

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

**GENEALOGIA DA FACTICIDADE DA VIDA
NA FILOSOFIA DO JOVEM HEIDEGGER (1915-1921)**

TOLEDO
2024

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

**GENEALOGIA DA FACTICIDADE DA VIDA
NA FILOSOFIA DO JOVEM HEIDEGGER (1915-1921)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens.

TOLEDO
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Ribeiro da Silva, Marcelo
Genealogia da Facticidade da vida na filosofia do jovem
Heidegger (1915-1921) / Marcelo Ribeiro da Silva; orientador
Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens. -- Toledo, 2024.
190 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual
do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Faktum. 2. Vida Fática. 3. Ter-se-a-si-mesmo. 4.
Facticidade. I. Saraiva Kahlmeyer-Mertens, Roberto, orient.
II. Título.

“A Vida manifestou-se e nós a vimos” (1Jo 1,2)

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

Genealogia da facticidade da vida na filosofia do jovem Heidegger (1915-1921)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS**
Data: 30/10/2024 12:00:02 -0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

**Luís Gabriel
Provinciatto**

Assinado de forma digital por Luís Gabriel Provinciatto
CPF: 029.110.331-000
Email: luiz.provinciatto@unioeste.br
Data: 2024.10.24 15:51:17 -0300

Luís Gabriel Provinciatto

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-CAMPINAS)

Documento assinado digitalmente
 **JORGE AUGUSTO DA SILVA SANTOS**
Data: 25/10/2024 17:07:32 -0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Jorge Augusto da Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona - Espanha

Firmado digitalmente por
JESUS ADRIAN ESCUDERO - DNI
46610733Z
Fecha: 2024.10.20 15:49:06 +0100

Documento assinado digitalmente
 **WAGNER DALLA COSTA FÉLIX**
Data: 27/10/2024 10:45:01 -0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Wagner Dalla Costa Félix

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **LIBANIO CARDOSO NETO**
Data: 27/10/2024 09:26:49 -0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Libanio Cardoso Neto

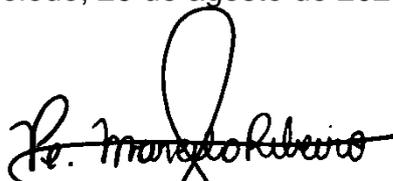
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 29 de agosto de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Marcelo Ribeiro da Silva, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 29 de agosto de 2024


Assinatura

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida e pela experiência viva da graça.

Aos meus pais que são a expressão do amor de Deus em minha vida.

À Igreja da Diocese de Toledo, que me acolheu e formou para ser presbítero.

Ao Dom João Carlos Seneme, bispo próximo e que me apoiou.

Ao Padre Solano Alcione Tambosi, amigo e pai espiritual.

À Silvana Nardello Nasihgil, amiga e psicóloga, que me fez acreditar neste projeto.

Aos seminaristas para os quais dedico as melhores forças do meu ministério.

Aos professores da UNIOESTE por contribuírem na minha formação intelectual.

Ao professor Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens pela orientação dedicada desta tese.

Ao grupo de estudos sobre Heidegger da UNIOESTE.

A todos os colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

RESUMO

SILVA, Marcelo Ribeiro. *Genealogia da facticidade da vida na filosofia do jovem Heidegger (1915-1919)*. 2024. 190p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

A compreensão da facticidade da vida foi uma questão crucial para o desenvolvimento da fenomenologia do jovem Martin Heidegger (1915-1921) e que a pesquisa filosófica contemporânea procura elucidar. Entre as perguntas ainda em aberto, a interpretação do sentido do *ter-se-a-si-mesmo* do protocristianismo é estágio indispensável para a caracterização heideggeriana de facticidade. O propósito desta pesquisa é alcançar a determinação do conceito de facticidade da vida partindo de sua fonte radicular no *factum* latino, caracterizando seu emprego no curso da tradição filosófica até avistar a contribuição propriamente do pensar primaveril de Heidegger na elucidação do conceito. Para que isso se consuma, no primeiro capítulo buscar-se-á explicitar o sentido bivalente de *factum* no seu uso latino e na tradição até a modernidade, para na sequência poder determinar a apropriação filosófica do mesmo em Kant, Fichte, Kierkegaard e Husserl, fontes da questão para a filosofia de Heidegger. No segundo capítulo, considerar-se-á a recepção heideggeriana na *Habilitationsschrift* (1915) do *historische Faktum* na sua releitura do *modus essendi* de Duns Scotus à luz do princípio de determinação material da forma de Lask, depois no *Kriegsnotsemester* (1919) buscar-se-á designar a função que *Faktum* desempenha na determinação da ideia da filosofia como ciência originária e na dação do mundo circundante. No terceiro capítulo, apresentar-se-á os contextos de inflexão de *Faktum* em *faktische Leben*, partindo da questão do acesso fenomenológico à *Ursprungsgebiet* da vida se elucidará como a vida é capaz de vir a transparência (*für sich*) em sua manifestação histórica e realizadora como vida fática. E no quarto capítulo, se explicitará o sentido da facticidade da vida. Serão elucidados os fenômenos do ter-se-tornado (*Gewordensein*) de Paulo e dos Tessalonicenses e a procura por Deus (*quaerere Deum*) de Agostinho nos respectivos dinamismos de realização da vida, até que se aclare o sentido do ter de ser do si-mesmo como *Faktizität*. O texto é elaborado por meio de pesquisa bibliográfica tendo como fontes as obras de Martin Heidegger, além dos filósofos e teólogos com influência na sua apropriação do *factum*, dos seus comentadores e outros afins ao pensamento fenomenológico. Ao fim, vale o aceno ao fato de que a pesquisa é continuação de um projeto pessoal de aprofundamento na compreensão da experiência fática da vida e se justifica na demanda atual de reconectar o homem contemporâneo com a vida em sua facticidade.

Palavras-chave: *Factum*; Vida fática; Ter-se-a-si-mesmo; Facticidade;

RESUMEN

SILVA, Marcelo Ribeiro. *Genealogía de la facticidad de la vida en la filosofía del joven Heidegger (1915-1919)*. 2024. 190p. Tesis (Doctorado em Filosofía) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

Comprender la facticidad de la vida fue una cuestión crucial para el desarrollo de la fenomenología del joven Martin Heidegger (1915-1921) y que la investigación filosófica contemporánea trata de dilucidar. Entre las cuestiones aún abiertas, la interpretación del sentido del tenerse-a-sí-mismo del protocristianismo es una etapa indispensable para la caracterización heideggeriana de la facticidad. El propósito de esta investigación es llegar a la determinación del concepto de facticidad de la vida partiendo de su fuente raíz en el latín *factum*, caracterizando su uso en el curso de la tradición filosófica hasta ver la aportación propia del pensamiento primaveral de Heidegger a la elucidación del concepto. Para ello, en el primer capítulo se tratará de explicar el significado bivalente de *factum* en su uso latino y en la tradición hasta la modernidad, para luego poder determinar la apropiación filosófica del mismo en Kant, Fichte, Kierkegaard y Husserl, fuentes de la cuestión para la filosofía de Heidegger. El segundo capítulo examinará la recepción heideggeriana en el *Habilitationsschrift* (1915) del *historische Faktum* en su relectura del *modus essendi* de Duns Scoto a la luz del principio de Lask de la determinación material de la forma, y luego en el *Kriegsnotsemester* (1919) tratará de designar la función que desempeña el *Faktum* en la determinación de la idea de la filosofía como ciencia originaria y en la dación del mundo-circundante. El tercer capítulo presentará los contextos de la inflexión de *Faktum* en *fakische Leben*, partiendo de la cuestión del acceso fenomenológico al *Ursprungsgebiet* de la vida y dilucidará cómo la vida es capaz de llegar a la transparencia (*für sich*) en su manifestación histórica y realizadora como vida fáctica. En el cuarto capítulo se desvelará el sentido de la facticidad de la vida. Se dilucidarán los fenómenos del *haber-llegado-a-ser* (*Gewordensein*) de Pablo y los tesalonicenses y la búsqueda de Dios (*quaerere Deum*) de Agustín en los respectivos dinamismos de la realización de la vida, hasta esclarecer el significado del tener de ser del si-mismo como *Faktizität*. El texto se elaborará con investigación bibliográfica en las fuentes de Martin Heidegger, filósofos y teólogos con influencia en su apropiación del *factum*, sus comentaristas y otros relacionados con el pensamiento fenomenológico. Esta investigación, finalmente, significa la continuación de un proyecto personal de profundización en la comprensión de la experiencia fáctica de la vida y se justifica por la exigencia actual de reconectar al hombre contemporáneo con la vida en su facticidad.

Palabras clave: *Factum*; Vida fáctica; Tenerse-a-si-mismo; Facticidad;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 O CONCEITO DE <i>FACTUM</i> NA FILOSOFIA ATÉ HEIDEGGER	19
1.1 Origem e incorporação de <i>Factum</i> na tradição filosófica.....	19
1.2 O <i>Faktum der Vernunft</i> em Kant.....	23
1.3 A reinterpretação do fato da razão no <i>Tathandlung</i> de Fichte.....	28
1.4 A existência e o paradoxo do <i>Faktum</i> em Kierkegaard.....	33
1.5 A fatualidade do <i>Faktum</i> em Husserl.....	44
2 A RECEPÇÃO DE <i>FAKTUM</i> NO PENSAMENTO PRIMAVERIL DE HEIDEGGER	51
2.1 O <i>historische Faktum</i> na <i>Habilitationsschrift</i>	51
2.1.1 O projeto da <i>Habilitationsschrift</i>	52
2.1.2 A função do <i>historische Faktum</i> na determinação da dação original...	61
2.2 O mergulho no <i>Faktum</i> na preleção do <i>Kriegsnotsemester</i>	66
2.2.1 O reposicionamento filosófico do Heidegger <i>Privatdozent</i>	67
2.2.2 A função do <i>Faktum</i> na determinação <i>Urwissenschaft</i>	72
2.2.3 O salto à significatividade do <i>Umwelterlebnis</i>	84
3 A INFLEXÃO DE <i>FAKTUM</i> EM <i>FAKTISCHE LEBEN</i> NOS <i>GRUNDPROBLEME</i>	95
3.1 Do <i>Ur-Etwas</i> ao paradoxo da <i>Lebens an und für sich</i>	96
3.2 A dimensão fática do fenômeno da vida.....	109
3.1.1 A caracterização da vida nos relevos do <i>Lebenswelt</i>	109
3.1.2 A transição de <i>Leben an und für sich</i> para <i>faktische Leben</i>	118
4 A <i>FAKTIZITÄT</i> COMO SENTIDO DO SER DA VIDA FÁTICA	129
4.1 A apropriação originária da situação fática da vida.....	131

4.2 A compreensão da <i>Faktizität</i> na Fenomenologia da vida religiosa	141
4.2.1 A <i>Faktizität</i> do <i>Gewordensein</i> de Paulo e os Tessalonicenses.....	146
4.2.2 A <i>Faktizität</i> da existência nas <i>Confissões</i> de Agostinho.....	158
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
6 REFERÊNCIAS.....	181
6.1 Referências Primárias.....	181
6.2 Referências Secundárias.....	183
6.2.1 Livros.....	183
6.2.2 Teses e Dissertações.....	186
6.2.3 Artigos e Resenhas.....	187
6.2.4 Verbetes.....	190

INTRODUÇÃO

A tematização da facticidade da vida é fruto de um itinerário de recepção, interpretação e inflexão do termo, do sentido e das questões que o conceito *factum* oportunizou para o desenvolvimento do pensar primaveril de Martin Heidegger. No período atual, os escritos e preleções desse jovem filósofo (1914-1923) são cada vez mais conhecidos por pesquisadores e comentadores. Há, sobretudo, grande interesse em se buscar a origem e as primeiras formulações de ideias que posteriormente desembocarão na estrutura e nos conceitos fundamentais de *Ser e Tempo* (1927). Alguns enxergam as lições friburguenses à luz de uma unidade e coerência com a *Seinsfrage*, defendem uma interpretação evolucionista, outros negam a ocorrência de uma unidade temática, optam por uma interpretação pluralista. A familiaridade com essas lições permite pensar uma terceira opção, de que essas lições constituem um programa filosófico autônomo ocupado com a elaboração de uma hermenêutica fenomenológica da vida fática. Entre as questões inquietantes do pensamento primaveril de Heidegger, destaca-se o interesse pela origem da facticidade (*Faktizität*), que o filósofo Giorgio Agamben (2007, p. 375), na conferência de Paris de 1987, já incentivava e orientava que os pesquisadores buscassem explicitar seu sentido e reconstruíssem sua genealogia.

