UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE BACHAREL EM FILOSOFIA

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

O PROJETO DE UMA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NOS PRIMEIROS ANOS DE FREIBURG DE MARTIN HEIDEGGER (1919-1923)

JOÃO PESSOA
2020

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

O PROJETO DE UMA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NOS PRIMEIROS ANOS DE FREIBURG DE MARTIN HEIDEGGER (1919-1923)

Monografia de graduação apresentada ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA
2020

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

O PROJETO DE UMA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NOS PRIMEIROS ANOS DE FREIBURG DE MARTIN HEIDEGGER (1919-1923)

Relatório final, apresentado a UFPB, como parte das exigências para obtenção do título de bacharel em filosofia. João Pessoa, 14 de dezembro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Robson Costa Cordeiro

_____

Prof. Gilfranco Lucena dos Santos

_____

Prof. Maria Clara Cescato

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C331p Carvalho, Aurelio Augusto Costa.
O Projeto de uma hermenêutica da facticidade nos primeiros anos de Freiburg de Martin Heidegger (1919-1923) / Aurelio Augusto Costa Carvalho. - João Pessoa, 2021.
50 f.

Orientador: Robson Costa Cordeiro Cordeiro.
TCC (graduação) - Universidade Federal da Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2020.

1. Heidegger. 2. Ontologia. 3. Fenomenologia. I. Cordeiro, Robson Costa Cordeiro. II. Título.

UFPB/CCHLA CDU 165.62

Elaborado por CLEYCIANE PEREIRA - CRB-15/591

AURÉLIO AUGUSTO COSTA CARVALHO

RESUMO

A presente monografia visa abordar o estado das pesquisas de Martin Heidegger nos anos que antecederam a publicação de Ser e Tempo (1927). A recolocação da questão sobre o sentido de ser a partir do desenvolvimento de uma ontologia fundamental como analítica existencial já vinha sendo desenvolvida desde os primeiros cursos como *Privatdozent*. Para tanto, foi imprescindível o desenvolvimento de uma hermenêutica da vida fática, seguindo uma indicação presente na fenomenologia e na filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de tornar a vida um problema: o que filosoficamente inquietava sua época. O sentido pleno dessa inquietação só iria se desvelar nos anos posteriores através de uma compreensão radical da história da filosofia e do sentido de ser como tempo. Entretanto, o decisivo já estava alcançado desde meados de 1922, como veremos, numa introdução a um livro não terminado sobre Aristóteles.

Palavras-chaves: Heidegger, Filosofia, Ontologia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....5
1. A vida fática 8
1.1 A situação hermenêutica 10
1.2 O questionamento filosófico como um movimento da vida fática..... 13
1.3 Elementos da vida fática 19
2. Desconstrução fenomenológica 38
2.1 A tarefa de um regresso desconstrutivo aos conceitos da tradição.....38
2.2 Interpretação da compreensão de ser em Aristóteles e sua motivação fenomenológica ...43
CONCLUSÃO.....47

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger, até então famoso entre círculos intelectuais desde seus primeiros cursos e seminários como *Privatdozent*, publica em 1927 a sua principal obra, *Ser e Tempo*. Diferente do que se poderia imaginar, a falta de publicações por Heidegger desde a publicação de sua tese de habilitação sobre Duns Scotus na forma de livro intitulado "A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Escoto" (1916) não fez com que permanecesse desconhecido nos anos que precederam a publicação de *Ser e Tempo*. Pelo contrário, notas de suas preleções e seminários circulavam entre estudantes e intelectuais. “Existia dificilmente mais do que um nome [ao qual basear a fama de Heidegger], mas o nome viajou por toda a Alemanha como o rumor do rei oculto.”[1] (ARENDT, apud KISIEL, 1993, p. 16).

De fato, a importância dos cursos e preleções ministrados por Heidegger nunca foi subestimada, mesmo com a não publicação desses escritos até o começo da edição das obras completas (*Gesamtausgabe*), em 1976. *Ser e Tempo* contém referências a tais escritos: a nota de rodapé n° 45 faz referência às análises do mundo circundante desenvolvidas desde 1919 (HEIDEGGER, 2015, p. 120); a nota n° 151 nos remonta a uma conferência pública em julho de 1924 em Marburgo (HEIDEGGER, 2015, p. 346). Foi elaborando tais cursos e preleções que Heidegger primeiramente deu forma à sua filosofia, e cada passo desse caminho de pensamento vale tanto quanto suas obras publicadas em vida, as quais não devem ser lidas como os resultados cristalizados de um trabalho investigativo “privado”, o que teria resultado do caminho, mas apenas mais um passo no caminho.

A presente monografia busca se deter num desses passos. Nele ecoa fenômenos que irão ser mais amplamente tematizados em *Ser e Tempo* e em escritos posteriores. O que então será apresentado na introdução (*Einleitung*) a um livro não escrito sobre Aristóteles, de 1922, contém, em parte, um vocabulário não “canonizado” em *Ser e Tempo*. As referências àquele âmbito de fenômenos que constituem a cotidianidade da ocupação, em termos como “vida” e “de-vificação”, nos dão uma possibilidade de experimentar uma compreensão “renovada” do que foi abordado no projeto de uma ontologia fundamental. Portanto, não se deve ater-se a relações “conceituais”, sob risco de perder justamente o próprio conceito, mas experimentar justo o que o conceito intenciona, para além do vocábulo. A possibilidade mesma de

[1]There was hardly more than a name, but the name traveled all over Germany like the rumor of the hidden king.

enrijecimento de um arcabouço conceitual pertence à fenomenologia; possibilidade esta contra a qual devemos nos contrapor, como testemunha *Ser e Tempo*:

> Enquanto enunciado comunicado, todo e qualquer conceito e proposição fenomenológicos, hauridos originariamente, estão expostos à possibilidade de desvirtuamento. Perdem sua solidez, transformam-se em tese soltas no ar e se transmitem numa compreensão vazia. A possibilidade de petrificação, enrijecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente acha-se no próprio trabalho concreto da fenomenologia. (HEIDEGGER, 2015, p. 76)

Compreender, no trabalho da fenomenologia, implica seguir o conceito naquilo que ele intenciona, realizar de novo os nexos significativos que ele oferece apenas àquele que os realiza. O conceito não é algo solto no ar ou que se passa de mão em mão num falatório, mas uma possibilidade de ser do próprio ser-aí que compreende.

Com o intuito de apresentar o desenvolvimento da hermenêutica da facticidade que Heidegger empreendeu nos primeiros anos de Freiburg (1919-1923), usaremos o texto de 1922 intitulado "Interpretações fenomenológicas com respeito a Aristóteles (indicação da situação hermenêutica)" [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (anzeige der hermeneutischen situation*)]. Esse texto constitui uma introdução (*Einleitung*) a um livro não escrito sobre Aristóteles, que Heidegger compôs por uma conveniência acadêmica[2]. Fortuitamente, este manuscrito contém, compilado de modo sistemático, as investigações que Heidegger até então fizera sobre a facticidade. Ademais, neste manuscrito, pela primeira vez, se encontram elaboradas conexões entre os dois momentos da fenomenologia, presentes em *Ser e Tempo*: (1) a ontologia fundamental e (2) a destruição da história da ontologia, como explica Theodore Kisiel no prefácio à sua tradução (HEIDEGGER, 2010, p. 145):

---

[2] Desde 1919, Heidegger trabalhou como assistente de Edmund Husserl e *Privatdozent* na universidade de Freiburg. Este título o habilitou para docência, mas não o concedia cátedra. Em 1922, abriram-se dois postos de filosofia, um na universidade de Marburgo (vago por Nicolai Hartmann), outro na de Göttingen (vago por Hermann Nohl). Paul Natorp, em Marburg, e Georg Misch, em Göttingen, contataram Husserl para expressar interesse considerando Heidegger como candidato destes postos. O único obstáculo seria que Heidegger não tinha publicado nada desde 1916 quando sua *Habilitationsschrift* sobre Duns Scotus apareceu na forma de livro. Foi decidido então que Heidegger deveria escrever e publicar um manuscrito esboçando seus trabalhos atuais e projetos futuros. Heidegger compôs sua Introdução a Aristóteles em um período de três semanas (entre setembro e outubro de 1922), intitulado Interpretações fenomenológicas com respeito a Aristóteles. Para o cargo em Göttingen, Heidegger foi classificado em segundo, atrás de Moritz Geiger, pois, segundo Georg Misch, a intenção de Heidegger não era apresentar uma clara e imparcial interpretação de Aristóteles, mas desenvolver sua própria posição filosófica. Misch reclamou que o estilo de Heidegger seria por vezes mais opressivo que liberador, e que as formulações no manuscrito teriam uma qualidade "torturante". Na universidade de Marburgo, pelo contrário, Heidegger foi classificado em primeiro, tendo causado uma ótima impressão em Paul Nartorp. Estas informações e o modo como o manuscrito foi legado e anexado na GA 62 (*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen dês Aristoteles zu Ontologie und Logik*) se encontram no prefácio da tradução de Michael Baur (HEIDEGGER, 1992, p. 355-357)

> O resultado [presente no manuscrito] é uma fusão de duas tendências até então apartadas na abordagem fenomenológica de Heidegger: a abordagem "sistemática" das estruturas do campo da experiência da vida fática e a abordagem "histórica" dos recursos conceituais disponíveis na tradição filosófica para tal fenomenologia hermenêutica da facticidade.[3]

[3] The upshot is a closer fusion of two still disparate strands in Heidegger's phenomenological approach: the "systematic" approach to the structures of the field of factic life experience and the "historical" approach to the conceptual resources available in the philosophical tradition for such a phenomenological hermeneutics of facticity

CAPÍTULO UM

A vida fática

Trata-se, neste primeiro capítulo, de apresentar elementos da facticidade [*Faktizität*] da vida de tal modo que ela se torne visível em sua unidade, não obstante ser um fenômeno multifacetado. A facticidade concerne às coisas mesmas, tal como elas se mostram na imediaticidade da vida cotidiana. "*O* vivido primordialmente são as coisas mesmas, e estas são, antes de qualquer coisa, *sentidos*, significados que imediatamente compreendo, com os quais estou constantemente operando"[4] (RODRÍGUEZ, 1997, p. 27). Heidegger emprega o termo "facticidade" para designar esse âmbito pré-reflexivo e mediano no qual sempre nos movemos diariamente: ao abrir a porta, a maçaneta já está "à mão", e, no entanto, já "passamos por cima" dela em nome dos negócios e dos encontros a que visamos. Pois não vemos a maçaneta, nem o chão sobre o qual nos movemos, e de todo modo não consideramos a porta, justamente ao levarmos em conta esses utensílios na lida cotidiana. Usando o termo facticidade, Heidegger constitui uma radical reversão do neo-kantismo, que o cunhou,

> O termo abstrato "facticidade" primeiro aparece em Fichte, que o usa para descrever o encontro com a face "bruta" da realidade não receptiva ao pensamento racional. O fático é o irracional *par excellence*, o sinal da insuperável irracionalidade da "matéria" *dada* para o pensamento. Na tradição kantiana, Fichte foi o primeiro a explorar seus vários pares polares em termos do "*hiatusirrationalis*", o abismo entre o empírico e o *a priori*, o individual e o universal, *quid facti* e *quid juris*, intuição e conceito, em termos breves, entre facticidade e logicidade (KISIEL, 1995, p. 27)[5]

De fato, para Heidegger, a facticidade, justamente por não ser "receptiva ao pensamento", é constitutiva do movimento pelo qual já somos sempre lançados previamente no mundo em que habitamos, retendo a manualidade específica (o modo de uso) dos instrumentos sem que façamos nenhuma consideração reflexiva sobre eles. Seguimos o fluxo cotidiano da lida com os instrumentos sem nenhuma intelecção do próprio fluxo, o que faz com

[4] *Lo* vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son ante todo *sentidos*, significados que inmediatamente comprendo, com los que estoy constantemente operando.

[5] This phenomenological construal of "facticity" constitutes a radical reversal of classical neo-Kantianisrn, which coined the term. The abstract term "facticity" first appears in Fichte, who uses it to describe our encounter with the "brute" face of reality not amenable to rational thought. The factic is the irrational par excellence, the sign of the insuperable irrationality of the "matter" given to thought. In the Kantian tradition, Fichte was the first to explore its various polar pairs in terms of the "hiatusirrationalis," the abyss between the empirical and the a priori, the individual and the universal, quid facti and quid juris, intuition and concept, in short, between facticity and logicity.

que o concebamos como o "irracional". “Vamos vivendo, mas não nos conhecemos. Somos um ponto cego para nós mesmos.” (SAFRANSKI, p. 149, 2019).

Ao ser tematizado, o fluxo vivido escapa aos conceitos tradicionais, requerendo uma “lógica” não objetificante, por isso sua apreensão por teorias é inadequada. Para Heidegger, trata-se de um retorno explícito ao que sempre já experimentamos, retorno que busque desenvolver a estrutura da experiência fática imediata levando em conta a sua “racionalidade” própria: o sentido direcional que guia nossa experiência comum. A vida tem um direcionamento, um sentido, que a guia. A evidência desse sentido direcional surge, por exemplo, em toda lida com instrumentos: a realidade, a qual não pensamos sobre, os próprios instrumentos, os quais raramente consideramos tematicamente, dita nosso comportamento frente ao mundo. O essencial da posição de Heidegger é que “a vida se compreende a si mesma originariamente de maneira pré-teorética e a fenomenologia é justamente o saber desse extrato originário” (RODRÍGUEZ, p. 27, 1997)[6]

Previamente lançados no mundo, abrimos a porta, calçamos o calçado, ouvimos o freiar brusco de um carro, vemos o sentido das palavras antes de as decompor em fonemas, letras e símbolos. Em suma, somos junto aos entes com que interagimos a todo momento. Ao nos movermos de determinada maneira em meio ao trânsito, ao entrarmos numa sala, ao caminharmos ao léu, a “face bruta”[7] da realidade já nos tocou e nos toca a todo momento. É a isto, que se manifesta cotidianamente a todo momento, que Heidegger intenciona ao usar o termo facticidade.

Diferentemente dos entes simplesmente dados, o ser-aí, a vida fática, é estruturado em *existenciais*. As determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, os entes simplesmente dados, são as *categorias*. Categorias abarcam determinações *a priori* dos entes intramundanos, descobertos pelo ser-aí. “Existenciais e categorias são as duas

[6]la vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica e a fenomenología es justamente el saber de ese estrato originario.

