

A CONSTITUIÇÃO DE SENTIDO COMO ACONTECIMENTO: HEIDEGGER E A TRANSFORMAÇÃO DA FENOMENOLOGIA

Gabriel Lago de Sousa Barroso¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0002-0492-3158>

E-mail: lagobarroso@gmail.com

RESUMO:

O conceito de acontecimento é um dos temas centrais do pensamento de Heidegger e oferece um fio condutor para a compreensão de sua obra. Este artigo mostra como a gênese deste conceito está diretamente relacionada à transformação da fenomenologia empreendida por Heidegger ao longo de suas primeiras preleções em Freiburg (1919-1923) e fornece algumas indicações sobre a importância deste tópico para o desenvolvimento da ontologia fundamental em *Ser e tempo*. Nossa análise se divide em três partes. Em primeiro lugar, abordamos a relação entre a intencionalidade e mundo. O nexa do mundo é o espaço de constituição primário da experiência intencional. Essa relação aponta para a crítica de Heidegger à abstração da ontologia formal e para a estrutura do acontecimento como o modo em que se dá a experiência do eu concreto e histórico. A seguir, analisamos o conceito de fenômeno em Heidegger para distinguir sua filosofia da fenomenologia transcendental de Husserl. O elemento central dessa diferença reside na introdução da dimensão de acontecimento e situação no fenômeno, que não se encontra presente no modelo husserliano da intencionalidade. Por fim, apresentamos uma interpretação da relação entre vida fática, acontecimento e situação, para apontar algumas consequências da introdução do problema da história na fenomenologia.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Ontologia; Acontecimento; História.

THE CONSTITUTION OF MEANING AS EVENT: HEIDEGGER AND THE TRANSFORMATION OF PHENOMENOLOGY

ABSTRACT:

The concept of event is one of the key themes in Heidegger's thought and offers a guideline to understand his work. This paper shows how the genesis of this concept is directly related to the transformation of phenomenology undertaken by Heidegger during his first lectures in Freiburg (1919-1923) and provides some insights into the importance of this topic to the development of fundamental ontology in *Being and time*. Our analysis is divided into three parts. First, we address the relation between intentionality and world. The nexus of the world is the space of primordial constitution of intentional experience. This relation points to Heidegger's critique of the abstraction of formal ontology and to the structure of event as the way in which the experience of the concrete and historical self is given. Next, we analyze Heidegger's concept of phenomenon to distinguish his philosophy from Husserl's transcendental phenomenology. The central element of this difference lies in the introduction of the dimension of event and situation in the phenomenon, which is not present in the Husserlian model of intentionality. Finally, we present an interpretation of the relation between factual life, event and situation, to point out some consequences of the introduction of the problem of history in phenomenology.

KEYWORDS: Phenomenology; Ontology; Event; History.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor substituto da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.



Fenomenologia e sentido

A fenomenologia dá uma de suas contribuições decisivas à filosofia ao mostrar que o elemento fundamental da experiência reside no sentido. Ela rompe com construções teóricas como o empirismo e o naturalismo ao indicar que a restrição no conceito de experiência proveniente dessas posições reside em última instância em um pressuposto ou um preconceito. Como afirma Husserl em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (doravante "*Ideias I*"), o naturalismo empirista surge de um motivo legítimo, isto é, colocar-se contra todos os "ídolos", e, com isso, contra os poderes da tradição e da superstição, o que coincide positivamente com orientar-se pela coisa mesma ou pela experiência. Todavia, a interpretação naturalista da coisa mesma desvia-se ela própria de seu intuito, pois restringe previamente e de maneira injustificada o âmbito do que se oferece à experiência e, com isso, daquilo que legitimamente pode ser compreendido como a coisa mesma a ser investigada: "Não é, entretanto, ponto pacífico que coisas sejam coisas naturais, que, no sentido habitual, efetividade seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que chamamos de experiência se refira somente à efetividade natural" (HUSSERL, 1976, p. 42)². Essa crítica aos mal-entendidos naturalistas tem como sua contraparte um alargamento do conceito de experiência, cuja fonte última reside justamente na noção fenomenológica de sentido. Não há passagem em que Husserl expresse esse programa da fenomenologia de modo tão claro quanto o §55 de *Ideias I*, quando ele afirma:

Todas as unidades reais são 'unidades de sentido'. Unidades de sentido pressupõem consciência doadora de sentido (volto a frisar: não porque o deduzimos de quaisquer postulados metafísicos, mas porque podemos atestá-lo em procedimentos intuitivos, completamente indubitáveis); a consciência doadora de sentido por sua vez é absoluta e não é ela mesma por meio de doação de sentido (HUSSERL, 1976, p. 120).

Portanto, não se trata de metafísica, pois o que se encontra em questão não é deduzir o real como *causado* ou *criado* pela consciência, ao modo de um idealismo berkeleyano. Reconduzir o real ao sentido significa abrir o espaço para a clarificação do real em seu sentido, de tal modo que a realidade não corresponda à mera constatação de dados empíricos, mas sim que ela apareça *como* realidade. A estrutura formal do conceito fenomenológico de sentido é – já em Husserl – aquela do *algo como algo*.³ Nessa formulação há justamente o deslocamento que retira a coisa da trivialidade de sua mera constatação, um deslocamento que introduz portanto uma certa diferença e que nos impede de simplesmente assumir como óbvia a determinação prévia do mundo como a ordem causal de eventos naturais. Sendo questionada em seu sentido, a coisa é tomada enquanto fenômeno, de tal forma que ela possa ser esclarecida em sua origem intencional. A fenomenologia reconduz o real à consciência do real, sem com isso reduzir metafisicamente a realidade à consciência, nem tomar a realidade (enquanto efetividade natural) como única experiência legítima. Tem-se assim a abertura de uma via própria para a filosofia, que não faz dela a pura e simples verificação de enunciados científicos ou algo como uma crítica da cultura. Podemos denominar de antemão essa via propriamente fenomenológica como *o esclarecimento da constituição do sentido*.

² Todas as traduções de passagens referentes a obras no original em alemão são de minha responsabilidade.

³ Por exemplo, no § 91 de *Ideias I*: "Todavia, os correlatos noemáticos são, por isso, essencialmente distintos para a percepção, imaginação, presentificação em imagem, recordação etc. O que aparece é caracterizado, ora como "efetividade em carne e osso", ora como ficto, ora como presentificação de recordação etc. Estes são os caracteres que *encontramos* no percebido, no imaginado, no recordado etc., como tais - no *sentido da percepção*, no *sentido da imaginação*, no *sentido da recordação* -, como algo que lhes é inseparável e *lhes pertence necessariamente, em correlação com as respectivas espécies de vividos noéticos*" (HUSSERL, 1976, p. 210). A centralidade da estrutura do algo como algo para o conceito fenomenológico de experiência foi apontada por Tengelyi (TENGEYI, 2007, p. 5-20).

Entretanto, não há plena concordância sobre o que se tem em vista com a noção de sentido na fenomenologia, e a estrutura do algo como algo possui somente uma formalidade que, mesmo indicando o espaço da *diferença* entre as coisas e seu sentido, precisa ainda ser concretizada pela própria investigação acerca do modo no qual a coisa se dá. As primeiras preleções de Heidegger em Freiburg, ou seja, aquele corpo de textos que abarca o período de 1919 a 1923, reúnem um conjunto de considerações sobre o característico da investigação fenomenológica. A meu ver, aquilo que já foi chamado de "transformação hermenêutica da fenomenologia" diz respeito acima de tudo à reconfiguração de conceitos fundamentais da fenomenologia: sentido, fenômeno e intencionalidade. O argumento que apresento aqui pode ser resumido na constatação de que esses conceitos são transformados à medida que o intencional é compreendido primariamente como *acontecimento*. E, na medida em que a investigação do sentido se dá através da análise intencional, podemos dizer que o que se encontra em questão aqui é a constituição do sentido como acontecimento. A fenomenologia heideggeriana é desde o início uma fenomenologia do acontecimento, ainda que essa mesma estrutura ganhe uma interpretação distinta nestas primeiras preleções, em *Ser e tempo* e, principalmente, na história da ser. Naturalmente, meu objetivo aqui não poderia ser esgotar essas interpretações, e buscarei, assim, concentrar-me nessas primeiras preleções, de modo a esclarecer em que medida pode-se falar em uma fenomenologia do acontecimento e o que isso implica para a fenomenologia em geral. Por outro lado, a importância dessas primeiras preleções não deve ser subestimada no que concerne à compreensão do pensamento heideggeriano como um todo, e especialmente no que diz respeito a *Ser e tempo*. Ao contrário das preleções, é característico de *Ser e tempo* que, com exceção do breve §7, as reflexões sobre a dimensão fenomenológica da analítica não sejam apresentadas de modo explícito ao longo do tratado, o que torna mais difícil sua compreensão do ponto de vista do método em questão. Sendo assim, se quisermos tomar esta filosofia não somente sob o aspecto dos seus *resultados*, mas sim com vistas ao seu próprio *movimento de constituição* enquanto forma de pensamento, então o recurso às primeiras preleções é uma tarefa necessária.

Dá-se mundo

Levinas talvez tenha sido o primeiro a ter clareza sobre a centralidade do conceito de acontecimento para a importância conquistada pela filosofia heideggeriana. Segundo ele, o interesse no pensamento de Heidegger reside na distinção entre ser e ente, que possibilita transportar ao ser a relação e o movimento. Trata-se, assim, de pensar o ser como verbo e não como substantivo e, conseqüentemente, em vê-lo como evento ou acontecimento: "Evento que não produz aquilo que existe, que não é a ação daquilo que existe sobre um outro objeto. É o puro fato de existir que é evento" (LEVINAS, 1994, p. 112). De fato, essa distinção entre um evento que produz, que causa o que é como uma ação sobre outro, e o evento que se é enquanto existente é um elemento central da investigação heideggeriana desde as primeiras preleções sobre a vida fática. Contudo, a afirmação de que o puro fato de existir é acontecimento ou evento (neste segundo sentido) somente se torna plenamente compreensível se seu enraizamento na fenomenologia é trazido à luz e, a partir disso, se o problema fenomenológico do sentido e a exigência de se delimitar o modo do sentido como acontecimento frente às determinações tradicionais do fenômeno são colocados em questão. O conceito de acontecimento busca descrever a estrutura da experiência fática e, posteriormente, do ser-aí, sendo que essa experiência corresponde àquilo que por vezes Heidegger chama de o "histórico". Esse programa da investigação foi apresentado em uma carta de 1922 a Karl Jaspers, na qual Heidegger expressa a necessidade de uma reformulação das categorias da ontologia tradicional a partir da

investigação da vida fática em seu caráter histórico e que, como veremos a seguir, se dá através da fenomenologia:

É preciso abandonar o caráter de objeto e de coisa que estes fenômenos têm na orientação científica até então e proporcionar a eles conceitual e categorialmente o sentido que eles possuem, na medida em que são algo e, enquanto tais mobilidades, são no modo de um sentido fundamental da facticidade (formalmente: sentido de ser) da vida. É preciso trazer à claridade o que significa co-constituir o ser-aí humano, estar envolvido nele; isto é, é preciso que o sentido de ser do ser-vida, ser-homem seja originariamente conquistado e categorialmente determinado. O psíquico não é algo que o homem 'tem', que ele 'tem' consciente ou inconscientemente, mas algo que ele é e que o habita. Principalmente, isso significa: há objetos que não se tem, mas que se "é"; e, de fato, ainda aqueles cujo quê (*Was*) reside simplesmente no "fato de que são" (*Daß sie sind*) - mais precisamente: a antiga divisão ontológica entre ser-quê e fato-de-ser (*Was-und Daßsein*) [i. é: entre *essentia* e *existentia*] não somente não é suficiente em seu conteúdo, mas tem uma origem, em cujo âmbito de sentido não se encontra uma experiência de ser hoje disponível da vida (dito brevemente, o "histórico") e seu sentido de ser. A antiga ontologia (e as estruturas categoriais surgidas dela) precisam ser reformuladas desde a sua base" (BIEMEL; SANER, 1990, p. 26-27).

