

FILOSOFIA E EXISTÊNCIA: MOBILIDADES CONTRARRUINANTES DA VIDA

Isadora Franco¹

Universidade Federal do ABC (UFABC)

 <https://orcid.org/0000-0001-5684-3427>

E-mail: isadora.franco@ufabc.edu.br

RESUMO:

O objetivo deste artigo é descrever o percurso traçado por Heidegger em dois textos de 1922, são eles, respectivamente, *Informe Natorp* e *Interpretações sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, para conceber a filosofia como uma mobilidade fundamental contrarruinante da vida. Para isso, analisamos alguns conceitos principais que são tematizados em ambos escritos, como o conceito de vida, cuidado, a queda (*Abfall*) e a ruinação (*Ruinanz*), a fim de preparar o terreno para a definição de filosofia que já tinha a ontologia fundamental como horizonte. Neste sentido, se mostra fundamental discutir a relação entre facticidade e existência para compreender que a filosofia é um movimento análogo à própria existência. Heidegger pretende com seu projeto renovar o sentido de ontologia e também de filosofia, a situando em seu contexto prático e imediato e renovando o ponto de partida do fazer filosófico, que não menospreza o debate sobre o fundamento e muito menos a dimensão concreta da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Vida fática; Mobilidade; Heidegger.

PHILOSOPHY AND EXISTENCE: COUNTERRUINANTS MOBILITIES OF LIFE

ABSTRACT:

The objective of this article is to describe the path that Heidegger took in two texts from 1922, namely, the *Natorp Report* and *Phenomenological Interpretations on Aristotle: Introduction to Phenomenological Research*, to conceive philosophy as a fundamental mobility that counterruinant of life. To this end, we analyze some key concepts that are thematized in both writings, such as the concepts of life, care, falling (*Abfall*), and ruination (*Ruinanz*), in order to lay the groundwork for the definition of philosophy that already had fundamental ontology as its horizon. In this sense, it is essential to discuss the relationship between facticity and existence to understand that philosophy is a movement analogous to existence itself. With his project, Heidegger aims to renew the meaning of ontology and also of philosophy, situating it in its practical and immediate context and redefining the starting point of philosophical practice, which does not overlook the debate on the foundation and much less the concrete dimension of life.

KEYWORDS: Factic life; Mobility; Heidegger.

¹Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal do ABC (UFABC), Santo André – SP, Brasil.

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar a definição de filosofia do jovem Heidegger nos primeiros esboços de sua ontologia fundamental. Pretendemos mostrar as motivações do jovem autor ao designar a filosofia como um *modo de realização da própria vida fática*, ou melhor, uma *mobilidade fundamental contrarruinante* da vida. Também pretendemos explicitar o vínculo desta definição com a sua concepção de existência, na medida em que ambas as noções são apresentadas como a possibilidade fundamental de aceder ao sentido de ser do ser-aí, se constituindo como a via principal da fundamentação da ontologia.

Para isso, partiremos da análise de passagens tanto do *Informe Natorp* quanto da preleção de Freiburg de 1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, pois ambos os textos esboçam pela primeira vez o projeto ontológico hermenêutico e fenomenológico de Heidegger, que se concretizará no seu *opus magnum* *Ser e tempo* de 1927. Sendo escritos no mesmo ano, os textos possuem interlocuções e dialogam em diversos aspectos, sejam em temas ou em pressupostos metodológicos. Deste modo, para explicitar a concepção de filosofia de Heidegger desta época como um *modo da vida fática e como contramovimento da decadência*, destacamos pontos de encontros nos dois escritos, sem a pretensão de fazer uma leitura linear deles, mas sim de evidenciar como eles se complementam nas suas reflexões que tem como ponto de partida a filosofia de Aristóteles.

O primeiro texto se trata de um escrito programático que indica os principais temas aristotélicos dos quais o autor se apropriou e também inaugurou o seu projeto ontológico hermenêutico fenomenológico de maneira explícita. O segundo texto é a transcrição de uma preleção que foi realizada no mesmo ano e expõe tanto o projeto ontológico quanto o seu tratamento fenomenológico. Começaremos, então, analisando como se dá a anunciação do projeto ontológico em ambos os escritos.

No outono de 1922, Heidegger enviou a Natorp² um informe que descrevia o atual estado de sua investigação, principalmente no que concerne às suas interpretações sobre Aristóteles. Neste texto é colocado de forma expressa o objetivo filosófico de Heidegger de desvelamento do sentido de ser por meio da vida que se autocompreende. Neste sentido, o *Informe Natorp* indica uma virada decisiva do seu pensamento em direção a *Ser e tempo*³.

Heidegger determinou como objeto de investigação o *ser-aí* humano⁴, *contudo*, somente na medida em que é questionado o seu caráter ontológico: “O objeto da investigação é o ser-aí humano enquanto ele se interroga acerca de seu caráter ontológico” (Heidegger, 2002, p. 31). Isso marcou uma mudança em relação aos seus escritos anteriores, pois antes o objetivo era acessar e expressar a *vida fática*, ao passo que, em 1922, o *ser-aí*⁵ é colocado como caminho para um sentido mais

² Filósofo neokantiano que vive entre 1854 e 1924 e é considerado um dos cofundadores da Escola de Marburgo, um dos objetivos do *Informe Natorp* era disputar uma cadeira na Universidade de Marburgo, uma empreitada bem sucedida visto que Heidegger assumiu a cadeira em 1924.

³ “O próprio Heidegger sustentou que sua experiência filosófica decisiva teve lugar em torno dos anos de 1922-1923. Por isso, o *Informe Natorp* pode ser considerado como um ponto de inflexão.” (Peraita, 2002, p. 16).

⁴ Heidegger nesse período começa a usar o termo de *Dasein* com mais frequência, evitando o termo *vivência* que é associado à filosofia de Husserl, assim, usa, em alguns momentos, o termo comportamento e vai constituindo a sua noção própria de *Dasein*: “[...] o termo *Dasein* começa a adquirir um valor técnico que se consolidará plenamente nas lições de 1923, *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Bem, é certo que Heidegger já emprega, em 1920, o termo *Dasein* na resenha do livro de Karl Jaspers, *Psicologia das concepções de mundo* para se referir ao *eu histórico*, para indicar a situação concreta em que se vive cada caso lançada a existência humana do indivíduo, para aludir à experiência fática da vida humana.” (Escudero, 2002, p. 90). Ele também usa esse termo nas preleções sobre Aristóteles, Paulo, Escolástica, Lutero e Kant para indicar a existência em geral.

⁵ Nunca esse ser-aí seria analisado de modo hipostasiado desconectado de sua situação específica, *situação hermenêutica* é o subtítulo do informe: “O *Dasein fático* é o que é sempre e somente enquanto próprio, jamais enquanto uma existência em geral de uma humanidade universal qualquer, já que a simples ideia de ter que preocupar-se por essa humanidade resulta uma quimera.” (Heidegger, 2002, p. 33).

fundamental, que é o sentido do ser. Na preleção de 1922, em consonância com o *Informe Natorp*, o seu objetivo foi a busca pela *coisa principal* que, como o próprio autor definiu, se refere ao *sentido de ser*.

Os esboços de seu projeto ontológico coincidem com o interesse do autor pela figura e filosofia de Aristóteles, o fenomenólogo tinha nesta época a pretensão de realizar uma extensa pesquisa tanto da filosofia prática quanto metafísica do estagirita⁶. Aristóteles foi disputado teoricamente no contexto acadêmico do jovem Heidegger, seja pelos estudos escolásticos *neorealistas*, seja por alguns autores neokantianos que recuperaram a sua teoria dos juízos almejando posicionar o valor como o elemento unificador do sistema kantiano. Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* de 1922, Heidegger comenta e critica essa apropriação contemporânea de sua época em relação a Aristóteles:

O posicionamento polêmico gerado pelo neokantismo em relação a Aristóteles se fixou, em muitas variantes, na consciência da formação moderna. Mas nossa atualidade tampouco nega sua curta duração, caracteristicamente desenraizada, em sua postura frente a Aristóteles. Filósofos que, meio decênio passado, ainda torciam o nariz ao ouvir o nome Aristóteles — visto que agora não se tem o direito de falhar no que é mais moderno — proferem oráculos agora sobre a grandiosidade ainda desconhecida e até da ‘profundidade’ da filosofia aristotélica — tanto antes quanto agora sem conhecimento sério do assunto. (Heidegger, 2011, p. 13).

O fenomenólogo teve sua trajetória intelectual marcada por essas duas linhas de pensamento, conheceu tanto o Aristóteles da tradição escolástica quanto da interpretação neokantiana e fenomenológica: “A singular e frutífera coincidência destas duas tradições — a neotestamentária e a aristotélica — na produção intelectual de Heidegger durante os anos 1921-1923 dará lugar à hermenêutica fenomenológica da facticidade.” (Ferrer, 2011, p. 224). Neste sentido, Heidegger pretendia disputar uma interpretação sobre o Aristóteles que não o colocava à serventia de pressupostos e objetivos modernos, mas que também não o colocasse nas categorias e moldes escolásticos, em contrapartida, seu objetivo foi compreender o Aristóteles em sua *originariedade* em harmonia com o modo de viver grego. Tal recuperação do estagirita lhe possibilitaria compreender as origens do pensamento ontológico antes deste ser deformado pela metafísica ocidental.