[7] No parágrafo 12 de *Ser e Tempo* (§ 12. Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal), Heidegger caracteriza a facticidade como um modo de “ser simplesmente dado” [*Vorhandenheit*] próprio do ser-aí. Ser-aí traduz literalmente a palavra alemã *Dasein*, que, em 1922, Heidegger ainda usava de modo intercambiável a homem, desde que se ressaltasse, com isso, a sua relação para com o Ser. Ser-aí é aquele ente que (1) em seu ser, sendo, está em jogo seu próprio ser e; (2) em seu ser, sendo, estabelece uma relação de ser com seu próprio ser (HEIDEGGER, 2015, p. 48). Diferentemente dos outros entes, destituídos de mundo, não capazes de tocar uns aos outros, o ser humano se move em um mundo familiar. Tendo descoberto o mundo e podendo tocar os entes intramundanos, o ser-aí se compreende a si mesmo como um ser simplesmente dado fatual, a partir do mundo em que vive. Entretanto, o modo como as coisas são como fato não é o mesmo que o modo como ser-aí é: ele tem sua fatualidade específica. A facticidade é justamente “o caráter de fatualidade [Tatsächlichkeit] do fato do ser-aí em que, como tal, cada ser-aí é.” (HEIDEGGER, 2015, p. 102). A “face bruta” da realidade, portanto, não deve ser confundida com a realidade fatual do mundo extenso, mas deve ser assumida como a facticidade do ser-aí.

possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos." (HEIDEGGER, 2015, p. 89). "Como, para Heidegger o dasein não é um "objeto" presente mas é *existência*, ele não designa as determinações fundamentais de categorias, mas antes as *existenciais*." (SAFRANSKI, p. 196, 2019). Enquanto descoberto, o ente intramundano impõe um determinado modo de ser interrogado: o ente é um *que*. Enquanto ente que descobre, o ser-aí não é um *que* simplesmente dado, mas um *quem*. A abordagem das estruturas da vida fática visa justamente desenvolver o modo de ser desse *quem*.

A existência, ao qual os existenciais se referem, não designa a subsistência de algo simplesmente dado, perante a vista, mas designa um termo transitivo. "Existindo eu não sou simplesmente existente (vorhanden), mas preciso me existir; eu não apenas vivo, mas preciso "conduzir" (führen) a minha vida." (SAFRANSKI, p. 161, 2019). A existência designa uma relação do ser-aí com seu próprio ser; existindo, ele vem a ser o que é, pois é acessível para si mesmo. O ser-aí é chamado a se apropriar de si mesmo como aquilo que ele mesmo é; ele não subsiste simplesmente, mas existe tendo que retomar a si mesmo nesta existência, tendo que se existir.

1 A SITUAÇÃO HERMENÊUTICA

Antes de abordar diretamente a vida fática, Heidegger realiza considerações metodológicas, as quais não são apartada do objeto temático investigado. Na medida em que o objeto de investigação é a vida fática, a situação hermenêutica na qual ela se insere deve igualmente ser tematizada. A vida fática é a um só tempo quem *considera* o "objeto" e o *considerado*; a vida fática é objeto e o que tem para si a situação hermenêutica com o fim de considerar o "objeto". Desse modo, a filosofia ganha o caráter de uma autointerpretação de si mesma a partir de uma situação hermenêutica privilegiada. O cultivo dessa situação hermenêutica, portanto, deve advir de antemão a toda análise da facticidade que não seja deturpada desde o início com influências estranhas ao objeto temático da investigação. "Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão." (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Tal compreender é um *como do ser-aí* mesmo (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

Toda interpretação está sob determinadas condições de interpretação e entendimento. Apenas quando a situação hermenêutica temporalmente particular é feita disponível com suficiente clareza, o objeto temático no como de seu ser-interpretado é capaz

de falar apropriadamente por si mesmo (HEIDEGGER, 2005, p. 346). Isso implica que toda interpretação deve se assegurar de antemão de sua situação hermenêutica.

Em cada interpretação, o campo de objetos e a afirmação cognitiva de cada um possui determinados contornos hermenêuticos (HEIDEGGER, 2005, p. 346):

1. Um *suporte inicial*, do qual se tem uma visão, um lugar concreto o qual é mais ou menos expressamente apropriado e assegurado, no qual nós já de antemão nos encontramos;
2. Uma *direção da visão*, a qual é motivada pelo suporte inicial e dentro da qual o "*como-que*" e o "*na perspectiva de*" da interpretação são determinados;
3. Um *alcance da visão*, demarcado pelo suporte e pela direção de visão, dentro do qual a alegação de objetividade se opera e aplica.

No *suporte prévio*, trata-se de delinear, por meio de uma indicação, o objeto a ser interpretado. Essa indicação deve ser estabelecida por uma retomada da facticidade original da situação concreta. Na *direção da visão*, o objeto da interpretação é apreendido de antemão no "como-o-que", e é explicado de acordo como o "em direção a". No terceiro momento, o *alcance da visão*, assegura-se o objeto dentro de sua situação hermenêutica específica; a objetividade de tal interpretação se resguarda nessa situação. A atualização da interpretação, a apropriação do objeto que surge dessa atualização, é transparente ao ponto que a situação hermenêutica (na qual e para qual a interpretação é temporalmente desenvolvida, i.é., desenvolve a si mesma) é iluminada em seus contornos, as três etapas hermenêuticas mencionadas (HEIDEGGER, 2005, p. 347).

"A situação da interpretação, como apropriação do passado, é sempre como tal uma situação de um presente vivo" (HEIDEGGER, 2005, p. 347)[8]. A história, como passado apropriado, cresce em sua compreensibilidade de acordo com a originariedade da escolha decisiva e do delineamento da situação hermenêutica. (HEIDEGGER, 2005, p. 347). "O passado abre a si mesmo apenas em acordo com a medida da resolutividade e do poder de manter-se aberto que um presente tem disponível para isso." (HEIDEGGER, 2005, p. 347)[9]. O estar-certo específico com o qual a investigação filosófica adere a si mesma e a sua tarefa determina a originariedade de sua interpretação. Não separada de sua história, a investigação filosófica co-determina o "ter" a história da filosofia. A ideia que ela faz de si mesma e da

[8] Die Situation der Auslegung, als der verstehendenAneignungdesVergangenen, istimmersolcheeinerlebendigenGegenwart.

[9] VergangenheitöffnetsichnurnachMaßgabe der Entschlossenheitund Kraft desAufschließenkönnens, über die eineGegenwartverfügt.

concretude de sua problemática já decide o comportamento com o qual investigação filosófica "carrega" sua história. O passado com o qual a filosofia se relaciona não pode ser separado do objeto temático de sua problemática, de modo que a história já está presente na direção de visão, já constitui a situação hermenêutica.

Que a situação hermenêutica se constitua inevitavelmente de um passado herdado e, consequentemente, toda direção de visão já esteja, ao mesmo tempo, sendo uma direção ao passado, não deve ser "lamentado" ou "concedido". Na nota marginal n°4, Heidegger compreende que "A cultivação da situação hermenêutica é a *apreensão* das "condições" e "pressuposições" fáticas da investigação fenomenológica." (HEIDEGGER, 2005, p. 347)[10] . Heidegger não está buscando um ideal de "ausência de pressuposições" para se chegar às coisas elas mesmas. O que está em jogo é compreender a própria estrutura do compreender, na qual a ausência de pressuposições seria apenas um nada negativo ou um caso limite do compreender humano, senão uma impossibilidade de todo. Pelo contrário, o objetivo é se ater a esse caráter fático da vida na qual a compreensão já se dá a todo momento carregada de pressuposições, no mais das vezes, não tematizadas. Atentando-se à própria constituição fática da existência humana, é dada a oportunidade de cultivar uma situação hermenêutica privilegiada que dê acesso à facticidade e ao seu passado de acordo com um presente então esclarecido. Essa direta leitura do passado é não apenas não contrária ao sentido de conhecimento histórico, mas é simplesmente a condição básica para que o passado fale com nós (HEIDEGGER, 2005, p. 347). A situação hermenêutica privilegiada é justamente aquela que se ilumina em sua estrutura, iluminando também o próprio passado.

Autênticas pressuposições não devem ser meramente "concedidas". É "vivendo" tais pressuposições que podemos efetivamente as apreender, i.é, inserir tais pressuposições no *histórico* (HEIDEGGER, 2005, p. 348). Qualquer interpretação que se arroga no poder de não "sustentar pressuposições" o faz apenas sem ter esclarecimento de sua própria estrutura. "A falta de preocupação com o que 'realmente se faz' e a falta de esclarecimento dos meios assim empregados é mal interpretado como 'suspensão da subjetividade.'" (HEIDEGGER, 2005, p. 348)

Ao final dessa considerações, Heidegger elenca as convicções a partir das quais a situação hermenêutica de uma interpretação, bem como a demarcação de seu campo temático, é para ser clarificada. Serão aqui divida em três:

---

[10] Die Ausbildung der hermeneutischenSituationist das Ergreifen der faktischen>Bedingungen<und>Voraussetzungen< der philosophischenForschung.

1. A investigação filosófica, de acordo com seu caráter de ser, é algo que um "tempo" não pode nunca copiar de outro "tempo" - desde que não esteja preocupada com filosofia apenas como uma questão de formação cultural e educacional. (HEIDEGGER, 2005, p. 348)
2. A investigação filosófica nunca irá querer alegar ter concessão e ser capaz de liberar de tempos futuros o fardo e transtorno [*Bekümmerung*] de questionamentos radicais. (HEIDEGGER, 2005, p. 348)
3. A possibilidade de uma investigação filosófica passada ter efeito sobre seu futuro nunca deve ser atribuída aos seus resultados como tais, mas antes é fundada na originariedade do questionamento, o qual em cada instância foi alcançado e concretamente cultivado. Através do passado assim apreendido, como modelo para evocar problemas, um passado se torna presente em sempre novas formas. (HEIDEGGER, 2005, 348)

O ímpeto comum que guia essas convicções é a necessidade de evocar sempre os problemas mais radicais da filosofia. Evocar esses problemas não significa superar formulações anteriores, através da qual os tempos antigos poderiam ser deixados para trás numa investigação filosófica "atual". Pelo contrário, os problemas sempre novos recorrem mesmo nos "antigos", de modo que a filosofia não pode se desvincular de sua história sem perder ao mesmo tempo o fundamento de seus problemas. Isso se dá porque, para todo "antigo", existe uma leitura de um presente vivo que de um jeito ou de outro o concebe. A originariedade dos problemas filosóficos se mostra justamente nesse enraizamento que perpassa os antigos e volta a virar problema de uma "época". De acordo, "o objeto da pesquisa filosófica-histórica deve ser de tal modo que retenha a carga e a inquietação do questionamento radical dentro de sua pesquisa." (CAMPBELL, 2012, p. 106)[11]

2 O QUESTIONAMENTO FILOSÓFICO COMO UM MOVIMENTO DA VIDA FÁTICA E O HISTÓRICO

Após considerar a situação hermenêutica que permeia toda interpretação, Heidegger compreende caracteres da estrutura da vida fática. Nessa parte são apresentados e concatenados fenômenos co-originários que ganharão uma abordagem mais detalhada em *Ser*

[11]The object of philosophical- historical research must be such that it can retain the "burden and concern" of radical questioning within its research.

e Tempo. O objetivo é esboçar, em poucas páginas, o âmbito do questionamento e o teor da problemática. Com isso, fica claro que os métodos usuais para apreender fenômenos mais diversos, como os da ciências positivas, não são válidos para o tratamento de um fenômeno que não está aí postado diante de nós, mas que é ele mesmo o *aí*, ou seja, o campo de manifestação do ser como ser-aí. Não se trata do ser humano, o qual poderia ser tema da antropologia, biologia ou psicologia, mas da própria existência humana, ou do ser humano enquanto ser-aí. Essa distinção está posta logo na primeira frase dessa parte do manuscrito, na qual Heidegger passa a tratar da vida fática: "O objeto da investigação filosófica é a existência humana na medida em que é interrogada em seu caráter de ser." (HEIDEGGER, 2005, p. 348)[12].

O questionamento filosófico que então segue a investigação não é inserido externamente ao objeto, mas constitui um movimento básico da vida fática que é para ser apreendido nesse questionamento filosófico. O movimento básico da vida fática constitui o próprio objeto a ser questionado: (1) sua característica é estar interessado ou pré-ocupado com seu próprio ser, mesmo quando a vida fática sai de seu "rumo" para evitar a si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 349). Outra característica não acidental, mas que constitui o sentido básico desse ser, é que (2) a vida fática acha a si mesma difícil de carregar e está em constante fuga de si. Isso se manifesta de modo evidente na tendência da vida fática de tornar as coisas fáceis (HEIDEGGER, 2005, p. 349). O caráter de fardo e peso que se manifesta na existência fática como origem de sua fuga de si não deve ser ignorado. Tal como tematizado em Ser e Tempo, faz parte da abertura do "aí" do ser-aí a disposição de humor, na qual ele precisa constantemente "aliviar" o caráter de peso.

> Nesse mau humor, o ser do pre mostra-se como peso. Por que, não se *sabe*. E a presença [Dasein][13] não pode saber, visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a presença se depara com seu ser enquanto pre. (HEIDEGGER, 2015, p. 193)

O que está em jogo no ser deste ente (ser-aí) é justamente o *aí* que se compreende na sua abertura. Como o ser-aí, que na sua abertura está em jogo seu próprio ser, tem uma

---

[12] Der Gegenstand der philosophischenForschungist das menschliche Dasein als von ihrbefragtaufseinenSeinscharakter.

[13] "Ao se valer desse termo [Dasein] para uma tal concepção, Heidegger tem primordialmente em vista a explicação do homem como um ente que conquista todas as suas determinações essenciais a partir das relações e somente a partir das relações que respectivamente experimenta com o espaço de realização de sua existência. Esse espaço não é, por sua vez um espaço qualquer, mas antes o mundo como campo de manifestação dos entes em geral. É somente por intermédio do descerramento do mundo que o homem encontra a si mesmo como *Da-sein*. O advérbio de lugar "*Da*", que significa literalmente "aí" em alemão, aponta justamente para essa abertura: para o mundo como horizonte originário de configuração das possibilidades de ser do homem." (CASANOVA, p. XVII, 2009). Motivo pelo qual preferimos a tradução por ser-aí.

abertura do conhecimento diminuta em relação a abertura dos humores, é justamente no caráter de fardo dessa abertura que se tem acesso ao ser mais próprio do ser-aí. Propriamente "pesada" e "difícil", a vida fática é genuinamente apropriada e preservada apenas intencionalmente a fazendo difícil. Para não perder de vistas seu objeto, a investigação filosófica deve cumprir esse dever (HEIDEGGER, 2005, p. 349).

Correspondentemente, a história da filosofia está disponível em um sentido relevante para a investigação filosófica se e somente se a história provê o digno de pensamento [*Denkwürdig*keiten] (HEIDEGGER, 2005, p. 349). Isso significa que a história da filosofia, em sua relevância, não deve fornecer curiosidades ou distrações. Ela não é relevante enquanto tradição, na qual não há apropriação do passado. Enquanto relevante para a filosofia, a sua história deve forçar o presente de volta sobre si mesmo em ordem de magnificar sua questionabilidade (HEIDEGGER, 2005, p. 349). Ansiedade quanto à história exige que se tenha um entendimento radical de que instância particular de uma filosofia passada é impulsionada como a ansiedade básica que um presente tem com seu passado, em sua situação e para seu tempo (HEIDEGGER, 2005, p. 350). Esse entendimento não significa reconhecer um conhecimento estabelecido, mas "repetir em um modo original o que uma vez foi entendido em termos de sua própria situação e para essa situação." (HEIDEGGER, 2005, p. 350). Essa repetição não significa uma mera repetição ou rearranjamento de conceitos já pré-estabelecidos. Ela só se dá em cada ser-aí fático singular, que é sempre sua própria existência, e nunca um ser-aí geral de alguma humanidade universal: "A vida fática é o *a priori*, a inevitável, a realidade da existência humana. Ainda assim, a vida fática não é um *a priori* absoluto porque não é a mesma para todo período histórico; ao invés, ela é, em cada instância, sua própria." (CAMPBELL, 2012, p. 106)[14].