Essa experiência de ser da vida – ou, mais precisamente, da vida histórica – não ganha sua centralidade em virtude de uma escolha arbitrária do filósofo ou mesmo de um conjunto de influências oriundas da filosofia da vida, e sim da constatação de que o problema do sentido possui a sua dimensão originária de constituição na vida fática. A vida fática é o ponto de partida do caminho filosófico, porque ela se mostra como a instância *primária* na qual sentido se dá. A questão que se coloca é como essa experiência pode ser esclarecida, isto é, como o sentido da vida pode ser explicitado em sua estrutura categorial (ou, nos termos de *Ser e tempo*, existencial), trazendo portanto à expressão lógico-conceitual aquilo que de algum modo já se deu implicitamente. Um tal questão pode ser tratada com base em dois pontos cruciais e intrinsecamente ligados no programa fenomenológico exposto por Heidegger: o primeiro, sua análise daquilo que é chamado de vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*) em sua estrutura de acontecimento; o segundo, a compreensão do fenômeno como intencionalidade plena ou totalidade de sentido. A partir desses dois pontos, buscarei esclarecer o que tenho em vista com a constituição do sentido como acontecimento.

A análise da vivência do mundo circundante na primeira preleção de Freiburg, intitulada *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, responde à exigência do assim chamado princípio de todos os princípios, exposto por Husserl no §24 de *Ideias I*, e que na recepção heideggeriana é chamado de intuição hermenêutica (HEIDEGGER, 1999, p. 117). A fenomenologia não opera com princípios formais fundados em um eu puro e que estruturam a experiência como sua condição de possibilidade, mas sim com o princípio de evidência: é preciso trazer uma vivência à sua dação e analisá-la em sua estrutura, e justamente essa é a função paradigmática da vivência da cátedra, apresentada nesta preleção.⁴ Heidegger fornece a seguinte descrição:

Entrando na sala de aula, vejo a cátedra. Tomemos dela distância para trazer a vivência à expressão. O que "eu" vejo? Superfícies marrons, talhadas em forma retangular? Não, vejo algo diverso: uma caixa, aliás, uma caixa grande com outra menor construída por cima? De modo algum, eu vejo a cátedra, junto à qual devo falar. Vocês veem a cátedra, da qual lhes será falado, na qual eu já falei. Também não se encontra na vivência pura – como se diz – um nexo de fundação (*Fundierungszusammenhang*), como se eu visse

⁴ Sobre a distinção entre o modelo crítico do a priori e o a priori fenomenológico, baseado no princípio de evidência, ver a análise de Mohanty (MOHANTY, 1985, p. 213-215).

primeiramente superfícies marrons, talhadas, que se doam a mim então como caixa, então como púlpito, a seguir como púlpito acadêmico de fala, como cátedra, de tal modo que eu como que fixasse o caráter de cátedra na caixa como uma etiqueta. Tudo isso é má interpretação, desvio do puro visar na vivência. Eu vejo a cátedra como que em um golpe; eu não a vejo somente isolada, eu vejo o púlpito como colocado muito alto para mim. Eu vejo um livro colocado sobre ele, imediatamente me incomodando (um livro, e não por exemplo um número de folhas estratificadas cobertas de manchas negras), eu vejo a cátedra em uma orientação, iluminação, em um pano de fundo (HEIDEGGER, 1999, p. 71).

A trivialidade do contexto (deparar-se com a cátedra universitária utilizada pelo professor para dar sua aula aos alunos) tem em vista justamente resguardar o imediato de sua desfiguração artificial, abrindo caminho para a análise da estrutura da vivência em sua dação.⁵ A interpretação dessa vivência comporta uma possível desfiguração ou "má interpretação", que consiste em abstrair a vivência do nexos no qual ela se dá primariamente, fazendo da cátedra uma mera coisa, um algo, em suma, reduzindo-a a um conjunto articulado de qualidades primárias (físico-geométricas) e secundárias (sensíveis, como a cor). A vivência seria então decomposta em um nexos de fundação (*Fundierungszusammenhang*), de tal modo que a significação "cátedra" apareceria como uma qualidade secundária e concomitante à determinação objetiva da coisa. Toda vivência *pode* ser tratada assim: a música enquanto complexo de ondas sonoras, o nascer do sol enquanto evento natural. Mas esta possibilidade característica do comportamento teórico não só *não* é primária, ela também como que dissolve a vivência em seu caráter imediato, segundo uma *degeneração* que Heidegger denomina *desvivência* (*Entleben*). O que se mostra a nós na vivência da cátedra não é um objeto enquanto tal, mas algo a partir de um *mundo circundante* (*Umwelt*) imediato. Encontram-se em questão neste argumento dois passos importantes, que determinam o percurso heideggeriano não somente nas primeiras preleções de Freiburg, mas também em sua compreensão posterior da fenomenologia, consolidada em *Ser e tempo*. Por um lado, trata-se da ruptura com o "predomínio do teórico", que reduz a apreensão primária da coisa à ontologia formal do objeto, ao "algo em geral", ao qual são então adicionadas uma série de características em um nexos fundacional; por outro, a indicação do mundo da vida como o espaço *primário* de constituição da significação, que por sua vez é *necessariamente* pressuposto por toda objetificação teórica. O que Heidegger tem em vista com a descrição desta vivência é a determinação do âmbito primário em que as vivências se dão, resguardando-o da tendência à objetivação que prevalece na filosofia contemporânea. Ele afirma nessa preleção:

O elemento significativo (*Bedeutsame*) é o primário, dá-se a mim imediatamente, sem qualquer desvio mental sobre uma apreensão de coisa. Vivendo em um mundo circundante, ele significa a mim por todo lado e sempre, tudo é mundano, "dá-se mundo" (*es weltet*), o que não coincide com o "dá-se valor" (*es wertet*) (HEIDEGGER, 1999, p. 73).

A investigação da vivência em sua evidência descortina sua estrutura como sendo significativa, e essa significação é determinada *primariamente* por seu caráter mundano, por sua articulação imediata com o nexos significativo do mundo. A significação mundana não é

⁵ É interessante observar que nessa primeira preleção Heidegger fornece, além da vivência da cátedra, um exemplo proveniente da arte: a descrição do nascer do sol pelo velhos tebanos na *Antígona* de Sófocles, em contraste com o comportamento científico do astrônomo na astrofísica frente ao mesmo fenômeno (HEIDEGGER, 1999, p. 74). Nos 1920 (portanto antes do período em que há uma preocupação explícita com a arte), há também uma referência a Rilke em um contexto similar (HEIDEGGER, 1989, p. 244-247), quando Heidegger afirma que "a poesia nada mais é que o vir-à-palavra elementar, isto é, o ser-descoberto da existência como ser-no-mundo". Isso sugere o parentesco da vivência do mundo circundante com a arte, uma vez que *ambas* oferecem uma expressão a-teórica do fenômeno.

adicionada como um valor à coisa previamente dada, como uma qualidade secundária à sua estrutura formal, mas ela caracteriza antes de tudo o nexos de sentido em que algo aparece como algo. O que lhe é próprio é seu elemento situativo: a vivência não se mostra como distanciada de um objeto contraposto (*Gegen-stand*), mas a significação se dá a partir do mundo circundante: remetendo aos livros, ao quadro, aos alunos, à sala de aula, à instituição universidade (e assim por diante), a cátedra aparece no "contexto universitário" no qual *eu* me encontro. A análise da vivência do mundo circundante tem uma função paradigmática: ela *abre o espaço para a investigação fenomenológica*, indicando assim um programa de pesquisa, no qual as vivências – ou os comportamentos intencionais, expressão que Heidegger adotará ao abandonar o termo vivência em razão de suas implicações psicológicas – podem ser investigadas em sua estrutura. A fenomenologia é, nesse momento, ciência da origem da vida ou hermenêutica da vida fática, porque a vida fática mostra-se à evidência como instância fundamental da significação, e a partir dela é possível a investigação categorial que distingue a filosofia.⁶ O neologismo verbal utilizado por Heidegger – mundar, dá-se mundo – pretende indicar um primeiro elemento da estrutura da vivência intencional: que o modo primário de realização das vivências é determinado pelo mundo e, além disso, que essa determinação tem o caráter de um acontecimento.