Há diversos aspectos do pensamento aristotélico que forneceram ferramentas para Heidegger constituir sua ontologia como, por exemplo, as categorias do movimento, que lhe ofereceram uma estrutura capaz de compreender ontologicamente o homem em sua *mobilidade* própria, determinado por uma dimensão que o transcende, isto é, a temporalidade. Heidegger compreende o ser-aí como *tomado* pela temporalidade, por se tratar de um ente finito, logo, jamais poderia ser o fundador da própria temporalidade, sendo impossível desvincular a questão do ser com a do movimento: “Mas a questão do ser está intimamente vinculada com a do movimento.” (Peraíta, 2002, p. 138).

Entretanto, o seu interesse em Aristóteles também é de ordem crítica a fim de esclarecer o esquecimento do sentido de ser pela filosofia ocidental. Segundo Gadamer (2012), a volta de Aristóteles no pensamento de Heidegger surge pelo seu interesse na destruição fenomenológica da história da metafísica, pois ela manteve o sentido de *ser presente* dos gregos, como ser que *sempre* é ligado ao termo *ousia*⁷. Deste modo, o único meio de se levar a cabo o projeto ontológico é

⁶ Heidegger entre 1921 a 1927 realizou diversos textos em que o filósofo de Estagira é colocado como persona principal: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à investigação fenomenológica* (1921-1922), *Informe Natorp* (1922), *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* (1923), *Introdução à pesquisa fenomenológica* (1923-1924), *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* (1924), *Platão: o sofista* (1924-1925), *Prolegômenos ao conceito de tempo* (1925).

⁷ Interessante é que Gadamer faz um conexão entre a crítica heideggeriana da metafísica da presença e a crítica da filosofia

repensando as bases ao qual o pensamento ocidental se constituiu⁸.

A filosofia prática de Aristóteles foi outro ponto atrativo para Heidegger, o autor se interessou pelo ponto de partida do mundo cotidiano que lhe permitiria abarcar a dimensão da vida comum na teoria. Deste modo, para a ontologia conseguir apreender fenomenologicamente o sentido do ser, do existir, é necessário que ela tivesse como ponto de partida fundamental: a *vida fática*. Somente compreendendo o sentido de existir desta vida, seria possível realizar a ontologia fundamental. A passagem a seguir — extraída de *Informe Natorp* — evidencia a importância que Heidegger concedia a ponto de partida na vida fática para se concretizar o caminho pelo sentido de ser :

Esta direção fundamental da investigação filosófica não se impõe de fora nem se direciona ao objeto interrogado, à vida fática, mas sim que se deve compreender como a apreensão explícita de uma atividade fundamental da vida fática; uma vida fática que se comporta de tal modo que, na temporalização concreta de seu ser, se preocupa com o seu ser, inclusive nos casos em que evita encontrar consigo mesma. A vida fática se caracteriza ontologicamente pela dificuldade com que a mesma toma conta de si mesma.(...) Se a vida fática é propriamente a que é neste tipo de existência complicada e difícil de assumir, então o modo verdadeiramente adequado de acessá-la e de manter em aberto este acesso tão somente pode consistir em reconhecer essa pesada carga que carrega a vida. (Heidegger, 2002, p. 31-32).

Assim, para conseguir atingir esse sentido, é preciso enfrentar os próprios obstáculos que a vida coloca diante de si, deste modo, a facticidade é a “carga pesada” que sempre precisa ser tematizada e compreendida para qualquer formulação ontológica da mesma. Sendo impossível superar o âmbito fático da vida, é necessário situar os próprios textos aristotélicos em sua *situação hermenêutica* que só é esclarecida no decorrer das investigações⁹. A situação hermenêutica é a condição de possibilidade da própria investigação, pois toda interpretação é dependente de um contexto e de uma rede de significados históricos. Dito isto, a filosofia é definida em ambos os textos como uma apreensão explícita de uma atividade fundamental da vida fática, assim como o autor define em *Informe Natorp*:

Mas não unicamente pelo fato de que a vida fática seja o *objeto* da investigação filosófica, mas sim porque a investigação mesma constitui um determinado *como*, uma determinada modalidade da vida fática e, como tal, contribui em sua realização (e não tão somente no ‘uso’ que posteriormente se possa fazer dos resultados da investigação) à co-temporalização do ser em cada caso concreto da vida em si mesma. (Heidegger, 2002, p. 34).

Do mesmo modo, na preleção de 1922, Heidegger indica a filosofia como modalidade e derivação da própria vida: “Filosofia é um *como-fundamental (Grundwie)* da própria vida de tal modo que ela (a filosofia) propriamente a re-pete sempre de novo, recobrando-se da decadência e

transcendental husserliana: “A crítica ao preconceito ontológico inerente ao conceito de ser e de substância aristotélico e ao conceito moderno de sujeito acabou levando necessariamente a ideia de reflexão transcendental mesma à dissolução.” (Gadamer, 2012, p. 270).

⁸ Isso não significa, é claro, que Heidegger não via tratamentos autênticos de fenômenos pelo próprio Aristóteles, o estagirita é fonte de inspiração de grande parte de seu projeto de 1927: “Talvez as coisas não tenham se passado outrora apenas com os discentes, mas também com o próprio Heidegger, como se a força do adversário, sim, como se o fortalecimento do adversário, que era buscado assiduamente pela interpretação heideggeriana fiel ao lema platônico de tornar o adversário mais forte, por vezes se apossasse dele.” (Gadamer, 2012, p. 268).

⁹ Heidegger se orienta em um método circular onde a situação que guia a investigação somente é compreendida no decorrer dela mesma: “Nós estamos, já desde o princípio da investigação heideggeriana ante à uma certa circularidade: a interpretação há de se desenvolver a vista de uma aclaração da *situação hermenêutica* e se faz na mesma medida que esta; mais ainda, vai-se esclarecendo na medida em que são as coordenadas da interpretação.” (Peraíta, 2002, p. 40).

esse recobrar, enquanto pesquisa radical, é ele mesmo vida.” (Heidegger, 2011, p. 92). Sendo o modo da vida, ela deve acompanhar o seu movimento circular, voltando ao seu solo fático e o questionando repetidamente: “A repetição da vida é o movimento fundamental da filosofia.” (Maggini, 1999, p. 99).

Assim, para expor essa definição de filosofia como *modo e mobilidade da vida fática* iremos analisar: (1) como em ambos escritos se apresenta a opacidade e complexidade de se definir vida, focando principalmente no conceito de destino e na sua definição como *viver transitivo e intransitivo*, a partir disso, é possível analisar o cuidado como atividade fundamental da vida fática; (2) a ruína e os seus modos de movimento, e, por último; (3) analisaremos como se relacionam a facticidade, existência e filosofia e como Heidegger aponta o caminho para aceder ao sentido de ser do ser-aí.

1. A multiplicidade da vida: o que fazer? A vida como *destino* e o cuidado como sentido fundamental da vida

Ambos os escritos, como vimos, colocam o sentido de ser como horizonte, sendo necessário compreender o sentido de ser do próprio ser-aí, isto é, da *vida fática*. Deste modo, Heidegger precisa pensar no *caminho* até ele, que repousa no caráter da própria investigação filosófica, assim, se a filosofia pretende investigar o *ser-aí fático enquanto tal* ela deve estar em harmonia com o seu fenômeno primordial, a própria vida: “A caracterização concreta da problemática filosófica deve ser arrancada deste seu objeto.” (Heidegger, 2002, p. 34). Para se estar em harmonia com a própria dinamicidade da vida, é necessário investigá-la, colocá-la em relevo e designar exatamente o sentido do termo “vida”. Em realidade, o objetivo de Heidegger de investigar a vida é porque ela precisa ser o *pressuposto* da investigação, assim, é conceito chave para revelar a sua situação hermenêutica, pois a filosofia é uma *modalidade da própria vida*.

O fenomenólogo aponta para a multiplicidade e pluralidade de significados obscuros que o termo “vida” possui. O autor já estava gradualmente abandonado-o, contudo, em *Informe Natorp* e na preleção que investigamos aqui, ele ainda o colocou como um dos principais conceitos da fenomenologia, mesmo que seja ambíguo e obscuro: “Por ele resulta fundamental ter em conta que o termo ζωη, *vita*, designa um fenômeno fundamental em torno do qual circunda a interpretação grega, veterotestamentária, neotestamentária-cristã e greco-cristã da existência humana.” (Heidegger, 2002, p. 34). Em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, Heidegger também determina esta questão como incontornável:

Se quisermos evitar meias-medidas na solução da questão do caráter de ser do respectivo contexto de vida, questão externamente não tão desprovida de importância, mas decisiva no que diz respeito ao nexos conjuntural do problema, seremos levados obrigatoriamente para a questão relacionada como o caráter objetivo e *caráter de ser de “vida”*. O ser da vida como sua *“facticidade”*. (Heidegger, 2011, p. 128) .