Motivado por esse convite, este trabalho aspira somar-se ao esforço e na conversação entre os pesquisadores em busca de evidenciar influências, contextos e a caracterização propriamente heideggeriana da noção de facticidade, partindo de sua fonte radical o *factum* latino até propor como sua contribuição juvenil a indiciação dessa facticidade na condição fática-existencial da vida protocristã. Peculiarmente, a relevância de questão à genealogia do tema da facticidade, chega a se creditar na medida em que se verifica entre os comentadores do jovem Heidegger haver uma bivalência no uso do termo, ora já afeito aos contornos de *Ser e Tempo*, ora muito próximo da compreensão de *Tatsachlichkeit*. Em razão disso, optou-se por perguntar pela sua proveniência e recepção no projeto fenomenológico de uma *Urwissenschaft* da *Lebens an und für sich: de onde provém e com qual sentido Heidegger a empregou*

no seu projeto fenomenológico primaveril? Conta-se poder respondê-la sustentando a tese de que a facticidade, uma vez reconstruída em sua origem, recepções e inflexões, constitui na filosofia do jovem Heidegger o sentido unitário para o modo de realização do viver do si-mesmo.

Para que se consume esse propósito, pretende-se, abordar *Faktum*, *faktische Leben* e *Faktizität* do seguinte modo. No primeiro capítulo, buscar-se-á resgatar a bivalência de sentido de *factum* no emprego latino e em sua fonte grega (*Fáxton*), seja valendo para caracterizar a realidade fatural do acontecido (*res facti*), seja para qualificar o modo de sua realização (*facticius*). Depois, entre contextos variados procurar-se-á evidenciar como o uso de *factum* sempre conservou a bivalência constitutiva da dação do acontecimento, assinalando constantemente o excesso de sentido que envolve a realização da vida. Isso será notado na imediaticidade intransponível da consciência moral de Kant (*Faktum der Vernunft*), na atividade de dação do Eu de Fichte (*Tathandlung*) e na condição existencial da subjetividade de Kierkegaard (*Absolute Faktum*). Também se considerará o emprego husserliano do termo como uma variante aderente ao sentido recebido do *matters of fact* da filosofia inglesa.

O segundo capítulo procurará elucidar os contextos de recepção do *Faktum* no pensar do jovem Heidegger. Começando pelo projeto da *Habilitationsschrift*, em qual o filósofo entreviu no *modus essendi* de Duns Scotus, à luz da tese laskiana da determinação material da forma, uma modalidade de caracterização da realidade pré-científica. E, depois, como a noção de *historische Faktum* despontou para qualificar a vitalidade histórica dessa dadidade originária, distinguindo-a de sê-la apenas um traço da simples faturalidade, mas fundamentalmente ascensão ao plano estruturante das objetualidades da realização histórica do *Individuum*, que em todo tempo se dá *sub ratione existentiae*. Na sequência, através do *Kriegsnotsemester*, compreender-se-á como o emprego de *Faktum* serviu para realçar a pertinência fenomenológica que se encontra inscrita na dação dos entes, se verá que o convite filosófico ao mergulho na instabilidade do *Faktum* serve à reconquista de uma questionabilidade sedimentada de longa data na esfera caracterizada inapropriadamente como *factum brutum*. Ainda, procurar-se-á caracterizar a função do *Faktum* na articulação do questionamento ao domínio da *Gegebenheit*. No caso, na instabilidade que o caracteriza já se indicia algo

da significatividade do mundo, de como na vivência não se lida com objetos acrescidos de significado, mas se apropria de um acontecimento de *ad-vir* do mundo (*es weltet*).

Para o terceiro capítulo reserva-se a discussão sobre a inflexão de *Faktum* em vida fática (*faktische Leben*). Partir-se-á da compreensão dos limites da atividade fenomenológica nos *Grundprobleme*. Do confronto fenomenológico como paradoxo da *Lebens an und für sich* o interesse pelo acesso à *Ursprungsgebiet* conquistará uma tematização crítica dos seus pressupostos. Elucidar-se-á que o método só pode reconduzir-se à vida por sê-lo ele mesmo uma possibilidade de voltar-se da vida para si (*für sich*), mas que deve recalibrar-se suas expectativas quanto a determinar a vida em si (*an sich*), pois suas capacidades não suplantam a autossuficiência constitutiva do viver. Será nesse contexto que *faktische Leben* virá a servir de demarcação do objeto possível à atividade filosófica: a vida em questão na Fenomenologia é apenas a que se dá como fenômeno, a que se fenomenaliza em configurações significativas. Depois, o crucial da inflexão de *Faktum* em *faktische Leben* virá à luz quando Heidegger posicionar a vida fática como o ponto de partida da filosofia: “*das faktische Lebens als Faktum*”. Vida e filosofia conflitam no avanço de se pensar a verdade filosófica (*Sinn*) no interior da mudança histórica (*Faktum*). Heidegger apontará o desafio fundamental: q questão da vida permanecerá mal colocada enquanto o *Faktum* continuar a ser compreendido como um caso fatural (*Tatsache*). Então, virá à cena a condição primacial que a expressão *faktische* indicia: o caráter de sempre e a cada vez o viver encontrar-se destinado a *ter-de-ser*, de sê-lo carente da subsistência, necessitado de ter-se-a-si-mesmo em cada situação fática.

No quarto capítulo, por fim, a pesquisa compreenderá o sentido e o modo de emprego do termo *Faktizität* na interpretação fenomenológica do *Gewordensein* da proclamação paulina e do *quaerere Deum* agostiniano, dois paradigmas históricos convocados para especificar a novidade originária do ter-de-ser do viver fático. Da experiência protocristã do ter-se-tornado, buscar-se-á ressaltar como sua articulação implica em uma estruturação realizadora das significâncias da vida fática, e como isso se deve à condição do vivente encontrar-se sempre e a cada vez convocado a atribuir-se a si-mesmo. Paulo e os tessalonicenses coexperienciam seu provir do *Faktum* insuplantável de ter de ser, do nunca poder ser identificado como um mero ser-fatural, mas de ser enquanto advir a si no ter-se-a-si-mesmo. O sentido desse modo de realização chamar-se-á de facticidade. Por sua vez, na interpretação do *quaerere*

Deum e da *Beata Vita* de Agostinho, procurar-se-á caracterizar a estrutura dinâmica da existência em Heidegger. Na *quaerere Deum* ressalta-se um modo de ser que se tem enquanto se consuma. Já no fenômeno da *Molestia* a gravidade desse ter de ser manifesta-se com toda força, o si-mesmo seja no *defluxus* ou na *continentia* responde por sua autorrealização. Através disso, *Facticidade* virá a ser caracterizada como o peso da subtração do si-mesmo do horizonte dos entes intramundanos, o fato de ser para si-mesmo uma *finitude ab-soluta*.

Apresentado sinteticamente os movimentos vindouros da pesquisa, impõe-se a urgência de extrair fenomenologicamente das respectivas temáticas a estrutura da vida e seu enraizamento no *facere* fundamental da realização do *Selbst*. Que venha a se abrir por meio desta investigação o sentido da facticidade em razão da qual o ter de ser do si-mesmo converteu-se em uma questão primacial no pensamento filosófico do jovem Heidegger.

1 O CONCEITO DE *FACTUM* NA FILOSOFIA ATÉ HEIDEGGER

“A vida fática como fato [*das faktische Leben als Faktum*]”¹ (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162)² foi o que Martin Heidegger indicou ser o ponto de partida da sua filosofia na proximidade do ano 1920. O sentido desse enunciado filosófico é a questão da qual se abrem os caminhos de acesso ao conceito de facticidade [*Faktizität*], meta desta pesquisa. Soa um tanto inusitada a forma como o filósofo relacionou vida [*Leben*] e fato [*Faktum*], uma vinculação inabitual de conceitos que demanda uma evidenciação de seus contextos constitutivos. Nesta estação inicial da pesquisa, a tarefa será contextualizar como se inseriu e se desenvolveu o conceito de *factum* na tradição filosófica e caracterizar os modos como os filósofos, que são fontais para o pensamento do jovem Heidegger, o empregaram e suas respectivas peculiaridades de interpretação. A começar pelas fontes gregas e latinas, passando pelos contextos do direito, da história, da teologia e lastreando-se na filosofia de Kant, Fichte, Kierkegaard e Husserl, perceber-se-á como o fenômeno do acontecimento, seja no sentido de sua realização ou de sua concretude efetiva, foi tomado em questão na pergunta pelo sentido do *factum*.

1.1 Origem e incorporação de *Factum* na tradição filosófica

As palavras alemãs *Faktum* e *Faktizität* derivam do substantivo latino *factum*, declinado da nominativo grego *φάχρον* [*fáxton*] ou particípio do verbo *γίγνομαι*

¹ A questão da tradução das citações dos textos de Heidegger levará sempre em consideração o texto no original, ele será cotejado com as traduções na língua nacional, mas também em inglês, italiano e espanhol. Quando a tradução e o texto original estiverem em concordância, citar-se-á a partir da tradução, mesmo quando houver a necessidade de se fazer pequenos ajustes, que estarão entre colchetes, seguidos da terminologia original, nesses casos sempre se referendará fonte e tradução. Quando acontecer da discrepância demandar uma nova tradução desde o original ou no caso do texto não contar com tradução conhecida, então, referendar-se-á apenas com o original, segundo o sistema de abreviação apresentado na nota posterior.

² As obras completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) serão referendadas nesta tese na forma abreviada “GA”, seguida pela numeração do tomo (Ex. 1, [...] 56/57, etc.). Quando houver necessidade incluir-se-á o nome original do texto, sobretudo, quando se tratar de um escrito breve e que demanda maior evidenciação. Ainda, as citações contarão com a datação da edição e entre colchetes a data ou período em que foi escrito pelo filósofo, para facilitar a compreensão das etapas de desenvolvimento do pensamento de Heidegger.

[*gígnoma*], significando a realização de um acontecido ou a própria realidade de algo. Na língua latina a palavra *factum* exprime um amplo horizonte de sentido concernente às ações humanas (*ad homine gesta*), especificamente: empregada na indicação das ações para as quais se pedem um juízo (*delictum, facinus, commissum*); exprimindo as determinações legais de imperadores e magistrados (*actis magistratum, imperatorum*); significando a condição corporal do que é criado (*corporaliter de creatura*), que também servirá à distinção cristã de Deus como *factor* e a criatura como *factorum* (THESAURUS, 1926, v. 6, p. 126-128). De modo sintético, constata-se que o uso mais remoto de *factum* caracteriza-se por tê-lo aplicado em duplo sentido: um direciona-se para a determinação da realidade e designa o modo de estar presente de algo como *res facti*; outro direciona-se para a determinação das ações humanas, designadas em particular pelo adjetivo *facticius*, no sentido daquilo que foi fabricado, produzido pelo homem (FERRER, 2014, p. 26; BURGOS, 2013, p. 260).

Essa ambivalência semântica encontrava-se operante, por exemplo, no direito romano clássico. Na máxima latina: *Da mihi facto dabo tibi ius* (Dá-me os fatos que te darei a lei) identifica-se como os romanos estabeleciam uma distinção entre os fatos e o direito, diferenciação atestada em muitos manuais processuais até o século XII; no caso, no campo do direito compreendeu-se por *facto* tanto as ações humanas quanto os acontecimentos em que os acusados haviam participado e que podiam ser reconhecidos, sejam por documentos escritos ou depoimentos de testemunhas, de modo a poderem vir se acostar ao processo judicial e inclusive constituírem base para a convicção e o julgamento do júri (SHAPIRO, 2003, p. 9). Ressalta-se desta prática jurídica como já se levava em conta uma diversidade de material probatório e sua aderência ao campo semântico de *factum*, sejam os eventos alegados em juízo (*facta*) ou os feitos humanos (*faictius*).

Outra contribuição importante para a compreensão dessa contextura romana encontra-se na teoria tridimensional do direito de Miguel Reale, no ensaio: *Concreção de fato, valor e norma no direito romano clássico* (1954) ele justifica a correlação que o direito romano estabeleceu entre fato, valor e norma, e como isso resultou em uma contribuição original para a jurisprudência. Explicitou o pensador:

A aderência à realidade, o apego à natureza efetiva e específica das relações sociais, determina a formação de uma técnica jurídica não

escravizada a conceitos abstratos, mas governada pelo objetivo de satisfazer os valores da *uilitas* nos limites éticos da *aequitas*. Daí duas consequências fundamentais que deveriam ser mais lembradas por nossos formalistas inveterados: perante as exigências do justo, verificadas em cada caso concreto, não pode prevalecer o amor por formas lógicas, ou processos dialéticos abstratos, razão pela qual as *fictiones*, por exemplo, ou as exceções surgiam, não para salvar a harmonia formal do sistema dogmático, mas para atender aos fatos particulares e ao valor neles imanente; as generalizações ou as ordenações normativas, surgidas da apreciação direta dos fatos, não passam a valer radicalmente por si mesmas, como dogmas, mas possuem antes uma validade temporária, que não põe termo à incessante pesquisa à luz de novos dados da experiência (REALE, 1954, p. 195).