O enigmático neologismo expresso pela fórmula "dá-se mundo" pode ser visto sob a perspectiva de uma apropriação dos resultados da análise de Wilhelm Dilthey acerca da relação entre vida e significação (*Bedeutung*). A obra de Dilthey é marcada pelo projeto de elaboração de uma psicologia descritiva das vivências, que funcione como base para a fundação das ciências humanas. O sistema das ciências humanas – a religião, a economia, o direito, a arte, o saber – não é simplesmente um agregado ou um feixe de fatos isolados, mas ele ganha seu sentido a partir da dimensão de significação que caracteriza o nexos das vivências psíquicas. A análise da religião, por exemplo, precisa se dar com base em conceitos como sentimento, vontade, dependência, liberdade, motivação, que são esclarecidos no contexto psicológico das vivências (DILTHEY, 2011, p. 34). A ideia de *fundação* das ciências humanas exige precisamente que se esclareça a dimensão fundamental da experiência na qual tais ciências se baseiam, experiência esta que Dilthey encontra no fenômeno da vida, tomado não em um sentido biológico, e sim como vida histórica. Se, por um lado, este posicionamento do problema parece levar a pesquisa de Dilthey a uma inexorável restrição de seus resultados em face da contraposição entre ciências humanas e ciências naturais, o percurso concreto de investigação revela, por outro lado, um elemento central para a formulação de uma hermenêutica da vida fática, tal como apresentada por Heidegger. Esse elemento reside na dimensão originária de significação do fenômeno da vida, que se distingue pela relação entre parte e todo, pela conexão entre a particularidade das vivências e todo da vida. Vivências jamais se mostram em sua constituição segundo uma concepção atomística que reduz cada vivência a um elemento básico para, a seguir, buscar sua unidade por meio de uma composição. A vida possui categorias próprias que são estranhas ao seu posicionamento como um fenômeno da natureza passível de ser conhecido segundo as relações de causa e efeito estabelecidas pelas ciências naturais. Ao contrário, o peculiar das vivências psíquicas é o fato de que elas não são meramente uma série desagregada de partes, e sim que elas se mostram sempre em um nexos com este todo que corresponde à própria vida. Já a coincidência etimológica entre os termos vivência (*Erlebnis*) e vida (*Leben*) aponta para esta conexão. A despeito do vocabulário psicologista de Dilthey, sua análise das vivências se move em uma direção contrária à tendência de tomá-las como um fenômeno interno do sujeito, como se fosse possível compreender uma unidade vital como algo cujo sentido reside exclusivamente

⁶ Heidegger chama seu programa filosófico neste período de ciência da origem da vida (HEIDEGGER, 1993, p. 81) e de hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 1988, p. 74).

em sua imanência psicológica. A conexão entre parte e todo indica antes que as vivências se manifestam sob a norma de um nexos, e um tal nexos pode ser reconstruído com vistas a duas dimensões de sua significação. Uma primeira dimensão desse nexos reside na ligação *entre* as vivências de uma unidade vital específica, isto é, de um indivíduo em sua singularidade. A evidência mais elementar de uma unidade vital é o fato de que ela se manifesta em um certo transcurso temporal, no interior do qual as vivências remetem umas às outras segundo a relação intrínseca entre passado, presente e futuro. A experiência presente jamais se consuma pontualmente na realização de um ato neste momento específico, mas ela se determina enquanto vivência por sua ligação com vivências passadas e, principalmente, de sua ligação com o futuro. Um plano de vida, por exemplo, é a expressão de uma apreensão do significado da vida, na medida em que as finalidades colocadas a respeito do futuro articulam as vivências do presente e constituem ainda o significado do passado (DILTHEY, 1958a, p. 233). Sob esta perspectiva, significação é uma categoria da vida que exprime esse nexos temporal a partir do qual cada vivência particular encontra-se articulada. A unidade vital de cada indivíduo é uma unidade temporal, e o sentido desta temporalidade reside na relação entre as partes da vida e o seu todo:

Significação é o modo particular de ligação que, no interior da vida, as partes possuem com o todo. Reconhecemos esse significado tal como as palavras em uma proposição, por meio de lembranças e de possibilidades do futuro. A essência das ligações de significação reside nas relações que, no transcurso do tempo, contêm a configuração de um transcurso vital com base na estrutura da vida, segundo as condições do meio (*Milieu*) (DILTHEY, 1958a, p. 234).

Já essa referência à relação entre a unidade temporal do transcurso da vida individual e as condições de seu meio indica que a abrangência deste todo da significação não se resume para Dilthey apenas ao nexos da unidade vital do indivíduo. A segunda dimensão da relação entre parte e todo aponta para a constituição das vivências psíquicas em sua ligação com o nexos histórico da vida. A estrutura da vida anímica, tomada enquanto unidade da ipseidade da pessoa (a unidade vital de um indivíduo segundo a ligação temporal de suas vivências), encontra-se condicionada pelo mundo exterior, mundo este sobre o qual essa mesma vida atua reciprocamente. Há uma relação de correlação entre o si-mesmo e o mundo objetivo: "na medida em que a unidade vital se encontra condicionada pelo meio, no qual ela vive, e, por outro lado, atua retroativamente sobre esse meio (*Milieu*), emerge daí uma articulação de seus estados internos" (DILTHEY, 2011, p. 107). Embora Dilthey não disponha ainda de um vocabulário adequado para expressar essa relação recíproca entre o si-mesmo e seu meio (algo que, posteriormente, Heidegger abarcará com a expressão *ser-no-mundo*), sua descrição já se distingue pela tendência a considerar a subjetividade do sujeito como imediatamente articulada com seu mundo. A categoria da significação tem em vista precisamente indicar esse nexos imediato entre as vivências e a totalidade do mundo histórico.

O central nas análises de Dilthey é que a significação não é um conceito lógico, que surja da construção promovida pelas hipóteses da teoria, mas sim uma categoria pré-lógica, pertencente à vida e que se encontra presente em cada uma de suas expressões. Em seus *Estudos para a fundação das ciências humanas*, ele afirma:

A significação (*Bedeutung*) é em geral a categoria que é peculiar à vida e ao mundo histórico; a significação habita a vida como uma ligação peculiar que prevalece entre as suas partes; e, na medida em que a vida se estende, uma tal ligação a habita e faz com ela possa ser apresentada (DILTHEY, 1958b, p. 73).

A vida em si mesma significa, e sua significação se apresenta na ligação entre a particularidade das vivências e o todo do mundo histórico. Uma tal significação é uma categoria *da vida*, e nós nos encontramos nela imersos em nossa experiência. Por isso, Dilthey afirma que esse nexos estrutural é a cada vez vivenciado no transcurso temporal da vida. Afirmar que ele é *vivenciado* significa que a própria vida se estrutura de uma tal maneira, e que, assim sendo, a significação não é um resultado da construção teórica segundo determinadas hipóteses, e sim o modo da *dação* (*Gegebenheit*) segundo a qual a vida se mostra.⁷ Sem dúvida, o nexos que caracteriza essa significação encontra-se latente e disperso nas distintas formas de manifestação vitais, desde as expressões mais simples da existência cotidiana até a expressão artística e as obras da ciência histórica. Todavia, as manifestações da vida servem como a base fenomenal a partir da qual esse nexos pode ser reconstruído. Por essa razão, a tarefa da compreensão hermenêutica é a *reconstituição* da estrutura inerente a essa significação, que toma como fio condutor tais manifestações. A ideia de hermenêutica envolve para Dilthey uma transformação da relação entre pressuposto e explicação. O nexos é o pressuposto que se constitui como significação, de tal forma que o saber não pode retroceder a um ponto absoluto a partir do qual o próprio nexos histórico da vida poderia ser deduzido: "A consciência não pode aceder a um ponto por detrás dela mesma. O nexos, no qual o pensamento mesmo se mostra como efetivo e do qual ele parte e depende, é o pressuposto mais impassível de ser suspenso para nós mesmos" (DILTHEY, 2011, p. 97). A tarefa da hermenêutica é, antes, o esclarecimento desse nexos no interior do qual já sempre nos encontramos implicados. *A hermenêutica interpreta, ela não deduz*. Dessa forma, o impulso filosófico de Dilthey é sinteticamente apresentado pela fórmula "compreender a vida a partir dela mesma" (DILTHEY, 1961, p. 4). A vida é compreendida a partir dela mesma, porquanto a compreensão não a constrói, mas explicita, esclarece a significação que lhe é inerente.

Precisamente esta noção pré-lógica de significação encontra-se presente na expressão heideggeriana "dá-se mundo". A referência de Heidegger à desfiguração ou à má interpretação da vivência da cátedra, na medida em que esta é considerada sob a perspectiva de sua constituição em uma ontologia formal ou segundo o esquema de propriedade primárias e secundárias, tem em vista a necessidade de que a análise da constituição de sentido se retenha ao modo como algo se mostra. "Dá-se mundo" significa que a experiência do algo como algo se encontra *imediatamente* articulada com o nexos do mundo a partir do qual um ente como a cátedra aparece àqueles que a veem. Essa ligação com o mundo não é um elemento acidental, posteriormente adicionado como uma propriedade a uma substância que existe previamente a tal determinação, mas, tal como Heidegger posteriormente formulará, é um elemento da inteligibilidade do ente, do seu modo de ser (HEIDEGGER, 2006, p. 85). Sendo assim, mundo não é uma propriedade real das coisas ou a totalidade das coisas disponíveis para a experiência, mas um elemento constitutivo de seu modo de ser e, assim, do modo como os entes se apresentam na unidade essencial com a experiência intencional a que eles se mostram. *Mundo é uma determinação o sentido*. O elemento central presente nessa expressão é que a fenomenologia (sob a forma da intuição hermenêutica) jamais deve construir o seu objeto, mas sim "acompanhar intuitivamente o sentido" (HEIDEGGER, 1993, p. 262), isto é, explicitar a estrutura de sentido já sempre implicitamente presente nas vivências que se apresentam a partir

⁷ Dilthey se utiliza do termo *dação* nos *Estudos para a fundação das ciências humanas* (DILTHEY, 1958b, p. 17), o que é um indicativo da sua recepção da fenomenologia de Husserl. Todavia, ele se limita a demarcar essa *dação* da vida frente à *dação* própria ao fenômeno da natureza, instituindo uma divisão que não questiona a constituição originária destes dois âmbitos do sentido. Sendo assim, ele termina atrelado a uma compreensão antropológica da vida, algo como uma ontologia regional, e que, assim sendo, exclui a possibilidade de esclarecimento do campo fenomenal em que toda constituição de sentido pode se dar. Esta última possibilidade é a que se encontra em questão em *Ser e tempo*, na medida em que se trata aí de uma ontologia fundamental.

do nexos significativo do mundo. A operação empreendida por Heidegger poderia ser compreendida como uma radicalização da tendência apresentada por Dilthey, de modo a extrair, a partir da convergência entre fenomenologia e ontologia, as consequências oriundas de sua investigação da vida. Tal como é dito na carta a Jaspers, trata-se de uma investigação sobre o sentido de ser da vida. Todavia, o peculiar dessa investigação é que as categorias fornecidas pela ontologia antiga são insuficientes para o esclarecimento do fenômeno, de tal forma que a explicitação da vida histórica precisa tomá-la como único critério de análise. Um primeiro elemento dessa radicalização reside precisamente no esclarecimento da estrutura intencional que rege essa experiência imediata da vida fáctica. A vida fáctica tem o caráter de um acontecimento próprio.