Nesta preleção, o autor ressalta que o termo vida é permeado de conotações ambíguas e nebulosas, muitas vezes usado para se referir a uma realidade última e abrangente que concede significatividade a tudo: “Mas uma vez que a vida significa algo último, e objetivamos este algo último, com o uso dessa expressão naturalmente já sempre nos encontramos ali onde queremos e pretendemos estar.” (Heidegger, 2011, p. 93). Assim, mesmo que Heidegger esteja se interessando neste período pelo conceito de existência, a *vida* continuou sendo um conceito imprescindível e impactou a história da filosofia ocidental, a qual *condiciona e constitui a concepção de existência* que seguimos. O que a linguagem nos mostra, em relação a vida, é que existe uma multiplicidade

muito grande dos usos do termo¹⁰, e, diante dessa multiplicidade, é necessário traçar uma orientação que possa delinear o modo de realização do fenômeno. Para isso, ele parte do *comportamento* da vida, isto é, o *viver*¹¹, fazendo com que a vida seja vista em seu próprio ser pelo *falar*, ou seja, pelo sentido usado na fala cotidiana.

Existem dois direcionamentos principais na palavra *viver*: o sentido *intransitivo* da palavra (quando se diz “fulano vive bem”, tal sentença não precisa de um objeto) e o seu sentido *transitivo* (quem vive, vive *em* algo, vive *em um mundo*, pode-se viver “algo” também e etc). Então, para se indicar o sentido da vida, é necessário buscar a devida unidade entre esses dois direcionamentos: “Esses significados verbais são nominalizações na expressão *a vida*, que com isso já tem um duplo significado intransitivo-transitivo, bem determinado, que não suprimimos, mas antes queremos deixar e fixar à expressão.” (Heidegger, 2011, p. 94)¹². O autor indica, então, três hipóteses de definições do conceito de vida que poderiam sustentar essa unidade transitiva-intransitiva.

Na primeira hipótese, a vida pode ser pensada como uma *totalidade de possibilidades*, assim, é *intransitiva*, pois não se limita a objetos determinados, ao contrário, é a condição para que se possa experienciar qualquer tipo de objeto. Deste modo, o sentido *transitivo* de viver seria abarcado pelo *intransitivo*, pois a vida é o solo que sustenta as possibilidades concretas e determinadas em seus diferentes *modis* de manifestação, sendo ela mesma o sentido de *realização* do viver.

Na segunda, a vida pode ser também pensada, de modo oposto, como uma *possibilidade* concreta e determinada, definida finitamente e alicerçada pelo *mundo*. Nesta definição, o que sustenta o seu sentido intransitivo é o transitivo, pois a totalidade de possibilidades somente poderiam existir a partir do viver concretizado em uma possibilidade específica, assim, a vida como viver intransitivo é subjugado pelo viver alguma coisa [*Gegenstand*] ou em algo: “A vida, da qual falamos que pode nos trazer tudo, que é imprevisível; e ela própria, algo que carrega e é em si mesmo suas possibilidades, ela mesma como possibilidade.” (Heidegger, 2011, p. 97).

E, finalmente, a terceira hipótese é a unidade entrelaçada entre as duas outras apresentadas anteriormente: vida como *possibilidade concreta* e *totalidade de possibilidades-de-ser*, não priorizando nem o sentido transitivo nem o intransitivo, vendo-os cooriginariamente e constituintes daquilo que se entende por *destino* [*Schicksal*]: “[...] que perdeu as possibilidades, carregada de possibilidades e carregando a si mesma, criando possibilidade — e tomar tudo isso como realidade e quicá realidade em sua intransparência específica como poder, *destino*.” (Heidegger, 2011, p. 97). O destino é uma das principais características da facticidade, pois, sendo um âmbito da compreensão humana antepredicativo e imediato ela carrega um lastro de determinações históricas sedimentadas pela tradição que definem a abertura de possibilidades da existência¹³. Mas isso não significa que seja possível enquadrar a filosofia heideggeriana em algum

¹⁰ Heidegger dispensa na sua análise o sentido biológico que o termo vida pode conotar: “Em princípio deixamos de lado conceitos biológicos de vida; uma carga desnecessária, mesmo surgindo dali certas motivações, o que só é possível quando a apreensão do *Dasein* humano intencionado se mantém, do ponto de vista da concepção prévia, aberta para tal, e essa apreensão é ela própria, essencialmente, mais antiga do que a biologia moderna.” (Heidegger, 2011, p. 93).

¹¹ Campbell associa o destaque no verbo com o destaque da temporalidade: “Talvez o mais importante, dessa proposição, é que expressões verbais temporalizam a relação do ser humano com o mundo.” (Campbell, 2012, p. 74)

¹² Campbell é um comentador que também salienta a importância de se apreender a ambiguidade e a relação ativa-passiva dos conceitos heideggerianos: “É certo que a expressão ‘vida’ contém em si mesma uma ‘equivocidade intransitiva-transitiva’ (*Zweideutigkeit*); Heidegger diz, entretanto, que essa ambiguidade é ‘qual nós não queremos superar, mas, ao contrário, deixar na expressão e se firmar nela’.” (Campbell, 2012, p. 75).

¹³ Heidegger ao dissertar sobre as categorias da vida — lembrando que o autor ainda não distingue os categoriais dos existenciais — afirma que é necessário “compreender que estão vivas [as categorias] na *facticidade*, mas isso quer dizer: encerram em si possibilidades fáticas, jamais (e graças a Deus jamais) podem ser liberadas dessas; que é, portanto, uma interpretação filosófica que viu um ponto principal na filosofia, a facticidade na medida em que ela é autêntica, fática, e de tal modo que ela, enquanto fático-filosófica, de forma radical provê de antemão possibilidades de decisão, e com isso dá previamente a si mesma.” (Heidegger, 2011, p. 113). Deste modo a facticidade provê as possibilidades, de modo imediato, que ela mesma mobiliza em sua existência.

tipo de “determinismo metafísico”, ou, que é recuperado qualquer conotação de uma “pré-determinação essencialista”, com condutas e comportamentos pré-definidos, já que os traços históricos são contingentes, sendo eles também possibilidades-de-ser.

A vida, agora, é a relação paradoxal entre determinação e indeterminação do ser-aí e o único modo de considerá-la em uma unidade múltipla é compreendendo esse paradoxo. Por ser uma realização, a vida não possui uma pré-definição, uma essência ou uma forma, ela se concretiza no próprio viver, criando e carregando possibilidades, e, ao mesmo tempo, ela sempre *já é* uma possibilidade, limitando outras, perdendo-as. Sua interpretação evidenciou que o ser-aí é tomado tanto por possibilidades das quais ele nunca se apropriou, quanto pelas quais ele *pode* se apropriar. Isso proporcionou a Heidegger construir a própria definição de ser-aí como possibilidades de ser, considerando as *ekstases* temporais da historicidade e do porvir. Deste modo, para além de considerar que a vida fática possui um peso incontornável, o autor evidenciou a sua estrutura ontológica, pois é por causa da temporalidade que a vida se constituiu como um conceito opaco: “Hans-Georg Gadamer explica que para Heidegger, a vida é nebulosa por conta de sua temporalidade: a Vida permanece entre duas extensões de escuridão (*Dunkelheiten*), o passado e o futuro.” (Campbell, 2012, p. 67).

Perguntamo-nos então, qual é o *ponto de partida* teórico que forneceu a Heidegger as ferramentas necessárias para lograr esse sentido ontológico do destino da vida? É justamente de suas leituras hermenêuticas dos textos aristotélicos, indicamos esta relação em sua interpretação em *Informe Natorp* sobre o *ser-movido e ser-movente*. No final do *Informe*, Heidegger apresenta uma interpretação de alguns trechos escolhidos de Aristóteles que trazem direcionamentos para a sua apropriação hermenêutica. Gostaríamos de destacar, nesta seção, a interpretação do segundo livro da *Física*, principalmente no que concerne os capítulos 4-6, visando a sua análise dos conceitos de *τύχη* e *αὐτόματον* que, apesar de serem consideradas pelo fenomenólogo termos praticamente intraduzíveis para a língua alemã, o primeiro poderia ser traduzido no português por “destino”, “sorte”, “fortuna” e o segundo como “autônomo” ou “ser movido”.

Para o fenomenólogo, a noção de movimento em Aristóteles é o que determinou a sua própria noção de ser, é o que difere a tese do estagirita de outros pensadores gregos, permitindo-o explicar como o ser é dito de múltiplos modos sem perder a sua unidade originária. No que concerne a esta problemática, Heidegger julga que a *Física* proporcionou a Aristóteles uma estrutura ontológica mais profunda que a própria *Metafísica*, pois, ao invés de visar o *necessário*, eterno e verdadeiro *que sempre é*¹⁴, ele visou os entes que se desdobram no fluxo temporal de modo dinâmico. O segundo livro é marcado pela discussão epistêmica da categoria de movimento, ou seja, como é possível criar uma teoria científica de objetos que se movimentam, contudo, aparecem essas duas categorias (*τύχη* e *αὐτόματον*) que não visam, segundo Heidegger, o sentido estritamente epistêmico.