A citação acima serve, sobretudo, para trazer à cena como a técnica jurídica dos romanos mantinha em estreita relação *ideia* e *fato*, ou seja, como no liame entre a “aderência à realidade”, os “valores da *uilitas*” e as normas de “*aequitas*” cozia-se uma arquitetura jurídica, não de modo accidental, mas com o propósito de garantir a eficácia da lei. Com o caso das exceções (*fictiones*), de modo especial, Miguel Reale caracterizou como se deu essa integração concreta entre ideia e fato no direito romano: nas *fictiones* pesavam em equilíbrio tanto o rigor formal do *jus naturale* quanto as condicionalidades da experiência histórica, pois sua finalidade era correlacionar de modo prudente a formalidade ideal, os fatos particulares e seus valores imanentes em vista de alcançar um sentido concreto para a lei.

Corroborando a compreensão do uso de *factum* no mundo antigo o posicionamento de Giorgio Agamben; na conferência, *A paixão da Facticidade* (1987), ele contribuiu com o esclarecimento do emprego da palavra *facticius* em Agostinho de Hipona (353-430), contando com a variação de significado da *corporaliter de criatura*, ele interpreta a expressão agostiana: “*facticia est anima*”, no sentido de que a alma humana foi feita por Deus. O que se encontra em jogo na expressão é que em *facticius* se apela a um horizonte constitutivo da alma humana diferente do horizonte daquilo que é *nativus*, no sentido de que ela “[...] não é natural, que não se deu o ser a si mesma (‘que é feita pelas mãos e não pela natureza’ (AGAMBEN, 2007, p. 377). *Facticius*, por sua vez, passou a indiciar para Agamben (2007, p. 377) o aspecto da não-originariedade que a alma humana e os deuses fictícios (ídolos) compartilham entre si no pensamento de Agostinho. Em *facticia est anima* condensa-se a dinâmica constitutiva da alma

humana: ela encontra-se sempre ante uma enigmática dação – *factum* – da qual não pode se apropriar (FERRER, 2014, p. 27).

O direito inglês dos séculos XVI e XVII atesta uma nova especificação para o termo *factum*, no contexto jurídico das cortes criminais britânicas o termo adquiriu um significado mais fixo na expressão *matters of fact*. Ao contrário do direito romano, no direito inglês (*common law*) a separação entre as *questionem facti* das *questionem iures* contava com uma especificidade institucional: enquanto os juízes profissionais respondiam pelos processos concernentes às *matters of law*, juristas leigos detinham-se sob as *matters of fact* (SHAPIRO, 2003, p. 9). Os jurados eram particularmente incumbidos da tarefa de determinação da verdade ou falsidade das provas testemunhais ou de registros apresentadas em tribunal. Esse é o contexto em que para se chegar à verdade dos fatos alegados, a abordagem das questões necessitava não apenas de procedimentos normativos, mas da incorporação de procedimentos de comprovação empírica, ou seja, a combinação de pressupostos epistemológicos de uma ciência normativa com modos de investigação capazes de fornecer a melhor prova (SHAPIRO, 2003, p. 12-14). Em *matters of fact*, especificamente, o direito inglês exprimia a acusação de uma ação humana acontecida no passado e que estava em disputa no júri para ser acreditada como verdadeira ou falsa mediante a apresentação de provas satisfatórias (WARE, 2014, p. 3). Ademais, esse significado de *facts* como ações e feitos passíveis de comprovação veio a se aculturar em âmbitos como, por exemplo, na historiografia, cartografia e meios de comunicação social, constituindo uma espécie de cultura dos fatos na sociedade inglesa (SHAPIRO, 2003, p. 104).

Outro salto significativo na interpretação da noção de *factum* se deu com a ajuda de experimentalistas britânicos da *Real Society of London*. No contexto da redefinição do papel da ciência segundo a orientação de Francis Bacon para a filosofia natural, os britânicos levaram a termo a inclusão dos fenômenos naturais no campo de sentido de *matters of fact*. No caso, o modelo de provas e evidência do direito inglês veio servir ao propósito de desenvolvimento de um método experimental para conhecimento da natureza, quanto a isso, concordam os historiadores que “[...] a prática de dar testemunho nas cortes da lei era conscientemente imitada pelos experimentalistas britânicos em seus esforços em redefinir os limites do método científico” (WARE, 2014, p. 3). *Facts*, nesse ambiente, designava tanto os fenômenos naturais observáveis quanto os artificiais, ou seja, aqueles que podiam ser reproduzidos pela ação humana,

os experimentos. Dessa forma, completa-se o deslocamento do sentido de *matters of fact* do campo jurídico para o científico, vindo o termo a qualificar os conhecimentos que podem ser provados pela multiplicação de testemunho, ou seja, *fact* é um fenômeno natural capaz de ser demonstrado pela reprodução científico-experimental: um experimento (SHAPIRO, 2003, p. 210-211).

Na bibliografia alemã, a noção de *factum* incorporou-se com a ajuda do trabalho de Johann Joachim Spalding (1714-1804), ele ao traduzir em 1756 a obra *Analogia da Religião, natural e revelada* (1736) de Joseph Butler, cunhou a palavra *Tatsachen* como equivalente no alemão à palavra inglesa *matters of fact* (FERRER, 2014, p. 26). O bispo anglicano Butler foi um defensor da compatibilidade entre a religião natural e a revelada, para legitimar uma modalidade de evidência empírica da existência divina ele articulou o princípio da prova prática (*practical proof*) a partir do conceito de *matters of fact*. O fato do ser humano ter ciência de estar sob a autoridade e direção de uma regra de ação e que a compartilha com os demais humanos, ainda que essa regra não tenha a força demonstrativa dos experimentos ou dos fenômenos naturais, serve-lhe ao menos como uma prova prática suficiente em virtude de sua influência sobre a ação e reflexão humana; do mesmo modo, uma religião natural encontra motivos suficientes de razoabilidade nos *facts* quando neles há correspondência entre a doutrina revelada e os princípios da religião natural (WARE, 2014, p. 4).

No contexto alemão, ademais, a recepção de *Tatsache* é atestada na teologia e na filosofia. No campo teológico, aparece na controvérsia sobre a questão da vocação do ser humano entre os anos 1770 e 1780, em que os discípulos de Spalding defendem a possibilidade de conhecer os desígnios da providência através de acontecimentos fatuais (*Tastachen*) (WARE, 2014, p. 5). E na filosofia, filósofos contemporâneos a Kant inserem a noção de *Tatsachen* no âmbito das teorias do conhecimento, podendo-se ressaltar como exemplo Karl Leonhard Reinhold (1757-1832), que optou, até mesmo para se contrastar com Kant, posicionar como princípio a priori, autoevidente e de validade universal o fato da consciência (*Tatsache des Bewußtseins*) (WARE, 2014, p. 4-5).

1.2 O *Faktum der Vernunft* em Kant

O contexto de desenvolvimento do sentido de *factum* exposto até o momento pode ser sintetizado em dois movimentos: primeiro comentou-se a passagem de seu emprego da conjuntura jurídica para a científica, com este a referência dos fatos de atos humanos foi reinterpretada para servir ao ambiente do experimento científico do século XVII, no qual *fact* qualificava a veracidade do conhecimento, ou seja, pela observação empírica. No século seguinte, aconteceu entre os alemães um movimento de libertação de *factum* da sua subordinação ao dado empírico, assim a tradução alemã para *Tatsache* resgatou certos contextos da relação com as ações humanas e elevou-o até plano da consciência.

Immanuel Kant (1724-1804) se introduziu nessa conversação transliterando *factum* por *Faktum* em vez de *Tatsache*, principalmente, para resgatar aspectos do sentido latino do termo que haviam sido soterrados no emprego inglês de *matters of fact*. Ainda que haja incidências no uso de *Faktum* e *Tatsache* como sinônimos, prevalece gradualmente, conforme evidencia-se no *Dictionary of Untranslatables: Tatsache* para o domínio da intuição da realidade objetiva (*objektive Realität*) e *Faktum* para o domínio da consciência da lei moral, que não se fundamenta em intuições puras nem empíricas (2014, p. 1114).

Na obra kantiana constata-se um emprego originário da noção de *Faktum* a partir do tratado da *Crítica da razão prática* (1788), esse texto surge com o propósito de explicitar a existência de uma razão prática pura, sobretudo, indicando-a pela análise da razão pura em seus usos teórico e prático (KANT, 2016, p. 3). No ensaio antecedente *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), o filósofo já havia determinado e justificado no Imperativo Categórico a fórmula da lei moral, entretanto, encontrava-se sem resposta a decisiva questão de “[...] como definir a experiência possível que possa dar *in concreto* as ideias morais” (LOPARIC, 1999, p. 18).

A segunda crítica inicia sua analítica ocupando-se com a fundamentação das ideias morais na dimensão prática da razão pura, em seu foco está a questão “[...] se a razão pura por si só é suficiente para a determinação da vontade ou se apenas enquanto empiricamente condicionada pode ser fundamento de determinação da vontade” (KANT, 2016, p. 15). O objetivo de Kant é indicar uma *ratio cognoscendi* capaz de determinar à vontade, o que implicaria na confirmação objetiva de realidade e validade para a fórmula da lei (LOPARIC, 1999, p. 32).

A fundamentação da lei moral na *Crítica da razão prática* se estrutura com os seguintes movimentos: primeiro, nos § 2-4, argumenta sobre as inconsistências de uma determinação empírica dos princípios práticos, em seguida, no § 6, pergunta pelo modo de possibilidade da consciência da lei moral. Posta essa questão, circunscreve-se o domínio desde o qual Kant pode afirmar a *ratio cognoscendi* da consciência da lei moral. Então, se introduz a noção de *Faktum*, que responde pela qualificação da modalidade de atividade da razão prática. Cabe aqui considerar analiticamente a novidade do emprego kantiano do termo *Faktum* no § 7:

Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um fato da razão [*Faktum der Vernunft*], porque não se pode inferi-la sutilmente a partir de dados precedentes da razão [*Datis der Vernunft*], por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe a nós por si mesma [*sich für sich selbst uns aufdringt*] como proposição sintética a priori [*synthetischer Satz a priori*] que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica, se bem que ela seria analítica se pressupuséssemos a liberdade da vontade, mas para isso seria exigida, sendo a liberdade um conceito positivo, uma intuição intelectual, que aqui não nos é permitido admitir de modo algum. Contudo, para considerar, sem nenhum mal-entendido, essa lei como dada [*als gegeben*], temos que observar que não é nenhum fato empírico [*kein empirisches*], mas antes o único fato da razão pura [*das einzige Faktum der reinen Vernunft*] que se anuncia como originariamente legisladora [*als ursprünglich gesetzgebend*] (*sic volo, sic jubeo*)” (KANT, 2016, p. 50-51).

Como observação inicial, evidencia-se no primeiro período da citação acima um emparelhamento entre fato da razão (*Faktum der Vernunft*) e dado da razão (*Datum der Vernunft*). Tal posicionamento serve para marcar a diferença metodológica que estrutura as duas críticas: em *Crítica da razão pura* (1781) o ponto de partida é o primeiro *datum* da razão, quer dizer, as formas puras de tempo e espaço da intuição sensível, elas constituem as condições de possibilidade do conhecimento tanto *a priori* quanto dos objetos da experiência; já a *Crítica da razão prática* (1788) principia-se com a postulação do fato da razão, na qualidade de motivo para a possibilidade da razão pura ser prática (KANT, 2016, p. 65-66). A justificativa para tal contraste reside no que se afirma acerca da qualidade da lei moral: “ela se impõe por si mesma como proposição sintética *a priori*”, mas que não se fundamenta em “nenhuma intuição”. Esta é uma afirmação que extrapola as leis do conhecimento determinadas na

primeira crítica, nela se viu que os juízos sintéticos *a priori* ou *a posteriori* são possíveis apenas na intuição e não há conceitos sem a intuição, ou seja, eles se encontram conformados aos limites da experiência (KANT, 2016, p. 66). Mas, na segunda crítica, para a postulação da concretude da fórmula da lei, Kant parte da impossibilidade de demonstrá-la com os recursos da intuição, o que já implica em um inquietante estranhamento, afinal, com que faculdades é possível a afirmação de juízos sintéticos práticos-teóricos *a priori*? Para responder à pergunta o filósofo reposiciona a atenção do leitor ao modo do dar-se da consciência da lei moral, segundo o caminho que ele justificou no § 6: “Nós podemos nos tornar conscientes das leis práticas puras [...] ao atentarmos para a necessidade com a qual a razão as prescreve a nós [...]” (KANT, 2016, p. 48). Destaque-se da citação o aceno para que o leitor se atente à modalidade específica de exercício da razão na determinação da vontade, o que em boa medida já aponta para a distinção entre *rationes cognoscendi*.