O olhar ao passado deve manter em vistas o presente e perseguir, dentro do alcance de sua situação, as questões de acordo com sua própria originaridade.: "*Crítica* da história é sempre apenas crítica de um presente" (HEIDEGGER, 2005, p. 350)[15]. Apropriadamente, o passado é o outro e a retração sobre si do presente. "Calcular" a história, em ordem de determinar o que "poderia" ter acontecido, é empreender uma perseguição da história na qual o próprio histórico desaparece. A "tradição", a qual não se apropria do passado nem como situação hermenêutica nem como o conteúdo passado, é precisamente o não-histórico. Nela

[14]Factical life is the a priori, the unavoidable reality of human existence. Nonetheless, factical life is not an absolute a priori because it is not the same for every historical period; rather, it is, in each case, its own.
[15]Kritik der GeschichteistimmernurKritik der Gegenwart.

passado está perante como o presente não decidido na sua indiferença mediana (HEIDEGGER, 2005, p. 350).

Torna-se evidente que o objeto da filosofia, a vida fática, não está apartado da situação da interpretação e da história da filosofia. A vida fática carrega sua história, que delineia sua situação hermenêutica. Para apreender propriamente a vida fática é necessário, justamente, o cultivo da situação hermenêutica e a apreensão da história de acordo com a problemática decisiva. Um quarto termo ainda se torna presente nessa relação, na medida que a investigação filosófica é um *como* particular da vida fática mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 351). A filosofia é em si mesma a explícita atualização de um movimento básico da vida fática e mantém a si mesma constantemente na vida (HEIDEGGER, 2005, p. 351). Com base nisso, a investigação filosófica é a atualização que co-temporaliza e então traz à fruição o ser particularmente temporal da vida em si mesmo. (HEIDEGGER, 2005, p. 351).

Tendo sido abordada formalmente, a facticidade carece ainda de caracteres positivos. A exposição de alguns elementos da facticidade visa delinear o objeto de investigação. A vida fática é visada como a posição prévia [*Vorhabe*] para sua investigação concreta (HEIDEGGER, 2005, p. 351). A plurivalência da palavra "vida" e de seus usos fornece a possibilidade de perseguirmos suas várias direções de sentido, que pertencem a essa palavra e que torna possível alcançar objetivamente o que é visado em cada instância. O termo ζοή, *vita*, significa um fenômeno básico comum nos gregos, no velho e no novo testamento; a interpretação greco-cristã da existência [*Dasein*] humana está centrada nessas palavras que constituem uma experiência comum. (HEIDEGGER, 2005, p. 352). A plurivalência do termo tem suas raízes no próprio objeto visado, o que ecoa uma passagem de Ser e Tempo: "o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a *força das palavras mais elementares*, em que o ser-aí se pronuncia [...]" (HEIDEGGER, 2015, p. 290). É perseguindo e retomando a força das palavras que se tem acesso ao fenômeno.

Não é por acaso que, contemporaneamente a Heidegger, a vida tenha se tornado um fenômeno tão proeminente, característico de seu tempo. De fato, filósofos como Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), Henri Bergson (1859 - 1941) e Karl Jaspers 1883 - 1969) chegaram a ter uma filosofia cunhada de filosofia da vida [*Lebensphilosophie*]. O que está em jogo é a apreensão radical do fluxo da vida sem que esse fluxo seja positivado e distorcido pela conceptualidade tradicional. Heidegger compreende a problemática radical de seu tempo:

> A "moda" do vocabulário vitalista - realidade vital, sentimental vital, impulsionamento da vida, vivência, vivenciar etc. - parece a Heidegger o indício de uma situação espiritual que está exigindo uma investigação precisa do fenômeno da

> "vida". [...] A vida como um fenômeno originário, tal é a causa central que o jovem Heidegger compartilha com a *Lebensphilosophie*. (RODRÍGUEZ, 1997, p. 21-22)[16]

Identificando a originariedade do fenômeno, a filosofia da vida, "irracionalista" e "historicista", surge de um contraponto à tendência de filosofias que partem de uma atitude teorética frente a vida e, assim, distorcem seu caráter fático. Essa contraposição, no entanto, não é genuína (FEHÉR, 1994, p. 87). A filosofia da vida perde de vistas seu objeto ao assumir "que os conceitos desenvolvidos pela filosofia teorética, epistemológica (bem como o comportamento do qual eles surgem) não são passíveis de mudança, para os quais não podemos nem conceber alternativas." (FEHÉR, 1994, p. 87)[17]

> No curso de várias críticas devastadoras, Heidegger mais frequentemente nota que existe um impulso positivo e original inerente à filosofia da vida, que ele realmente aprecia muito esse impulso, enquanto o que ele rejeita é a sua concepção insuficiente (porque parasita [de uma conceptualidade herdada]) (GA61 82, 117; GA9 13f.; GA63 69, 108; GP 10-7-19; PhA 6-20-20; PhR 38). (FEHÉR, p. 87)[18]

Heidegger compreende a tendência positiva desse empreendimento, identificando, entretanto, uma falta fundamental da filosofia da vida no que concerne o questionamento ontológico da vida como um modo de ser:

> [...] na tendência corretamente compreendida de toda "filosofia da vida" séria e científica — em que a palavra vida diz algo como a botânica das plantas — subsiste implicitamente a tendência para uma compreensão do ser da presença [Dasein]. O que chama atenção, e nisso está sua radical deficiência, é não se questionar ontologicamente a própria "vida" como um modo de ser. (HEIDEGGER, 2015, p. 90)

A filosofia da vida segue a tendência do questionamento filosófico para a problemática genuína de seu tempo. A incerteza e vaguidade do termo "vida" é, portanto, fundada necessariamente no próprio objeto em questão. Essa situação clama por uma expressa apropriação que torne transparente a incerteza do investigado. Focar na plurivocidade do termo significa, então, buscar em suas raízes a tendência motivadora dos diferentes significados no

---

[16] La ≪moda≫ delvocabulario vitalista - realidade vital, sentimento vital, fomento de la vida, vivencia, vivenciar, etc. - le parece a Heidegger elíndicie de una situación espiritual que está exigiendo una investigación precisa del fenómeno ≪vida≫. [...] La vida como fenómeno origiario, tal es el motivo central que el jovem Heidegger comparte conla*Lebensphilosophie*.

[17]That the concepts developed by theoretical, epistemological philosophy (as well as the comportment from which they spring) are unchallengeable, to which we cannot even conceive alternatives.

[18] In the course of various devastating criticisms, Heidegger more often than not takes great pains to note that there is a positive and original impulse inherent in life-philosophy, that he indeed appreciates this impulse very much, while what he rejects is rather its insufficient (because parasitic) realization (GA61 82, 117; GA9 13f.; GA63 69, 108; GP 10-7-19; PhA 6-20-20; PhR 38) [GA: Gesamtausgabe, obras completas].

próprio fenômeno que cunha o termo (HEIDEGGER, 2005, p. 352). Trata-se de desenvolver uma análise temática da vida fática a partir de si mesma, no modo como ela é experimentada antes das distorções que concebem a experiência de modo teoreticamente construtivista e através de um sujeito separado desinteressadamente de si mesmo. A construção teorética doa um sentido ao fenômeno que é derivado e distorce sua imediatez fenomenal própria, desconectando a experiência de seu contexto da vida.

> Para Heidegger, vida e linguagem são filosoficamente relevantes apenas na medida em que são experienciadas. Quando a filosofia é construída como uma separação teorética da experiência — um olhar em como as pessoas vivem e falam de algum ponto exterior — então não mais é conectada com a vida. Removeu a si mesma da mesma experiência da vida com a qual estava tentando chegar a um acordo. Em contraste com a tendência da filosofia para o destacamento teorético, Heidegger quis desenvolver um tipo de filosofar que tentaria entender vida e linguagem a partir da experiência de ser um ativo participante na vida e na linguagem. Isto significa que a atividade filosófica investiga a experieñcia da vida tal como ela é vivida e a experiência da linguagem tal como ela é falada. Capturar a vida no ato de ser vivida e a linguagem no ato de ser falada foi o projeto de Heidegger desde o começo. (CAMPBELL, 2012, p. 1-2)[19]

O que diferencia Heidegger da *Lebensphilosophie* é a colocação radical da questão sobre o sentido do ser, com a qual é possível a criação de uma conceptualidade capaz de apreender a facticidade da vida. A vida, constantemente "intencionada para" em seu fluxo, já de antemão carrega uma compreensão de ser. Esta só pode ser apreendida na instância particular de cada existência temporalmente única, ao contrário das elaborações de teorias que não vão de encontro aos próprios fenômenos mesmos, mas os visam a partir de "fora".

Na medida em que os filósofos da vida buscam apreender a vida a partir de uma compreensão de ser não esclarecida, elaboram teorias que deixam escapar o próprio âmbito pré-teórico que almejam. O sentido do ser, legado pela tradição, norteia sua conceptualidade, da qual permanecem reféns. “Ao invés de desenvolver os meios conceituais adequados para seu próprio objeto, para a ‘vida’, a filosofia da vida depende das ferramentas dos adversários para seus conceitos, tendem a tomar deles.” (FEHÉR, 1994, p. 87)[20]. Nessa situação, perde-se

[19] For Heidegger, life and language were philosophically relevant only insofar as they were experienced. When philosophy is construed as theoretical detachment from experience— a looking on at how people live and speak from some exterior point— then it is no longer connected to life. It has removed itself from the very experience of life with which it is trying to come to terms. In contrast to philosophy’s tendency toward theoretical detachment, Heidegger wanted to develop a kind of philosophizing that would try to understand life and language from the experience of being an active participant in life and language. This means that philosophical activity investigates the experience of life as it is lived and the experience of language as it is spoken. To catch life in the act of being lived and language in the act of being spoken was Heidegger’s project from early on.

[20] But rather than developing conceptual means adequate to its own most object, to "life,"life-philosophy relies upon the tools of the adversary for its own concepts, tends to borrow them from there.

de vista a "racionalidade" própria da facticidade da vida: na medida em que os conceitos tradicionais não a apreende, a vida é tomada como o irracional.[21] Compreendendo seu tempo, Heidegger almeja a elaboração de uma conceptualidadenova, adequada ao objeto temático em questão.

3 ELEMENTOS DA VIDA FÁTICA

Neste ponto, Heidegger aborda concatenadamente uma multiplicidade de elementos da vida fática em seu movimento particular. Facticidade distingue uma atividade filosófica "que atende às experiências do viver e falar do tipo que observa vida e linguagem a uma distância teorética" (CAMPBELL, 2012, p. 2)[22]. Um filosofar que se põe em consonância com a vida fática a entende a partir de si mesma, isto é, na medida em que filosofar é um modo da vida fática e se volta para a mesma. É um engajamento ativo e passivo na vida através do qual é dada a fala à vida mesma.

> A facticidade da vida e da linguagem indica aquelas dimensões da experiência humana pelas quais os seres humanos são capazes de se entender como viventes e falantes: não olhando para a vida, mas participando dela, e assim vivendo; não olhando para a linguagem, mas participando dela, e assim falando. (CAMPBELL, 2012, p. 2)[23]

Evidencia-se, na consideração do movimento da vida fática, uma polaridade bem delineada entre a tendência e propensão da vida fática de perda e esquecimento de si mesma e a contracorrente dessa tendência, a existência que se lança na possibilidade mais extrema de sua própria morte, a possibilidade da pura e simples impossibilidade. Compreendemos essa polarização ao partimos da cotidianidade da vida fática no seu movimento de cura[24]. Três são,

---

[21]That is also there as on why, having realized that their tools are not equal to the task, life-philosopherstendto come inevitably to the conclusion that life, history, and existence are irrational. (FEHÉR, 1994, p. 87)

[22]To distinguish the kind of philosophical activity that attends to the experiences of living and speaking from the kind that observes life and language from a theoretical distance, Heidegger employs the term "facticity."

[23] The facticity of life and language indicates those dimensions of human experience by which human beings are able to understand themselves as living and speaking beings: not looking on at life but participating in it, and so living; not looking on at language but participating in it, and so speaking.

[24] Este termo será tratado de modo mais abrangente na sequência. Com Cura, Heidegger intenciona cunhar de modo unitário os três momentos constitutivos do ser do ser-aí, a facticidade, a decadência e a existência. A cura, como ser do ser-aí, é o anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a-(os entes que vêm ao encontro junto ao mundo.) À existência corresponde o anteceder a si mesmo, à facticidade o já ser em, à decadência o ser junto a. Em última instância, na medida em que o sentido de ser do ser-aí (bem como de toda compreensão de ser em geral) é tempo, e o sentido de ser do ser-aí é o tempo originário, a temporalidade [Zeitlichkeit], os três momentos da cura correspondem às três ekstases temporais, modos do ser-fora da existência que temporaliza o

portanto, os constituintes da vida fática: "(1) a cura; (2) a tendência para a decadência; (3) o *como* se tem a morte."(CAMPBELL, 2012, p. 113)[25]

Este movimento, compreendido no termo decadência, não exprime uma avaliação pejorativa. "Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [Dasein] está *junto* e no "mundo" das ocupações." (HEIDEGGER, 2015, p. 240). O si-mesmo do ser-aí engloba esse movimento da decadência, de tal modo que sendo impropriamente si-mesmo, o ser-aí é o que é, junto ao mundo, é seu mundo. Isto não é um fato que ocorreria sempre a cada vez que um ser-aí decai no mundo, como uma propriedade a ser instanciada, mas "em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença [Dasein] já sempre caiu de si mesma e decaiu no "mundo"." (HEIDEGGER, 2015, p. 240).

A cura (curare) [*Sorgen*], que abarca em si a decadência, é o sentido relacional fundamental deste movimento da vida fática. O "estar-fora-direcionado-para" da vida, no qual a vida é direcionada para alguma coisa com a qual se importa, é de tal modo que o "direcionado-para-o-qual" da *cura* da vida, o mundo historicamente particular naquele tempo, está presente também para a vida (HEIDEGGER, 2005, p. 352). O movimento da cura tem o caráter de cópia, lida [*Umgang*] com o mundo com o qual a vida fática é *interagindo*. O direcionado-para da cura é o com-o-que da lida interativa com o mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 352). A vida fática já está e é fora de si, no mundo, com o qual interage e para o que está direcionada.

