atemporal. A realidade histórica está “posta nas três vias como um *ser objetual*. A via é a do conhecimento, a do estudo temático” (HEIDEGGER, 2006, p. 73). A realidade histórica se objetiva e torna-se algo disponível, preparado para uma análise. Essa tendência indica o caráter fundamental da *atitude teórica* frente à história.

Heidegger quer acentuar o caráter *atitudinal* da referência ao histórico que tem a tendência asseguradora. No caso do *histórico*, este modo é o *teorético*. Heidegger estabelece uma diferenciação entre *atitude* e *referência*. “Referência” é empregada num

sentido geral; “atitude” é uma referência à objetualidade. Na *atitude* o comportamento se esgota no *complexo temático*, o que significa que *me* dirijo e aproximo somente ao *tema*, afastando-me de mim mesmo. Na *atitude* teórica, a referência do histórico conduz a atenção a um campo já estabelecido e tipificado, suspendendo-se a referência *viva* ao objeto do conhecimento.

En este sentido en las tres “vías” llamamos “actividad” a la referencia a la historia. La historia es aquí el *tema, objetualidad* frente a la que adopto una actitud gnoseológica [...] El estudio morfológico de tipos no es sino la consolidación y fundamentación del complejo temático a partir de sí mismo, despachando los complejos temáticos en un sentido lógico; la tipificación “liquida” la historia. Cuando se dice que el comportamiento sistematizador es una comprensión, con ello se mienta una *comprensión actitudinal*, que nada tiene que ver, en cambio, con la *comprensión fenomenológica* (HEIDEGGER, 2006, p. 74).

O que é que nos intranquiliza? De onde brota a motivação da inquietação? O peculiar das três vias é que o que busca a afirmação não é considerado como problema. O que a afirmação busca e o que é inquietado é uma obviedade”. Dentro do esquema platônico a vida se afirma a si mesma *contra, com* ou *a partir da* história. Heidegger esclarece que este conceito de “vida” é equivocado e que uma crítica ao seu sentido se justifica na medida em que se busque apreendê-lo de uma forma originariamente positiva.

Para Heidegger, é importante compreender que o que inquieta é a *realidade da vida*. Na tendência à afirmação, “o ser-aí do homem em sua preocupação pela própria afirmação não é tomado em si mesmo, mas é considerado como *objetualidade*, sendo colocado em sua realidade histórico-*objetual*” (HEIDEGGER, 2006, p.76). Desta forma, não há uma resposta autêntica à *preocupação*, pois ela é objetualizada. A tentativa de fazer da história uma ciência (Spengler) é a mais extrema expressão desta tendência asseguradora. Olhada “de fora”, a história é *aniquilada e matematizada*; a *vida preocupada* é situada num contexto histórico (via da *entrega radical*), sem considerar a autêntica tendência da preocupação. Como é que as três vias são reconhecidas como *afirmação da vida*?

Na tendência de considerar a vida fática no modo da *atitude*, a própria preocupação é reinterpretada como *atitude (compreensão atitudinal)*. Assim, a preocupação se converte numa *objetualidade*. Esse sentido da história enquanto *atitude* implica um sentido derivado. Erroneamente se deduzem desse sentido da história todos os demais fenômenos históricos.

Aquí se ofrece la posibilidad de ir conllevando hasta el final lo actitudinal de la consideración sobre lo histórico y así hallar el verdadero desasosiego. Debe evitarse que el fenómeno de lo histórico se extraiga de la *ciencia* de la historia. La instauración de la lógica histórica como disciplina fundamental de la filosofía de la historia sitúa al problema, desde el comienzo, en un contexto falso (HEIDEGGER, 2006, p.77).

A questão central em relação ao histórico, para Heidegger, é que a forma habitual de pensá-lo não permite a inclusão das *referências vitais* que necessariamente precisa possuir. Quando se pensa o histórico, já de saída é pensado com uma série de características, inserido num determinado tipo de problemas e relacionado com elementos fixados previamente.