A *τύχη* significa “sorte”, “fortuna”, ou seja, designa a historicidade como dinâmica, fluída, contingente, sempre gerando possibilidades que se tem que carregar mas que se pode apropriar, deste modo, tal movimento gera novas possibilidades de sentido e de ser. O *αὐτόματον* designa também aquilo que escapa à determinação de um sujeito, pois é um *ser-movido*, é um movimento

¹⁴ Ou seja, como aquilo que é delineado pela noção de *ousía*. Infelizmente não será possível demonstrar aqui como Heidegger chega à tradução de *ousía* — que aparece na preleção de 1924 *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* — como *ser presente* e nem as consequências desta acepção para a história da filosofia. Mas é imprescindível ter em vista que Heidegger deseja justamente compreender como o sentido de ser foi estagnado pela noção de *ousía* e como isso encobriu o sentido originário de ser que deve ter como horizonte a temporalidade. Boa parte de seu esforço em *Ser e Tempo* é de recuperar o sentido de ser desta ontologia subsistente da metafísica da presença, e retomar o sentido de ser verdadeiramente temporal e verdadeiramente dinâmico: “Há que se observar ainda: A teoria mencionada não é de hoje; ela tem raízes da história do espírito e da história de sua execução na *filosofia grega*, e quicá de tal modo que nessa estão vivas duas razões do principiar (explicação originária da experiência e explicação teórica categorial) e que uma se perde no processo do nivelamento do originário (cf. *ousia*, ‘ter’, ‘assentar morada’, ‘poder’).” (Heidegger, 2011, p. 105).

do qual o ente é *tomado*, que lhe vem de encontro. A designação de facticidade como destino, portanto, ganha a partir de Aristóteles, uma acepção genuinamente ontológica, pois a descrição do *ser-movente* é algo que ultrapassa o sentido existencial e se torna na lente heideggeriana um sentido existencial-ontológico ligado intimamente com a questão da temporalidade. Como categoria do movimento, o destino mobiliza o ser-aí naquilo que ele *cada vez é* enquanto existe, tornando este conceito imprescindível para compreender o sentido de ser do ser-aí no horizonte temporal¹⁵.

Sendo o ser-aí o ente marcado pelo destino da vida, pela relação conflituosa entre possibilidades dadas pela facticidade histórica e as possibilidades futuras passíveis de serem apropriadas pela existência, Heidegger também precisa investigar o *modo* de *lida* do ser-aí com a vida. Considerando que o conceito de vida tem uma opacidade pela própria ambiguidade de sentidos que carrega dentro de si, Heidegger buscou um ponto de partida *concreto e prático*, que trouxesse um sentido para as nossas ações no cotidiano, assim como ele afirma em *Informe Natorp*: “O sentido fundamental da atividade fática da vida é cuidado (*curare*).” (Heidegger, 2002, p. 32).

Destarte, o cuidado se forma a partir do modo de como o ser-aí lida consigo e com os entes ao seu redor, é a via imediata de alcance do sentido ontológico e das categorias da vida. Na preleção analisada neste artigo, Heidegger indica formalmente que o sentido de *relação* da vida é o cuidar: “Tomada em seu sentido verbal, vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar*; cuidar por algo e cuidar de algo, viver cuidando de algo.” (Heidegger, 2011, p. 103). O cuidado sempre se encontra em uma específica *diretiva* (*Weisungen*), ou seja, tem uma *para-onde*, uma direcionalidade específica em que é movido. Tais diretivas podem movê-lo de múltiplos modos e para diversos destinos que não são determinados por ele, o cuidado se confronta com eles e deles se apropria, ou, se perde, se intensifica e etc: “Há que se observar de antemão: Vida correcebe a cada vez uma diretiva fundamental e cresce para uma dessas.” (Heidegger, 2011, p. 112)¹⁶. Deste modo, o que é essa investigação filosófica que tem como objeto a vida fática? É um *como da temporalização da própria vida fática*, por isso a investigação tem como ponto de partida a multiplicidade de modos de lida do cotidiano, visando o sentido de sua temporalização.

Em *Informe Natorp*, Heidegger afirma que o sentido do cuidado se caracteriza pelo *trato* (*Umgang*): “O a-partir-de-onde do cuidado é o com-o-quê do trato.” (Heidegger, 2002, p. 35). O trato é realizado pela nossa *circunvisão* estando, portanto, enraizado na imediatricidade do nosso cotidiano, podendo se caracterizar de muitas maneiras como por exemplo “manipulação de, a preparação de, elaboração de, a fabricação de, o servir-se de, o uso para, tomar posseção de, o custodiar e o extraviar” (p. 35-36)¹⁷. Ao construirmos algo, manipularmos algum objeto para algum fim, estamos executando esta circunvisão, ou seja, estamos utilizando certo objeto com um certo fim, tal uso não é isolado do mundo, possui um contexto significativo. No modo da circunvisão e na execução do trato já estamos de antemão interpretando algo, ou melhor, vivemos em uma certa interpretação, assim somos inerentes a um referencial significativo e de uso. A circunvisão é o que fornece ao ser-aí, na imediatricidade do cotidiano, a *significância* desta rede de tratos. Neste sentido, na cotidianidade, o significado das coisas não se apresentam ao ser-aí como

¹⁵ O problema, segundo Heidegger, é que a tradição desprezou a importância destes conceitos como causas genuínas do movimento, pois elas não se coadunam adequadamente com o objetivo científico da teoria pura que foi absorvido pela escolástica. A “aleatoriedade” das relações de historicidade, a contingência fundante da vida e do movimento afastam o ser humano do solo seguro *presente* nas ciências.

¹⁶ Esse conceito de diretiva é bastante abrangente, por se referir aos modos de ser no cotidiano, ao modo de ser da própria filosofia, ao modo de ser da decadência e etc: “O *Como* da vida é investigado a respeito à profundidade de sua diretiva.” (Campbell, 2012, p. 77).

¹⁷ “No sentido relacional mais amplo, viver é: cuidar pelo pão de cada dia.” (Heidegger, 2011, p. 103). Fica patente assim, que a atividade fundamental da vida fática está presente no sentido mais concreto, ôntico, simples do cotidiano, como também em sentidos que visam o sentido de ser.

objetos, mas se apresentam em seu sentido mundano, no seu sentido relacional vivo que é constituído por meio do cuidado. Em meio dessa significância e relação conjuntural com as coisas, o ser-aí tem a possibilidade de se compreender autenticamente ou inautenticamente, sendo necessário entender o caráter de impessoalidade da vida fática.

2. Impessoalidade e vida fática.

Justamente porque o ser-aí está imediatamente disposto no manuseio de um instrumento em uma visão circunscrita herdada por uma significatividade oriunda da tradição, que ele pode cair em uma dimensão inautêntica da vida. Nesta seção, trabalharemos um dos grandes obstáculos da construção do projeto ontológico heideggeriano: a *queda* (*Abfallen*) e a *ruinância* (*Ruinanz*)¹⁸ oriundas do cotidiano. Considerando que o autor tinha como interesse constituir uma ontologia fenomenológica que parta do cotidiano concreto, ele precisa explicar como o sentido de ser é obscurecido nesta própria vida e como o seu projeto de filosofia consegue oferecer saídas desse obscurecimento. Deste modo, um dos primeiros passos do filósofo é explicar como os movimentos que levam o ser-aí ao seu próprio estranhamento são inerentes à própria vida.

Assim, em *Informe Natorp*, Heidegger indicou este problema como uma inclinação da vida de ficar absorvida na ocupação do cotidiano: “Na atitude do cuidado se manifesta uma *inclinação* feita do mundo que se plasma em uma propensão a continuar absorvido por ele, ao deixar-se arrastar por ele.” (Heidegger, 2002, p. 38). Heidegger elenca, portanto, três elementos da *queda* (*Abfallen*): a *tentação*, o *aquietamento* e o *estranhamento*¹⁹. A queda não possui teor pejorativo, ela é a própria atividade fundamental do trato executivo e produtivo. Sendo a própria circunvisão é, conseqüentemente, a condição necessária de toda teoria, pois é a própria situação hermenêutica na qual a observação e interpretação partem. Deste modo, como se relacionam essas três características da queda entre si?

Enquanto tranquilizadora, a tendência à queda inerente à tentação é alienante: isto é, a vida fática torna-se mais e mais estranha a si mesma, na medida em que se entrega ao mundo de que se ocupa; além disso, à atividade do cuidado, a qual se abandona a vida mesma, reduz cada vez mais a possibilidade fática de ver a si mesma na preocupação . (Heidegger, 2002, p. 40).

Nela, existe a *tendência* de se perder na multiplicidade de elementos do dia-a-dia, temos a *tentação* de nos ocuparmos com diversos problemas de ordem ôntica, nos entretendo, nos distraindo e esquecendo da nossa própria existência. A *tentação* de se perder nessa multiplicidade acaba nos levando ao *aquietamento*, que nos torna anestesiados, o que, conseqüentemente, causa uma despreocupação com a existência. Nessa despreocupação, o ser-aí não tem nem mais capacidade de reconhecer a vida fática, ela aparece em um *estranhamento*.