O sentido fatual do mundo, no qual ele é atual (realidade efetiva), é fundado e definido pelo caráter do mundo como o com-o-que da lida da cura (HEIDEGGER, 2005, p. 352). Os instrumentos, com os quais a vida fática lida, doam o sentido da atualidade do mundo. No movimento da atualização da obra por meio de um contexto instrumental, o mundo se presentifica como atualidade. Primeiramente, o mundo é tido como aquilo com que lidamos nos nossos empreendimentos. Da realização desses empreendimentos, o mundo é retido como

---

tempo. A existência é o porvir, a facticidade o vigor de ter sido, a decadência a atualidade. Em sua concretude, a temporalização do porvir permite a compreensão de algo por meio do projeto que abre o ente em suas possibilidades. Esta compreensão, por sua vez, é sempre determinada, em sua facticidade, pelas condições que doam as possibilidades de compreensão, abrem o espaço de jogo no qual se articulam as possibilidades herdadas e fundadas significativamente no mundo: toda compreensão está afinada numa disposição de humor; toda perspectiva de futuro é prelineada por um modo como se tem o passado. Desta compreensão disposta num humor, o ser-aí atualiza para si a todo momento a "vivência" de uma determinada possibilidade de ser que, explícita ou implicitamente, escolheu ou nela cresceu. A atualização decadente dispõe a existência do ser-aí imediatamente em seu mundo; ele passa então a compreender o tempo como o tempo de mundo, a intratemporalidade do qual o conceito tradicional de tempo se desenvolve. Ele passa a viver a si mesmo como um ente qualquer "no tempo" e compreende esse tempo como o tempo das coisas com as quais lida e que tem o modo de ser da disponibilidade [Zuhandenheit].

[25]If Dasein so chooses to take up its own history, there are three constituent features of factical life with which to work. They are, Heidegger says, (1) caring; (2) the tendency toward falling; and (3) the How of the having of death.

o atual perante à vista. Nessa diferença de compreensão, o problema da realidade do mundo externo é visada em sua motivação a partir da vida fática mesma. Revela-se o caráter derivado e a falta de originariedade desse problema epistemológico, uma vez que é a partir do mundo já descoberto que é posta em questão a realidade do mundo justamente no qual já se está e que doa o sentido da sua atualidade. O sentido de ser, no qual o ente se revela como atualidade é derivado da primeira aproximação já decadente (estar junto ao ente) que temos com os entes intramundanos, nos quais eles são retidos em sua manualidade específica como entes disponíveis ao uso. O sentido da realidade, no qual nos perguntamos se algo existe ou não efetivamente, tem sua origem nesta realização da obra por uma conjuntura instrumental. Ao realizarmos uma obra, empregando diversos utensílios que carregam remissões entre si, o momento da realização da obra doa o sentido de realização sobre o qual nós significamos a realidade como efetividade, existência atual no sentido de existir realmente.

"A questão se o mundo é real e se o seu ser pode ser provado, [...] mostra-se, pois, destituída de sentido." (HEIDEGGER, 2015, p. 271), pois justamente qualquer significação da realidade existente pressupõe já essa realidade mesma, numa significação mais originária no contexto das relações pré-reflexivas da vida. A partir do mundo assim já descoberto, se põe a pergunta (desconsiderando esse descobrimento prévio) sobre a realidade do mundo como se ainda tivéssemos que o descobrir primeiramente. Desconsidera-se que já estamos num mundo que doa um sentido derivado pelo qual se pergunta sobre sua realidade. É disto que trata o parágrafo 43 de Ser e Tempo, o qual abordaremos sucintamente no que concerne o caráter derivado da problemática epistemológica.

Toda descoberta do ente pressupõe uma compreensão de ser. Com o ser-aí, como ser-no-mundo e a partir de sua abertura, o ente intramundano já foi descoberto. A abertura do ser-aí como ser-no-mundo é a compreensão de ser que funda toda descoberta de ente. O ser do ente intramundano descoberto já é sempre compreendido, embora não concebido ontologicamente. O sentido de ser que primeiramente se abre nessa compreensão não é o de ser como realidade. O ser-aí só passa a compreender o ente como conjunto de coisas simplesmentes dadas, concebendo-as como reais, a partir do movimento decadente (do estar junto com o ente intramundano) de sua compreensão. O ser-aí se coloca na compreensão de "mundo", como âmbito regional dos entes, designando o ser do entes que se abrem num âmbito específico e privilegiado pela compreensão cotidiana. A sua interpretação de ser se orienta pelo ser dos entes intramundanos objetivados numa determinada direção que encobre sua constituição pré-teorética. O ente intramundano tem sua remissão ao mundo, como contexto no qual o ser-aí vive, distorcida e encoberta para a compreensão, que o toma como objeto para o conhecimento

de mundo, que encobre justamente o modo de ser específico pelo o qual estes entes intramundanos estão à mão disponível para o uso, encobre a mundanidade do mundo. A partir dessa desmundanização do mundo, que dita a compreensão de ser, salta-se por cima do que primeiramente está à mão, do manual disponível ao uso, concebendo-se o ente como conjunto de coisas simplesmente dadas. Com isso, coloca-se primeiramente o problema da realidade efetiva desse "mundo" que não carrega referência ao mundo, como ser-no-mundo. A partir de seu mundo no qual sempre se está, o ser-aí pressupõe "de início, um sujeito *desmundanizado* ou inseguro acerca de seu mundo que, antes de tudo, precisa assegurar-se de um mundo." (HEIDEGGER, 2015, p. 275). Essa ideia de ser motivadora da problemática epistemológica encobre o modo de ser do ser-aí.

> A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos da presença [Dasein]. (HEIDEGGER, 2015, p. 150).

Com base nessa ideia de ser, o ser-aí encobre seu modo de ser no qual é seu mundo. O ser-aí, como ser-no-mundo cotidiano, já descobriu e acessou o real como ente intramundano com o qual se ocupa. Com uma determinada modificação do ser-em cotidiano em conhecimento de mundo, surge a questão de se o real, com o qual a todo momento o ser-aí lida e que já foi descoberto de algum modo, é real. O "mundo", como ente intramundano, só é posto em questão em seu ser-real a partir de um comportamento no qual o real já foi descoberto. Sendo, o ser-aí já provou em si o mundo que pretende demonstrar.

O mundo está de antemão já sempre como algo de algum modo tomado sob custódia da cura. Nessa custódia, o mundo é articulado de acordo com possíveis direções: como mundo-*circundante*, mundo-*compartilhado* e mundo-*próprio* (HEIDEGGER, 2005, p. 352). "O todo desses mundos são possibilidades do ser do ser-aí. Eles são relações-mundanas que provém estrutura para a facticidade do ser-aí." (CAMPBELL, 2012, p. 107)[26]. O mundo-circundante é aquele que nos circunda significativamente, a conjuntura na qual vivemos, os instrumentos que empregamos para realização de uma obra, "não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes etc." (HEIDEGGER, 2014, p. 16). No mundo-circundante também está presente os outros (mundo-compartilhado), num caráter bem

[26]Allofthese worlds are possibilities for Dasein'sBeing. They are world-relationsthatprovidestructure for Dasein'sfacticity

determinado, bem como o mundo-próprio, o *eu-mesmo* [*Ich-Selbst*] (HEIDEGGER, 2014, p. 16). No movimento da cura,

> oser-aí se torna mundano, carregado de mundo [significância], e, como tal, ele se perde a si mesmo dentro do mundo. O ser-aí deixa de ver qualquer si-mesmo outro que aquelas preocupações mundanas que constitui seu [impessoalmente] si-mesmo, ou, digamos, seu mundano si-mesmo. (CAMPBELL, 2012, p. 114)[27]

Enquanto algo que é ocupado, o mundo circundante tem um caráter remissivo: "as referências oferecem o mundo enquanto aquilo que é ocupado; o mundo está 'aí' no como do ser ocupado." (HEIDEGGER, 2013, p. 90-91). A espacialidade do "circundante" não deve ser entendida de modo construtivista, como se primeiro viesse ao encontro formatos geométricos com os quais um sujeito lida reflexivamente. Na cotidianidade da experiência fática, aquilo *de-quê* se ocupa já é o*em-que* se vive. Ser-em um mundo é lidar com o ente no mundo-circundante. Pelo caráter de ser próximo e imediato, o mundo da cotidianidade, que vem ao encontro enquanto *o que é ocupado*, é caracterizado como *mundo-circundante* (HEIDEGGER, 2013, p. 91).

O mundo-circundante possui sua *temporalidade*, constituída por um *demorar-se* junto a …. Tal demorar-se se oferece na ocasionalidade, isto é, numa situação na qual a cotidianidade se encontra (HEIDEGGER, 2013, p. 92). Numa primeira aproximação e na maioria das vezes, tal demorar-se não é um demorar-se contemplativo, mas um modo de entreter-se com algo (HEIDEGGER, 2013, p. 92). Esse demorar-se, assim compreendido, oferece a estrutura do mundo-circundante como um "estar a caminho em direção a algo", isto é, como o modo de encontro do ser-aí no qual ele está intencionado para a realização de uma obra que sustenta as referências no interior das quais se ocupa. A existência [Dasein] do ser simplesmente dado [Vorhandenheit], o de que se ocupa, surge para o ser-aí como ente que serve para…., "seu ser-aí é um estar-aí-*para-isso*." (HEIDEGGER, 2013, p. 98). O "para isso" designa a aplicabilidade desse ente.

> *O que a análise do caráter de ser simplesmente dado do mundo mostra é como o vir ao encontro prévio está motivado e como ele precisamente proporciona ao que vem ao encontro o caráter próprio de seu aí.* O ser simplesmente dado fixa o caráter do aí próprio: ser propriamente no para-quê e no em-quê que vieram ao encontro e que se dão conjuntamente. (HEIDEGGER, 2013, p. 108)

[27] In that movement, Dasein becomes world-ladenand, as such, it loses itself within the world. Dasein ceases to see any self other than those world- laden preoccupations that constitute its they- self or, let us say, its world- self.

No mundo-circundante, no qual se encontra entes simplesmente dados, também vem ao encontro, é aberto, "os outros"; "um determinado círculo dos que convivem e que se determina a partir da cotidianidade" (HEIDEGGER, 2013, p. 99). Tal instrumento foi produzido por, que obteve a matéria-prima de, para a finalidade de etc. Aqueles com quem alguém convive, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, "se manifestam precisamente naquilo que fazem, naquilo com que se ocupam." (HEIDEGGER, 2013, p. 104). A manifestação dos outros que vivem no que vem ao encontro (mundo-circundante) fica melhor determinada mediante a expressão "mundo compartilhado" (HEIDEGGER, 2013, p. 104).

Com essas estruturas, a todo momento atualizadas em um sentido relacional específico a cada uma, o movimento fático da vida ganha uma forma apreensível. O cuidado (cura) é sempre um resguardar de uma situação particular da vida, carregada por cada ser-aí fático: o cuidado da profissão, da cordialidade, do entretenimento, de não ser perturbado, de se familiarizar com coisas e pessoas, de assegurar a vida nos seus objetivos finais etc. (HEIDEGGER, 2005, p. 352-353).

O movimento da *ocupação* [*Besorgen*] manifesta uma multiplicidade de modos de atualização e de ser-relacionado para o com-o-que da lida interativa com o mundo: utilizar para, tomar em passe para, resguardar de, preparar para etc. (HEIDEGGER, 2005, p. 353). O com-o-que dessa lida interativa com o mundo, que corresponde a cada um desses diferentes modos de atualização da cópia rotineira, se apoia, em cada caso, dentro de um particular sabe-usar familiar (HEIDEGGER, 2005, p. 353).

A lida interativa da cura tem seu com-o-que sempre dentro de uma visão particular. Uma certa circunvisão [*Umsicht*] é sempre ativa de antemão na manutenção da lida interativa com o mundo, servindo para guiar e desenvolver temporalmente esse modo de lidar. A cura toma a forma de um *olhar ao redor*. Como circunspecção, a cura é também ocupada com a cultivação da circunvisão, com salvaguardar e aumentar a familiaridade com os objetos da lida cotidiana. Na circunvisão, o com-o-que da lida interativa é antecipadamente apreendido como …, orientado para …, interpretado como …. Em suma, a estrutura-como do compreender, abordada no parágrafo 32 de Ser e Tempo, é inerente à circunvisão. Tudo é apreendido e só pode ser apreendido como algo. Isso se dá de tal modo que o que "foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de 'algo como algo', *antecede* todo e qualquer enunciado temático a seu respeito" (HEIDEGGER, 2015, p. 210). Já em qualquer encontro com o mundo, antes mesmo das palavras, encontramos junto às coisas seu significado, de modo que

o com-o-que da lida interativa com o mundo já dita ao ente intramundano seu o-quê, o como é apreendido. Os objetos de imediato estão aí como significados deste ou daquele modo, de modo que o mundo é encontrado no caráter de *significância*.

A cópia interativa com o mundo é caracterizada não só por um modo de cuidar ("estar-fora-direcionado-para") que cuida da ordenação de seu mundo seguindo a circunvisão, mas tem a possibilidade de abandonar esse modo predominante de cura (HEIDEGGER, 2005, p. 353). Na base de uma tendência original de movimento dentro da vida fática, a lida com o mundo tem a inclinação para esse abandono (HEIDEGGER, 2005, p. 353). Obstruindo-se a tendência para a lida ocupada com o mundo, essa lida se torna em mera circunvisão que *olha ao redor* sem *olhar adiante* para as tarefas rotineiras, ditadas pelo direcionamento e pela orientação das coisas no mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 353). Circunvisão então torna-se *inspecção*, meramente olhado *para* [*Hinsehen*]. Essa modificação dentro do movimento fático da vida não significa uma perda da cura, mas uma possibilidade inerente e não casual da vida fática. O ser-aí continua no e junto ao mundo, já está fora de si e direcionado para. A modificação se dá no direcionamento, que, enquanto circunvisivo, compreende o seu ao redor sem se deter em nada determinado. Na circunvisão que cumpre as tarefas rotineiras, o ser-aí está fora direcionado para algo alheio ao seu estar-fora; por exemplo, alguém que está caminhando apressadamente se direciona-para a finalização do caminho, enquanto que o próprio caminho é alheio à meta, e, no entanto, é no que ele está-fora. Na lida cotidiana com o mundo circundante, o mais próximo e imediatamente à mão não é o que está num menor intervalo em relação ao ser-aí.

> O "mais próximo" é o que está distante no raio de uma visão, apreensão e alcance medianos. Porque a presença [Dasein] é essencialmente espacial [...] o lidar com as coisas sempre se mantém num "mundo circundante", cada vez determinado pela distância de um certo espaço de jogo. [...] Para quem usa óculos, por exemplo, que, do ponto de vista do intervalo, estão tão próximos que os "trazemos no nariz", esse instrumento de uso, do ponto de vista do mundo circundante, acha-se mais distante do que o quadro pendurado na parede em frente. Esse instrumento é tão pouco próximo que, muitas vezes, nem pode ser encontrado imediatamente. (HEIDEGGER, 2015, p. 160-161).

Não nos determos, na lida circunvisiva, nas coisas mais próximas nas quais estamos fora. O mais próximo, como aquilo que podemos encontrar e que encontramos imediatamente como o que visamos, é o que nos direcionamos para e que está numa distância de um certo espaço de jogo.