O pensamento de Kant avança trazendo à luz a modalidade própria do dar-se da lei moral: “[...] não é nenhum fato empírico, mas o único fato da razão pura que se anuncia como originariamente legisladora”. Por fato empírico, entenda-se todo e qualquer traço que remeta a um subjetivismo ligado aos sentimentos de prazer e desprazer capazes de determinar à vontade (KANT, 2016, § 3-4). Mas, aquilo que se dá enquanto o *como* da consciência da lei moral extrapola as condições da representação cognitiva, devido à consciência da lei moral se encontrar envolvida em uma condição de imediaticidade intransponível, a qual, por sua vez, demanda uma *ratio* capaz de dar expressão à sua própria atividade. Essa questão tornar-se-á mais evidente quando Kant, para sintetizar o objetivo da analítica, disser que a razão pura se demonstra prática e se evidencia em sua efetividade por um “[...] fato [*Faktum*] no qual a razão pura se prova prática pelo ato [*in der Tat*]” (KANT, 2016, p. 65). Fixe-se na mudança de domínio, a demonstração do ato da razão de determinação da vontade não se encontra disponível às leis de representação dos *datis*, sua imediaticidade à consciência conclama uma *ratio cognoscendi* própria, chamada *Faktum*.

Note-se que a reflexão kantiana sobre a consciência da lei moral circunscreve um domínio peculiar, essa consciência não se disponibiliza ao modo da presença objetiva, como um dado factual da consciência (*Tatsache der Bewußtseins*), mas denota um ato originário de determinação da vontade (*Tat*). Como visto acima, Kant considera que a consciência da lei moral se dá no “[...] único fato da razão pura que

se anuncia como originariamente legisladora” (KANT, 2016, p. 51), quer dizer, na atuação da razão prática se indicia algo do mais originário, de um domínio no qual é possível conjugar o mundo da vontade e o mundo das máximas, uma terra onde podem se encontrar a esfera do individual concreto e o universal abstrato. Heidegger, por exemplo, que na segunda metade da década de 1920, reavalia seu posicionamento sobre Kant, a ponto de expressar-se o começo de seu amor por Kant (HEIDEGGER; JASPERS, 2009, p. 47). Vendo-o não mais atrelado ao fenomenismo, mas como alguém que já havia pautado a questão originária da relação entre o eu penso e o tempo, indicia nos § 30-31 de *Kant e o problema da metafísica* (1929) – interpretando a afirmação: “Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade” (KANT, 2015, p. 582) – que Kant concebe o eu moral (*moralische Ich*) vislumbrando nele uma abertura originária e pré-teórica capaz de recolher o fenomênico e o numênico. Contudo, para ele, o filósofo recua diante da tarefa de empreender uma interpretação originária da constituição essencial do humano (*Wesensverfassung des Menschen*), restando-lhe, apenas a indicação de que essa instância possui uma raiz desconhecida (*unbekannten Wurzel*) (HEIDEGGER, 2019 [1929], p. 167; GA 3, 160).

Sob essa luz, interpreta-se que o *Faktum der Vernunft* designa algo a respeito da atuação autoconstitutiva do sujeito. Na leitura de Heidegger, que fala em termos de superação da filosofia do sujeito, em Kant já se indicia a constituição de uma autoconsciência moral (*moralische Selbstbewußtsein*). As interpretações divergem quanto ao significado desse caráter autoconstitutivo do fato da razão em Kant. Um posicionamento mantém certa aderência ao princípio da razão, qualifica o *Faktum* como “[...] um ato original de autodeterminação da razão” (WARE, 2014, p. 2) e o interpreta nos limites do processo racional e de sua realização. Vale como exemplo o comentário de Rodriguez (2018) à realização da lei moral, tratando do *Faktum* ele descreve seu caráter autoconstitutivo como: “[...] a função cognitiva de um ser racional de realizar-se ou atuar a partir de suas próprias declarações e mandados” (RODRÍGUEZ, 2018, p. 58).

O outro ponto de vista, afeito a interpretação de Heidegger, sugere que a autoconsciência intelectual é uma intuição derivada de uma ligação mais originária entre lei moral e sensibilidade no domínio do sentimento moral (*moralisches Gefühl*). No caso, a vontade se conforma às máximas morais na força da mediação sensível-*a priori* do sentimento de respeito (*Achtung*). O respeito é o sentimento *a priori* que

“[...] possibilita a recepção da lei como moral” (LOPARIC, 1999, p. 21). Comparando com a crítica da razão pura, a lei moral não se dá como os *datis*, eles vigoram como representações objetivas sob o domínio da possibilidade (*Möglichkeit*); quanto a lei, ela se manifesta ao modo da efetividade (*Wirklichkeit*), domínio que requer o fato da razão, significando tanto a *atuação* do eu-moral em seu ter-se-a-si-mesmo no agir e dever constitutivos, quanto a consciência do seu vigorar como *feito* da razão, na força do caráter originário do sentimento, sua receptividade (*Empfänglichkeit*). Nesses termos, na determinação da consciência da lei moral como *Faktum*, a dinamicidade do indivíduo conserva-se impassível de objetivação; em última instância, algo do caráter do mundo do si-mesmo e de sua modalidade existencial vem a ser preservado. Esse tom justifica-se na qualificação de Heidegger do sentimento moral na recepção da lei moral como “[...] sentimento da minha existência” (HEIDEGGER, 2019 [1929], p. 166; GA 3, 159).

1.3 A reinterpretação do fato da razão no *Tathandlung* de Fichte

Elucidado os principais aspectos de *Faktum der Vernunft* em Kant, cabe prosseguir considerando o desenvolvimento do conceito de *factum* no Idealismo alemão. É de conhecimento da história da filosofia que as críticas kantianas – Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica da Faculdade do Juízo – dão impulso para o desenvolvimento do Idealismo de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg W. F. Hegel (1770-1831) e Friedrich W. J. Schelling (1775-1854). A principal contribuição kantiana para o desenvolvimento do turno idealista foi “[...] o deslocamento do centro de gravidade de toda problemática filosófica para a consciência, a subjetividade” (HEIDEGGER, 2000, p.114; GA 56/57, 114). Entre esses idealistas, Fichte vem a ser de particular importância à elaboração do conceito de *factum*, devido a ter se dedicado e explicitar a lei estruturadora da razão prática e, por consequência, sua modalidade fática.

Na obra *Fundamentos de toda a doutrina da ciência* (1794/95), Fichte estabelece o desafio de seu projeto de pensamento: fundamentar o “[...] caminho pelo qual a filosofia se tem de elevar ao nível de uma ciência evidente” (FICHTE, 2021, p. 34). Para ele, a doutrina da ciência visa inspecionar (*Einsicht*) o saber (*Wissen*) em seu caráter de “sabimento” (*Wisztum*), diferente do ver objetivo (*Ansicht*), que mira as determinações da coisa conhecido e sabida (*die Dinge erkannt und gewußt*) (TORRES

FILHO, 1975, p. 176; CUNHA. *In*: FERRER, 2019, p. 195). O conteúdo por excelência da doutrina da ciência é a postulação de um princípio primeiro (*erster Grundsatz*), desde o qual seria possível deduzir “[...] o sistema das ações necessárias da razão requeridas pelos fins da razão mesma” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 44; GA 56/57, 37), ou seja, um *fundamentum absolutum* para o pensamento, a vontade e o juízo, que fosse compreendido desde a razão mesma, sem recorrer a causas externas a ela.

A motivação do projeto fichtiano enquadra-se no que Heidegger (2000 [1919], p. 114; GA 56/57, 134) caracterizou como o intuito de consolidação da metafísica do ego. Tal projeto responde àquela *quaestio perennis* sobre o sentido da subjetividade e que atravessa a história da filosofia. Na fonte grega, a palavra que indiciava o fenômeno da subjetividade era *υποκείμενόν* [*hypokeimenon*], significando aquilo que subjaz e que tem o caráter de subsistência, embora incluso no fluxo do devir. No latim, *subiectum* traduziu o termo grego, conservando seu caráter de sustentáculo. Para um Heidegger influenciado por uma leitura particularmente alemã da história, foi com Descartes que o termo se definiu como subjetividade, ou seja, por ele se inaugurou uma interpretação da subjetividade como “sujeito agente”. No *cogito me cogitare* encontra-se um fundamento inabalável para o conhecimento, *sub-iectum* de todas as representações (GADAMER, 2012b, p. 101). Kant interpretou essa subjetividade segundo a teoria da reflexão do eu, há um sujeito que pensa, capaz de relação consigo mesmo, capaz de fazer de si mesmo seu próprio objeto do conhecimento, por meio de um ato autorreflexivo (HENRICH, 2019, p.165). Nestes breves compassos, tem-se o movimento e a direção da metafísica do ego, que circunscreve a situação contextual do pensamento de Fichte. A saber: uma passagem da compreensão da subjetividade como substância para a de sujeito (GADAMER, 2012b, p. 101).

Neste quadro histórico-conceitual, a novidade de Fichte consiste numa interpretação mais radical do fenômeno da autoconsciência. O idealismo de Fichte sustenta que a tarefa da filosofia é explicitar o desdobramento do saber a partir de um Eu-absoluto consumado na autoconsciência. Tudo o que ultrapasse esse Eu é dogmatismo, ele não se determina por nada superior ou exterior (*ens*), não conta com uma razão *transcendente* que o justifique como substancialidade. Fichte (2020, p. 64) sustenta que o Eu é *imane*nte, ele põe-se a si mesmo, com isso ele pretende explicitar que o princípio unitário da ciência se encontra na autoposição originária do Eu, na

autoprodução e autorrealização interna da razão e que se evidencia com maior plenitude na autonomia da vontade. Ao problematizar desse modo a autoconsciência, ele, na verdade, passa a tematizar o sujeito transcendental com foco em sua estrutura ativa, quer dizer, como foco na estrutura prática da razão (GADAMER, 2012a, p. 286). Em resumo, isso significa que a autojustificação do saber se fará pela interpretação da autoconsciência em termos essencialmente práticos, de modo que a razão prática venha a se mostrar como a instância originária e incondicional de possibilidade e unidade para a representação e o juízo (SANTORO, 2009, p. 109).

A partir da exposição da finalidade que rege o projeto da filosofia fichtiana – posicionar a autoconsciência como fundamento de toda a Doutrina da Ciência – passa a ser possível a interpretação do emprego do neologismo *Tathandlung* como releitura do *Faktum der Vernunft* de Kant, visando uma expressão mais originária da ação de autoconstituição do Eu. O uso do termo serve ao interesse de posicionar o domínio originário da realidade no plano fichtiano de determinação do princípio de toda ciência, essa questão já se introduz no § 1 da *Grundlage*, da seguinte forma:

Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, simplesmente incondicionado, de todo o saber humano. [...] Ele deve exprimir aquele *ato originário* [*Tathandlung*], que não ocorre, nem pode ocorrer entre as determinações empíricas da nossa consciência, mas, muito pelo contrário, que está no fundamento de toda a consciência, e unicamente a torna possível. Na exposição deste ato originário, é menos de recear que de algum modo *não* se pense aquilo que se tem a pensar – disso já cuidou a natureza do nosso espírito – do que se pense aquilo que não se deve pensar. Isto torna necessária uma *reflexão* sobre o que porventura se pudesse inicialmente por ele tomar, e uma *abstração* de tudo aquilo que efetivamente lhe não pertence. Mesmo por meio desta reflexão abstrainte, não se pode tornar um fato da consciência aquilo que, em si, não o é; mas, através dela é reconhecido que se tem necessariamente de *pensar* aquele ato originário como fundamento de toda a consciência (FICHTE, 2021, p. 37).