Já na preleção *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, ele descreveu quatro movimentos específicos desta absorção: 1) propensão, 2) distância, 3) trancamento e 4) “o fácil”. Como o cuidado possui uma *diretiva*, ou seja, é lançado para uma direção, tem tendências possíveis que formam características comuns do nosso cotidiano: “Cuidado tem uma diretiva, e essa diretiva tem uma certa forma ou um molde (*Ausprägung*) a qual é determinada de acordo com as possibilidades particulares, concretas e temporais.” (Campbell, 2012, p. 84). Por meio dessas

¹⁸ “De certo, ruinância é o precursor do que Heidegger chama de decadência.” (Campbell, 2012, p. 83)

¹⁹ Na preleção, Heidegger indica quatro elementos da *ruinância*: 1) o sedutor, 2) o tranquilizador, 3) o alienador e 4) o aniquilador. O autor não explicita bem no que consistiria estes elementos, mas considerando as demais descrição dos movimentos ruinantes, pode-se associar o sedutor com o “fácil”, o tranquilizador com o trancamento, o alienador com a supressão de distância e o aniquilador com a propensão

quatro características, Heidegger descreve a *mobilidade* que dá embasamento ao fenômeno da ruína, que vai ser fundamental para o autor designar a existência como movimento *contrário*.

Heidegger disserta sobre o movimento de absorção da vida fática, que a leva ao estranhamento de si mesma. Ele denominou esse movimento na preleção de *propensão* (*Neigung*), é um pendor do ser-aí ao sentido mundano imediato, surge do do próprio cuidado e da autossuficiência²⁰ significativa da nossa experiência cotidiana. A propensão é descrita como *peso* “uma direção de gravidade, um empuxo para...” (p.114), ela mantém o ser-aí preso aos entes que experiencia, assim, *fixa* o ser-aí ao seu mundo, tendo um modo de temporalização específico que é hegemônico no cotidiano: “Essa propensibilidade força a vida a entrar em seu mundo, a mantém fixa ali dentro, temporaliza uma fixação da tomada de direção da vida.” (Heidegger, 2011, p. 114).

Esse movimento denomina tanto a condição incontornável do ser-aí de estar lançado ao mundo, quanto a tendência hegemônica dele se determinar a partir dos entes que estão no campo de sua circunvisão, permanecendo preso ao *seu* mundo e à sua *visão de mundo*. Do ponto de vista temporal, a propensão estrutura a *constância* do ritmo do cotidiano, mantendo o ser-aí constantemente ocupado com os entes que vêm ao seu encontro. Os modos de ser do cotidiano e a multiplicidade de seus sentidos são dispersos e fragmentados e a vida é lançada na dispersão, e, a propensibilidade, consequentemente, prende-a nessa dispersão sem que ela consiga encontrar a sua unidade no mundo cotidiano. Assim, o movimento de propensão delinea o que Heidegger considera como autossuficiência da vida, pois ela permanece na cadência de sua autoabsorção na ocupação, mas pode se perder nela.

Dado o movimento de propensão, é necessário entender outro oposto a este mas cooriginário, a *distância* (*Abstand*). Essa categoria de Heidegger circunscreve justamente a *diferença ontológica* do ser-aí com os entes que experiencia, por isso é fundamental para o autor. Apesar do ser-aí estar lançado ao mundo e de ser determinado a partir de sua significância, ele o experiencia como uma “*diante de*”, ou seja, há uma distância, uma diferença ontológica entre a experiência e o que se experimenta²¹. Mas por que essa categoria é analisada para esclarecer o fenômeno da ruína? Porque se *suprime* esta distância, o movimento propensivo justamente encobre essa diferença ontológica originária que é fundamental para se alcançar o sentido de ser: “Na propensibilidade ela se torna precisamente mais inexpressiva; na execução da experiência, a vida passa por ela e vai adiante.” (Heidegger, 2011, p. 117). Isso não significa, é claro, que a distância deixe de existir, pois é calcada em um sentido ontológico mais fundamental, mas não é percebida, sendo ofuscada pelo movimento da propensão, até porque este se perde na dispersão da significância ôntica:

O caráter de distância está aí presente, enquanto em seu cuidado a vida se equivoca nas significâncias, amplia a essas, está engajada numa calculação e distanciação *dentro* do mundo significativo em sua propensividade, em busca de *status*, sucesso, posição de vida (mundo), superar, vantagem, contar com, empreendimento, alarido, vistosidade, de forma tosca e acentuada ou refinada, grandiloquente, forçando caminho a modo daquele ‘deixa tudo a perder’ (expressão característica!). (Heidegger, 2011, p. 117).

A citação acima demonstra como a distância originária é acossada pelo movimento de propensão da vida cotidiana, criando formas de distância inautênticas, como, por exemplo, a busca por *status* no mundo compartilhado, a competição com outro ser-aí, o furor por atingir uma

²⁰ Para Heidegger a vida fática era autossuficiente, isto é, não precisa de nada exterior a ela para se sustentar nem para ser significativa, a vida fática significa a si mesma e se vale por si mesma, isto é, é autossuficiente. Tal caracterização é possível ver nas principais preleções de 1919-1920.

²¹ Além da diferença ontológica fundamental, Ferrer (2011) também aponta que foi esta estrutura que possibilitou Heidegger a compreender a *antecipação* existencial, do “ainda-não” das possibilidades de ser futuras a partir do “sido” da situação hermenêutica que ele se encontra.

“posição” e etc. Se cria distâncias artificiais, *topos* imaginários coadunados com o seio social que tem pouca familiaridade com o seu sentido originário. Nada mais é do que o ser-aí se confundindo com os entes que vêm de encontro e perdendo o sentido de ser, o sentido ontológico da própria vida: “A vida é ruínante quando falha em reconhecer que suas formas de significância estão perante a si como possibilidades.” (Campbell, 2012, p. 87). Esta afirmação de Campbell atinge o ponto principal da análise sobre este movimento: os entes que vêm ao encontro sempre são *possibilidades*, mas no fluxo do cotidiano são considerados como *realidades* simplesmente dadas, sem ser questionadas e visadas como verdadeiramente são, tornando-se verdades absolutas. Como, por exemplo, se analisarmos um discurso do cotidiano sobre o ser humano, podemos nos deparar com frases do tipo “se sabe que o ser humano é naturalmente egoísta”, mas quem sabe? No cotidiano, o autor desta ideia é oculto e a tese de ser humano egoísta é tomada como uma premissa absoluta sem problematização e não como uma *possibilidade* inerente ao ser humano.

O modo de temporalização desse movimento é a *infinitude*, pois na medida em que se perde o “diante de” da experiência, se confunde a si mesmo com a multiplicidade dos entes na circunvisão, o que dá o ser-aí a falsa sensação de *poder ser tudo*, constituindo o caráter *hiperbólico* da vida cotidiana: “Isso é o que Heidegger quer dizer quando ele diz que a vida pensa a si mesma como hiperbólica: ela se identifica como a aparentes ilimitadas distrações humanas.” (Campbell, 2012, p. 88). A vida, portanto, não é somente fragmentada, mas infinitamente fragmentada.

Esses dois movimentos descritos nos levam a um terceiro movimento fundamental: o *trancamento*. Esse conceito designa a tendência do ser-aí de cerrar a suas próprias possibilidades e de encobrimento e estranhamento de si mesmo. Como a propensão prende o ser-aí àquilo que lhe é imediatamente dado e a supressão da distância o faz se identificar com aquilo que ele se ocupa no cotidiano, todo o caráter de ser da vida e suas possibilidades ficam ambíguas, tornando a *ambiguidade* uma das características marcante do mundo concreto. O que se cerra, então, é a possibilidade da vida *encontrar a si mesma*. Isso não quer dizer que a vida fática “desaparece”, mas desvia-se de si mesma e se confunde, não sabendo em que se apoiar: “No cuidar, a vida se tranca (*abriegeln*) contra si mesma, e no trancamento precisamente não se livra de si. No constante desviar o olhar procura sempre a si mesma e se encontra precisamente onde não suspeita, e na maioria das vezes em seu mascaramento (*Larvanz*).” (Heidegger, 2011, p.121). O que isso provoca é uma *despreocupação* (*Unbekümmerung*) e o seu modo de temporalização é o *elíptico*²².

Por fim, Heidegger analisa “o fácil”, inspirado pela *Ética a Nicômaco*. O autor se refere a uma passagem da *Ética* que afirma que o erro pertence ao múltiplo e o acerto pertence ao uno. Assim, para o fenomenólogo, “o fácil” designa o erro que é proporcionado pela amálgama do ser-aí com a multiplicidade da dinâmica cotidiana dos movimentos ruínantes. Tendo isto em vista, Heidegger analisa a razão do engano e do erro estarem plasmados no cotidiano e, quiçá, o motivo de se preferir continuar no engano ou de permanecer nele. O uno é mais difícil de ser encontrado do que a multiplicidade, por isso, é muito mais fácil errar, e, segundo o autor, existe uma tendência à facilitação, à segurança e à imobilidade. Deste modo, este movimento leva à característica do *fantasiar*, do caráter fantasmagórico da significação do cotidiano, que cria formas de significado para si, concepções exageradas da própria vida e cai no *descuido*, obscurecendo a conexão com o seu ser. O seu sentido de temporalização é a *facilitação*, ou seja, a fuga do difícil por meio da multiplicidade infinita, tornando o cuidado encoberto e a inquietação própria da vida fática tranquilizadora. Esse efeito do velamento do cuidado é tentador ao ser-aí, já que o traz uma falsa

²² Heidegger não nos explica muito bem o que seria essa temporalização elíptica, mas considerando os outros dois sentidos de temporalização mencionados, podemos compreender o elíptico como uma infinitude estagnada, pois, como a propensão dá a falsa sensação de constância, a supressão de distância dá nessa fixação uma infinitude e, por fim, o trancamento junta esses dois movimentos e deixa o ser-aí preso em um movimento circular decadente de uma abundância infinita sem perceber sua finitude fundante.

sensação de segurança, abundância e falta de responsabilização.