> Ao caminhar, toca-se a estrada a cada passo e assim, aparentemente, ela é o mais próximo e o mais real dos manuais, insinuando-se, por assim dizer, em determinadas partes do corpo, ao longo da sola dos pés. E, no entanto, ela está mais distante do que o conhecido que vem ao encontro "pela estrada" a um "distanciamento" de vinte passos. (HEIDEGGER, 2015, p. 161).

Na inspecção, pelo contrário, o com-o-que da circunvisão é aquilo para-o-qual o ser-aí está direcionado para. O estar fora e o direcionamento para, o com-o-que e o para-o-que coincidem. Na circunvisão transformada em inspecção, o fora de si (com-o-que) do ser-aí se encontra junto ao que o ser-aí está direcionado para (para-o-que): aquele que caminha se detém no caminho, inspeciona e tem curiosidade pelo seu ao redor.

Primeiramente, essa inspecção assume a forma de curiosidade. Na curiosidade o mundo é tido não como o com-o-que da lida rotineira, mas é retido apenas no que concerne *como se apresenta, sua aparência, seu aspecto* (HEIDEGGER, 2005, p. 353). Levada a cabo, a inspecção assume o modo definido que a complementa, e ela agora pode se organizar a si mesma como uma ciência. Ciência é, então, um modo de lida ocupada com o mundo através de o inspecionar, um modo que é em si mesmo temporalmente desenvolvido na vida fática, tendo seu papel em formar a existência [*Dasein*] da vida fática (HEIDEGGER, 2005, p. 353-154). Os modos de ver o mundo, os pontos de vista, são a determinação do contexto objetivo do mundo com respeito à sua aparência externa. Alcançada a um certo momento dado, a constelação de modos de ver o mundo é aderida à circunvisão: a constelação é profundamente enraizada na circunvisão (HEIDEGGER, 2005, p. 354). Com a circunvisão, a vida em cada instância participa de um suporte ontológico próprio, que se atualiza num modo de *endereçamento* [*Ansprechen*] *discursivo* [*Besprechen*] com a objetividade envolvida na lida com o mundo. O mundo é sempre encontrado como já tendo sido endereçado em certos modos, em um certo modo de ser abordado [*WeisedesAngesprochenseins*] que carrega certa reivindicação [*Anspruch*] (λογος) sobre ele (HEIDEGGER, 2005, p. 354).

Libertando-se a si mesma de suas tendências rotineiras, a lida com o mundo se detém, dá um tempo de si ao residir em si mesma, em contraposição à atualização constante da ocupação com instrumentos. A inspecção mesma se torna uma forma autônoma de lida com o mundo. Como tal, ela é um modo de habitar entre objetos para os definir, enquanto mantém a si mesma detida e apartada do trabalho prático (HEIDEGGER, 2005, p. 354).

Os objetos primeiramente estão aí como significados. O objeto (no sentido do que é simplesmente como-objeto ou como-coisa), pelo contrário, surge apenas definindo-o direcionadamente e estratificando-o teoricamente (HEIDEGGER, 2005, p. 354). Ele surge

justamente do caráter fático de encontro com o mundo (do que já é significado).[28] Os objetos surgem de uma desmundanização da experiência mundana, são nivelados a partir do caráter carregado de significância do mundo. O processo de teoretização não surge naturalmente, nem a primeira experiência que temos com o mundo é com objetos-coisa, feixes de luz, formatos geométricos, mas estes são obtidos a partir de uma possibilidade autônoma da circunvisão tornada em inspeção.

A vida fática sempre se move num particular contexto interpretativo que foi doado, ou revisado, ou reajustado a cada vez (HEIDEGGER, 2005, p. 354). Circunvisão dá para a vida o seu mundo como interpretado de acordo com aqueles aspectos nos quais o mundo é encontrado e esperado como o compreensivo objeto da ocupação, no qual o mundo desempenha seu papel e serve de refúgio (HEIDEGGER, 2005, p. 354). Esses aspectos prefiguram os caminhos para o movimento da cura, sobre o qual o movimento se atualiza a si mesmo. Tais aspectos estão disponíveis, no mais das vezes, de modo implícito, nos quais a vida fática simplesmente decaiu por meio de hábito, por meio de um habitar (HEIDEGGER, 2005, p. 354-55). O caráter interpretado do mundo é faticamente também aquele dentro do qual a vida se mantém. Prefigurado nessa interpretação implícita do mundo está a direção na qual a vida toma a si mesma na custódia de sua cura (HEIDEGGER, 2005, p. 355). Isso inclui a prefiguração de um sentido definido da existência [*Dasein*] da vida (seu "que" e seu "como"), dentro do qual seres humanos mantém a si mesmos nas suas posições-prévias [*Vorhabe*] (HEIDEGGER, 2005, p. 355).

O movimento do cuidado não é um *processo* da vida, a qual atravessa seu curso de seu próprio modo e contra o mundo que está lá para ela. O mundo é o *no* e o *para* da vida. Vida, escreve Heidegger na nota marginal nº 29 (HEIDEGGER, 2005, p. 355), é precisamente o *ter* de um mundo, seu mundo. Mundo não é alguma coisa que está aberto a si mesmo como um

[28] Em Heidegger, encontramos primeiramente essa intelecção no curso de semestre de guerra de 1919 [Kriegsnotsemester/KNS, um curso presente na GA56/57]: A ideia de filosofia e o problema das visões de mundo [Die Idee der Philosophieund das Weltanschauungsproblem]. De modo breve, envolve a diferença entre formalização e generalização. A generalização parte de estratificação a estratificação até chegar a um gênero mais geral ou mais específico, estratificando, não podendo passar "por cima" de camada alguma. Na formalização, pelo contrário, o objeto-coisa pode ser intencionado a partir de qualquer camada: por exemplo, não precisamos remeter um mamífero ao reino animal para formalmente asserir que o mamífero é algo. A diferenciação desses processos é atribuída à Edmund Husserl (cf. GA 60, p. 55-62): Nas *Investigações lógicas*, vol. I, cap. XI; nas *Ideias para uma fenomenologia pura*, §13. Dando um passo adiante, Heidegger compreende, no KNS e num anexo na GA 56/57, que o algo lógico-formal objetivo, o teorético primordial, obtido pela formalização, corresponde e é motivado pelo algo-pré-teorético, pré-mundano, o movimento básico da vida como tal (o algo primordial). De acordo, na generalização, o objeto-tipificado é motivado pelo autêntico mundo da vida, o mundo singular de cada um carregado de significância, o momento básico da esfera particular da vida (cf. GA 56/57, p. 112-118; 217-221). Theodore Kisiel usa o esquema em anexo na GA56/57 como evidência para identificar a ruptura entre o "jovem" e o "primeiro" Heidegger: o começo da temática que deu origem a Ser e Tempo (KISIEL, 1995, p. 15-25)

suplemento da vida. Vida significa *sendo* em um mundo, e de fato sendo no sentido de lida ocupada com o mundo. O ser da vida "decaiu" [*verfallen*] no ser de seu mundo. Na cura, o mundo já está de antemão de algum modo aberto [*erschlossen*]; como aberto de algum modo, ele é para a vida. Como vida circunvisiva ocupada, o mundo é simultaneamente fechado (HEIDEGGER, 2005, p. 355). O fechamento do mundo já aberto previamente se dá em meio a lida circunvisiva com o mundo, seguindo o fluxo da ocupação, sem nenhuma intelecção do próprio fluxo. A facticidade abre o mundo somente na medida em que o fecha no que concerne à própria abertura. O campo de manifestação do ser, o *aí* do ser-aí, nos doa um mundo no qual vivemos, habitamos, inspecionamos, mas fecha a própria mundanidade do mundo. O que está perante é dado somente na medida em que o espaço e o movimento de abertura pelo qual e no qual ele é dado é fechado. É a esse retirar-se da compreensão, o esquecimento do ser, a que se refere o nada.

> Como tal, isto [o nada, o nada-coisal da vida fática] indica o ser da vida fática, isto é, o ser do ser-aí, no qual Heidegger entende como ser não um ente ou coisa, mas antes uma não-coisa. Nada-coisal, nesse sentido, é, como o Heidegger tardio esclarece, a retração do ser dentre os entes. (CAMPBELL, 2012, p. 10)[29]

Com isso, o ser só se revela na medida em que se oculta, tornando o ente possível na medida em que se retira ao questionamento.

A compreensão de como o mundo está lá diante de nós é desenvolvida apenas quando a vida fática interrompe seu fluxo; quando a lida com o mundo se detém, dá um tempo de si, como lida ocupacional com o mundo, ao residir em si mesma, como inspecção. Esta existência [*Dasein*] do mundo é o que é apenas como tendo sido desenvolvida de uma pausa particular que fez num dado momento (HEIDEGGER, 2005, p. 355). Este estar-lá do mundo — como atualidade e realidade, ou mesmo na objetividade da natureza (a qual é empobrecida de toda significância) — deve prover o ponto de ruptura entre a problemática *ontológica* e epistemológica (HEIDEGGER, 2005, p. 355). Esta pausa para inspecionar é, como tal, *no* e *para* o movimento básico da lida ocupacional (HEIDEGGER, 2005, p. 355). Presente no movimento básico da lida ocupacional, essa pausa para inspecionar é um modo do ser-em desenvolvido pela ocupação. O ente a cada vez encontrado só é aquilo que, ao não ser manuseado, torna-se elemento para uma consideração inspecionadora em diversos níveis. A

[29] As such it indicates the Being of factical life, that is, the Being of Dasein, in that Heidegger understands Being to be not a being or thing, but rather no-thing. No-thingness, in thissense, is, as the later Heidegger makes clear, the withdrawn illumination of Being within beings.

compreensão se desenvolve de uma forma autônoma ao ser afetada apenas pela o ente em seu aspecto, velando para si o ente cotidianamente descoberto na ocupação pré-reflexiva.

> Abstendo-se de todo produzir, manusear etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples demorar-se junto a… Com base nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com o ente intramundano em sua pura configuração (εἶδος) e como modo dessa maneira de ser, é que se torna possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro. Essa visualização explícita é sempre um direcionamento para…, um encarar o ente simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2015, p. 108)

Compreendendo a circunvisão ocupacional com o mundo como a origem da inspecção, e a ciência como um modo autônomo de inspecção, Heidegger mostra o caráter derivado da atitude teorética frente ao mundo. Esse caráter derivado torna possível distinguir, desde sua origem, o âmbito da facticidade e o da logicidade, mostrando igualmente a impossibilidade de apreensão da vida fática por meios epistemológicos.

Nesse momento do texto existe uma ruptura temática. Aqui primeiramente se delineia o movimento básico da vida fática em contraposição ao seu contramovimento. A ocupação é por sua própria parte relacionada ao seu mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 355). Está vivo no movimento da cura uma inclinação do cuidado para o mundo como a *propensão* [*Hang*] para absorção no mundo, para deixar a si mesmo ser levado pelo mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 356). Essa propensão da ocupação é a expressão de uma tendência fática básica da vida, uma tendência para *decair fora* de si mesmo [Abfallen*von sichselbst*] e assim para *decair* dentro do mundo [Verfallen*an die Welt*], e então para *decair apartado* de si mesmo [Zerfall*seinerselbst*] (HEIDEGGER, 2005, p. 356). Heidegger fixa terminologicamente o caráter básico desse movimento da cura como inclinação para decair [*Verfallensgeneigtheit*] da vida fática, o decadente [*das Verfallenan*-]. Com isso o sentido de direção (sentido direcional) e o para-o-que intencional da tendência da cura também é indicado. Essa decadência é para ser entendida como um intencional *como* da vida fática; não um evento ou alguma coisa que simplesmente acontece. A propensão é o mais profundo fato (*Factum*, fatalidade) [*Verhängnis*] que a vida *faticamente*suporta (HEIDEGGER, 2005, p. 356). O modo desse suportar em si mesmo (assim como o modo no qual esse fato "é") deve ser abordado, junto com o fato em si mesmo, como um elemento constitutivo da facticidade (HEIDEGGER, 2005, p. 356).

A propensão da vida para decair, o decadente, é um movimento da vida fática. Não é uma qualidade má que aparece de tempos em tempos, uma qualidade a qual através de cultivação poderia ser eliminada em uma época da cultura humana mais feliz e progressiva (HEIDEGGER, 2005, p. 356). Este não é caso. Mesmo as projeções da existência [*Dasein*]

humana para uma perfeição alcançável e um paraíso natural são elas mesmas apenas extensões dessa inclinação para cair no mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 356). Fechando os olhos para o mais característico movimento da vida, nós passamos a ver a vida apenas em um modo mundano, como mundo-carregado, como mundano [*welthaft*], como um objeto de comércio o qual através do modo de lidar poderia ser produzido em uma forma ideal (HEIDEGGER, 2005, p. 356). Vemos o mundo como o para-o-qual da pura e simples ocupação (HEIDEGGER, 2005, p. 356). O ser-aí não deixa apenas de ver o mundo como tal, em sua fuga decadente, como também não vê o movimento mesmo da fuga em sua queda no mundo. O mundo não é apenas aquilo no qual o ser-aí decai, como aquilo do qual ele está fugindo, reproduzindo para si o "mundo" em uma forma ideal para nele seguramente habitar.

> À medida que o ser-aí cai no mundo, ele se engaja em tanta distração e se esconde a tal ponto que não apenas deixa de ver o mundo como ele é, como também cai em um "novo" e "confortável" mundo de seu próprio design e artifício. O mundo assim entendido propriamente não é o mundo em que o ser-aí cai, mas o mundo do qual o ser-aí, como decadente, está fugindo. (CAMPBELL, 2012, p. 106, 2012)[30]

Essa interpretação que a vida fática tem de si mesma, em sua tendência para decair, dá expressão para uma peculiaridade básica de tal movimento. Este movimento é *tentador* [*versucherisch*] para a vida mesma, na medida em que propaga certas possibilidades do mundo para o caminho da vida, pelas quais a vida idealiza seu caminho para perda de si ao "tornar fácil" a si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 356-357) Como tentadora, a tendência para decair é ao mesmo tempo *tranquilizante* [*beruhigend*]. A tendência detém a vida em seu estado de decadência, que a vida cultiva, levando em consideração cuidadosamente estes estados como quase-situações de segurança ausente de problemas e como a mais ideal possibilidade de ação (HEIDEGGER, 2005, p. 357).

Nessa passagem, Heidegger, entre parênteses, faz uma diferenciação essencial no que concerne o contramovimento da tendência fática da vida. O *estado* [*Lage*] é diferente da *situação* [*Situation*]. A situação denota um tomar partido [*Stand*], pôr-se de pé, pela vida mesma. A *apreensão* desse tomar partido faz seu estado decadente transparente e, nos seus problemas concretos e aflições a qualquer dado momento, dá a possibilidade de *ser apreendido pelo* movimento que contraria a decadência da cura (HEIDEGGER, 2005, p. 357).

---

[30] As Dasein falls into the world, it engages in so much distraction and hides itself to such an extent that it not only fails to see the world as it is, but it also actually falls into a "new" and "comfortable" world of its own design andartifice. The world thus properly understood is not the world into which Dasein falls but rather the world that Dasein as falling is fleeing from.