Um acontecimento próprio (*Ereignis*)⁸ se distingue de um evento (*Vorgang*) pelo seu caráter não abstrativo: em um evento, enquanto modo de aparição do objeto ao comportamento teórico, há um distanciamento entre o vivenciado e aquele que vivencia, tem-se apenas uma relação de conhecimento, "uma pálida relação com o eu, reduzida a um mínimo de vivenciar" (HEIDEGGER, 1999, p. 74). O objeto é destacado do próprio vivenciar e aparece abstratamente como algo objetivado, contraposto (*ob-jectum*), um defronte (*Gegenüber*) a ser conhecido em suas propriedades. A música, posicionada enquanto complexo de ondas sonoras, se distancia da experiência "estética" na qual eu primariamente a vivencio. Em um acontecimento, porém, encontro-me implicado na vivência "com meu eu inteiro", de tal modo que não há tal distância entre o vivenciar e a vivência, e sim uma consideração da experiência em seu nexos total de sentido. "As vivências", diz Heidegger, "são acontecimentos, na medida em que elas vivem a partir do próprio (*Eigenen*) e a vida vive apenas assim" (HEIDEGGER, 1999, p. 75). O modo em que a vivência intencional se dá distingue o evento do acontecimento, e neste modo primário prevalece o "eu histórico", situativo, sendo a distinção entre físico e psíquico, entre interior e exterior estranha ao acontecimento.⁹ A indicação do acontecimento como estrutura da vivência expõe um traço verbal, intransitivo, que será aprofundado nas preleções de Freiburg no esclarecimento hermenêutico da intencionalidade e incorporado à elaboração dos existenciais em *Ser e tempo*.

Intencionalidade e fenômeno

Isso nos leva ao segundo ponto em questão. Se a vida fáctica é o ponto de partida do caminho filosófico por se mostrar como a instância primária na qual sentido se dá, essa investigação somente pode ser levada a cabo porque a vida é fenômeno e, assim, possui uma estrutura intencional. Fenômeno é, de acordo com uma das formulações fornecidas por Heidegger nas primeiras preleções de Freiburg, uma totalidade de sentido (*Sinnanzheit*)

⁸ Heidegger utiliza-se em sua primeira preleção do termo *Ereignis*, posteriormente retomado na história do ser. Contudo, o sentido deste uso não é o mesmo, razão pela qual traduzimos *Ereignis* aqui por "acontecimento próprio", e não por "acontecimento apropriador", como de uso no emprego do conceito nos anos 1930. Von Herrmann (VON HERRMANN, 2000, p. 51) mostra a diferença entre ambos os conceitos a partir da raiz "-eignis". No primeiro uso, ela designa que a essência da vivência é este "viver a partir do próprio", isto é, que o "eu histórico" se encontra a cada vez implicado nessa vivência ou que ela é vivida no nexos da situação. Na história do ser, "-eignis" significa algo assim como propriedade (*Eigentum*), ou seja, o acontecimento apropriador enquanto acontecimento da apropriação do ser-aí na verdade do ser. Decisivo aqui é que "próprio" se torne "propriedade", de tal modo que a estrutura (existencial) da vivência não se esclarece mais em última instância pela implicação do "eu histórico".

⁹ A distinção entre evento e acontecimento tem como pano de fundo a estrutura intencional da vivência, que ainda não é esclarecida por Heidegger no curso de 1919. Dizer que em uma vivência como acontecimento eu me encontro "com meu eu inteiro" implicado é um modo plástico de se referir à correlação intencional entre noêse e noema, perdida à medida que a vivência é objetivada e que a "ligação com o eu" é abstraída. Entretanto, o termo *Ereignis* identifica ainda um elemento intransitivo na correlação intencional – a performance (*Vollzug*) – que, como veremos a seguir, não só não foi explicitamente tematizado por Husserl, mas que justifica a referência de Heidegger ao histórico e demarca em grande medida sua posição frente à fenomenologia husserliana.

(HEIEGGER, 1995, p. 63) ou, ainda, a intencionalidade plena (*volle Intentionalität*) (HEIDEGGER, 2005, p. 365). Totalidade e plenitude indicam que fenômeno é uma estrutura complexa, constituída por elementos diversos que não são uma soma de partes a compor uma unidade, e sim "direções de sentido" (*Sinnrichtungen*) nas quais *um mesmo fenômeno* se dá. Isso significa que essas três direções não se mostram na interpretação do fenômeno como destacadas e autônomas umas das outras, e sim como entrelaçadas, sendo preciso compreendê-las a partir do nexos que é a própria totalidade de sentido. Este conceito fenômeno demonstra que o que se encontra em jogo no programa inicial de Heidegger e que se manterá em *Ser e Tempo* é a estrutura da experiência, tomada enquanto experiência fática intencional.

Vejam essa formulação do conceito de fenômeno na preleção *Fenomenologia da vida religiosa*:

O que é fenomenologia? O que é fenômeno? Isso somente pode ser indicado formalmente aqui. Toda experiência – tanto como o experimentar quanto como o experimentado – pode "ser tomada no fenômeno", isto é, pode-se perguntar:

1. pelo "que" (*Was*) originário que é nele experimentado (*teor*) (*Gehalt*);
2. pelo "modo" (*Wie*) originário em que ele é experimentado (*relação*) (*Bezug*);
3. pelo "modo" (*Wie*) originário em que o sentido de ligação é *perfeito* (*performance*) (*Vollzug*).

Essas três direções de sentido (sentido de teor, sentido de relação, sentido de performance) não se encontram, todavia, uma ao lado da outra. "Fenômeno" é totalidade de sentido segundo essas três direções. "Fenomenologia" é explicação dessa totalidade de sentido, ela dá o "lógos" dos fenômenos, *lógos* no sentido de "verbum internum" (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 1995, p. 63).

Temos aqui uma indicação formal do conceito de fenômeno, concretizada na investigação da vida fática. Sobre ela, são necessárias três observações:

1. *A estrutura do fenômeno é a estrutura da experiência*, mas a experiência tomada a partir do esclarecimento de seu sentido, "tomada no fenômeno", isto é, segundo a exposição de suas estruturas constitutivas. O decisivo do conceito fenomenológico de experiência é seu caráter correlativo: trata-se de tomá-la em seu duplo aspecto, tanto enquanto aquilo que é *experimentado* quando no modo de seu *experimentar*. A fenomenologia não fala acerca das coisas como que abstraindo de nossa relação com elas, portanto isolando a coisa enquanto realidade independente que de algum modo é apreendida pelo sujeito. Tomar a experiência em seu caráter correlativo consiste em investigar aquilo que é experimentado em sua apresentação nos modos do experimentar, levando com isso em conta também a análise dos atos aos quais algo se apresenta e tomando o objeto correlato enquanto aquilo que se apresenta a esses atos. Em uma das raras passagens em que Husserl lida expressamente com o conceito de fenômeno, a tônica da análise recai justamente sobre o seu duplo sentido, e a razão disso é a correlação essencial entre o aparecer e aquilo que aparece. Em *A ideia da fenomenologia*, Husserl afirma: "*Phainómenon* significa propriamente aquilo que aparece (*das Erscheinende*) e todavia é também utilizado para o aparecer mesmo (*das Erscheinen selbst*), [isto é], o fenômeno subjetivo (se for permitida essa expressão grosseira que leva a mal-entendidos psicologistas)" (HUSSERL, 1950, p. 14). Se analisarmos a noção de fenômeno questionando ao mesmo tempo em que medida essa correlação é *essencial*, veremos que o central na fenomenologia é que os termos da correlação somente podem ser compreendidos a partir da correlação mesma. O conceito de fenômeno consiste na unidade originária e correlativa do "aparecer do que aparece" (*Erscheinen des Erscheinenden*). Fenômeno em Husserl significa antes de tudo fenômeno intencional, a unidade da experiência diferenciada na correlação e investigada segundo o seu aspecto noético e noemático. A intencionalidade não é uma relação que serve para ligar duas entidades distintas, atos e coisas, ou duas regiões diversas, o psíquico e o físico, mas ela se apresenta como campo absoluto da

dação.¹⁰ Ao tomar fenomenalmente a experiência tanto enquanto o experimentar quanto como o experimentado, Heidegger retém a correlação intencional na análise da vida fática. Seríamos todavia induzidos a erro, caso buscássemos somente identificar uma transposição da conceitualidade husserliana para a fenomenologia hermenêutica, sem atentar ao que há de distinto na investigação da experiência fática. Pois essa investigação se caracteriza segundo o seu aspecto crítico justamente por se voltar *contra* a restrição do fenômeno a fenômeno teórico e, com isso, contra a determinação prévia da correlação intencional por uma moldura conceitual e interpretativa na qual o intencional já se encontra posicionado segundo o predomínio injustificado concedido à orientação teórica. Vimos anteriormente na descrição da vivência da cátedra que esse predomínio tem como consequência a desfiguração do fenômeno, a "má interpretação" na qual a vivência é abstraída do nexos no qual ela se dá primariamente. Não é outro o problema que se coloca na interpretação do fenômeno como intencionalidade plena: tem-se em vista o esclarecimento de sentido da experiência fática e é somente a partir dessa tarefa que a correlação intencional ganha para Heidegger o seu sentido. Todavia, a intencionalidade plena retém essa correlação sob a figura de duas de suas direções de sentido, enquanto sentido de teor e sentido de relação. *A correlação indica o caráter transitivo da experiência, tomada como comportamento intencional.* Em consonância com a descrição da vivência da cátedra, o modo da relação busca expressar a estrutura do comportamento em seu caráter pré-teórico ou a-teórico. O intencional não diz respeito simplesmente ao fenômeno do conhecimento, mas é a própria experiência da vida fática, nossa ambiência imediata no mundo, que possui caráter intencional. Sendo assim, o programa fenomenológico de esclarecimento do sentido se apresenta como uma ciência da origem da vida, de tal modo que a noção de origem aponta para a origem intencional que constitui implicitamente toda experiência fática e que deve ser trazida à sua explicitação lógica. No *Relatório-Natorp*, Heidegger elenca relações intencionais como: tratar com, dispor de, produzir, assegurar-se de, fazer uso de, utilizar para, estar em posse de, manter sob resguardo, deixar perder (HEIDEGGER, 2005, p. 353), que em *Ser e tempo* são recepcionadas sob a estrutura geral da ocupação (*Besorgen*). Essa interpretação da correlação intencional é mais ampla que os modos apresentados por Husserl, uma vez que ela busca descrever comportamentos característicos da experiência fática que se caracterizam pela lida com utensílios, tal como esta se dá na vida prática.