Deste modo, é necessário compreender a *queda* e a *ruinância* em seu sentido kairológico, ou seja, compreendê-las a partir da mobilidade temporal que está no cerne da vida fática. Por que há uma tendência da vida se tornar “tranquilizadora”? Por que o velamento do cuidado é tentador ao ser-aí? Ao quê a vida decadente reage e se esquivava? Ela se esquivava da *inquietação* ou da *preocupação* (*Bekummerung*) que é a expressão da mobilidade temporal do próprio cuidado. Se Heidegger coloca a temporalidade como a base de sentido da vida humana, o seu caráter originário não pode ser um *platô* de constância, mas sim um *ritmo* de inconstância. Contudo, na vida cotidiana, para se alcançar a sensação de segurança, se cria maneiras para não se enfrentar esse caráter temporal. Portanto, o sentido de realização do fenômeno da queda e da ruinância é de extinção do caráter temporal do cuidado e priorização da estabilidade conformada com a rede de significância dos entes que vêm ao encontro: “A ruinância da vida fática tem esse sentido executor *de extinção do tempo*.” (Heidegger, 2011, p. 156). Essa fuga da vida de carregar o peso da própria historicidade, tem como consequência o *aquietamento* e o *estranhamento*, fazendo com que ela não se deixe de apropriar-se e não consiga mais se reconhecer:

Na pré-ocupação, na qual o cuidar fático assume a cura de si mesmo, a vida ruinante se enreda em si mesma. A cura, compreendida do ponto de vista de execução, posta-se cada vez mais sobre a vida e acaba se estabelecendo sobre ela, ou seja, vida fática quer sustentar a si mesma — em seu modo fático ruinante — e por fim, expressa ou inexpressivamente torna-se maluca ou fica boba por isso.” (Heidegger, 2011, p. 157).

O interessante é que Heidegger, em *Informe Natorp*, investigou pela primeira vez o *quem* da cotidianidade que permeia todas essas esferas, o *das man*, em que em sua publicidade se constitui como mediana²³. No *das man* “se preocupa, se vê, se julga, se desfruta, se trabalha e se posiciona perguntas”, contudo, faticamente, *ninguém* está vivendo essas ações ou modos de ser, quem atua e vive é o sujeito oculto ao qual todos são e ao mesmo tempo ninguém é. Tal reflexão sobre a impessoalidade poderia colocar em xeque a característica fundamental da vida fática, a dizer, o ente em que está em jogo o próprio ser no modo de desdobramento temporal? O autor rejeita que a queda e a impessoalidade colocariam em xeque essa disposição fundamental, pois mesmo que o ser-aí se distancie e se estranhe de si mesmo, ele ainda é direcionado por essa constituição, sendo imprescindível, portanto, que se recupere a preocupação (*Bekummerung*)²⁴ da vida consigo mesmo.

3. Facticidade e existência

A partir do que já foi exposto sobre a vida e a queda, nos dedicamos nesta seção a compreender duas noções fundamentais de Heidegger: a facticidade e a existência. O autor se preocupa, neste específico contexto de pensamento, a compreendê-las como *mobilidades*, ou seja, tendências cooriginárias do ser do ser-aí, forças que o movimentam para diferentes direções, mas precisam ser analisadas conjuntamente pela filosofia a fim de constituir o caráter originário e

²³ Heidegger fala literalmente em “termo médio”: “*Durchschnittlich* é um adjetivo que literalmente significa ‘por meio termo’ e se aplica, por exemplo, aos gostos, aos costumes e aos hábitos que uma pessoa compartilha com o resto das pessoas. *Durchschnittlich* também pode se entender no sentido no ‘preço médio de um artigo’ do ‘ingresso médio de uma pessoa, família ou empresa’ ou no sentido de ‘estatura mediana ou do peso mediano de um indivíduo ou grupo de indivíduos’. Em qualquer caso, nos movemos no campo semântico do que se considera mediano, habitual, regular, intermédio, aceitável, medíocre, de qualidade média ou do monótono. A partir desse esclarecimento terminológico, traduzimos *durchschnittlich* preferentemente por ‘termo médio’, ‘mediano’ ou de ‘forma corrente ou habitual’ e *Durchschnittlichkeit* por ‘mediana’ ou ‘termo médio’.” (Escudero, 2002, p. 98).

²⁴ Em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, Heidegger também indica o termo *inquietação* (*Unruhe*) para delimitar a mobilidade da vida fática.

autêntico deste ente. A filosofia, como uma modalidade da vida, surgirá justamente da imbricada relação entre facticidade e existência em contraste com a ruinação e com a queda. A exposição da presente seção sobre a existência e da facticidade tornará mais claro a definição do conceito de filosofia como contramovimento questionador.

De que modo se encontra a existência na análise da ruinação na obra de Heidegger? Ela é descrita em *Informe Natorp* como um *contramovimento da vida decadente*. Este contramovimento é um modo indireto de aceder ao ser: “O ‘contra’, entendido como o ‘não’ ou a ‘negação’, expressa aqui uma operação originária e ontologicamente constitutiva.” (Heidegger, 2002, p. 44). Ela é a apropriação inerente à queda, mas não se confunde com ela, em suma, a existência é um modo de ser autêntico que surge por uma inautenticidade motora. É necessário não compartimentar as designações heideggerianas, como já vimos, a existência se alastra no solo cotidiano e é na dinâmica do absorver do mundo que se capta o seu sentido autêntico. Heidegger disserta como se dá a complexa, imbricada e ambígua relação entre facticidade e existência, começando por designar o modo de temporalização delas: “A possibilidade da existência é sempre a possibilidade da facticidade concreta, entendida dita facticidade como um modo de temporalização da temporalidade da existência.” (Heidegger, 2002, p. 44). Aqui temos um enxerto interessante, pois toda existência está alastrada na facticidade, mas a facticidade é um modo derivado de temporalidade de um modo temporal existencial mais originário. Por conseguinte, é afirmado que não há outro modo de entender a existência senão pela facticidade:

Aquilo que mostra a existência não pode ser interrogado de uma maneira direta e geral. A existência só pode se fazer compreensível em seu próprio ser no questionamento da facticidade, na destruição em cada caso concreto da facticidade, retirando da luz os motivos de sua atividade, suas orientações e suas disposições voluntárias. (Heidegger, 2002, p. 44).

Assim, mesmo que a facticidade seja uma temporalidade derivada, é a fonte de acesso à compreensão da existência: “A existência é o modo de ser que é acessível para si mesmo; que se percebe de que é aí e assim pode abrir-se ao horizonte inteiro do cuidado (*Sorge*) e do tempo.” (Peraita, 2002, p. 46). Na preleção de 1922, Heidegger define facticidade como sentido de ser da vida, sendo preciso pensá-la como uma mobilidade, colocando-a como ponto de partida imprescindível para uma apropriação originária:

Facticidade (sentido de ser da vida) se determina também a partir de mobilidades, as quais devem ser elas próprias também relevantes na interpretação e determinação de nosso contexto de vida e na situação que o sustenta, a qual coperfaz, ela própria, aquilo que se atinge principalmente no filosofar, o que coimporta, e quiçá ao seu modo. (Heidegger, 2011, p. 128).

Para entender a articulação ôntico-ontológica que Heidegger constituiu entre esses dois conceitos, vejamos o que ele diz nessa passagem de *Informe Natorp*:

Facticidade e existência não significam, pois, a mesma coisa, nem o caráter ontológico e fático da vida está determinado pela existência; a existência é somente uma possibilidade que se desprende temporalmente no ser da vida que se definiu como fático.” (Heidegger, 2002, p. 45).

Aqui o autor afirma algo que em uma leitura rápida parece contradizer suas afirmações anteriores, já que é a existência que aparece como temporalmente derivada da facticidade. Mas, tendo em vista a estrutura de cooriginariedade de estruturas no escopo da obra heideggeriana, vemos que não é possível determinar um “grau” de originariedade de uma em detrimento da

outra, a articulação entre facticidade e existência são correlacionadas de tal modo, que as duas são derivadas uma da outra, se constituindo em uma articulação de um círculo ôntico-ontológico.

Sendo assim, o processo de apreensão da existência é um processo negativo, já que não é desvinculado da facticidade, deste modo, é necessário retirá-la da absorção do mundo: “O contramovimento da vida se move retroativamente através dessa interpretação a fim de compreender essa dimensão da vida que não pode ser alcançada para além de si mesma, em outras palavras, sua facticidade bruta.” (Campbell, 2012, p. 95). A existência consegue se apropriar do movimento decadente pelo seu cuidado inquietante: “*Existenz* resiste à decadência somente através da apropriação preocupada do ser do *Dasein*.” (Campbell, 2012, p. 116). Aqui, novamente, vemos a dinâmica ambígua do ontológico e do ôntico na obra heideggeriana, em que o movimento ontológico surge propriamente do movimento ôntico²⁵.