Como tranquilizante, a tendência para decair (a qual cultiva a tentação) é *alienante* [*entfremdend*]. A vida fática se torna mais e mais alheia *para si mesma* e absorvida no mundo no qual é ocupada. O movimento da cura exponencialmente tira da vida fática a possibilidade de ver a si mesma em seu contra-estado de aflição [*Bekümmerung*], e portanto tira a possibilidade de tomar a *si mesma* como o objetivo de uma retomada apropriadara (HEIDEGGER, 2005, p. 357). "Como reconfortante, a vida fática é então alienante, de tal forma que o ser-aí se afasta cada vez mais de toda possibilidade de entender-se a si mesmo como si mesmo e não como o si mesmo mundano ou impessoalmente si mesmo." (CAMPBELL, 2012, p. 114)[31]

Nos três caracteres de movimento — tentador, tranquilizante, alienante — a tendeñcia para decadência é o movimento básico não apenas da lida produtiva orientada (ocupação circunvisiva), mas também da circunvisão e da sua possibilidade autônoma, do simples inspecionar coisas em um endereçamento interpretativo o qual as definem cognitivamente (HEIDEGGER, 2005, p. 358).

> O mundo e as tradições são usadas pelo ser-aí para encobrir a si mesmo de si mesmo. "Asseguramento metafísico" também é colocado nessa determinação de como o ser-aí torna sua vida mais fácil para si mesmo. Outras tendências da facticidade do ser-aí emerge da tendência para o decair, das quais todas escondem o fato que a decadência é um movimento do ser-aí para o mundo de sua preocupação. (CAMPBELL, 2012, p. 114)[32]

A vida fática toma a si e toma cuidado de si não apenas como uma ocorrência significante a qual reside perante si na forma de importância do mundo, mas também fala a *linguagem* do mundo a todo momento que fala consigo mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 358).

Inerente na inclinação para a queda ou decadência é o fato que a vida fática é na maioria das vezes não vivida como vida fática. Ela se move, ao invés, dentro de uma particular*medianidade*[*schnittlichkeit*] da cura, da lida, da circunvisão, e de apreensão do mundo. Esta é a medianidade do *público* [*Öffentlichkeit*] a qualquer dado momento, do ambiente social e suas tendências prevalecentes, do "como todo mundo" (HEIDEGGER, 2005, p. 358). É este "impessoal" [Das *man*] que vive faticamente as vidas individuais. A vida fática é vivida pelo "*ninguém*" [dem>*Niemand*<], para o qual toda a vida dá sua ocupação. O

[31]As comforting, factical life is then alienating, such that Dasein moves further and further away from ever possibly understanding itself as itself and not as the world- self orthey- self

[32] The world and traditions are used by Dasein to cover itself over, to hide itself from itself. "Metaphysical assurances" are also placed into this determination of how Dasein makes life easier for itself. Other tendencies of Dasein's facticity emerge from the tendency toward fallenness, all of which hinge on the fact that fallenness is a movement of Dasein toward the world of its preoccupation.

ninguém, que determina um modo do ser-aí se ausentar de sua responsabilidade consigo mesmo, constitui o sujeito da ocupação cotidiana, o impessoal. Este impessoal retira a propriedade de cada ser-aí em si mesmo, retirando também a possibilidade de se perceber essa retirada. O ser-aí diz ser si-mesmo justamente ao propriamente não ser, sendo nos modos decadentes de ocupação e retirando sua interpretação de si mesmo a partir de seu mundo. "Ao se referir diretamente a si mesma, talvez a presença [Dasein] sempre diga: eu sou, e o faz também em alto e bom tom quando ela "não" é esse ente." (HEIDEGGER, 2015, p. 171).

A vida parece sempre estar de algum modo presa em uma tradição inautêntica e na inércia do hábito e costume (HEIDEGGER, 2005, p. 358). Destas habitualidades surgem as necessidades, e, nestas, os meios de suprir essas necessidades são perseguidas na ocupação. Dentro do mundo no qual é absorvido e dentro da medianidade na qual a vida leva seu ser, a vida se encobre a si mesma. "A tendência decadente é autoevasão da vida de si mesma." (HEIDEGGER, 2005, p. 358)[33]. A vida fática mesma provê o mais apurado testemunho deste movimento básico no modo como se comporta a si mesma para a sua *morte* (HEIDEGGER, 2005, p. 358).

A morte não um término de um processo, na medida em que a vida mesma em seu caráter de ser não é um processo. Morte é algo que é iminente *para* a vida fática, estando à sua espreita como algo inevitável (HEIDEGGER, 2005, p. 358-359)[34]. A vida é de tal modo que sua morte está sempre de algum modo presente para ela. Ela sempre tem sua morte em vistas, mesmo quando o "pensar na sua morte" é recalcado e mantido afastado (HEIDEGGER, 2005, p. 359). Conhece-se a morte como um deixar de viver, um acontecimento indiferente que irrompe no mundo com frequência. Na medida em que faticamente o ser-aí já está sempre numa relação com sua morte, mesmo que a deturpando numa compreensão impessoal de que "se morre", o ser-aí é determinado por sua morte. "O teor público da convivência cotidiana "conhece" a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como "casos de morte" (HEIDEGGER, 2015, p. 328). Este "conhecimento" que trata a morte impessoalmente se desvincula e se torna indiferente à sua própria morte, não se vê nela implicado como seu poder-ser mais próprio, o ainda-não mais extremo, sobre o qual repousam todos os demais e que lança o ser-aí em suas possibilidades (HEIDEGGER, 2015, p. 335).

De todo modo, a morte se apresenta a si como o objeto da cura precisamente no fato que ela é encontrada na obstinação de sua iminência como um *como* da vida

[33] Die Verfallenstendenzist das SichselbstausdemWeggehendesLebens.
[34] Der Todistetwas, was*für* das faktischeLebenbe*vor*steht, vordem es stehtalseinemUnabwendbaren.

[alsein*Wie*desLebens]; pois sempre se vive num modo como se tem a própria morte (HEIDEGGER, 2005, p. 359).

A despreocupação forçada da cura da vida em preocupar-se com sua morte é atualizada na fuga para preocupações mundanas (HEIDEGGER, 2005, p. 359). Desviar o olhar da morte é tão pouco apreender a vida em si mesma que se torna apenas uma evasão da vida de si mesma e de seu caráter próprio de ser (HEIDEGGER, 2005, p. 359). O ter a morte como iminente, tanto no modo da ocupação que se lança em preocupações mundanas quanto no moda da aflição que apanha a morte, é constitutivo do caráter de ser da facticidade (HEIDEGGER, 2005, p. 359). No ter que apanha a morte como certa, a vida se torna visível em si mesma. Desse modo, a morte nesse modo de ser dá para vida uma visão, e continuamente traz a vida a si mesma com seu mais próprio presente e passado, um passado que está em crescimento dentro da vida em si mesma e chega para ela por detrás dela (HEIDEGGER, 2005, p. 359).

A vida fática não pode ser descolada de seu caráter fundamental de morte e de "ter a morte". Porém, não se deve confundir a problemática ontológica puramente construtiva do caráter de ser da morte, que é então empreendida por Heidegger, com uma metafísica da imortalidade ou uma metafísica do além-da vida, do que "vem depois" da morte (HEIDEGGER, 2005, p. 359). A morte iminente que se tem *em frente* de si mesmo visualiza, de seu modo próprio, o passado e o presente de uma vida, de tal modo que, como constitutivo da facticidade, a morte é ao mesmo tempo o fenômeno do qual a *temporalidade* [>*Zeitlichkeit*<] específica da existência [Dasein] humana é explicitada para a investigação (HEIDEGGER, 2005, p. 359). Do sentido *dessa temporalidade* se determina o sentido básico do *histórico*, e nunca por uma análise formal da formação conceitual de uma historio*grafia* tirada ao acaso." (HEIDEGGER, 2005, p. 359-360). Em uma nota marginal (nº 45, HEIDEGGER, 2005, p. 360), Heidegger compreende que a temporalidade, como morte, é a singularidade decisiva do "apenas uma vez". O todo da vida se radica neste "uma vez": a morte é o todo radical da vida. A temporalidade não é uma questão de quantidades e sucessão, mas de saltos fáticos existenciais. A continuidade do "em diante" é em cada instância, o salto e o *como* da expectação [Erwartens]. A incompletude do insistente ainda-não do poder-ser insuperável, da morte, funda e nela repousa todos os demais ainda-não com os quais o ser-aí se relaciona a todo momento. Neste ser para a morte, o ser-aí ganha sua determinação e conclusão em seu ser-todo, pois nele está fundado o relacionar-se com as demais possibilidades de ser.

Parece que os elementos constitutivos da facticidade que foram indicados — a cura, a tendência para decair, o modo de ter a morte — vão contra o que foi dito como o caráter básico da facticidade da vida, que é um ente para o qual o que fundamentalmente importa é seu

ser (HEIDEGGER, 2005, p. 360). Esse não é o caso: em todo "saindo fora de seu caminho" [Sichausdemwegegehen] é a vida que está faticamente por si mesma para si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 360). Nesse "longe de si" que a vida se *coloca* a si mesma [im>Wegvonihm<*stellt* es sichgerade] e persegue sua absorção em suas ocupações mundanas (HEIDEGGER, 2005, p. 360). A "absorção-em" tem, como todo movimento da temporalidade fática, em si mesma uma mais ou menos expressa e não reconhecida vista-de-volta [*Rück*sicht] no e do qual foge (HEIDEGGER, 2005, p. 360). "Aquilo de que a vida foge é, entretanto, a vida em si mesma, como a possibilidade fática expressamente tomada em movimento, em seu torna-se, como objeto da aflição."[35] (HEIDEGGER, 2005, p. 360).

Toda lida [Umgang] tem sua circunvisão, na qual o com-que [Womit] a cada vez propriamente alcançado é trazido à tona na visão prévia [Vorblick] direcionada (HEIDEGGER, 2005, p. 360). Na facticidade mesma acessível, o ser da vida mesma em si mesma é de tal modo que somente se torna acessível e visível pelo caminho de um contramovimento contra o decair da cura (HEIDEGGER, 2005, p. 360). Esse contramovimento como aflição da vida para não se perder é o modo no qual o possível e tomado ser próprio da vida se temporaliza a si mesmo (HEIDEGGER, 2005, p. 360-361). Esse ser da vida, acessível na vida fática como o sendo da vida fática mesma, é designado *existência* [*Existenz*]. Quando a vida fática está aflita quanto a sua existência, a vida fática está num desvio de sua tendência (HEIDEGGER, 2005, p. 361). A possibilidade da aflição da vida tomar e ser tomada (sob custódia da cura) é, ao mesmo tempo, a possibilidade da existência decair.

Existência, como o ser da vida fática acessível pela aflição, é sempre uma possibilidade da facticidade concreta da vida. Como a existência é de cada um, não se pode dizer o que ela é em um modo direto e universal. A existência só toma algum saber de si própria tornando a vida fática questionável, na destruição cada vez faticamente concreta dos motivos de seu movimento, sua direção e de sua disponibilidade volicional (HEIDEGGER, 2005, p. 361).

O contramovimento à tendência de decair no mundo não deve ser construído como uma "saída do mundo". Deslocar imaginativamente o mundo de um modo novo e tranquilizante é apenas um modo de decair no mundo. Aflição quanto à existência não muda nada num estado fático da vida em um particular momento (HEIDEGGER, 2005, p. 362). O que muda é o modo de um movimento da vida, o qual como tal nunca pode ser uma questão para o público ou para

[35] Das WovorseinesFliehensistaber das Lebenselbstals die faktischeMöglichkeit, ausdrücklichergriffenzuwerden, alsGegenstand der Bekümmerung.

o impessoal. A ocupação que é envolvida nesta lida [Umgang] é uma ocupação que é aflita quanto a si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 362). A aflição da vida fática é o que é apenas como o contramovimento à tendência da vida de decair, tem seu lugar justamente no movimento concreto de lida e ocupação (HEIDEGGER, 2005, p. 362). O "contra" como o "não" expressa uma realização originária constitutiva do ser. Em vistas de seu sentido constitutivo, a negação tem uma primazia originária sobre qualquer posição (HEIDEGGER, 2005, p. 362). E é por isso que o caráter de ser do ser humano fático é determinado por um cair, por uma propensão para decair no mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 362). O sentido desse proto-fato [Urtatsache] mesmo e o sentido dessa fatualidade [Tatsächlichkeit] pode ser, se é que pode, apenas na facticidade *tomado* [in der *ergriffenen*Faktizität] e relativa à interpretação dessa facticidade (HEIDEGGER, 2005, p. 362). A atualização da intuição e do endereçamento intuitivo da vida em relação a sua possibilidade existencial tem o caráter de uma aflita interpretação da vida em seu sentido de ser (HEIDEGGER, 2005, p. 362).

Facticidade e existência não significam o mesmo. O caráter fático da vida é justamente aquele contrário ao movimento que leva a vida para a existência, para seu próprio caráter de ser. Existência, entretanto, é uma possibilidade de ser da vida fática. Delineia-se o que será apreendido como o modo de ser próprio e o impróprio do ser-aí. Nesta diferença, facticidade e existência perfazem uma co-pertença ao ser-aí. "Pertencente à presença [Dasein] que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. A presença existe faticamente." (HEIDEGGER, 2015, p. 244). Ao polo transitivo, a existência com a qual o *Dasein* tem de chegar a termo a cada vez, estando em jogo seu ser, Heidegger contrapõe o estar-lançado faticamente, o ser que já é sem ter chegado, precisamente aí, a si, sem ter escolhido vir a ser.

> Ao intransitivo no dasein Heidegger chama o ser-lançado: acaso jamais um dasein como ele-mesmo decidiu livremente sobre.., se quer chegar ao dasein ou não? (SuZ, 228). Mas quando estamos-aí - intransitivamente -, não podemos evitar de viver transitivamente o que é intransitivo em nós. Pelo que nos tornamos intransitivamente, e podemos e temos de ser transitivamente. (SAFRANSKI, p. 190, 2019)

Facticidade é o caminho para a existência, carrega em si a necessidade de uma relação para consigo, de receber o apelo da existência. Isso implica que "na facticidade está centrada a possibilidade da problemática radical do ser da vida." (HEIDEGGER, 2005, p. 362). No semestre de verão de 1923 (GA63), Heidegger retoma essa polaridade entre facticidade e existência:

> O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta esteja "aí", será denominada *existência*. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*. (HEIDEGGER, 2013, p. 22)

(1) Se a filosofia não é uma mera preocupação com generalidades e com princípios arbitrariamente concatenados, mas um *questionamento* conhecedor [*fragendes*Erkenne], isto é, uma *investigação*, a qual é apenas explicita genuína atualização da tendência de interpretação dos movimentos básicos das vida, nos quais a vida é preocupada consigo mesmo e com seu próprio ser (HEIDEGGER, 2005, p. 362-363); E, (2) se filosofia é fundada sobre apreender e trazer à vista a vida fática em suas possibilidades decisivas de seu ser, isto é, se filosofia radicalmente decidiu e tem clara para si mesma a tarefa de fazer a vida fática falar por si mesma na base de suas próprias possibilidades fáticas (HEIDEGGER, 2005, p. 363); Então a filosofia decisivamente escolheu a vida fática em sua facticidade e fez esta facticidade em seu compreensível objeto e tema (HEIDEGGER, 2005, p. 363). O como da investigação filosófica é a interpretação do sentido desse ser em suas estruturas categoriais básicas: o modo no qual a vida fática temporaliza a si mesma e *fala* consigo mesma em tal desenvolvimento tempolizante (HEIDEGGER, 2005, p. 363). A investigação filosófica não precisa se ocupar com as visões de mundo ou se preocupar em estar de acordo com o desenrolar de seu presente. Este é o caso desde que entenda, na base da compreensão de seu objeto, que o que seu objeto tem em si como tópico de investigação constitui as *condições de possibilidades* ontológicas originárias de qualquer visão de mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 363). Estas condições não são "formas lógicas", mas possibilidades da existência fática.