2. As duas direções da correlação intencional não esgotam a totalidade de sentido. A vida enquanto fenômeno fundamental tem um caráter transitivo, mas essa transitividade é por sua vez modulada segundo o modo no qual ela é performada, segundo seu sentido de performance (*Vollzugssinn*).¹¹ Na preleção *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger afirma

¹⁰ Em uma passagem da preleção *Introdução à lógica e à teoria do conhecimento*, Husserl esclarece que a intencionalidade tem em vista a dissolução da distinção entre um domínio físico e um psíquico: "Também está claro que a psicologização aparente das ciências naturais físicas reside no mesmo caminho, uma vez que todos os nexos de ser retrocedem a uma "consciência", na qual eles se constituem ou podem se constituir fenomenologicamente. Caso a consciência deixe de ser nisso consciência humana ou ainda consciência empírica, então a palavra perde todo seu sentido psicologista, e finalmente se é reconduzido a um absoluto que não é nem ser físico, nem ser psíquico no sentido da ciência natural. Mas este absoluto é em todo caso na consideração fenomenológica o campo da dação. É preciso romper com o pensamento proveniente do pensar natural e que se pretende trivial, segundo o qual tudo o que se dá seja ou físico, ou psíquico" (HUSSERL, 1984, p. 241-242).

¹¹ O termo *Vollzug* e o verbo *vollziehen* têm, no uso comum da linguagem, o sentido transitivo de levar algo a cabo, executar algo, realizar algo. Em Husserl e Scheler, o termo é utilizado para se referir à realização de atos intencionais. "A vivência intencional explícita é um "eu penso" "realizado" (*vollzogenes*). (...) A vivência de uma percepção realizada (*vollzogenen*), de um juízo realizado, sentimento, vontade, não desaparece quando a atenção se volta exclusivamente a uma nova." (HUSSERL, 1976, p. 262-263). Assim, é coerente que dentro desse campo semântico as traduções do *Vollzugssinn* variem entre sentido de execução e sentido de realização (como é o caso da tradução brasileira). Na medida em que executar e realizar realçam o fim a que uma determinada ação se dirige (executar uma ordem, realizar uma tarefa), a tendência é que o modo como a própria realização se dá seja obscurecido. Mas é isso o que se encontra em questão no *Vollzugssinn*. Heidegger emprega o termo tendo em vista seu aspecto intransitivo, que sem dúvida se encontra articulado com o transitivo, mas não se reduz a ele. Optamos assim por traduzir o *Vollzugssinn* por sentido de performance, de modo a realçar a intransitividade do comportamento. Ao falarmos em

que o comportamento intencional "também é determinável enquanto um modo do acontecimento formal, do proceder, com vistas à maneira como ele procede, isto é, como é performado, enquanto performance, segundo seu sentido de performance" (HEIDEGGER, 1994, p. 53). Há que se perceber que a intencionalidade plena se caracteriza portanto por uma *dupla dimensão do modo*: 1. a relação enquanto modo no qual o teor é experimentado; 2. a performance enquanto modo no qual essa relação é tida. A performance enquanto direção de sentido detém a primazia na constituição do fenômeno. Isso significa que, na articulação do fenômeno como totalidade de sentido, cada uma de suas três direções (o teor, a relação, a performance) têm um papel, mas que a tônica da constituição do fenômeno recai sobre a performance, sendo que a performance enquanto sentido arcônico da experiência tem a estrutura do acontecimento (*Geschehen*) (HEIDEGGER, 1993a, p. 147). A estrutura do acontecimento retoma sob o ângulo do conceito formal de fenômeno a distinção entre evento (*Vorgang*) e acontecimento (*Ereignis*). A questão que se coloca à investigação fenomenológica é aquela acerca dos diversos *modos* em que a estrutura da vivência se dá e, ainda, acerca do modo *primário* no qual a vivência intencional se constitui. Sob este aspecto, evento e acontecimento indicam justamente essa diversidade de modos e, além disso, o evento se apresenta como uma certa *modificação privativa* do acontecimento. O evento se caracteriza como uma modalidade de dação na qual o caráter mundano da experiência é dissolvido, na medida em que a relação intencional é abstraída de seu nexos total de sentido. O fenômeno é como que recuperado da palidez de sua abstração à medida que a experiência é vista em sua estrutura de acontecimento, pois trata-se então da experiência do eu concreto, histórico, cuja experiência se constitui no nexos de sua *situação*. O termo "*Ereignis*" sublinha essa implicação do "eu concreto" naquilo que é experimentado, pois, ao contrário da abstração própria ao evento, *Ereignis* indica que a experiência se constitui no viver a partir do próprio (*aus dem Eigenen leben*). A tentativa de interpretar a estrutura da vivência do mundo circundante enquanto acontecimento ganha aqui um novo nível de esclarecimento. O sentido de performance indica que a experiência tem um caráter histórico, não segundo um caráter histórico-objetivo na qual ela é vista como "na história", mas a própria performance se constitui historicamente (HEIDEGGER, 1976, p. 32). O elemento histórico tende a ser visto como correlato de uma consideração teórica que objetiva a experiência e a trata como "ocorrendo na história". Isso significa que a dimensão histórica é como que adicionada enquanto uma propriedade da experiência, sem que a conexão entre a experiência e seu caráter histórico seja colocada em questão. Ao se tematizar a performance como direção de sentido do fenômeno, abre-se o espaço para uma consideração do histórico como constitutivo da própria estrutura do fenômeno. *Dito de outro modo, a experiência tem uma estrutura temporal que se encontra na raiz do elemento histórico, e justamente essa estrutura é o que Heidegger tem em vista com o termo acontecimento (Geschehen)*. Assim, o sentido de performance se apresenta também como sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*). A tematização do sentido de performance insere portanto na consideração fenomenológica da experiência a dimensão concreta do histórico, não mais vista como exterior ao fenômeno intencional, mas segundo seu aspecto temporal inerente.

3. *Na questão da performance se dá um aspecto decisivo da cesura entre a fenomenologia husserliana e o programa heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica da vida fática*. Sem dúvida o conceito de performance já se encontra presente em Husserl e é uma constante na análise intencional. É um tema central de *Ideias I* que a vida da consciência, seu fluxo de vivências intencionais, ocorre não somente no modo da atualidade, mas também em um

performance, p. ex., uma performance teatral, fica claro que o modo como um determinado comportamento é realizado, a situação na qual ele se dá, é decisiva para a constituição do comportamento. Uma cena de teatro pode retratar uma situação cotidiana idêntica, o conjunto de comportamentos pode ser o mesmo, mas o modo da performance introduz uma diferença entre a ação cotidiana e a ação teatral.

horizonte potencial ou um pano de fundo ou halo a partir do qual toda atualização se dá. Seja no modo da atualidade ou da potencialidade, o conceito de vivência intencional se dá segundo o critério da performatividade, pois o que caracteriza o ato é sua *performance*. Entretanto, como já apontado por Klaus Held, a compreensão de Husserl acerca da intencionalidade é caracterizada ao menos até *Ideias I* por um elemento volitivo no qual a performance é em última instância enraizada no eu enquanto aquele que realiza a performance da correlação intencional (HELD, 1980, p. 93). Dito de outro modo, o resultado da epoché em Husserl situa o mundo natural anteriormente transcendente na imanência da performance na vida da consciência e, com isso, transpõe a correlação fenomenológica em um quadro egológico determinado pela interpretação cartesiana da fenomenologia. Sob esta perspectiva, o movimento proposto por Husserl se volta contra sua própria descoberta: ao buscar esclarecer o fenômeno como indiferença originária entre substrato e performance, enquanto constituição de sentido na correlação intencional que abarca ao mesmo tempo e de modo unitário o ato e seu correlato respectivo, a fenomenologia transcendental termina por submeter essa unidade ao cogito como aquele que performa a experiência. *O conceito de fenômeno apresentado por Heidegger dissolve a restrição egológica da fenomenologia, na medida em que coloca em questão o modo da performance – uma dimensão do sentido que permanece implícita na compreensão husserliana de fenômeno.*¹²

Essa questão é retomada no contexto de *Ser e Tempo* sob o fio condutor da analítica do ser-aí, mais uma vez na confrontação com a interpretação de Husserl e Scheler da intencionalidade. Por meio do personalismo, ambos pretendem diferenciar a constituição do ser do homem em face da constituição da coisa segundo a estrutura da substância. Heidegger afirma no §10:

Pertence à essência da pessoa que ela apenas existe na performance de atos intencionais, portanto ela essencialmente *não* é objeto. [...] Pessoa é de todo modo dada (*gegeben*) enquanto aquela que performa atos intencionais, que são ligados por meio da unidade de um sentido (HEIDEGGER, 2006, p. 48)

A constituição da pessoa, assim conclui Heidegger, tem a função de reunir em si a multiplicidade do intencional, na medida em que ela é o polo de realização dos atos: "Atos são performados, pessoa é performadora de atos". A unidade da pessoa não resolve todavia o problema, uma vez que justamente a performance permanece indeterminada: "*Mas qual é o sentido ontológico de "performar", como se deve determinar ontologicamente de modo positivo o modo de ser da pessoa?"*" (HEIDEGGER, 2006, p. 48).¹³ É essa a questão que se anuncia nas primeiras preleções de Freiburg. Enquanto dimensão modal, a performance pode se realizar de diversas maneiras. A performance cotidiana é diversa da performance teórica, e essa diferença recai no modo como ambos os comportamentos se realizam. O peculiar do comportamento teórico é que

¹² A afirmação sobre a restrição egológica da fenomenologia de Husserl se justifica ao menos até *Ideias I*, mas certamente seria inadequada para a consideração do período posterior, onde a fenomenologia genética passa a integrar seu programa de investigação. Landgrebe demonstrou como a historicidade e o mundo tornam-se temas centrais para Husserl com a fenomenologia genética (LANDGREBE, 1967, p. 11-33), e isso na medida em que a consciência, tomada enquanto ser-dirigido intencional e no modo como ela anteriormente formava um ponto de partida para Husserl, mostra-se então como um *fenômeno derivado*.