4. Definição de filosofia: existência questionadora contrarruinante intransitiva-transitiva

Na preleção de 1922, Heidegger não salienta o conceito de existência como esse contramovimento, entretanto, também indica a saída para esse fluxo contínuo da decadência: a *questionabilidade*, que o próprio define como movimento contrarruinante da vida fática. O movimento circular da apropriação fenomenológica da dimensão decadente e estranhada da vida, pode criar um “diálogo fático” que medeia autenticamente a dimensão daquilo que é alienado e arranca dessa dimensão o sentido próprio e ontológico da existência. Como não é possível que se escape do ruinante, pois essa tendência hegemônica da vida é parte constituinte do cuidado, é necessário sempre considerá-lo como base da teoria, e, somente enfrentando essa característica humana que é possível *lutar* (*Kampf*) contra esse movimento: “Todavia, não se pode fazer esse descarte através de um ditado metodológico único; ele é, antes de tudo, a *luta* da interpretação filosófica fática *contra a sua própria ruína fática*, luta que acompanha constantemente a execução do filosofar.” (Heidegger, 2011, p. 170). No movimento do questionar inexorável da filosofia se pode se destruir as camadas condensadas e cristalizadas que estão matizadas no cotidiano, camadas essas que servem como preconceitos e moldam a interpretação. A questionabilidade permite ao ser-aí distinguir aquilo que é fuga da própria vida e aquilo que faz parte do seu caráter originário:

Isso significa igualmente: o manter-se numa problematicidade autêntica não consiste em reagir de certo modo mecanicamente a uma máxima vazia do questionar sempre de novo, questionando em cada oportunidade aleatória, mas questionar a partir de razões, das quais se clarificar a cada vez sua situação fática, razões direcionadas à vida fática, e igualmente vivendo no responder, pesquisando pessoalmente, ou seja, de tal modo que as formulações das respostas estão sempre referidas à questão, isto é, que essa mesma se faz presente aí, viva, isso significa que as experiências fundamentais persistem na vida fática e em seu sentido de ser numa validade faticamente histórica factual. (Heidegger, 2011, p. 171).

O movimento repetitivo do questionar filosófico emula o movimento da própria vida e da interpretação humana, pois, assim como a queda e a ruína são tendências da vida humana, também existe a tendência oposta de se confrontar, se pensar, se questionar e se refletir, podendo se apropriar e tendo a possibilidade de se reconhecer como histórico-factual:

²⁵ É por isso que Heidegger defenderá o movimento negativo: “Desde do ponto de vista do seu sentido constitutivo, a negação possui um primado originário a respeito da posição.” (Heidegger, 2002, p. 44).

Inclinação, a destruição do tempo e distância, trancamento, e tornar a vida fácil, são modos que pertencem à facticidade da vida. Mas, ao mesmo tempo, temporalidade, aberturas, e historicidade, aquilo que nós chamamos de dimensões kairológicas da vida, também são modos que pertencem à facticidade da vida. (Campbell, 2012, p. 98).

Tal movimento é tarefa da filosofia:

A interpretação da vida na perspectiva de seu sentido relacional *cuidar*, ou, mais precisamente, a interpretação do caráter de mobilidade do cuidar (da vida) intenta se aproximar do sentido de movimento enquanto um movimento fático, como categoria explicativa, a fim de, com isso, de algum modo tornar acessível o próprio fático, e assim apropriar-se categorialmente da ‘facticidade’. (Heidegger, 2011, p. 139).

Dado isso, também aparece no *Informe Natorp* uma noção primária de filosofia que se estabelece por meio de dois princípios fundamentais do pensamento do jovem Heidegger. O primeiro é, justamente, o seu *caráter interrogativo*:

Em primeiro lugar, se a filosofia não é uma simples atividade que é fruto da imaginação, que, enquanto a vida corre de modo paralelo, esta se ocupa de alguma ‘generalidade’ e do estabelecimento arbitrário de princípios, mas se a vida existe, de modo contrário, como qualidade de conhecimento interrogativo (quer dizer, na qualidade de investigação), se pode dizer que a filosofia é a consumação explícita e genuína da tendência do interpretar as atividades fundamentais da vida nas quais estão em jogo a vida mesmo e seu ser. (Heidegger, 2002, p. 45).

Deste modo, a filosofia não é uma atividade intelectual abstrata, por ser interrogativa, é a realização de uma tendência de interpretação da vida, na medida em que esta interpretação se questiona pelo seu ser:

Facticidade, portanto, nomeia essa implicação recíproca entre vida e filosofia; na filosofia fática se torna vivida (melhor: alcança as suas possibilidades vividas e viventes) e a vida se torna filosófica, mas filosófica no sentido que vem a uma compreensão de seus fundamentos temporais e históricos. (Campbell, 2012, p. 72).

Heidegger, portanto, possui uma concepção de filosofia que se aproxima o máximo o possível do próprio dinamismo e movimento da vida — como um contramovimento da queda — e se distancia o máximo o possível de uma concepção estanque que se desprenda da facticidade. Assim, o segundo ponto ressaltado é que a filosofia deve visar a vida fática em si mesma. Logo, Heidegger, em consonância com todo o seu desenvolvimento intelectual de 1919-1922, pretende refundar a definição de filosofia como também o seu método, para aproximá-los da vida e da sua doação originária. Sua avaliação sempre foi de que a filosofia se distanciou muito do âmbito concreto da vida e que era necessário redesigná-la a partir dele. Para compreendermos melhor a disputa empreitada por Heidegger pelo conceito de filosofia, recorreremos às reflexões da preleção. *Em interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à investigação fenomenológica*, Heidegger afirma que a definição filosófica é uma *temporalização existenciária*:

A definição filosófica é tal, que é uma temporalização especificamente existenciária. Nela encontramos a realização da compreensão, num sentido decisivo, de tal modo que, a partir da experiência fundamental do caminho, no modo como é indicado, se faz um ‘retorno’, isto é, de tal modo que só agora propriamente se torna explícita a interpelação; de tal modo que a tarefa (pesquisa das categorias), a ideia da situação e da antecipação são colocadas como problemática, e a *experiência existenciária fundamental* pode ser tomada concretamente como preocupação sendo faticamente o elemento decisivo. (Heidegger, 2011, p. 28).

Deste modo, a definição filosófica revela a estrutura da compreensão cíclica, que tem como seu meio principal a repetição, e, na repetição consegue acessar a experiência existencial fundamental e o objeto interpelado. Na sua tentativa de reduzir o abismo entre a filosofia e a vida concreta, Heidegger reestrutura o próprio conceito de compreensão que se torna paulatinamente mais sofisticado. Para concretizar a definição filosófica, é necessário ter em vista duas coisas: a filosofia deve ser apreendida *principalmente* no solo fático, e, também, deve-se priorizar o seu sentido de realização. O que Heidegger aqui designa como *principal* e como ele relaciona com ontologia aristotélica? Ao longo da preleção, Heidegger define aos poucos seu conceito de principal, relacionando-o com Aristóteles, já que designou três grupos de problemas na obra aristotélica: 1) problema do princípio e principal (*arché-aition*), 2) problema do determinar apreensivo e do articular conceitual (*logos*) e 3) problema do ente e do sentido de ser (*ou - ousía - kinésis - physis*) (p.126). Deste modo, ter como pressuposto fundamental as questões *principiais* é entender o *a-partir-de-onde* do movimento, se apropriando da reflexão presente na *Física*, como já mencionamos aqui, trabalhada no final do *Informe Natorp*.

No *Informe*, Heidegger interpreta a *arché* como um *para*: “Esta explicitação discursiva resulta constitutiva para esses modos de custodiar o ente enquanto se considera as *archés* não como coisas ilhadas para si, mas como tais quer dizer, em seu sentido mais próprio como *ἀρχαί* para.” (Heidegger, 2002, p. 68). É importante, para o autor, não considerá-la como um fundamento estagnado, deste modo, é imprescindível que se possua a marca da temporalidade: “A *arché* é o que é sempre e unicamente em referência concreta ao instante; a *arché* é aqui vista e apreendida em e para esse instante.” (Heidegger, 2002, p. 70). Assim, a investigação sobre a *arché*, proveria tanto o *acesso* ao originário quanto o seu *fim*, tanto o seu ponto de partida quanto seu ponto de chegada. Traduzindo aos interesses de Heidegger, podemos dizer que pensar a filosofia como principal concede tanto o acesso à sua experiência originária, quanto ao seu horizonte, ao seu “fim”, isto é, o sentido do ser, a ontologia fundamental. O fenomenólogo buscava, se baseando na mobilidade e não na ideia de presença, recuperar o modo originário da temporalidade esquecido pela tradição que chegue ao sentido ontológico, sem obscurecer o seu solo fático, trazendo, em sua unidade, o acesso e o fim. Deste modo, as *archés* e as causas (*aition*) também concedem as armas necessárias para Heidegger determinar o sentido de realização da temporalidade.