Na medida em que trata do *ser* da vida fática, filosofia é *ontologia fundamental* (HEIDEGGER, 2005, p. 364). As ontologias regionais recebem seu fundamento e sentido de seus problemas da ontologia da facticidade (HEIDEGGER, 2005, p. 364). Na medida em que a problemática da filosofia tem a ver com o ser da vida fática no como de seu ser-endereçado e ser-interpretado, a filosofia, como ontologia da facticidade, é ao mesmo tempo a interpretação categorial do endereçamento e da explicação do ser da vida fática: a filosofia é *lógica* (HEIDEGGER, 2005, p. 364). Ontologia *e* lógica devem ser retornadas a sua unidade de origem na problemática da facticidade. Elas devem ser entendidas como derivadas da investigação principial, que pode ser descrita como *hermenêutica fenomenológica da facticidade* (HEIDEGGER, 2005, p. 364).

O campo de objetos da hermenêutica fenomenológica, a vida fática, é visto tematicamente e metodologicamente como um fenômeno (HEIDEGGER, 2005, p. 364). A estrutura do objeto, estrutura que caracteriza algo como um fenômeno, isto é, *completamente intencional* (ser-relacionado-com, o para-o-qual da relação como tal, a atualização do ser-relação, o desenvolvimento temporal da relação, o tomar-custódia da temporalização) é a estrutura de um objeto que tem o caráter de ser da vida fática (HEIDEGGER, 2005, p. 365). A filosofia, como hermenêutica fenomenológica da facticidade, tem a tarefa de trazer à tona a estrutura intencional de seu objeto temático. A estrutura intencional envolve as cinco características supracitadas do fenômeno. A partir delas e do desenvolvimento concreto da investigação, a filosofia deve se voltar sobre sua própria história. Os recursos conceituais disponíveis na tradição filosófica são visados, numa abordagem destrutiva, para a tarefa de uma ontologia fundamental.

CAPÍTULO DOIS

Desconstrução fenomenológica

Neste capítulo será abordado o desenrolar do texto de 1922 que passa a tratar da desconstrução ou destruição da história da ontologia. Esta é a segunda tarefa na elaboração da questão do ser e está em conexão intrínseca com a historicidade do ser-aí.

Aqui o intuito é apenas esclarecer a relação entre ontologia e sua história. Mais especificamente, o intuito é esclarecer como, no caso do desenvolvimento filosófico de Heidegger na década de 1920, a filosofia tem sua história; a relevância da história da filosofia para a filosofia presente.

1 A TAREFA DE UM REGRESSO DESCONSTRUTIVO AOS CONCEITOS DA TRADIÇÃO

Com o abordado no capítulo anterior foi indicado o *suporte inicial* [*Blickstand*] a partir do qual as interpretações que seguirão, como fenomenológica e como investigação acerca da história da ontologia e da lógica, serão efetuadas (HEIDEGGER, 2005, p. 365). A ideia de uma fenomenologia hermenêutica da facticidade inclui em si tais tarefas: lógica formal e material e uma teoria de suas objetividades; a teoria da ciência; a "lógica da filosofia"; a "lógica do coração"; a lógica do pensamento "pré-teorético e prático" (HEIDEGGER, 2005, p. 365). Isso não se dá de tal modo que essas tarefas seriam unificadas por um conceito coletivo, mas de acordo com sua própria força operativa como a abordagem principal da problemática filosófica (HEIDEGGER, 2005, p. 365-366). Da lógica do pensamento "pré-teorético e prático", uma lógica que compreende o sentido direcional da experiência imediata, surge uma teoria da ciência, que explica o movimento de formação de determinado campo temático. Compreende-se então a modificação da circunvisão, que guia a lida cotidiana da ocupação com os entes intramundanos, na inspecção, que se desenvolve autonomamente em ciência ao tomar a tarefa de descobrir o ente como ele é em si mesmo, em seu aspecto. As objetualidades das quais a ciência trata são motivadas pelo ente pré-teoricamente já descoberto. A ciência não descobre primeiramente o ente, mas compreende uma objetivação do ente na perspectiva de seu ser, numa compreensão de ser determinada na qual o ente se mostra em seu âmbito regional. A filosofia surge de uma reflexão sobre a compreensão de ser que guia toda lida com o ente, seja científica ou não, e com isso investiga o sentido de ser, o horizonte a partir do qual todo

ente é compreendido como ente. Uma lógica material engloba, como tarefa transcendental que investiga as condições de possibilidade do dar-se de quaisquer objetos da experiência, o surgimento e as transformações das compreensões possíveis de ser. A modificação da compreensão de ser abre âmbitos regionais do ente. A partir desse material, forma-se a lógica formal que investiga as relações discursivas válidas em cada domínio do ente. Por fim, uma "lógica do coração" trata da polaridade do movimento fático da vida. Enquanto determinada faticamente, a vida carrega uma tendência e propensão para se alienar de si mesma, compreendendo a si mesma através do mundo no qual vive. A vida se compreende imediatamente a partir do modo de ser que não é si-próprio, que é alheio de si: através do ente intramundano com o qual se ocupa. Esse alienar-se de si mesma ofusca suas possibilidades mais próprias de ser, que só podem ser compreendidas ao se projetar para o que ela mesma é. Sendo faticamente, a vida existe na possibilidade de existir propriamente, na possibilidade de ser o que se é ao se compreender a partir de si mesmo e não de seu mundo e da interpretação ditada pelos "outros", pelo impessoalmente si-mesmo. A existência é a contraposição ao polo fático da vida. Esse movimento que torna possível a investigação filosófica visa uma compreensão mais radical do si-mesmo a partir de sua totalidade e propriedade radicada na morte.

A filosofia é ciência primordial justamente na medida que abarca, a partir de seu princípio, a totalidade do fenômeno. Esse abarcar, entretanto, não se dá de forma segura e quieta, mas está na dependência da realização sempre nova do filosofar. Com esse primado da realização frente ao sentido de conteúdo e de relação[36], fica claro que o suporte inicial da

[36] "A vida, que se cumpre na sua factualidade em concatenações significativas, encontra-se em situações. Sentido de cumprimento, sentido de conteúdo, sentido de relação constituem a estrutura da situação. Na vida factual domina o sentido de cumprimento: o cumprimento da própria vida encontra-se acima da orientação por conteúdos" (PÖGGELER, 2001, p. 31-32). Essa problemática é fundamental para o desenvolvimento do método da fenomenologia, que Heidegger compreende principalmente no capítulo 4 do curso do semestre de inverno de 1920/1921, intitulado Introdução à Fenomenologia da Religião. Heidegger compreende que toda experiência pode ser assumida no fenômeno segundo essas três direções. O indício formal, o método da fenomenologia, "deve indicar antecipando a referência do fenômeno - num sentido negativo, porém, como se tratasse uma de uma advertência!" (HEIDEGGER, 2014, p. 59). O fenômeno deve ter seu sentido de relação (sua *referência*, o *como* é experimentado) posto em suspensão, de tal modo que se evite assumir o sentido referencial como originariamente teórico (HEIDEGGER, 2014, p. 59). "Não existe nenhuma inserção num campo temático, mas, em contrapartida, o indício formal é uma *defesa*, um *asseguramento* prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e se desviar, extraviando-se para a objetividade, e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar o fenômeno." (HEIDEGGER, 2014, p. 59). A filosofia reside, nesse indício formal, num deixar livre o sentido de conteúdo, conquistando, através do sentido de realização, uma nova situação (HEIDEGGER, 2014, p. 59). Nisso, ao contrário da ciência positiva, a filosofia se difere por não ter nenhuma campo objetual. Aquilo de que trata a filosofia antecede de tal modo os objetos e os campos objetivos que constitui justamente sua condição de possibilidade, porquanto a ciência é um determinado modo da vida fática. A filosofia não é a determinação de nenhum campo objetual mas, em sua concretude, abarca também a emergência desses campos.

facticidade, a partir do qual o presente se volta sobre seu passado, é a facticidade de um tempo particular concreto, de uma geração, o próprio de cada um.

A motivação para uma direção de visão particular emerge de um assentamento concreto de um suporte inicial do qual nos direcionamos ao passado (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Já a ideia da facticidade implica que apenas a facticidade *própria*, entendida literalmente como a sua facticidade própria, isto é, de um tempo e de uma geração, é o genuíno objeto da investigação (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Por causa de sua tendência decadente, a vida fática vive majoritariamente na impropriedade, no que foi transmitido, no que a medianidade se apossa (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Até o que foi desenvolvimento originariamente como próprio decai na medianidade e no público, perde o sentido específico de sua situação original e livremente se desdobra em seu caminho ordinário do "impessoal" (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Esse cair da decadência afeta todo modo de lidar e circunvisão da vida fática, e não menos sua atualização de interpretação de acordo com sua posição prévia e concepção prévia (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Também neste movimento da facticidade, porque é apenas uma interpretação explícita da vida fática, está a filosofia, no caminho de seu objeto, no modo de interrogar e encontrar respostas (HEIDEGGER, 2005, p. 366). O movimento pelo qual a vida compreende sua história está igualmente à mercê do que impropriamente se compreende; a tradição passa a guiar as possibilidades de compreensão da história. Primeiramente, a filosofia também segue esse movimento, compreendendo o ser a partir das possibilidades dadas pela sua tradição. Porque essa compreensão de ser deve se assegurar de seu objeto, a filosofia propriamente reside não nas possibilidades de transmissão do que historicamente foi herdado, mas na possibilidade de apropriação explícita de sua história como a história de um tempo, do que é contemporâneo ao tempo presente *que hoje é*. É o elemento inquietante de um passado histórico que deve motivar a volta exercida pelo presente sobre esse passado, que o toma não como o que passou, mas como o que adianta os passos de um presente próprio como aquilo que o inquieta e dita sua problemática.

De acordo, a hermenêutica fenomenológica da facticidade começa necessariamente dentro de uma situação fática determinada, e de tal modo que já está dentro de uma intepretação dada da vida fática a qual primeiro a sustenta e que nunca pode ser completamente erradicada (HEIDEGGER, 2005, p. 366). Segue-se que precisamente o que é "auto-evidente" desta interpretação, o que não é discutido, assumido como o que não requer clarificação adicional, é o impróprio, o que não tem explícita apropriação desde sua origem (HEIDEGGER, 2005, p. 366-367). Essa impropriedade exerce seu poder dominante sobre a escolha dos problemas e a orientação dos questionamentos (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Com isso já se tem o

delineamento da posição fundamental assumida por Heidegger no projeto de Ser e Tempo: não só a filosofia decaiu no esquecimento da questão do ser, mas todo ser-aí já decai numa interpretação predominante, numa implícita compreensão de ser, a partir de seu mundo, de sua tradição. O decair da decadência não permite apenas o estar junto ao ente intramundano, a abertura de mundo, como já confere uma compreensão de ser desse ente, a partir da qual o lidar se guia. Quando o ser-aí passa a discutir sobre seu "mundo", numa primeira aproximação e na maioria das vezes, não há explícita apropriação do que é interpretado, de tal modo que toda a problemática passa a ser guiada impropriamente.

O endereçamento e interpretação de si mesma realizado pela vida fática recebem seu modo de ver e falar dos objetos já dados do mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Onde a vida humana, o ser-aí, o humano é o objeto de um questionamento interpretativo, estaobjetualidade [Gegenständlichkeit] está na posição-prévia como uma ocorrência mundana, como "natureza" (o anímico entendido como natureza, assim como o espírito e a vida por meio de uma articulação categorial análoga) (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Que ainda falemos hoje de uma "natureza do homem", da alma, da "natureza da coisa", discutindo estas objetualidades categorialmente, nas categorias que emergem de um determinado tipo de explicação, de uma visão particular da "natureza", tem seu motivo na nossa história espiritual [geistesgeschichtlichen] (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Também onde os objetos não mais são tratados como "substâncias" no sentido bruto (uma abordagem da qual Aristóteles está mais distante do que é comumente ensinado) e onde os objetos não são questionados sobre suas qualidades ocultas, a interpretação da vida se move dentro de conceitos fundamentais, na sua tendência de questionamento e explicação, que surgiram de experiências objetuais [Gegenstandserfahrungen] que não mais temos (HEIDEGGER, 2005, p. 367).

A filosofia atualmente se move impropriamente dentro da conceptualidade grega, e de fato uma que passou por uma cadeia de interpretações diversas (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Os conceitos fundamentais perderam suas funções originais de expressão, foram adaptados para caberem em certas regiões objetuais [Gegenstandsregionen] (HEIDEGGER, 2005, p. 367). Apesar de toda analogia e formalização a que foram submetidos, esses conceitos ainda carregam consigo parte da tradição genuína de seus sentidos originais, de tal modo que a direção de seus significados pode ser traçada de volta às suas fontes originais (HEIDEGGER, 2005, p. 367-368). A filosofia se move dentro de ramificação de experiências fundamentais que foram desenvolvidas na ética grega, na ideia cristã de ser humano e de existência humana [desmenschlichen Daseins] (HEIDEGGER, 2005, p. 368). Mesmo tendências antigregas e anticristãs permanecem fundamentalmente dentro da mesma direção de visão e de interpretação

(HEIDEGGER, 2005, p. 368). A hermenêutica fenomenológica da facticidade se vê interpretando a situação atual desde uma possibilidade radical de apropriação (faz isso chamando atenção para as categorias concretas que são providas para essa finalidade), que afrouxa a interpretação tradicional em seus motivos ocultos, suas tendências não expressas e modos de interpretação, por meio de um regresso desconstrutivo para a fonte dos motivos originais da explicação (HEIDEGGER, 2005, p. 368). "*A hermenêutica realiza sua tarefa apenas no caminho da desconstrução*" (HEIDEGGER, 2005, p. 368)[37]. A investigação filosófica é, na medida em que compreendeu a objetualidade e modo de ser de seu para-o-qual temático (facticidade da vida), em sentido radical conhecimento histórico (HEIDEGGER, 2005, p. 368). A destruição da história da filosofia não é mero suplemento para o propósito de ilustrar como as coisas eram antigamente, uma visão geral do que outros fizeram, ou oportunidade de notar perspetivas curiosas na história do mundo. A destruição, pelo contrário, é o caminho próprio pelo qual o presente deve se encontrar em seu movimento fundamental básico, e encontrá-lo de tal modo que o que é ocasionado para o presente de sua história é permeado pela contínua questão de até que ponto o presente está verdadeiramente preocupado com a apropriação radical de possibilidades a partir de experiências fundamentais e suas interpretações (HEIDEGGER, 2005, p. 368). O passado não é algo que o presente carrega quietamente, mas está na dependência de, para ser propriamente o passado de um presente vivo, ser continuamente reapropriado a partir das possibilidades que são herdadas tradicionalmente. Isso clama por uma radical retomada na qual o passado se abre com vistas ao futuro, com vistas ao que pode ser produtivamente apropriado. Essa apropriação traz de volta o passado sobre suas possibilidades fundamentais, sobre as experiências que cunharam as palavras nas quais o ser-aí se compreende. Esse duplo movimento da destruição corresponde aos seus aspectos positivos e negativos. Enquanto possibilidade de apropriação, o passado apropriado se mostra com vistas à problemática radical de um tempo, que prelineia seu futuro. Enquanto censura de uma interpretação corrente inapropriada e imprópria, o passado apropriado se mostra com vistas à delimitação genuína das fontes originárias de sua conceptualidade. No projeto da ontologia fundamental, trata-se de delimitar o caráter derivado das regiões objetuais as quais a filosofia genuinamente passou a tratar, a partir da constituição de ser mais originária da existência humana. Essa delimitação do que o passado pode em suas possibilidades mais próprias abre o âmbito do que se mostra como tarefa da filosofia, que seria justamente a retomada daquilo que

[37] *Die Hermeneutikbewerkstelligtihre Aufgabenuraufdem Wege der Destruktion.*

o passado não pôde levar a cabo em sua conceptualidade fundamental, a saber, a questão do sentido de ser.