O principal movimento da exposição fichtiana acima é a fixação de seu objeto e de sua tarefa filosófica: procurar o princípio que exprima o *Tathandlung*. A tarefa seria buscar um princípio, perseguir um fundamento necessário para a própria razão, não propriamente pela sua determinação, mas pela descrição de sua ocorrência. Quanto ao método, Fichte propõe a recondução pela *reflexão abstrainte* de todos os

fatos da consciência a um princípio transcendental “absolutamente primeiro” e “incondicionável”. Com efeito, o objeto vem à linguagem em uma palavra estranha ao vocabulário da filosofia, emprega-se “*Tathandlung*”. O termo já era utilizado desde o século XVII no âmbito jurídico “[...] para designar uma *ação violenta* ou, noutros contextos, uma *façanha*” (FERRER, D. *In*: FICHTE, 2021, p.12), não passa despercebida a relação do termo com aquele uso mais remoto de *factum* entre os latinos, remetendo ao domínio das proezas e feitos humanos. Fichte, como visto na citação, introduz *Tathandlung* com a finalidade de designar uma modalidade de fato que não podia ser expresso em *Tatsache*, mas que, não apesar dele, mas pela reflexão que a partir dele, venha a ser reconhecido. A comparação entre as duas palavras explicita que há entre ambas um radical comum, *Tat* – pretérito do verbo *Tun* (fazer) – é substantivado para indicar a ação feita, o ato acontecido; prosseguindo, se em uma se acrescenta a palavra *Sache* (coisa), a outra a substitui pela palavra *Handlung*, que indicia o processo da ação, o momento ativo do agir (JESUS, 2020, p. 109). Nesse sentido, *Tatsache* vem a indicar a coisa empírica – a *res facti* – passível de ser determinada como objeto, já no *Tathandlung* vem à tona a atividade pura subjacente a todos os fatos objetivos – a *actio facti* – que não pressupõe nenhum objeto, mas se manifesta para si na ação de tornar-se ato (DICTIONARY OF UNTRANSLATABLES, 2014, p. 1115).

Quanto ao uso de *Tathandlung* em vez de *Faktum der Vernunft*, percebe-se o aprofundamento do sentido de autoconsciência. Em boa medida, Fichte intenciona extirpar do *Faktum* kantiano uma conotação ainda estática e passiva que perdura na modalidade de dar-se da consciência da lei moral (JESUS, 2020, p. 109). Ainda que Kant tenha enxergado a autonomia do eu moral, sua ação autoconstitutiva continuou a depender da referência a algo outro que é visado pela consciência e que, portanto, a determina (KANT, 2016, p. 51); para Fichte, essa compreensão continuará a vigor enquanto a fundamentação da consciência seguir atrelada a estrutura subjacente de um sujeito substancial. A saída dessa cilada dependerá da reinterpretação da noção de autoconsciência através do conceito de ato originário (*Tathandlung*), por ele se exprime que a autoconsciência é irreduzível a um *datis*, porque ela é, não um sujeito (uma substância egóica) capaz de agir, mas, atividade pura, propriamente, ação autofundada em si própria e por si própria (SANTORO, 2006, p. 101-102) ou, como diz Torres Filho (1975): “o eu é estado-de-ação” (p. 179).

A nova condição desde a qual Fichte fundamenta a autoconsciência se mostra mais evidente no estabelecimento dos princípios, que como visto, visam a um único objetivo, exprimir o ato originário. Cabe observar sua modulação em uma passagem referente ao estabelecimento do princípio da autopoisição do eu:

O pôr do eu por si próprio é, assim, a sua atividade pura. – O eu *põe-se a si próprio*, e ele é, em virtude deste mero pôr por si próprio; e inversamente: o eu é, e *põe* o seu ser, em virtude do seu simples pôr. Ele é, simultaneamente, o agente [*Handelnde*] e o produto da ação [*Handlung*]: o ativo [*Tätige*], e o que pela ação é produzido [*Tätgkeit*]; ação [*Handlung*] e ato [*Tat*] são um e precisamente o mesmo; e por isso, o: *eu sou*, é expressão de um ato originário [*Tathandlung*]; mas também, do único ato originário possível, como terá de resultar de toda a Doutrina da Ciência (FICHTE, 2021, p. 42).

Pela citação compreende-se a originalidade fichtiana na fundamentação do eu como atividade pura: *a posição do eu por si próprio*. De início, a noção de autopoisição (*Selbstsetzung*) enfatiza o caráter absolutamente ativo do eu, ele próprio é a origem dos seus atos, nada se lhe antepõe e nada vem a ser a causa de sua relação consigo mesmo (HENRICH, 2019, p. 169). Para justificar tal premissa, Fichte compara a forma de posição do eu com a posição de algo, neste caso, algo “[...] é posto *no* eu e *pelo* eu” (FICHTE, 2021, p. 40), naquele, há uma plena identidade entre ser (essência) e ser posto (existência): “Ele *põe-se pelo* seu mero ser, e é pelo seu mero ser-posto” (FICHTE, 2021, p. 42). Contudo, para justificar a eficácia da atividade do eu, Fichte precisa também elucidar de que modo acontece a determinação do conhecimento do eu. A trama entre as palavras na citação acima já estabelece que o saber do eu não vem pela determinação à distância (*Von*) de um conteúdo posto fora dele – o que (*Was*) – no caso do eu, a forma (*Dasz*) é idêntica ao conteúdo (*Was*), não há propriamente um objeto do saber, pois não há modo de se distanciar do acontecimento do eu sem romper seu fluxo; com efeito, o que pode vir a ser enunciado é seu *como originário* (*Wie*): o modo-de-ação do *Tathandlung* (TORRES FILHO, 1975, p. 185-187). Determinadas essas condições, abre-se a possibilidade de Fichte enunciar algo sobre o *Tathandlung* no primeiro princípio de autopoisição do eu: “originariamente, o eu põe, simplesmente, o seu próprio ser” (FICHTE, 2021, p. 44). No princípio se indicia o seguinte: o conteúdo (*Was*) é o *eu* e a forma (*Dasz*) é a transição do ser-posto ao ser, assim, quanto ao fenômeno da *atividade pura do eu*, sua efetividade acha-se manifesta no *modo da posição*, que, em Fichte, é o caráter do modo-de-ação (*Wie*)

da autoconsciência (TORRES FILHO, 1975, p. 187). Em sua autoposição, portanto, o eu se evidencia em sua realização originária, nada se lhe antepõe e todo saber de si vem à luz na posição de si. Nesse modo-de-ação a *ipseidade* se realiza como também se compreende em sua própria realização.

1.4 A existência e o paradoxo do *Faktum* em Kierkegaard

Uma nova alteração e ampliação significativa da noção de *factum* aconteceu no âmbito da filosofia em virtude de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Na interpretação feita acima sobre Fichte destacou-se o papel que o conceito *Tathandlung* veio a desempenhar na articulação do idealismo alemão, pela releitura do *Faktum der Vernunft* o filósofo encontrou meios para conceber a autoconsciência como o ponto fontal da ciência, o que significou, por sua vez, a postulação do *eu puro* como principal objeto filosófico. Em certa medida, Hegel procurou levar a termo a aspiração fichtiana da consumação da totalidade do saber na autoconsciência, elevando-a à qualidade de espírito puro (GADAMER, 2012a, p. 95). Todavia, a história do *factum* sofre uma irônica guinada com a filosofia de Kierkegaard: o mesmo princípio na base da proposição do eu puro, também passa a servir a evidenciação de sua maior fragilidade, a ausência ou encobrimento da existência.

A filosofia de Kierkegaard, entre suas muitas peculiaridades, destaca-se por não propor uma teoria da realidade como a de seus contemporâneos, embora vivendo no tempo da culminância dos sistemas, ele se confessa incapaz de escrevê-los (KIERKEGAARD, 1995, p. 19-24), o que lhe motiva é sua interpretação filosófica a respeito do domínio da subjetividade: ainda que não negando as realidades objetivas, compreende que o modelo teórico-objetivo de abordagem não serve como modo de se alcançar a verdade sobre a subjetividade. No âmbito das coisas, a representação pode servir como princípio epistemológico, pois há como pensar sobre propriedades comuns às entidades, no entanto, a existência pessoal não é passível de ser constatada e universalizada por outrem, seu regime não é o da propriedade comum – da *quididade* – mas do que é próprio, ou seja, daquilo que diz respeito ao si mesmo e que só vem à manifestação na apropriação, no movimento de tornar próprio; esta forma de abordagem regula-se por modalidade, investiga o *como* do si próprio, quer dizer, o *como* da experiência da própria existência subjetiva. À luz desse horizonte, pode-se esclarecer o emprego da noção de *factum*, a princípio pela consideração do caso de sua derivação em ser de fato (*faktisk Væren*) para se contrapor ao ser ideal

(*ideel Væren*), e, depois, avançando na explicação do que venha a significar o fato absoluto (*absolute Faktum*) na filosofia de Kierkegaard.

O ponto de partida encontra-se no problema da verdade do cristianismo discutido pelo pseudônimo Johannes Climacus em *Migalhas Filosóficas* (1844). A formulação da questão recorre aos contextos modernos de emprego do termo *factum* em Leibniz (1646-1716) e Lessing (1729-1781), eles distinguem dois tipos de verdades – as da razão (*raisonnement*), que são necessárias e lógicas, e as de fato (*fait*), que são contingentes e históricas – que Climacus retoma, acentuando-as no paradoxo do cristianismo: “Como é possível que sobre a probabilidade histórica, que é o máximo alcançável nas verdades de fato, fundamentemos a nossa relação com a divindade, com a eternidade?” (REICHMANN; VALLS, In: KIERKEGAARD, 1995, p.14). Ainda que o texto se ordene a responder essa questão, ela vem a ser precisamente abordada em uma nota analítica do argumento de Espinosa sobre a dedução teórica da *essentia* e *existentia* de Deus. Por sê-lo extenso, ele será dividido em seus movimentos argumentativos; reconstruindo o posicionamento espinosiano sobre ser e essência, inicia Kierkegaard (1995):

Assim Espinosa, que aprofundando-se no conceito de Deus, procura derivar daí o ser (*Væren*) por meio do pensamento, porém, bem entendido, não como uma característica contingente, mas como determinação essencial. Isto é o que há de profundo em Espinosa, mas examinemos como é que ele procede. [...] quanto mais perfeito algo é, mas ser ele tem; quanto mais ser ele tem, mas perfeito ele é. [...] Ele explica *perfectio* por *realitas*, *esse*; de modo que quanto mais perfeito algo é, mais ele é; porém, sua perfeição consiste em ter mais esse, isto quer dizer então que, quanto mais algo é, tanto mais é (p. 66-67)

Perceba como Kierkegaard destaca a gravitação de Espinosa à volta da determinação do ser (*Væren*) pelo pensamento como essência. No caso, haveria em Espinosa uma identificação do ser à essência, legitimada na atividade do pensamento, esse condicionamento do ser com a essência evidencia-se, sobretudo, na confluência entre *perfectio* e *realitas*, que significa a admissão de que a idealidade necessária – “quanto mais perfeito algo é” – absorva a realidade – “mais ser ele tem” – ou, por outra via, que a realidade – “quanto mais ser ele tem” – subsuma na idealidade – “mais perfeito é”. Para Kierkegaard, isso implicaria em uma produção forçosa de identidade

ao custo de converter em essência aquilo que é do domínio da existência, e, por fim, subsumir idealidade e realidade efetiva na racionalidade: “[...] derivar o ser por meio do pensamento” (LAZZARETTI, 2019, p. 398-400).