¹³ A recusa do conceito de pessoa indica um elemento central do programa heideggeriano de fenomenologia ontológica: conceitos filosóficos não são algo destacado do fenômeno a ser analisado, mas o constituem enquanto *sua* interpretação. Ao se determinar previamente a "subjetividade do sujeito" como pessoa ou consciência, institui-se implicitamente o compromisso com a proveniência tradicional deste conceito e, assim, como o posicionamento do fenômeno segundo uma interpretação oriunda da tradição. Por isso, a filosofia não deve simplesmente recorrer aos conceitos herdados da tradição, mas extrair sua conceitualidade no movimento de análise do próprio fenômeno: "Não se trata de introduzir oportunamente a personalidade e então *aplicar* nela aquilo que foi conquistado filosoficamente segundo a medida de alguma tradição filosófica, mas é preciso tomar o si-mesmo concreto na perspectiva do problema e, no nível próprio fundamental da interpretação fenomenológica, a saber, no nível ligado à experiência fática da vida enquanto tal, trazê-lo à 'dação' (*Gegebenheit*)" (HEIDEGGER, 1976, p. 35).

ele obscurece o próprio sentido de performance, constituindo com isso um comportamento intencional de caráter ideal. *O obscurecimento da performance coincide com a dissolução da situação.* A relação intencional considerada por si, sem ligação com a performance, é a relação dissoluta (*abgelöst*), a intencionalidade objetivada; já a relação tomada em conexão com a performance é temporalização, existência. (HEIDEGGER, 1994, p. 52). A análise da vida fáctica mostra que nossa experiência se dá primariamente em um modo pré-teórico, no qual a performance se caracteriza por seu traço situacional. A situação é correlativa, mas é um elemento central do caráter de situação que o eu não rege sobre ela, e sim *se encontra nela*. Sendo assim, a performance não pode ser simplesmente enraizada no ego enquanto instância constitutiva do sentido.

Se compararmos portanto o conceito husserliano de intencionalidade com a compreensão do fenômeno como intencionalidade plena em Heidegger, veremos que a correlação fenomenológica é absorvida no programa da fenomenologia hermenêutica, mas que a tematização do sentido de performance expõe uma dimensão não explorada por Husserl e que, ao mesmo tempo, leva à transformação da fenomenologia transcendental. Assim, embora a correlação noético-noemática formalmente se mostre como paralela à estrutura transitiva do comportamento em sentido de relação e sentido de teor, a tematização da dimensão intransitiva do comportamento, o sentido de performance e a estrutura do acontecimento, leva a uma mudança no modo como o fenômeno é pensado enquanto totalidade de sentido. A correlação intencional é absorvida na consideração do fenômeno como totalidade de sentido, de tal modo que posteriormente em *Ser e Tempo* a intencionalidade será apresentada como fundada em uma dimensão mais originária, que Heidegger denomina transcendência. Na primeira formulação desse problema durante as primeiras preleções de Freiburg, uma tal "fundação" somente é possível na medida em que a constituição do sentido se mostra como determinada pela dimensão performática da situação, segundo a estrutura do acontecimento. *Com a tematização da performance e do acontecimento enquanto elemento fundamental da constituição de sentido vem à luz um aspecto fundamental da experiência, que será reiteradamente explorado no pensamento heideggeriano. Performance (enquanto acontecimento) é o traço decisivo da compreensão heideggeriana da fenomenologia.*¹⁴

¹⁴ Gethmann (GETHMANN, 1993, p. 272) e Rodríguez (RODRÍGUEZ, 1997, p. 54) veem no sentido de relação (*Bezugssinn*) a novidade do conceito heideggeriano de fenômeno. Para ambos, o sentido de teor (*Gehaltssinn*) corresponde ao noema, enquanto o sentido de performance (*Vollzugssinn*) seria o equivalente da noêse e indicaria as diversas modalidades em que exercemos em cada caso a referência ao mundo. Manifestamente isso não corresponde ao que Heidegger tem em vista com a totalidade de sentido, pois a performance *não* é uma referência a algo, e sim caracterizada por sua intransitividade. Ela é o modo como a referência ao mundo é tida. Crowell considera o sentido de relação e o sentido de teor, respectivamente, como paralelos ao ato noético e ao correlato noemático, e interpreta o sentido de performance como "o aspecto noético da distinção de Husserl entre pensamento autêntico e pensamento inautêntico" (CROWELL, 2001, p. 142) (isto é, entre intenção de significação e preenchimento de significação, conforme apresentado por Husserl na sexta investigação lógica), tendo o sentido de temporalização como seu correlato noemático. Ele segue aqui provavelmente Buren (BUREN, 1990, p. 258-259), que apresenta uma interpretação similar. O modo como relação e teor são considerados nos parece correto, mas apresentar a performance como preenchimento de significação perde de vista o fato de que a performance é uma direção de sentido essencial do fenômeno, que se dá a cada vez em um modo (ainda que no modo impróprio da ruína). Essa interpretação desconsidera igualmente que Heidegger vê na performance a estrutura do acontecimento, distintiva de sua compreensão da fenomenologia e ausente em Husserl. O central no paralelismo entre Husserl e Heidegger é que os temas centrais da fenomenologia da vida fáctica surgem a partir da tematização do sentido de performance, pois a correlação intencional passa a ser interpretada então não como uma relação ideal, e sim como o modo por meio do qual se dá a experiência fáctica do si-mesmo concreto. A correlação já é sempre performada enquanto um comportamento concreto. É justamente nesse campo que Heidegger encontra a distinção entre impropriedade e propriedade (ou entre ruína e existência, como os modos fundamentais são chamados nessa época), e não surpreende portanto que ele associe os temas fundamentais como vida fáctica, existência, situação, experiência fundamental, ao sentido de performance e ao sentido de temporalização (HEIDEGGER, 1994, p. 53). Dito de outro modo, é a tematização da performance que abre espaço para que não haja, no conceito de fenômeno, uma restrição da fenomenologia e da filosofia ao domínio do teórico, atribuído também a Husserl.

Situação, acontecimento e sentido

A questão fenomenológica do esclarecimento de sentido se apresenta na hermenêutica da vida fática como *esclarecimento da situação*. Se mantivermos em vista que o conceito de sentido na fenomenologia designa formalmente a estrutura da experiência enquanto manifestação de algo *como* algo, manifestação essa que se apresenta no estudo concreto da correlação intencional em seus distintos modos de dação, então é possível dizer que o esclarecimento da situação pretende explicitar as estruturas que regem primariamente a manifestação, na medida em que esta não é mais tomada a partir de uma correlação *ideal*, e sim como experiência fática em sua constituição *situacional*. Trata-se então de observar agora qual o sentido de situação para Heidegger e quais as consequências dessa transformação para a fenomenologia.

Em primeiro lugar, situação não designa para Heidegger uma situação *ôntica*. O que se encontra em questão na fenomenologia não é descrever a multiplicidade inabarcável de situações fáticas em que a experiência fática é vivida. Por um lado, é possível compreender o programa de Dilthey segundo essa tendência. O princípio filosófico de "compreender a vida a partir dela mesma" tem a pretensão de fornecer uma base adequada para as ciências humanas, na medida em que o fenômeno em jogo nestas ciências – a vida histórica – se distingue essencialmente do fenômeno investigado pelas ciências naturais. Sob esta perspectiva, a filosofia de Dilthey se encontra *para além* de uma metafísica do espírito nos moldes hegelianos, que reduz a totalidade da vida histórica à manifestação lógica do conceito¹⁵ – ou, como dirá Marx, a uma "biografia da ideia" (MARX, 2013, p. 64) –, mas *tampouco* coincide com o caminho assumido pelo pensamento a partir da crise do idealismo alemão, isto é, com a dominação das ciências naturais, que buscam "conceituar o espírito como um produto da natureza" (DILTHEY, 1961, p. 3). De fato, o objeto de estudo estabelecido por Dilthey é a manifestação do espírito ou da vida histórica, mas a compreensão hermenêutica do espírito pressupõe a crítica de sua logicização e, assim, exige que se tome como ponto de partida a maneira como a vida se dá, isto é, a análise de sua manifestação. A análise compreensiva da manifestação da vida toma como ponto de partida as vivências, mas tem em vista ao mesmo tempo o fenômeno da compreensão mútua, da comunhão entre os indivíduos, que indica o fato de que sua vivência pessoal jamais é pura e simplesmente algo restrito à ordem do singular, mas sim que a singularidade das unidades vitais pode ser reconstruída compreensivamente com vistas ao elemento comum que elas compartilham. Essa noção de comunhão constitui o ponto de partida para as relações entre o particular e o universal que se encontram à base das ciências humanas. É certo que, para o indivíduo enquanto tal, essa relação de comunhão não precisa se encontrar expressa: sua posição inicial é precisamente a da singularidade das vivências, embora o elemento compreensivo já se encontre latente na sua habilidade de *compreender* os outros, de compartilhar com eles sentimentos e razões, de encontrar-se em uma vinculação recíproca a certas obrigações e direitos, em suma, a uma normatividade comum. A compreensão hermenêutica *elabora* essa compreensibilidade latente, mostrando que a vivência particular, não somente da individualidade histórica marcante, mas também do indivíduo comum já sempre se encontra ligada a essa comunhão que é da ordem do todo. Sob um segundo aspecto, essa dimensão de comunhão é acentuada pelo fato de que o característico da vida histórica é sua objetivação, isto é, que a vida se manifesta sob a forma de um mundo comum e que já sempre nos orientamos em meio a este mundo. "Nós vivemos nessa atmosfera, ela nos envolve constantemente. (...) Sentimo-nos por toda parte familiarizados com esse mundo histórico e compreendido,

¹⁵ Essa crítica foi elaborada explicitamente por Dilthey em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*: "Todavia, os pressupostos sobre os quais Hegel assentou esse conceito não podem mais ser mantidos hoje. Ele construiu as comunidades a partir da vontade racional universal. Nós precisamos partir hoje da realidade da vida; na vida age a totalidade do nexos psíquico. Hegel constrói metafisicamente; nós analisamos aquilo que se dá (*das Gegebene*)" (DILTHEY, 1958a, p. 150).

compreendemos o sentido e o significado de tudo aquilo, e nós mesmos somos entretrecidos com esses pontos em comum" (DILTHEY, 1958a, p. 147). Este mundo comum da objetivação da vida corresponde para Dilthey a todas as criações do espírito, desde a organização das cidades, as obras da arquitetura, até o sistema legal de uma sociedade, suas expressões religiosas etc. O conceito de objetivação permite ao mesmo tempo abarcar essas formações objetivas da vida histórica e vê-las em sua ligação genética com o transcurso vital dos indivíduos e comunidades que as formam. De modo sintético, ela permite justamente a ligação entre parte e todo, entre vivência e nexos histórico. Todavia, seríamos induzidos a erro se víssemos nessa constatação de Dilthey apenas a afirmação trivial de que o homem se encontra envolvido por um ambiente histórico, como se este ambiente fosse algo que se anexasse ao ser substancial dos indivíduos como um elemento posterior, tal como um acidente de sua substância. O que se encontra em questão é, antes, que a esfera do psíquico se encontra *imediatamente* articulada com este nexos e que, portanto, o pensar, o agir o sentir somente se deixam esclarecer a partir da ligação com este nexos. *Em suma: o ser do psíquico é histórico.* Não é outro o significado da afirmação de Heidegger a Jaspers: trata-se da emergência de uma experiência de ser e de um sentido de ser da vida histórica que, contudo, não encontra na ontologia até então os elementos para o seu esclarecimento adequado.