Considerando este sentido de princípio calcado na *arché*, Heidegger reflete na preleção como acessar a definição *principal* da filosofia. A linguagem é o local expoente da situação hermenêutica, e, deste modo, ele investigará — como também fez com o conceito de vida — filosofia em seu modo verbal: filosofia é filosofar?²⁶ Seu intuito aqui não é aludir a Kant, a Dilthey ou qualquer outra tradição filosófica. Por uma via totalmente diferente, Heidegger se prende pelo *uso* do linguajar. Partindo somente pela palavra *filosofar* e não pela discussão do tema na história da filosofia, o autor indica que ela, diferentemente das ciências, possui um verbo. Aliás, não existe para a biologia um “biologizar”, para a química um “quimicar” e etc. Deste modo, o fato de existir um verbo para a filosofia a destaca das demais áreas do saber.

A partir disso, ele interpreta alguns trechos de Platão que mencionam o verbo *filosofar*²⁷. Por exemplo, na *República*, Platão designou filosofar como uma *transformação da alma* em rumo ao verdadeiro. Em *Apologia de Sócrates*, o filosofar se relaciona com o viver, como um “comportamento”. Em diversos textos, Platão reflete sobre a música e sobre a filosofia, nos seus fins de *formação* do cidadão, *como um movimento rítmico* que traz equilíbrio e harmonia nas relações

²⁶ É importante ressaltar que Heidegger retoma as discussões sobre as visões de mundo, se posicionando contra postura diltheyana de associar a filosofia como uma mediadora das visões de mundo e apontando que uma boa definição de filosofia pode superar essa questão. Ou seja, o autor pretende resolver o problema que trata desde do *KNS*, lapidando sua definição de filosofia.

²⁷ Não os retomaremos em sua totalidade, somente indicaremos o que Heidegger viu neles como o sentido originário grego da palavra filosofar.

da alma. Assim, *filosofar* remete ao sentido originário de filosofia, filosofia como comportamento “soberano” (*Archontik*), principal, ligado ao seu *a-partir-de-onde* (*arché*), além disso, Heidegger afirma que na língua grega a palavra filosofia é derivada da palavra filosofar, a fazendo ser um *comportamento para com...*, um relacionar-se originário.

Que tipo de comportamento é esse? Seguindo a linha de interpretação dos gregos, principalmente referente à Platão, a filosofia é um *comportamento cognitivo*²⁸, mas em relação a quê a filosofia se comporta? Como a filosofia não tem um objeto delimitado como as demais ciências, o objeto da filosofia deve ser, *principalmente*, o próprio *filosofar*, ou seja, é preciso questionar o *a-partir-de-onde*, que, em suma, é a sua própria realização. Na medida em que o principal da filosofia é a sua própria realização, ela também esta visando o ente que a realiza, isto é, *a existência humana*, portanto, aquilo sobre o qual a filosofia se dirige, enquanto se dirige a si mesma, é a própria existência humana: “Filosofia, um (o) fenômeno (privilegiado) existencial.” (Heidegger, 2011, p. 64). Assim, com a definição de filosofia como comportamento que visa o seu ser, Heidegger a determina como um *modo de existir*, um modo-de-ser da existência: “O sentido da concepção do filosofar como comportamento consiste em experi-lo como um modo de existir.” (Santos, 2023, p. 443).

Heidegger, também faz um jogo entre o sentido transitivo-intransitivo da palavra filosofar, pois, filosofar como *comportar-se para com ...* tem um sentido transitivo, mas o objeto deste sentido é intransitivo (o filosofar em sua realização). O movimento principal da filosofia é, portanto, circular, sujeito e objeto ao mesmo tempo: “A que se dirige filosofia, enquanto comportamento cognitivo, é algo que tem de ser projetado e captado sempre de novo, de tal modo que temos que procurar em diversas direções.” (Heidegger, 2011, p. 65). Assim, é também necessário procurar os diferentes modos e mobilidades existenciais do ser humano.

Mas a definição de filosofia tampouco pode se perder totalmente nos modos existenciais, ela precisa de um *horizonte*, um direcionar rumo ao seu fundamento, que determine esse ente em uma unidade e que o mostre em si mesmo, em outras palavras, para aquilo *que é principal na própria existência*. E o que pode ser considerado o principal para o ser humano? Para o autor é o seu sentido de *ser*: “E o que é para tal ente em si o principal? E o que é isso a que, em última instância, pode chegar no ente como tal? O ser, ou mais determinante, em vista de modo como esse ‘ser’ pode ser apreendido: o ‘*sentido do ser*’.” (Heidegger, 2011, p. 66). O *a-partir-de-onde* da filosofia é a realização temporal daquele que interroga, enquanto existe (em seu sentido de ser), pelo sentido de ser em geral. É essa mobilidade fundante das *archés* que permitem Heidegger poder ver o ser como uma realização temporal originária que sustenta todo tipo de ente. Assim, o autor chega na formulação: “*Filosofia é principalmente comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser (sentido de ser), de tal modo que no comportamento e para ele o que importa decisivamente é também o respectivo ser (sentido do ser) do ter do comportar-se.*” (Heidegger, 2011, p. 69). O fim da filosofia que é o sentido de ser, também determina o seu comportamento, sua realização, pois como principal, o que importa é o seu sentido de ser: “[...] o que importa é o sentido do ser do ter do comportamento cognitivo para com...” (Heidegger, 2011, p. 70).

Considerações finais

Desta maneira, procuramos mostrar como esses dois escritos estão em consonância e se complementam principalmente no que diz respeito à definição de filosofia como um modo de ser da vida em seu caráter questionador. Ao buscar uma ontologia em um âmbito originário fenomenológico, Heidegger procura definir a filosofia, a vida, a existência e a facticidade em seu

²⁸ Heidegger alude à alegoria da caverna, à ação de iluminar o que é obscuro.

modo de *realização*, ou seja, no próprio movimento de execução, mobilizando o pensamento aristotélico para este fim. Assim, podemos ver que o fenomenólogo busca o *comportamento* da vida e da filosofia em seu sentido transitivo-intransitivo que indica a indissociação primordial entre sujeito e objeto, consciência e mundo, isto é, tal sentido hermenêutico dos sentidos transitivos e intransitivos dos verbos mostrariam o ponto partida fundamental do que ele depois chamou de *ser-no-mundo*.

Com isso, o autor tenta se desvencilhar dos sentidos tradicionais de filosofia hauridos pela tradição ocidental de pensamento, se afastando da ideia de filosofia como disciplina teórica, ou até mesmo postura científica, para mostrar que *o seu íntimo vínculo com a própria vida é o que, em realidade, a distingue de outras áreas de conhecimento*. Assim, filosofia não é tradição nem área teórica, é *um modo de ser da vida* que, ao questionar a si mesma, consegue questionar o *principal*, o próprio ser. Esse movimento, que contém em si a cadência da própria vida, se move *contra* o caráter da impessoalidade do cotidiano e, assim, consegue atingir aquilo que nela é principal, ou seja, o seu próprio sentido de ser: “Enquanto conhecimento interrogativo, na filosofia está o signo do ‘não’ enquanto é perpassada diretamente pelo movimento de reação constitutiva à tendência para a queda por uma inclinação do mundo.” (Santos, 2023, p. 484).

Assim, tanto a filosofia quanto a existência, como mobilidades que quebram o fluxo do cotidiano e da vida delimitada pela circunvisão, podem constituir a via fundamental para o sentido do ser na medida em que permitem vislumbrar o sentido do ser do ser-aí na descrição fenomenológica hermenêutica. A existência e a filosofia não são modos elevados de ser, mas sim abrem o caminho para se compreender o ser em seu caráter fático enquanto se existe no cotidiano, em meio a ruína e à decadência, nunca superando esse âmbito, mas sim retirando-lhe o sentido de ser na medida que destaca o caráter de inquietude temporal oriundo do ser-aí humano: “A filosofia é, desse modo, um contramovimento ontológico-existencial e, portanto, uma possibilidade da existência à medida que se mostra como uma *interpretação* da vida que se preocupa pelo sentido de seu ser.” (Santos, 2023, p. 484).

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução espanhola de G.R. de Echandria. Barcelona: Editorial Gredos, 1995.
- CAMPBELL, Scott.M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.
- ESCUDERO, Adrián Jesus. Notas aclaratorias. In: HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002.
- FERRER, Rocío García. *El desasosiego de la vida fáctica: La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger*. 2014. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia e Ciências da Educação, Universidade de Valência, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel — Husserl — Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del Mundo*. Trad. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à investigação fenomenológica*. Trad. Enio Paulo Guiachini. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trad. de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Platão: o Sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- MAGGINI, Golgo. Movement and Facticity of Life: On Heidegger's Early Interpretation of Aristotle. *Philosophical Inquiry*, vol. 21, n. 2, 1999.
- PERAITA, Carmen. *Hermenêutica de la vida humana: en torno al Informe Nartop de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.
- PLATÃO. *República*. 2. ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 1988.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutífron, Críton*. Trad. de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SANTOS, Bento. *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: Editora LiberArs, 2023.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Isadora Franco. isadora.franco@ufabc.edu.br