A crítica que surge da concreta atualização da destruição foca no *como* do nosso estar no interior de uma tradição, em sua tendência para uma lógica radical das origens e em sua abordagem da ontologia (HEIDEGGER, 2005, p. 368-369). O que não é interpretado e expressado originariamente é também o que não se tem custódia segura. É a vida fática mesma que é para ser colocada sobre custódia. Se a vida renuncia a originalidade da interpretação, ela abandona a possibilidade de estar em posse de suas próprias raízes, a possibilidade de ser si mesma em sua radicalidade (HEIDEGGER, 2005, p. 369). De fato, é esse abandono que constantemente se dá na vida fática, que se aliena de si mesma. Abandonar a possibilidade uma apropriação de si mesma é se mover no que, literalmente, é impropriamente, fora do que lhe é próprio. Nisso a vida fática se desenraiza e se perpetua como tradição herdada.

2 INTERPRETAÇÃO DA COMPREENSÃO DE SER EM ARISTÓTELES E SUA MOTIVAÇÃO FENOMENOLÓGICA

Estabelecida a segunda tarefa do projeto fenomenológico que desemboca em Ser e Tempo, Aristóteles e sua interpretação do ser como substância (οὐσία) mostra-se como um ponto proeminente que religa a segunda tarefa do projeto à primeira e, de certo modo, confirma a conclusão da analítica existencial, que Heidegger expõe como meta provisória: "A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral." (HEIDEGGER, 2015, p. 34).

A questão pelo sentido do ser tem como resposta o tempo, como horizonte de qualquer compreensão do ser. Que o ser seja compreendido a partir do tempo, isto deve se mostrar em pontos cardeais da história da metafísica. Aristóteles foi um dos primeiros que determinou uma compreensão ainda vigente de ser, e a determinou mesmo que não concebesse explicitamente o nexo entre ser e tempo. Como o sentido do ser do ser-aí é o tempo originário, a temporalidade, a compreensão que o ser-aí faz de ser é uma determinada temporalização da temporalidade. Na *Metafísica,* Aristóteles investiga os múltiplos significados em que se diz ser, e determina uma unidade desses significados, sendo levado pelo movimento da temporalização do ser-aí. A unidade desses diversos sentido de ser é οὐσία. "A determinação do sentido de ser como παρουσία e οὐσία" significa, entretanto, do ponto de vista ontológico-temporâneo, vigência. "O ente é entendido em seu ser como "vigência" isto é, a partir de determinado modo do tempo, do "*atualmente presente*". (HEIDEGGER, 2015, p. 65).

Em Aristóteles, a unidade dos diversos significados de ser não é uma unidade de gênero, também não sendo um mero homônimo, nem um equívoco (REALE, 2014, p. 64). "A unidade dos significados do ser é a unidade de múltiplos termos que implicam referência a uma unidade, ou seja, uma única natureza" (REALE, 2014, p. 64-65). Todos os significados de ser possuem uma precisa relação com um princípio idêntico ou uma realidade idêntica, possuem referência a algo uno. Este algo uno que reúne todos os significados de ser é a substância.

> Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque corrupções, privações ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negação de algumas destas, ou até mesmo da próprio substância. (ARISTÓTELES, Metafísica, 2 Γ, 1003 b 5-10, apud REALE, 2014, 65)

A substância é o centro unificador desse vários significados de ser, pois estes implicam uma referência estrutural à substância: "excluindo a substância se excluiriam, *eoepso*, todos os significados do ser." (REALE, 2014, p. 65).

Esta compreensão de Aristóteles já era bem conhecida desde a proliferação dos estudos da Metafísica. A unidade dos diversos significados de ser é οὐσία; com isto, entretanto, ainda não se compreende o que significa οὐσία e o horizonte a partir do qual se compreende ser como οὐσία. O que Heidegger acrescenta, e nisto reside o cerne de sua filosofia e parte do desenvolvimento posterior da *Einleitung*, é que οὐσία significa uma determinada temporalização do tempo. De fato, numa série de conversas que teve com Otto Pöggeler, de 1959 a 1963 (KISIEL, 1995, p. 229), Heidegger teria dito ter tido, nos anos de 1922/1923, uma "ideia genial", ter sido atingido por uma ideia [*Geistesblitz*] a qual ele veio a considerar como o real começo da obra de sua vida: οὐσία para os gregos significa presença constante, e então é orientada para apenas uma dimensão do tempo, o presente, segundo o modelo das coisas presentes à vista, simplesmente dadas [*Vorhandenheit*]. Contrário à esta tradição, portanto, Heidegger redefine seu trabalho para a compreensão de ser em termos de seu mais completo e mais realizado sentido.[38] Esta compreensão de ser determinada predominantemente a partir da dimensão presente do tempo acaba por ofuscar outros modos de ser que não o do ser simplesmente dado. Não se pode apreender o ser do ser-aí desse modo, porquanto sua essência

[38] In the years 1922/1923, Heidegger had a "flash of genius" (Geistesblitz: so in the repeated conversations with Poggeler) which he came to regard as the real beginning of his life's work: οὐσία for the Greeks means constant presence, and so is oriented toward only one dimension of time, the present, after the model of things "present at hand."Contrary to this tradition, therefore, Heidegger refines his task toward the understanding of being in terms of time in its fullest and most fulfilled sense. (KISIEL, 1995, p. 230)

não reside numa determinação quididativa, que repousaria simplesmente independemente da sua existência. No que concerne o ser-aí, ele tem de assumir seu próprio ser, de modo que sua existência precede o seu *quê*. O que o ser-aí é, só é a partir de si mesmo e em vistas de si, nos modos de escolher-se ou perder-se no desenrolar da vida fática. É neste sentido que o primado da temporalidade originária não reside no presente, mas no futuro: é de uma determinada compreensão não temática do que se é, de um determinado projeto ek-staticamente lançado, que o ser-aí tem de se assumir e guiar suas decisões e sua cotidianidade. No caso do ser-aí, uma concepção de ser guiada pela presentificação de um presente que consiste em uma série de agoras homogêneos distorce sua particularidade e se revela em seu direito meramente regional.

Com isso em mente, abordamos o texto da *Einleitung*. Num esboço sumário, Heidegger delimita o ponto de partida da interpretação de Aristóteles, determinado pelo suporte inicial a partir do qual apoiamos a compreensão. A questão guiadora deve ser: como que tipo de objeto e caráter de ser é o ser humano, aquele que descobre ser sendo, experimentado e explicitamente interpretado? Qual é o sentido de existência [*Dasein*] com o qual essa interpretação da vida aborda o objeto compreensivo, o ser humano, antecipadamente? Em qual posição prévia de ser esta objetualidade permanece? Não apenas isso, mas também: como esse ser do ser humano é explicado conceitualmente, qual o fundamento fenomenal da explicação, e quais categorias de ser são derivadas do que é visto como a sua explicação? (HEIDEGGER, 2005, p. 372-373)

É o sentido de ser que caracteriza o ser da vida humana derivado genuinamente de uma experiência básica pura desse objeto e de seu ser, ou é a vida humana tomada apenas como outro ente dentro de um região de ser mais compreensiva. Isto é: é o ser humano sujeito a um sentido de ser que é aplicado arconicamente [*archontisch*]? O que ser como tal significa para Aristóteles, como é acessível, concebível e definível? O campo temático de objetos que provê o sentido original do ser é o campo das coisas que são *produzidas* e permanecem em uso comum. Portanto, o "a partir do que" que a experiência original do ser almeja, sua motivação, não é a região de ser das *coisas*, tipo de objeto *teoreticamente* coisalmente apreendidos. Aquilo a partir do que o ser é apreendido é, pelo contrário, o mundo que é encontrado em nossa lida diária, produzindo, fazendo, usando etc. Nisto estamos inseridos no movimento de atualização da obra a partir de um contexto instrumental. O produto finalizado resulta do movimento de produção, como que "copiando" com o mundo, estando em sincronia, no "fluxo" da lida com os entes intramundanos. Este produto finalizado, que se tornou ser-à-mão, um manual disponível para o uso, é o que realmente é, aquilo *que é*. Ser significa ser-produzido e, como algo produzido, ser disponível assim como significante relativamente às nossas tendências para

lidar com o mundo. Na medida em que é o objeto da circunvisão, ou então o objeto de uma apreensão independente por meio da inspecção, o ser é endereçado no que concerne *como aparece* em seu aspecto, sua aparência (εἶδος). A apreensão inspectiva é explicada no endereçamento discursivo (λέγειν). O "quê" do objeto, seu "quê" o qual é endereçado (λόγος), e a aparência do objeto (εἶδος) são, de algum modo, o mesmo. Isto significa que o que é endereçado no λόγος é, como tal, o próprio e autêntico ser do objeto. Com os objetos que são endereçados (e então reivindicados), o λέγειν traz os entes em sua entidade, em seu ser (οὐσία), à custódia da verdade. Em Aristóteles como em seus predecessores, οὐσία ainda retinha o significado de bens da família, propriedades, aquilo que está disponível para o uso nos arredores de alguém. Οὐσία significa *posse*, o que alguém *tem*. Aquilo que no ente, como o ser do ente, é assegurado na custódia da guarda no curso da lida, isto é, aquilo que caracteriza o ente como uma posse, é o ser produzido do ente. Na produção, o objeto da lida vem à sua aparência e adquire seu aspecto. (HEIDEGGER, 2005, p. 373-374). É a partir desse caráter circuvisional da compreensão, que doa o sentido primário do ser que encontramos ao lidar com os entes no mundo, que surge a motivação teorética. Já na lida "prática", entretanto, o ser é compreendido como ser-produzido, como o presentificado retido na finalização do produto. Deste produto finalizado se descobre seu aspectos: gênese da apreensão inspectiva.

A região dos seres que constituem os objetos da lida com o mundo (o produto, os bens, as obras) e o modo de endereçamento que pertence à lida com o mundo (um modo particular do *logos*; o objeto da lida, no seu modo de ser endereçado) indica a posição-prévia a partir da qual as estruturas ontológicas fundamentais (e então o modo de endereçamento e delineamento do objeto "vida humana") é para serem postas.

CONCLUSÃO

Conclui-se que, desde 1922, Heidegger já tinha elaborado a intelecção fundamental e o projeto que iria culminar em Ser e Tempo. Torna-se evidente, também, a historicidade do próprio projeto de sua fenomenologia, já que almeja justamente trazer à luz o que seu tempo tem de inquietante: o fenômeno da vida, bem entendido, como o tempo originário do ente que é, por concorrência do ser, uma compreensão de ser. Heidegger não apenas traz o seu tempo, à saber, o século XX, a uma expressão filosófica incisiva no que concerne o problemático, como retoma a questão do ser em consonância com Aristóteles e a tradição grega. Nisso são postas as bases para a analítica existencial do Dasein. Ainda mais importante, em retrospectiva a partir da filosofia de Heidegger, é o primeiro tratamento que recebe a questão do ser a partir da recondução fenomenológica do significado de οὐσία em Aristóteles. Este significado é motivado fenomenologicamente e, como tal, diz respeito ao próprio movimento pelo qual o ser se mostra.

Ao final deste percurso, compreendemos uma intelecção renovada dos pontos centrais da filosofia de Heidegger na década de 1920: o primado da experiência cotidiana e pré-teorética da vida; a compreensão de que essa experiência é uma *lida* com o mundo; o mundo não como a totalidade do que existe, mas como a organização sintética e imediata de complexos instrumentais que remetem a conjunturas que, por fim, remetem ao ser-aí; a *lida* com o mundo como guiada por uma circunvisão; a transformação, no fazer teórico, da circunvisão em inspecção, como gênese de um conceito existencial de ciência; o caráter temporal do ser-aí, realçado através da facticidade (estar lançado, que remete ao passado), da existência (projetar-se a partir de sua morte como possibilidade mais própria que doa em retrospectiva outras possibilidades) e a da decadência (a atualização do todo que constitui o ser-aí) etc. Ainda mais central para toda a filosofia de Heidegger são os primeiros passos para a colocação ciente de si mesma da questão do ser através do horizonte do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CAMPBELL, Scott. *The earlyHeidegger'sphilosophyoflife:*facticity, beingandlanguage. New York: FordhamUniversity Press, 2012.

CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação à tradução brasileira. In: *Introdução à filosofia*. Martin Heidegger. tradução Marco Antonio Casanova - 2 ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

FEHER, I. M. *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers.* In: KISIEL, Theodore; BUREN, John van (Eds.). *Reading Heidegger from the start*: Essays in hisearliest thought. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 73-90.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt AM Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 56/57).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie dês religiösen Lebens*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA 60).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen dês Aristoteles zur Ontologie und Logik.* Edited by Günther Neumann; lecture course, summer 1922. Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt Am Main, 2005. (HEIDEGGER, 2005)

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretations with Respectto Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*. In: *Becoming Heidegger* On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927. Edited by KISIEL, T. and SHEEHAN, T. NOESIS PRESS, LTD. SEATTLE, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*. Trad. Michael Baur. In: Man and Word 25: 355-393, Kluwer Academic Publishers, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Trad. Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandi, Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995

PÖGGLER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa. Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, Rudiger. Heidegger *Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

REALE, Giovanni. *Metafísica / Aristóteles, vol 1: ensaio introdutório*. Trad. Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

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