A passagem da crítica à Espinosa para uma proposição quanto a relação dos conceitos de *essentia* e *existentia* acontece no discurso com a inserção do conceito de ser de fato (*faktisk Væren*), como se notabiliza na continuação da nota:

O que está faltando aqui é uma distinção entre ser de fato (*faktisk Væren*) e ser ideal (*ideel Væren*). O uso em si e por si nada claro, de se falar em mais ou menos ser, e conseqüentemente em graus de realidade ou do ser, torna-se ainda mais confuso quando aquela distinção acima não é feita – dito em bom dinamarquês: quando Espinosa fala profundamente porém não pergunta primeiro pela dificuldade. Em relação ao ser factual, não tem nenhum sentido falar de mais ou menos ser. Uma mosca, se ela é, tem tanto ser quanto o deus; a observação boba que aqui escrevo tem, no que toca ao ser de fato, tanto ser quanto a profundidade de Espinosa pois, quanto ao ser de fato, vale a dialética de Hamlet: ser ou não ser. O ser de fato é totalmente indiferente à diversidade de toda e qualquer definição essencial, e tudo que existe participa do ser sem ciúme mesquinho, e participa no mesmo grau. Idealmente, o caso é bem diferente, isto é totalmente certo. *Mas no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não mais falo do ser, mas da essência.* A idealidade suprema tem o necessário, por isso é. Mas este ser é sua essência, razão pela qual ele não pode justamente entrar dialeticamente nas determinações do ser de fato, porque ele é; nem se pode atribuir-lhe mais ou menos ser em relação a outras coisas. Isto se exprimiu outrora, embora de modo algo imperfeito, dizendo-se que se Deus é possível, ele é *eo ipso* necessário (Leibniz) (KIERKEGAARD, 1995, p. 67)

Para Kierkegaard, a subsunção da existência na substância é o coração do argumento espinosiano sobre a prova da existência de Deus, nele há a vinculação do existir à natureza da substância e, com efeito, a existência passa a ser envolvida na lógica da essência (GARRET, 1979, p. 204-205). Na nota, essa tese da identidade entre ser, essência e pensamento é problematizada com a inserção do conceito de ser de fato, ele indica aquilo que foi suprimido em Espinosa, mas, também, de modo geral, nos sistemas filosóficos: “[...] o que está faltando aqui é uma distinção entre ser de fato e ser ideal”, aponta Kierkegaard. O texto segue com uma série de proposições explicativas a respeito da impossibilidade de enquadramento do ser de fato às determinações essenciais: a tese da gradação de ser é qualificada como confusa e sem sentido, pois falta recursos à idealidade, caracterizada pela lógica da

necessidade, para determinar o ser factual, a não ser pelo acobertamento dos traços da existência. O golpe principal da nota vem a ser dado quando se enuncia: “[...] *no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não mais falo do ser, mas da essência*”, afinal, se a realidade efetiva se encontra desconsiderada, aquilo que é objeto de análise não é outrem que o próprio pensamento (LAZZARETTI, 2019, 401-402).

Mas, que função desempenha o *faktisk Væren* na argumentação da nota? Ele indicia o domínio da existência. O objetivo da nota não é discutir o problema da existência de Deus, tanto que Deus é mencionado uma vez no começo e outra no fim; é, na realidade, sob a influência do conceito de existência que o argumento se desenvolve. O *faktisk Væren* vem a ser o conceito que evidencia a realidade efetiva, não como uma passividade objetiva a ser determinada pelo pensamento, mas enquanto aquele que “existe” e “participa em igual quantidade” do ser. Explicita-se com isso, que a determinação daquele que é fático se dá *desde e em* seu próprio ser, quer dizer, *desde e em* seu próprio movimento de manifestação (*Tilblivelse*), nele próprio se encontra a razão de seu ser. Esta efetividade do ser fático não pode ser recolhida no movimento da idealidade, por isso Kierkegaard acentua: para o ser de fato “vale a dialética hamletiana: ser ou não ser”, ou seja, ele é efetividade de movimento ou não é, sabendo que o ‘não ser’ possa a significar inclusive identidade essencial. Por fim, Kierkegaard explicita a questão negligenciada pelos sistemas filosóficos e, ao mesmo tempo, viabiliza condições de resposta pela consideração do domínio do *faktisk Væren*:

O princípio de Espinosa está, portanto, totalmente correto, e a tautologia está em ordem; mas também é certo que ele se esquivou completamente da dificuldade; pois a dificuldade consiste em chegar a apreender o ser de fato, e introduzir a idealidade de Deus na esfera do ser de fato (KIERKEGAARD, 1995, p. 67)

Quanto a questão negligenciada, Kierkegaard a enuncia como “apreender o ser de fato”, ela já havia sido expressa no texto, no *caput* do argumento do qual deriva a nota, o sentido do argumento é o mesmo, apenas com a diferença de usar no lugar de *faktisk Væren* a palavra *Existents*. Contra o argumento da possibilidade de provar a existência, diz Kierkegaard (1995): por ele “[...] não provo nada, e menos ainda uma existência, mas apenas desenvolvo uma definição conceitual” (p. 65) e, continuando,

afirma: “[...] minha conclusão nunca termina na existência, mas sim eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento” (KIERKEGAARD, 1995, p. 65). Ao dizer isso, vem a compreensão que o caminho da prova, da especulação da existência está fadado ao insucesso: “Quer chamemos a existência de *accessorium* ou de *prius eterno*, ela jamais poderá ser provada” (KIERKEGAARD, 1995, p. 65). A solução para questão deverá ser procurada em outra direção, que se encontra implicitamente indicada na nota ao se dizer: “introduzir a idealidade de Deus na esfera do ser de fato”, ou seja, partir da possibilidade da relação entre idealidade e historicidade.

Vencida a explicitação do argumento kierkegaardiano de diferenciação do *ideel Væren* e do *faktisk Væren*, torna-se possível compreender o tipo de emprego de *Faktum* no pensamento do filósofo. A largada para tal tarefa deverá partir da obra posterior à *Migalhas Filosóficas*, no *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* (1846). No § 2 da obra, dedicado a explicitar a interação entre possibilidade e realidade nos âmbitos da idealidade poética, intelectual e ética, Kierkegaard determina dois importantes argumentos: a) a realidade pensada, ainda que objetivando alcançar a efetividade, é apenas uma possibilidade; b) tanto mais, a interioridade ética de uma subjetividade, que só se dá para o agente em sua realização individual (KIERKEGAARD, 2016, p. 32-39). Por esses dois movimentos argumentativos o filósofo repropõe o limite do pensamento puro enquanto *medium* de comunicação da subjetividade, para, então, avançar com a proposição de um modo indireto de indicação da efetividade no *como* da fé, no qual o crente está infinitamente interessado pela efetividade de outro. Segundo o filósofo,

O que vale como o máximo na esfera da intelectualidade, manter-se completamente indiferente frente à efetividade do professor, vale exatamente ao contrário na esfera da fé – o máximo dela é estar *quam maxime* infinitamente interessado pela realidade efetiva do mestre (KIERKEGAARD, 2016, p. 42).³

³ Optamos por utilizar, inclusive, substituindo nas citações de Kierkegaard, o termo “realidade efetiva” por “efetividade”. A escolha se justifica por evitarmos a utilização pleonástica da expressão composta realidade efetiva, geralmente traduzida do alemão *Wirklichkeit*. No Brasil há o cânon de traduzir esse termo, afeto a filosofia de Hegel e de Schelling, dessa maneira. Usamos esse mesmo expediente ao correspondente ao termo dinamarquês utilizado por Kierkegaard em suas obras: *Virkelighed*.

O que está em questão na citação acima é a distinção entre o *como* da possibilidade e o da efetividade. Enquanto o *como* do pensar teórico opera pela indiferença abstrativa: “Ele abstrai de tudo o que seja diferente do pensar” (KIERKEGAARD, 2016, p. 49) e seu objeto é a realidade pensada, isto é, a tradução da realidade para o campo da possibilidade, o *como* da efetividade tem interesse absoluto pela realidade do outro, quer dizer, é um pensar sobre um existente em consideração, uma efetividade na realização de seu existir (*Tilvæer*), que jamais pode ser traduzida em uma idealidade, e com a qual o existente se relaciona (KIERKEGAARD, 2016, p. 48). Esse é o pretexto no qual se emprega o termo *Faktum*, ao qual ele chega a ser integrado com uma decisiva tarefa à articulação do paradoxo do *deus existente* na consideração do crente infinitamente interessado, a de ser a *ratio cognoscendi* para o domínio do âmbito da existência, como se verá a seguir:

O objeto da fé é a realidade efetiva de uma outra pessoa; sua relação é um estar infinitamente interessado. O objeto da fé não é uma doutrina, pois assim a relação seria intelectual [...] O objeto da fé não é um professor que tem uma doutrina, pois, quando um professor tem uma doutrina então a doutrina é *eo ipso* mais importante do que o professor [...]. Mas o objeto da fé é a realidade efetiva do mestre (*Laerer*), que o mestre efetivamente existe. Por isso, a resposta da fé é, em termos absolutos, ou sim ou não. Pois a resposta da fé não se dá em relação a uma doutrina, se ela seria verdadeira ou não; mas é a resposta à questão sobre um fato (*Faktum*): Tu admites que ele realmente tenha existido? E convém notar: a resposta é dada com uma paixão infinita. [...] O objeto da fé é, por isso, a realidade efetiva do deus no sentido de existência (*i Betydning af Existents*). Existir significa, porém, em primeiríssimo lugar, ser um indivíduo particular (*en Enkelte*), e é por isso que o pensamento deve abstrair da existência, pois o [fator] individual não se deixa pensar, mas só o [fator] universal. O objeto da fé, então, é a realidade efetiva do deus na existência, isto é, como um indivíduo particular, isto é, que o deus tenha existido como um ser humano individual” (KIERKEGAARD, 2016, p. 41).

Destaque-se da citação acima, a princípio, como *Faktum* é aplicado com notável aderência ao termo existência (*Existent*); sobretudo, quando considerado no horizonte de sua reconstrução conceitual realizada até este momento, percebe-se que em Kierkegaard seu uso serve mui peculiarmente à sedimentação dos domínios da realidade efetiva e da individualidade. A períclope principia com a delimitação de seu campo de pesquisa, a fé, e de seu respectivo objeto, a realidade efetiva do existente;

o sentido de tal escolha remonta à determinação kierkegaardiana dos três estádios da existência: estético, ético e religioso. O filósofo especifica três modos de existência, o esteta vive servindo ao desejo, escolhe senti-lo a todo momento sem se apegar a ninguém ou a uma reflexão séria sobre si mesmo. Desta forma, acaba por viver uma fantasia de existência, uma possibilidade de existência que fracassa no seu objetivo, quer dizer, “[...] uma possibilidade de existência que não consegue ganhar existência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 266). Já o existente ético, é aquele que escolheu ser uma individualidade e ter uma história em virtude da ética. Ele busca na vida ética “[...] uma estabilidade, continuidade que o estético em seu incessante desejo exclui na busca da variedade” (SANTOS, 2017, p. 104). Contudo, embora no homem ético se perceba com maior densidade uma interioridade existencial, não é de todo possível pelo *pathos* ético conquistar a si mesmo na prova do desespero (KIERKEGAARD, 2013, p. 271-272). A razão para isso é que a vida ética tem por paixão o dever e a validade universal, a qual, em último instância, não permite que a vida venha a ser tomada em sua infinita gravidade (KIERKEGAARD, 2013, p. 281).

A busca do filósofo pela transparência da existência progride com o estudo do estádio religioso. A vida religiosa diferencia-se pelo seu caráter de irregularidade, nela aquilo que vem a ser paradigmático não é expressão do universal, mas justamente o seu contrário, do *Enkelte*, do caso singular (KIERKEGAARD, 2013, p. 273). Na irregularidade da vida religiosa, com efeito, vem à cena o abismo da interioridade; o caso da provação, por exemplo, mostra como “[...] o indivíduo está suspenso do ético do modo mais terrível” (KIERKEGAARD, 2013, p. 282), porque nela o ético transforma-se em uma tentação teleológica, seu interesse não é a transparência da heterogeneidade do existente, mas o ocultamento de toda sua discrepância, trabalha-se não para suportar a condição singular do indivíduo, mas para anulá-la. Quanto ao interesse do filósofo em qualificar o *crístico* (*det Christeleige*) do estádio religioso, o que se procura é determinar o modo de *estar-decidido* da existência, o *como* do existir subjetivamente com paixão, ou seja, compreender o “[...] lá onde a existência segura o existente como a mesa segura a carta lançada [...] lá onde a decisão ocorre no instante, e o movimento para frente [leva] rumo à verdade eterna que veio à existência no tempo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 287).

À luz dessa distinção dos estádios de existência, vem a ser possível retomar a interpretação da citação *caput* deste movimento argumentativo, para extrair dela o

sentido que o termo *Faktum* ocupa na obra de Kierkegaard. Como argumentado, o trecho refere-se ao objeto da fé, em especial, com o qual o crente – aquele que existe como religioso – estabelece relação de infinito interesse; a princípio, tal consideração soa com grande estranheza, pois se a efetividade externa só pode ser pensada, e pensar é traduzir uma realidade para o campo da possibilidade, como se pode conhecer o objeto da fé? (KIERKEGAARD, 2016, p. 35). Essa pergunta encontra-se determinada segundo o *como* da intelectualidade, no qual “[...] uma realidade só é compreendida e pensada quando o seu *esse* [*lat.*: ser real] é dissolvido em seu *posse* [*lat.*: poder-ser]” (KIERKEGAARD, 2016, p. 38). Contanto, esse tipo de relação não serve para a pergunta da fé, enquanto na relação de conhecimento a realidade efetiva é completamente indiferente, na fé o decisivo é que o crente esteja interessado ao infinito e em dependência absoluta pela realidade efetiva de outrem (KIERKEGAARD, 2016, p. 40-41). O crente vive uma paixão paradoxal, caracterizada pela questão de que “[...] o ‘posse’ dissolvente topou com um ‘esse’ resistente” (KIERKEGAARD, 2016, p. 36), ou seja, a subjetividade relaciona-se com uma realidade que não é a sua própria e que resiste a recondução *ab esse ad posse* (do ser ao poder-ser) seja a estética ou a intelectual, vem à cena no evento do crer uma relação diferencial, do tipo, “[...] uma relação paradoxal para com o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 38).