Contudo, não há aqui uma pura e simples coincidência. A descoberta de Dilthey acerca da relação entre vivência, mundo histórico e compreensão assume a perspectiva de uma fundação das ciências humanas e, concretamente, de uma análise das individualidades históricas, dos sistemas de cultura e, enfim, das distintas visões de mundo que constituem as épocas históricas. Sob esta perspectiva, o seu programa de análise compreensiva é realizado com vistas à reconstrução das distintas configurações *ônticas* do mundo histórico. É justamente o desdobramento de seu programa filosófico em uma filosofia das visões de mundo que leva à acusação de relativismo, uma vez que a análise das distintas visões de mundo – e, nesse sentido, das situações *ônticas* – abstrai da questão central acerca da *verdade* destes distintos momentos, verdade essa que não pode mais residir no próprio movimento de manifestação do conceito, tal como no sistema hegeliano, uma vez que o ponto de partida de Dilthey é exatamente a crítica da construção metafísica da história.¹⁶ A tendência de Heidegger é, sem dúvida, familiar à base fenomenal investigada por Dilthey, embora a pretensão de sua análise seja de outra ordem.

O conceito de situação emerge em Heidegger com vistas à interpretação da vida fática em sua estrutura, e não enquanto uma tentativa de abarcar a multiplicidade *ôntica* do mundo histórico. Um tal conceito tem em vista a *inteligibilidade* do fenômeno ou, como Heidegger formulará em *Ser e tempo*, o seu ser enquanto "sentido e fundamento" (HEIDEGGER, 2006, p. 35). No vocabulário das primeiras preleções de Freiburg, isso significa que o esclarecimento da situação não diz respeito a um *quid* (*Was*) específico; não se trata nem da descrição desta ou daquela vida fática individual, nem da reconstrução das variações *ônticas* das visões de mundo históricas, mas sim da explicitação do *modo* (*Wie*) em que a vida fática se apresenta (HEIDEGGER, 1993b, p. 83-85). Essa distinção é central para a compreensão do programa heideggeriano, pois ela indica que o que se encontra em jogo é a *retomada* do fenômeno entrevisto por Dilthey, mas com vistas ao esclarecimento fenomenológico da dimensão de sentido implícita na vida e a partir da qual nos orientamos a cada vez em nossa experiência fática. A pesquisa de Dilthey *indica* que a vida histórica é um fenômeno distinto de todo ser natural e que não pode ser apreendido nos termos das ciências naturais e da construção metafísica do espírito, mas Dilthey não chega ainda à pergunta sobre o *ser* da vida histórica, pergunta essa que somente ser respondida através da investigação fenomenológica. Por isso mesmo, a estrutura da situação é vista a partir do conceito transformado de intencionalidade:

¹⁶ Essa é a crítica da Husserl à filosofia das visões de mundo. Cf. HUSSERL, 1987, p. 323-332.

"Sentido de relação, sentido de performance, sentido de teor dão a estrutura originária (*Urstruktur*) da situação" (HEIDEGGER, 1993b, p. 261). Essa estrutura originária da situação fornece apenas uma indicação formal do caminho para a investigação da vida fática. Ela abre um percurso que caracteriza o *estilo* da filosofia fenomenológica: ir "às coisas mesmas" não significa simplesmente operar com construções conceituais ou com uma argumentação logicamente consistente, uma vez que, para a fenomenologia, o critério de verdade reside no acesso ao fenômeno e em sua expressão conceitual adequada. Sob um aspecto negativo, a máxima fenomenológica de ir às coisas mesmas carrega em si a exigência de suspensão dos modelos teóricos que possam determinar previamente o modo como um fenômeno é tematizado e, nesse sentido, ela implica a recusa em simplesmente assumir a perspectiva da psicologia experimental, das ciências naturais, da filosofia crítica e, tal como se torna cada vez mais claro para Heidegger, das categorias herdadas da história da filosofia. Positivamente, fazer desta máxima o princípio por excelência do exercício filosófico consiste na pretensão de tomar como base fenomenal a análise a experiência fática tal como ela se mostra em si mesma. Este "tal como ela se mostra em si mesma" é o elemento central do conceito fenomenológico de fenômeno, pois esclarecimento do sentido significa precisamente a análise do "algo como algo", tanto com vistas à crítica das determinações prévias do "como" nos modelos teóricos vigente, quanto com o intuito de sua explicitação intencional.

A análise da vivência da cátedra tem um significado paradigmático precisamente pelo fato de ela mostrar que a significação da experiência fática é determinada *primariamente* por seu caráter mundano, e este é um elemento estrutural decisivo que expõe o modo como a vida mostra-se em si mesma. Por um lado, isso significa que a pergunta sobre a "realidade" ou a "efetividade" somente pode ser fenomenologicamente esclarecida na medida em que partimos das próprias relações intencionais em que nos encontramos a cada vez vinculados às coisas. A análise dessas relações mostra que nosso vínculo com as coisas não é primariamente um vínculo teórico, e que, portanto, na experiência cotidiana a cátedra não se mostra *como* coisa extensa, não se mostra *como* composição de qualidade primárias e secundárias, e sim *como* um utensílio articulado a partir da rede referencial do mundo universitário. A cátedra ou a mesa é o lugar de onde eu como professor falo aos alunos, e ela se encontra em uma referência imediata ao quadro negro, onde posso explicitar por escrito os argumentos expostos na aula, que por sua vez tem sua posição na sala de aula voltada para as carteiras dos alunos, para que estes possam exercer uma possibilidade da vida fática, que é a vida orientada para o saber. Naturalmente, a disposição dos utensílios em uma sala de aula pode ser alterada, assim como certamente haverá uma distinção entre uma sala de graduação ou de pós-graduação. Mas o que importa aqui não é a organização fática deste ou daquele ambiente, e sim o fato de que as coisas têm sua significação primária no contexto do mundo, de tal forma que este é o modo como elas se manifestam nas relações intencionais em que nos encontramos engajados com elas. Por outro lado, a análise da mesma vivência intencional revela um elemento central acerca da "subjetividade do sujeito", que é a sua implicação neste mesmo nexos mundano a partir do qual as coisas se mostram. O esclarecimento do "como algo" é também o fio condutor para a determinação do *modo* em que o si-mesmo se manifesta.¹⁷ Na mesma situação da vida

¹⁷ Heidegger utiliza desde as primeiras preleções de Freiburg o termo si-mesmo (*Selbst*) para se referir ao eu ou ao sujeito. A razão para o uso deste termo é sua neutralidade frente aos compromissos ontológicos envolvidos nas noções de eu e sujeito. A hermenêutica da facticidade envolve a pergunta sobre a subjetividade do sujeito, isto é, sobre o que caracteriza o seu modo, mas a análise concreta indica que o sujeito somente se mostra como o que ele é a partir do seu mundo, um resultado similar ao que Dilthey já havia apresentado em seu *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, ainda que sua análise permaneça vinculada à formulação terminologicamente insuficiente de uma "correlação entre o si-mesmo e mundo objetivo" (DILTHEY, 2011, p. 107). A gênese do termo ser-aí (que substituirá posteriormente o termo vida fática) encontra-se diretamente ligada à necessidade de superar essas insuficiências, buscando um conceito que exprima ao mesmo tempo a dimensão das possibilidades de exercício da existência por um si-mesmo e sua determinação pelo nexos de um mundo a cada vez descerrado por ele.

universitária, eu não me mostro como consciência de si ou como ser biológico dotado desta ou daquela propriedade, e sim como este que exerce uma possibilidade da vida fática, que é a possibilidade do ensino. De maneira pré-reflexiva e, portanto, sem a necessidade de qualquer apreensão teórica, oriento-me nesta possibilidade e encontro-me assim vinculado aos outros (aos alunos com que me relaciono) e aos utensílios pertencentes a este mundo (o quadro, a cátedra etc.). O si-mesmo não somente se mostra como aquele que é nas possibilidades prática em que se encontra engajado com seu mundo, mas este engajamento em uma forma de vida específica implica ao mesmo tempo seu enredamento em um mundo circundante e em um mundo compartilhado, em relações com as coisas e com os outros, de tal modo que esta relacionalidade o determina em seu mostrar-se. O que vemos a partir destas descrições é justamente o trabalho de investigação *categorial* – na terminologia de *Ser e tempo*: existencial – que caracteriza a fenomenologia em sua pergunta sobre o modo: as categorias não são conceitos puros do entendimento encontradas pela via da dedução, mas *emergem* na interpretação da experiência fática. A partir disso, o conceito de situação adquire uma dupla dimensão para a compreensão da fenomenologia hermenêutica, duplicidade essa que se encontra em última instância baseada na pertença essencial da filosofia ao seu objeto: por um lado, ele diz respeito à própria maneira segundo a qual a fenomenologia é levada a cabo enquanto esclarecimento da situação; por outro, situação é igualmente um aspecto ontológico constitutivo da vida fática, isto é, um elemento que distingue o modo de apresentação do fenômeno.

Em um primeiro aspecto, de caráter metódico, o conceito de situação tem em vista o modo de análise do nexos de sentido que configura a experiência. Uma tal explicitação do sentido não é feita com base na pressuposição de uma dação fenomenal idealizada (o que Heidegger vê na análise noético-noemática da fenomenologia transcendental), e sim a partir da situação concreta que caracteriza a experiência fática da vida em seus contextos. Ir às coisas mesmas significa "performar de modo cada vez mais originário a própria situação fática e prepará-la na performance para a genuinidade" (HEIDEGGER, 1993a, p. 30). Tomar a experiência fática como ponto de partida da filosofia corresponde à radicalização do princípio fenomenológico da ausência de pressupostos, de tal forma que a pesquisa intencional não deve ser previamente determinada como um fenômeno do conhecimento, e sim buscar o esclarecimento da dimensão intencional da vida, tal como ela se mostra na própria situação fática do si-mesmo concreto. A vida fática em sua dimensão situacional e concreta é o campo temático da fenomenologia ou, para usar uma expressão de Husserl, a "esfera de ser das origens absolutas" (HUSSERL, 1976, p. 121). Frente a isso, a tendência propriamente revolucionária da fenomenologia heideggeriana repousa no fato de que as questões filosóficas em geral não são simplesmente tomadas tal como se apresentaram até então em sua recepção tradicional (como questões da teoria do conhecimento, da querela entre realismo e idealismo etc.), mas sim que o critério para a elaboração de tais questões baseia-se na própria análise de sentido da experiência fática, de tal modo que a contraparte dessa renovação da filosofia é a dissolução polêmica dos pseudoproblemas (*Scheinprobleme*) oriundos da abstração deste fenômeno fundamental em que se enraíza a possibilidade da filosofia.