Na atitude teórica, a menção ao histórico elimina o traço fundamental que o caracteriza: a possibilidade de uma execução constante, a possibilidade de que a história se faça continuamente. A fenomenologia de Heidegger não quer renunciar ao momento executivo, mas tem como aspiração o acesso e a expressão do histórico em seu caráter latente e imediato. A *intranquilidade*, a *carência* e a *insegurança* não devem ser combatidas, pois são próprias do histórico. O histórico, quando enquadrado em uma classificação ou num esquema explicativo, se torna apaziguado e inofensivo, mas completamente desfigurado.

E não somente a realidade histórica da vida fica privada do que lhe é próprio, mas também a *existência do homem* que se dá por uma consideração distorcida. O *ser-aí*, nas três vias de afirmação da vida frente à história, é tomado somente como um segmento objetual da grande objetualidade. A saber, Heidegger quer compreender o *ser-aí preocupado* a partir da sua própria experiência da vida fática. Pretende saber como se relaciona o *ser-aí preocupado*, enquanto inquietado pela história; como se relaciona a vida fática *por si mesma* com a história. Para chegar a tal compreensão, ficam afastadas as teorias e a opinião de que a realidade histórica é a realidade da história *que transcorre no tempo*. O sentido da história deve ser determinado a partir da experiência fática. Uma ordenação sistemática da história não consegue abarcar a vida com seus *aspectos incontrolláveis fundamentais*. Portanto, a vida e a existência do homem perdem sua força vital.

Ressalte-se que as três vias de afirmação contra o caráter *intranquilizador* da história consideram o *ser-aí preocupado* como uma objetualidade dentro da história, não se mostrando capazes de chegar àquilo que originariamente *intranquiliza*. Por isso

Heidegger expressa seu descrédito diante desta forma dominante de afrontamento da história de seu tempo, que trata de forma insuficiente a *vida* humana.

No se plantea la pregunta de si quizá sea imposible aprehender el sentido del estar-ahí fáctico con los medios filosóficos hodiernos. No se pregunta cómo se lo puede explicitar filosóficamente. Parece que hay que colmar una laguna en el sistema categorial filosófico de hoy en día. Se mostrará también que mediante la explicación del estar-ahí fáctico saltará en pedazos el entero sistema categorial filosófico: tan radicalmente nuevas serán las *categorías del estar-ahí fáctico* (HEIDEGGER, 2006, p.79).

O *ser-áí fáctico* reclama para si uma nova cultura capaz de recriá-lo, que realce sua essência e volte todos os seus esforços a ele. Pelo caminho habitual e dominante da *afirmação* contra o histórico não se pode chegar a isto que o *ser-áí fáctico* postula, pois são tantos os aspectos que deixa de lado que acaba por desfigurar tanto o histórico quanto a vida em geral. Em suma, para Heidegger não convém confiar no uso inocente da palavra “histórico”. O uso habitual do histórico como *algo que discorre no tempo* revela que a linguagem filosófica habitual está carregada teoricamente. Caracterizar o *ser-áí* como *histórico* de acordo com a *atitude teórica* significa dirigir a investigação a partir de uma ideia inadequada.

## Referências

- CARUZO, Miguel Angelo. Religião sem Deus: contribuição do jovem Heidegger para a filosofia da religião. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.10, n.1, p. 33-45, jan-jun/2013.
- ESCUADERO, J. Adrián. Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II. En torno a los cursos sobre religión (1920-1921). **Revista Pensamiento**, vol. 55, nº. 213, p. 385-412, 1999.
- EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fáctica**. São Paulo: PUC-SP, 2008.
- FERRANDIN, Jairo. **Faticidade e historicidade: a protorreligiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fáctica da vida**. São Paulo: PUC-SP, 2010.
- FIGAL, Günther. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. **Horizonte**, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012.



- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Tradução e prólogo de Jorge Uscatescu. México: F.C.E./ Siruela, 2006.
- INWOOD, [Michael](#). **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: J.Z.E., 2002.
- MAC DOWELL, J. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.
- SÁNCHEZ, Pablo Redondo. El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión*. **Revista Pensamiento**, vol. 57, nº. 217, p. 3-23, 2001.
- STAPLETON, Timothy J. **Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning**. Albany: State University of New York Press, 1983.
- STEIN, E. **Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí (RS): Ed. Unijuí, 2001.
- USCATESCU, Jorge. Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa. In: HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. México: Siruela e F.C.E., 2006, p.10-30.
- KISIEL, Theodore. **The genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1969.