O modelo dessa relação é o paradoxo do *deus na existência*. Cristo encarnado na história é o *esse* que resiste ao conhecimento, ele é o inverossímil, a contradição que converte a inteligência em absurdo, em razão da qual “[...] nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico” (KIERKEGAARD, 1995, p. 91). Com efeito, se o paradoxo é um escândalo para a inteligência, há que se indicar um outro horizonte relacional capaz de tê-lo como objeto, esse momento intencional é a fé, condição de paixão infinita pela realidade efetiva do deus existente, âmbito aberto pela despedida da inteligência e entrega ao paradoxo. Na fé o eterno e o histórico já não são mais estranhos um ao outro, como os olhos da fé é possível vê-los em sua vinculação paradoxal de “[...] eternização do histórico e a historização da eternidade” (KIERKEGAARD, 1995, p. 91).

Kierkegaard, nessa contextura, serve-se do termo *Faktum* para comunicar um sentido filosófico para o objeto paradoxal da fé. Como visto acima, o *Faktum* é “[...] a realidade efetiva do deus no sentido de existência” (KIERKEGAARD, 2016, p. 41) à qual o crente responde com uma paixão infinitamente interessada. *Faktum*, neste

caso, estabelece um modo de compreensão dessa estrutura incomum do tempo, em que o eterno seja o histórico (KIERKEGAARD, 1995, p. 91). Cabe aqui, atentar-se mais uma vez para a questão da *ratio cognoscendi*: dado que a *ratio* intelectual recolhe desse paradoxo apenas uma contradição absurda, o filósofo precisa encontrar uma outra modalidade de *ratio*, que vincule o paradoxo do deus existente ao domínio da experiência. No conceito de *Faktum*, Kierkegaard encontra uma abertura para a compreensão do objeto da fé e, se anteriormente Kant se serviu de *factum* como *ratio* da consciência moral, em Kierkegaard, percebe-se que *factum* se dilata até os confins paradoxais da experiência da fé.

Cabe destacar a peculiaridade kierkegaardiana no uso de *Faktum* como *ratio cognoscendi* da fé. O que se costuma esperar em uma especulação dogmática do cristianismo, normalmente é um modo de recuo à abstração pela via da pressuposição da eternidade de Deus articulada com a ideia da finalidade das criaturas, Kierkegaard, porém, arrisca uma saída para além do limite da abstração; através de *Faktum* “[...] a realidade efetiva do deus no sentido de existência” (KIERKEGAARD, 2016, p. 41) pode ser interpretada sem que se subtraia a individualidade (*det Enkelt*) para fins de garantir a universalidade (*det Almene*). Pelo emprego de *Faktum* vem a ser possível referir-se ao paradoxo do deus na existência sem a necessidade de um salto do tempo para a eternidade, podendo, ao contrário, nele o tempo ser acentuado até as margens do paradoxo, no qual o tempo pode ser penetrado pelo eterno sem ser anulado (KIERKEGAARD, 2013, p. 313).

A importância de *Faktum* para tal objetivo pode ser aferida na argumentação da tese sobre o *discípulo de segunda mão*. Quanto ao evento do Cristo, há que se diferenciar dois tipos de vinculação, a dos contemporâneos do mestre e a dos seus discípulos, depois, há que se compreender a semelhança que existe entre todos os discípulos, sejam os discípulos contemporâneos – os da primeira geração – ou os de segunda mão – os discípulos posteriores. Aqueles que foram contemporâneos de Jesus tiveram a vantagem de “[...] poder ir pessoalmente ao encontro deste mestre e observá-lo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 93), nesse caso, a contemporaneidade foi uma ocasião para obter saber histórico ou conhecimento sobre si mesmo; mas há aqueles entre os contemporâneos, que a ocasião de encontro com o mestre foi um confronto com o paradoxo de Cristo, eles se relacionaram com o mestre de forma crente, ou seja, contemplaram o esplendor desse paradoxo com os olhos da fé (KIERKEGAARD,

1995, p.101). Esse tipo de contemporaneidade, por sua vez, é a mesma que qualifica também o discípulo de segunda mão, embora encontrando-se tão longe do evento histórico, o pósteros crê no mesmo paradoxo inverossímil, dessa maneira, ele comunga com os discípulos da primeira geração da mesma condição existencial que se comunica no tornar-se cristão e só pode ser recebida na fé (KIERKEGAARD, 1995, p. 94).

Para conseguir indicar o fator de equivalência entre o discípulo contemporâneo e o pósteros, Kierkegaard recorre a noção de *Faktum*. Por exemplo, na citação seguinte percebe-se como o filósofo trabalha pela determinação do sentido mais apropriado de *Faktum* para a definição do objeto da fé:

Se aquele fato é um fato absoluto [...] então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar, isto é, diferenciar em sentido decisivo, a relação dos homens para com aquele fato, pois o que é essencialmente diferenciável pelo tempo *eo ipso* não pode ser absoluto, pois daí seguiria ser o absoluto um *casus* na vida, um *status* relativo a outras coisas, enquanto que, embora declinável em todos os *casibus* da vida, ele é sempre o mesmo, e embora em constante relação com o outro, é sem dúvida um *status absolutus*. Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. [...] Daí que seu aspecto histórico deva ser acentuado, decerto, mas não de maneira que se torne absolutamente decisivo para os indivíduos; [...] mas o histórico não pode ser afastado, de jeito nenhum, senão teríamos apenas um fato eterno (KIERKEGAARD, 1995, p. 142).

O trecho compõem a terceira observação preliminar do filósofo sobre a questão do discípulo de segunda mão, na primeira ele explica que o objeto da fé não é simplesmente um fato histórico (*historisk Faktum*), nesse caso, o fato seria relativo e diria respeito apenas aos seus contemporâneos; a segunda considera que o objeto da fé não é também um fato eterno (*evigt Faktum*), porque, ainda que por essa via se pudesse justificar a experiência do Cristo em todas as épocas, a realidade da encarnação viria a ser desconsiderada e, com ela, a relação entre a fé e o histórico, a qual deve ser tornada evidente (KIERKEGAARD, 1995, p. 141-142). Antes, porém, de tratar de sua terceira observação, o filósofo acrescenta uma breve menção sobre a proveniência de *Faktum* do conceito de histórico, essa associação circunscreve o sentido do fato da fé ao domínio histórico, e, ao mesmo tempo, o distingue daquilo que o filósofo chamou de “o puro e simplesmente histórico”, que padece do poder do

relativo. O que propriamente Kierkegaard tem em mente ao referir-se ao histórico é a estrutura temporal do devir, que os discípulos, seja contemporâneo ou pósteros, compartilham no ato de fé: “[...] quando o pósteros crê no que passou [...] então aí se encontra a incerteza do devir; e esta incerteza do devir (o nada do que-não-está-sendo – o ‘como’ possível do ‘assim’ real) deve ser a mesma que para o contemporâneo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 124).

À luz desse *como* do devir se compreende a novidade do uso do termo fato absoluto (*absolute Faktum*) na filosofia kierkegaardiana. Destaca-se na períclope em estudo que no *Faktum* há um peculiar equilíbrio entre o absoluto e o histórico, o fato da fé não é estranho a diferenciação histórica – “ele é declinável em todos os *casibus* da vida” –, mas nunca na iminência de ser diferenciado em seu *como* – “ele é sempre o mesmo” e possui “um *status absolutus*”. O caráter indiferenciável do fato absoluto é sua acentuação paradoxal da existência: no paradoxo do deus eterno que veio a existir no tempo como um ser humano individual emerge uma contradição absoluta entre a existência e o eterno, essa contradição o *como* do pensamento não é capaz de solucionar. O nó da questão é que na relação com o *Faktum* da fé o “[...] indivíduo existente não chega, no tempo, a relacionar-se com o eterno, ou recordar sua relação, mas [só] consegue *no tempo* relacionar-se com o eterno [que está] *no tempo*” (KIERKEGAARD, 2016, p. 284). O absurdo do *absolute Faktum*, nesse sentido, é que a relação com o eterno se dê não apesar do tempo, mas na força dessa dinamicidade constitutiva do tempo; o eterno padece a paixão da realidade, sofre a mudança do vir a ser, que não é uma *metabasis* na essência, mas passagem do não-existir para o existir (KIERKEGAARD, 1995, p. 105-106). No contexto da interpretação do sentido de existência, a argumentação de Kierkegaard quer levar à plena realização o esgarçamento da fundamentação metafísica da doutrina do deus-no-tempo, que ele acredita não ter sido levada ao seu fim no grande trabalho de Hegel de “[...] desdobrar a totalidade do saber humano a partir da autoconsciência” (GADAMER, 2012a, p. 95), para ele o devir hegeliano continua cativo da eternidade, sua compreensão dialética da história não tem propriamente um caráter temporal, porque pensando em termos de necessidade histórica continua a compreender-se no horizonte da eternidade: “[...] absolutamente nada devém com necessidade” (KIERKEGAARD, 1995, p. 107). Mas, quando o deus no tempo é identificado como o mestre, então descerra-se um ponto de partida verdadeiramente histórico, porque a existência pode ser captada em seu

movimento de existir, antes de vir a ser tragada para o ocultamento no puro ser (KIERKEGAARD, 2016, p. 287).

Faktum, à vista disso, serve à determinação do *como* da temporalidade dessa existência no paradoxo-absoluto do fundir-se do deus na realidade efetiva com o ser humano. À título de comparação, serve retornar mais uma vez a Hegel, por exemplo, quando ele emprega o conceito do *Espírito absoluto*, sabe-se que a noção concentra em si a reconciliação da finitude com a totalidade, nesse conceito sobressai o triunfo do pensamento, a crença de que pela mediação dialética é possível a tudo unificar, de tal modo que na reflexão sobre o *Espírito absoluto* ele possa “[...] ter elevado a verdade do cristianismo ao conceito pensante” (GADAMER, 2012a, p. 237). Curioso é como Kierkegaard retoma essa discussão ao tratar do fato absoluto, essa unidade entre natureza humana e divina está minimizando algo, está suprimindo na unidade algo que a noção de espírito não consegue evidenciar, é o existir, a situação humana em sua realidade efetiva, uma tal condição fundamental é reclamada no emprego de *absolute Faktum*. Essa condição humana do *vir-a-ser* da existência histórica não pode ser captada pela especulação, ela solicita um objeto com caráter de presença constante, procura por algo imediatamente presente, mas não é isso que se encontra no devir, nele há sempre situação para decisão – *Faktum*. Apenas a fé é capaz de captar esse devir, tão como, apenas para a fé o devir pode fazer-se *Faktum*, instante de decisão pelo que deveio (KIERKEGAARD, 1995, p. 122).

1.5 A fatualidade do *Faktum* em Husserl

Para completar as motivações de compreensão de *factum* na filosofia do jovem Heidegger, ainda há necessidade de se interpretar a recepção e o modo de emprego desse termo no pensamento de Edmund Husserl (1859-1938). É patente a influência desse filósofo no projeto fenomenológico de Heidegger, em particular, no fato de, a partir de 1910, o pensador ter mantido leituras das *Investigações Lógicas* (1900-1901). A começar por essa obra é possível reconhecer um emprego característico e constante de *Faktum* na reflexão de Husserl, salvo em seu período tardio, em que desde 1923/24, no texto a *Filosofia Primeira*, ele passa a tratar do Fato Transcendental (*transzendentalen Faktums*) como conteúdo de uma “Metafísica em novo sentido” (*Metaphysik im neuen Sinne*) (BREUER, 2011, p. 2).