Em um segundo aspecto, o conceito de situação diz respeito ao próprio fenômeno da vida fática em sua dinâmica. Mundo e situação não são simplesmente propriedade ônticas que podem ser ocasionalmente atribuídas a um sujeito ou correlatos de sua experiência intencional, mas são caracteres do modo como o si-mesmo se apresenta em sua experiência fática e que distinguem igualmente os entes a que ele se encontra intencionalmente vinculado:

O si-mesmo vive em situações sempre novas e que se permeiam novamente, que não se perdem nas situações seguintes. E o *mundo da vida* – o mundo circundante, mundo compartilhado e mundo do si-mesmo – é vivido em uma situação do si-mesmo. Os

encontros do mundo da vida vêm ao encontro sempre em uma situação do si-mesmo. O mundo da vida se manifesta nestas e naquelas maneiras em e para uma situação respectiva do mundo do si-mesmo (HEIDEGGER, 1993b, p. 62).

O que caracteriza o conceito de situação nessa passagem? Ele designa precisamente a dimensão de *implicação* que caracteriza a experiência fática do si-mesmo. Essa implicação significa ao mesmo tempo duas coisas: por um lado, que o mundo é vivido em uma situação do si-mesmo e que, portanto, trata-se da *sua* experiência, tomada como experiência intencional de um si-mesmo com vistas às coisas, aos outros e a si próprio. Por outro, este si-mesmo se encontra entregue a tais experiências, vive *em* situações, de tal forma que se encontra nelas absorvido e somente a partir disso se mostra como aquilo que é. O mundo da vida é vivido pelo si-mesmo não como um objeto contraposto, mas como um nexo de relações que determina a própria "subjetividade do sujeito". O elemento central da situação reside no fato de que o si-mesmo não se encontra *frente* a ela e tem acerca dela um saber objetivo, mas já sempre se encontra *em* uma tal situação, nela imerso e, portanto, implicado. A situação é situação *da* experiência e a experiência é experiência *na* situação. A dimensão de implicação que distingue a intencionalidade significa que as relações intencionais do si-mesmo não se apresentam simplesmente como uma correlação estática entre constituinte e constituído, entre determinados atos da consciência na unidade com seus respectivos correlatos, mas sim como um movimento em que a experiência fática e intencional *se* determina em seu *modo* a partir de sua absorção no mundo com que ela lida. Assim como Dilthey havia observado que as vivências de uma unidade vital encontram-se imediatamente ligadas à totalidade de um nexo histórico e que, portanto, em cada uma de suas vivências o si-mesmo *vivencia* de maneira pré-teórica este nexo na forma de uma familiaridade com seu mundo, assim também Heidegger observa que o mundo não é um elemento contraposto com o qual a vida fática pode ou não se relacionar, mas que já sempre constitui o *ser* da própria vida, na medida em que suas relações intencionais se dão a partir da significação do mundo. Todavia, o que Heidegger tem em vista com isso é trazer essa relação primária e essencial entre vida e mundo à sua explicitação ontológica. Uma tal explicitação do fenômeno do mundo na intencionalidade da vida é apresentada no conceito de decadência (*Verfallen*) enquanto absorção da vida em seu mundo:

Todavia, a ocupação (*Besorgen*) é por sua vez não somente em geral e em sua intencionalidade ligada ao seu mundo. A mobilidade do cuidado não é uma performance indiferente de um modo tal, que com ela em geral somente aconteça algo na vida e que isso mesmo seja um evento (*Vorgang*). Na mobilidade do cuidado (*Sorgen*) encontra-se viva uma *inclinação* do cuidado para o mundo na forma da tendência (*Hang*) para a absorção nele, para um deixar-se levar *por* ele (HEIDEGGER, 2005, p. 356).

Por decadência, Heidegger tem em vista um conceito ontológico de movimento, uma mobilidade (*Bewegtheit*), que não é algo "como um acontecimento objetivo e algo que simplesmente se passa na vida, mas sim um modo *intencional*" (HEIDEGGER, 2005, p. 356). A decadência não é um movimento locativo, no sentido do deslocamento realizado por um corpo de um ponto a outro. Ela não é um acontecimento objetivo enquanto um evento que ocorre no interior do mundo e, especialmente, enquanto uma ocorrência que afeta a vida de uma maneira ou de outra. A decadência é um fenômeno do movimento que diz respeito ao modo do intencional, e isso significa que ela é uma *modulação* na intencionalidade da vida. Essa modulação exprime aquilo que anteriormente vimos no conceito de fenômeno sob a dimensão da *performance* ou do *acontecimento*. A vida fática tem o caráter de um acontecimento, na medida em que de início e na maioria das vezes ela *acontece ao modo de uma absorção na significação do mundo, a partir da qual ela conquista sua orientação*. Por um lado, essa dimensão de

acontecimento se apresenta como uma estrita demarcação frente a duas tendências: a primeira, à naturalização do fenômeno da vida e sua submissão a uma estrutura causal, algo que já se encontra presente na análise husserliana do intencional; a segunda, à restrição do fenômeno da vida ao modo de acesso teórico, que perde de vista seu caráter de acontecimento enquanto faz do mundo um objeto correlato. Por outro lado, a noção de acontecimento tem em vista o esclarecimento da vida fática enquanto vida histórica. Heidegger compreende o termo acontecimento (*Geschehen*) em estrita ligação com o fenômeno da história (*Geschichte*). Todavia, essa ligação entre *Geschehen* e *Geschichte*, entre acontecimento e história, já indica que não se trata de apreender o fenômeno da história como uma mera sucessão de eventos no decorrer do tempo ou como um evento de algum modo afeta o vivente em sua experiência, mas sim *em tomar sua experiência fática em sua historicidade*. É o modo de ser, o modo como a vida fática se apresenta em suas distintas possibilidades, que é histórico. O elemento histórico não é algo externo à idealidade dos comportamentos intencionais, mas é aspecto primordial a partir do qual toda relação intencional se organiza. Dito de outro modo, a historicidade é o elemento central da constituição de sentido, de tal forma que a experiência do algo como algo se ilumina a partir deste acontecimento. A noção de acontecimento tem em vista a *historicidade do intencional*. Como Heidegger dirá mais tarde, "história (*Geschichte*) significa um acontecimento (*Geschehen*) que nós mesmos somos, onde nós somos envolvidos" (HEIDEGGER, 2016, p. 152).

Sendo assim, os conceitos de performance e acontecimento têm em vista a tentativa de esclarecer a mobilidade da vida história que nós somos à medida que existimos. O característico do esclarecimento fenomenológico da historicidade é que ela diz respeito primariamente ao modo de ser: trata-se de expor o elemento histórico a partir do modo como a vida fática vive o seu mundo. O fenômeno da decadência, enquanto uma modulação do intencional caracterizada pela absorção da vida fática em seu mundo, é um dos modos de articulação da historicidade, mas um modo caracterizado precisamente por sua absorção em uma "tradição e habitualidade impróprias" (HEIDEGGER, 2005, p. 358). O modo como este acontecimento que nós mesmos somos é vivido se caracteriza de início e na maioria das vezes pela *ocultação* da situação histórica, uma vez que a experiência fática se organiza em suas relações a partir de um mundo público mediano, de tal modo que ela é vivida segundo a medida deste mundo, que nada mais é do que a sedimentação de uma tradição que não aparece *como* tradição. A vida é regulada a partir de um passado que decide acerca de seu futuro. Por essa razão, Heidegger a chama de quase-situação ou condição (*Lage*) (HEIDEGGER, 2005, p. 358). Sob este aspecto, a decadência exprime uma modulação privativa da historicidade, que proporciona a estabilidade característica dos comportamentos em sua performance cotidiana. Por sua vez, o termo situação designa (em um sentido estrito) a transparência acerca desta condição de absorção no mundo, de tal forma que o esclarecimento da situação é um *contramovimento* em face da tendência decadente da vida. A filosofia, enquanto esclarecimento da situação, é uma possibilidade da própria vida fática, na qual a vida é expressamente apreendida.¹⁸

Dessa forma, Levinas estava correto ao afirmar que o decisivo na fenomenologia de Heidegger consiste em que relação e movimento são apresentados como aspectos do ser e que, com base nisso, o puro fato de existir mostra-se como acontecimento. Essa constatação torna-se clara à medida que observamos que o programa de Heidegger se apresenta como uma fenomenologia do acontecimento, isto é, um esclarecimento da experiência com vistas à exposição de sua estrutura histórica, da historicidade que constitui seu sentido.

¹⁸ Essa distinção modal entre decadência como tendência de absorção no mundo e o contramovimento (no vocabulário do *Relatório-Natorp*: existência) que recobra à vida fática a transparência de sua situação é o arquétipo da distinção entre impropriedade e propriedade, exposta em *Ser e tempo*. Uma análise exaustiva do conceito de acontecimento exigiria a interpretação destes dois modos à luz dos elementos apresentados até o momento. Essa análise permanece como uma indicação, uma vez que não podemos levá-la a cabo no âmbito deste trabalho.

Referências

- BIEMEL, Walter; SANER, Hans (Org.). *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1990.
- BUREN, John van. The young Heidegger and phenomenology. *Man and World*, vol. 23, 1990, p. 238-272.
- CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften. VII. Band*. 4^a ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958a, p. 77-347.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Via Verita, 2011.
- DILTHEY, Wilhelm. *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften. VII. Band*. 4^a ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958b, p. 1-75.
- DILTHEY, Wilhelm. *Vorrede*. In: *Gesammelte Schriften. V. Band*. 3^a ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1961, p. 3-6.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handel. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe [GA] 24 (Sommersemester 1927)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie. GA 63 (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie der Ausschauung und des Ausdrucks. GA 59 (Sommersemester 1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens. GA 60 (Wintersemester 1920/21-Sommersemester 1921)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. GA 62 (Sommersemester 1922)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. GA 61 (Wintersemester 1921/1922)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19^a ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932. GA 80.1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. GA 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. GA 56/57 (KNS-Sommersemester 1919)*. 2^a ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HELD, Klaus. Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. *Phänomenologische Forschungen*, vol. 10, 1980, p. 89-145.
- HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Husserliana XXIV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft. Husserliana XXV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

LANDGREBE, Ludwig. *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1967.

LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Cognac: Fata Morgana, 1994.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MOHANTY, Jitendranath. *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Técno, 1997.

TENGELYI, László. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007.

TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

Autor(a) para correspondência: Gabriel Lago de Sousa Barroso, Rua Sara Vilela 560, Jardim Botânico, 22460-180, Rio de Janeiro – RJ, Brasil. lagobarroso@gmail.com