O ponto de partida para tal reconhecimento está no volume introdutório das *Investigações lógicas*, intitulado *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900), nesse texto Husserl aborda as posições dos psicologistas a respeito da teoria do conhecimento e denuncia a pretensão de fundamentação dessa ontognoseologia na psicologia como um contrassenso. Como ele detalha, o cerne da intenção psicologista é estabelecer que o conhecimento se origina em processos psíquicos, que as leis do pensamento são apenas fenômenos psicofísicos e, enquanto ciência, a Lógica é uma física do pensar (*Physik des Denkens*) (TOURINHO, 2014, p. 132). O contra-argumento de Husserl é caracterizar a tese do psicologismo em seu principal engano, ele determina o âmbito de equívoco comentando que:

Os lógicos psicologistas ignoram as diferenças fundamentais e essenciais, definitivamente inultrapassáveis entre lei ideal e lei real, entre regulação normativa e regulação causal, entre necessidade lógica e necessidade real, entre fundamento lógico e fundamento real. Nenhuma gradação pensável pode introduzir mediações entre o ideal e o real (HUSSERL, 2014, p. 52)

Husserl indica na citação o erro dos psicologistas como ignorância a respeito do que distingue os domínios da idealidade e da efetividade. O equívoco se estabelece quando se confundem lei e o conhecimento da lei. No caso do conhecimento da lei, há como se pensar que o seu processo transcorra “[...] no contexto mental [...] sob a forma de probabilidade” (HUSSERL, 2014, p. 50), quer dizer, que ele seja caracterizado por acontecer no tempo e ter uma origem causal; já para os princípios lógicos isso não é admissível, pois significaria tomar a “[...] a lei como regra de causação” (HUSSERL, 2014, p. 51), ou seja, explicá-la segundo uma causalidade que não lhe é intrínseca, mas forçada por ato de privação do caráter apodítico da pura lei (ZAHAVI, 2015, p.15).

O conceito de *Faktum* utilizado por Husserl nas *Investigações Lógicas* decorre da problematização dessa justificativa causal para a lei. Nos *Prolegômenos*, Husserl confronta-se com os psicologistas do empirismo inglês e os representantes da nova lógica alemã do século XIX, em especial no capítulo VII, dedica-se a evidenciar o modo como o psicologismo significa o declínio da lógica em uma técnica relativista. As principais objeções desse capítulo se dirigem ao lógico alemão Christoph Sigwart (1830-1904) e a sua tese sobre a fatualidade psicológica como fonte da lógica. Sigwart defende que a distinção leibniziana entre *vérités de raison* e *vérités de fait* possa vir a

encontrar reconciliação no plano psicológico da necessidade hipotética. Essa argumentação é reconstruída detalhadamente em *Prolegômenos* § 39, nele, ademais, aparece pela primeira vez o uso do termo *Faktum* no contexto husserliano:

A ‘necessidade’ [*Notwendigkeit*] das duas espécies é, opina Sigwart, ‘afinal uma necessidade hipotética’, porquanto ‘de que o contrário de uma verdade de fato [*tatsächlichen Wahrheit*] não é *a priori* impossível, não se segue que, para mim, não seria necessário afirmar o fato [*Faktum*] depois de ele ter acontecido, nem que a afirmação oposta seja possível para aquele que conhece o fato [*Faktum*]; e novamente: ‘por outro lado, a posse do conceito geral sobre o qual assentam as proposições idênticas é, afinal, também algo de fático [*etwas Faktisches*], que deve existir antes que o princípio da identidade possa sobre ele ser aplicado, para produzir um juízo necessário’. E assim acredita ele poder concluir que a diferenciação leibniziana ‘dissolve-se, no que diz respeito ao caráter da necessidade’. [...] Mas é a esta necessidade psicológica que se refere Leibniz quando contesta às verdades de fato [*Tatsachenwahrheiten*] a necessidade – a racionalidade?” (HUSSERL, 2014, p. 100).

Destaca-se como *Faktum* e *Tatsache* voltam a ser utilizados segundo o arco de significados de *matters of fact*, em outras palavras, conforme a apropriação inglesa do *factum* latino; isso indica, primeiramente, que uma interpretação mais experimental e factual do conceito sobreviveu e foi inclusive incorporada na doutrina da lógica, chegando aos psicologistas alemães. Outra coisa, o próprio Husserl reproduz essa interpretação e se serve dela para enfatizar a diferença entre o real e o ideal. Por exemplo, no § 51, conclusão do capítulo VII, Husserl vê o *Faktum* consonante a tradição empirista, tal sentido é patente na proposição que diz: “*Hume* realiza a separação fundamental entre as ‘*relations of ideas*’ e as ‘*matters of fact*’, a mesma que sob o título de *vérités de raison* e *vérités de fait* já antes dele tinha sido ensinada pelo grande idealista *Leibniz*” (HUSSERL, 2014, p. 139). Aqui, *fact* e *fait* são empregados para clarificar o contexto de diferenciação entre os domínios dos atos psíquicos e das leis ideais e, ainda, para evidenciar que essa diferença não pode ser subsumida na tese da necessidade hipotética.

Para demolir o argumento da necessidade hipotética, o fenomenólogo precisa acentuar a diferença entre *vérités de raison* e *vérités de fait*. Em Sigwart, o *Faktum* funciona como alicerce para as verdades de fato e as ideais, ele é necessário para todo acontecimento; mesmo para justificar o caráter ideal do conceito Sigwart aposta na necessidade do *Faktum*, justificando com ele a dependência fática de todo conceito

geral. Husserl termina a exposição da tese do psicologista questionando: “Mas é a esta necessidade psicológica que se refere Leibniz quando contesta às verdades de fato a necessidade – a racionalidade?” (HUSSERL, 2014, 100). A resposta husserliana concentra-se em evidenciar como Sigwart se confundiu na interpretação do caráter da necessidade, ele para justificar o psicologismo forçava uma dissolução do caráter apodítico da verdade ideal na contingência do conhecimento da lei pelo ato do juízo. Quanto a lei, Husserl a defende como uma verdade ideal, que não pode ser afetada por quaisquer alterações de fatualidades empíricas, porque as leis “[...] nos são dadas e por nós reconhecidas em generalidades apoditicamente evidentes e puras” (HUSSERL, 2014, p. 101). Nesse sentido, a defesa psicologista do caráter hipotético da necessidade da lei é um equívoco ignorante quanto a diferencialidade da idealidade da lei, que fundamenta sua necessidade na consciência do apodítico. A necessidade da lei não pode ser subsumida na indiferenciação da consciência factual de Sigwart, pelo contrário, apenas se justifica tratar como necessidade a contingência da *vérité de fait* na necessidade ideal da *vérité de raison*, afinal, sem as verdades ideais “[...] não teríamos de todo o conceito de lei, seríamos incapazes de diferenciar: entre lei e fato” (HUSSERL, 2014, p. 101).

A designação de *Faktum* e *Tatsache* por Husserl, a esta altura, se torna inconfundivelmente aderente ao objetivo de sustentar a diferenciação entre o real e o ideal. Com efeito, a novidade husserliana não está na afirmação dessa separação, isso foi um mérito já de Leibniz e mesmo o empirista Hume partia dessa diferenciação gnosiológica entre *relations of ideas* e as *matters of fact*. O que Husserl aspirou foi a clarificação dessa diferença em sua essência, “[...] alcançar uma compreensão clara do que é então o ideal em si mesmo e na sua relação com o real” (HUSSERL, 2014, p. 139-140), de modo a demonstrar como absurda a ação psicologista de interpretar os objetos ideais como representação de fatos particulares. Tal finalidade demanda, por sua vez, a caracterização do que seria o conteúdo fático das leis empíricas, a determinação do caráter essencial da *ocorrência efetiva* dos fatos e, através disso, o estabelecimento das bases de uma ciência primeira do conhecimento capaz de sair da obscuridade a respeito do sentido do conhecer (HUSSERL, 2020, p. 88).

Em que direção se deve, então, interpretar o emprego husserliano do conceito de efetividade e qual é sua importância para a determinação do caráter essencial dos conteúdos fáticos? Encontra-se em questão mais uma vez o discernimento quanto ao

aspecto fundamental que qualifica a existência dos fatos. Em Husserl o conceito de *Faktum* não serve à determinação essencial do que vem a ser a ocorrência efetiva dos fatos, porque ele é um conceito-produto da atitude natural do conhecimento e que, ademais, serve à perpetuação do conhecimento no âmbito do pensar natural. Isso se mostra patente na argumentação de Husserl ao apontar a função que desempenham os conceitos *Tatsache* e *Faktum* na compreensão natural do conhecimento: “O conhecimento é um fato (*Tatsache*) da natureza, ele é vivência de qualquer essência orgânica cognoscente, ele é um fato (*Faktum*) psicológico” (HUSSERL, 2020, p. 75). Ressalte-se dessa citação como *Faktum* corrobora na compreensão do que viria a ser o *fenômeno psicológico* característico da ciência natural, esse é o tipo de fenômeno do qual Husserl empenha-se em distinguir do *fenômeno puro* da fenomenologia. No caso, os fatos psíquicos, no sentido da ciência natural, são “[...] apercebidos como dado [*Datum*] no tempo objetivo, pertencente ao eu que vivencia, ao eu que está no mundo e dura no seu tempo (um tempo que se pode medir através de instrumentos empíricos e cronométricos)” (HUSSERL, 2020, p. 100), ou seja, para o filósofo o termo fato psíquico não facilita a evidenciação do fenômeno do conhecimento, ao contrário, serve para levá-lo a sucumbir ao modo de dado da percepção do eu, como “[...] uma posição de existência [...] da efetividade espaço-temporal” (HUSSERL, 2006, p. 41). Esse é o domínio do *Faktum* para Husserl, o da pura fatualidade (*Tatsachlichkeit*) de algo empírico, ou melhor, o da mera presentidade espaço-temporal do fato objetivo. E, por exemplo, essa modalidade de emprego de termo é a que se consolidou na expressão *factum brutum* enquanto o âmbito frente ao qual se contrapõe a esfera da idealidade, razão para uma *epoché* da consideração natural da realidade pelo *retorno às coisas mesmas* e questão desde a qual se empreende a recondução ao fenômeno puro, à dimensão originária do mundo em sua dação primordial, que o *Faktum* prescinde e mantém em absoluta obscuridade (FERRER, 2014, p. 26).

Quanto ao tema da efetividade, cabe realizar ainda um último esclarecimento, pois em suas raízes encontra-se uma justificativa decisiva para a dicotomia entre fato (*Tatsache*) e essência (*Wissen*) em Husserl. Como visto, o psicologismo realiza uma mistura indevida entre os âmbitos dos fatos e das essências, todavia, apontar apenas a diferencialidade entre eles não significa avançar nessa questão; é preciso ir para a determinação da fonte última desse problema, no caso, evidenciar o caráter originário

que sustenta essa dicotomia, para o filósofo essa divisão se apoia na questão da temporalidade. Em *Prolegômenos* § 24 o problema se evidencia na afirmação:

Nenhuma verdade é um fato [*Tatsache*], i.e., algo de temporalmente determinado [*zeitlich Bestimmtes*]. Uma verdade pode, é certo, ter o significado de que uma coisa é [*ein Ding ist*], de que um estado existe [*ein Zustand besteht*], que uma alteração tem lugar ou outros semelhantes. Mas a própria verdade (*Wahrheit*) eleva-se acima de toda a temporalidade [*alle Zeitlichkeit*], i.e., não tem qualquer sentido atribuir-lhe ser temporal [*zeitliches Sein*], geração [*Entstehen*] ou corrupção [*Vergehen*]" (HUSSERL, 2014, p. 58).

As experiências psicológicas, como visto, encontram-se determinadas por algo irreconciliável com a apodicidade da verdade lógica: o factual é temporal, já o ideal é atemporal (ONATE, 2016, p. 64). A verdade goza de uma espécie de forma ideal (*ideale Formspezies*) que não comunga da contingência dos atos (*Zufälligkeit der Akte*). Enquanto a vivência factual se consuma pondo "[...] o real individualmente [...] como algo que está *neste* momento do tempo, tem esta duração e um conteúdo de realidade" (HUSSERL, 2006, p. 34), ou seja, sendo primordialmente afetada pela temporalidade, encontrando-se determinada pelo tornar-se (*werdend*) e o perecer (*vergehend*) do ser fático; a verdade, por sua vez, é eterna (*ewig*), no sentido de ser supratemporal (*überzeitlich*) e de possuir uma validade incondicional (*unbedingte Geltung*) (HUSSERL, 2014, p. 95). Mesmo quando se considera o seu vir à consciência, o ato de apreensão da verdade não é como o da apreensão dos conteúdos fáticos, este dá-se no fluxo das vivências e segundo a disposição do fato objetivo (*objektives Faktum*), a verdade, em contrapartida, é o fruto de uma intuição capaz da visão das leis necessárias e gerais que estruturam a dação de sentido, a dação originária da essência, não à maneira de uma realidade detrás da aparição do fenômeno, mas na possibilidade de sua realidade efetiva (HUSSERL, 2006, p. 36).

A essa altura da exposição, já se encontra evidente porque a interpretação husserliana da contingência das realidades efetivas – *matters of fact* – o distanciou do sentido que *Faktum* havia recebido na tradição que lhe precede, ao associar o termo à compreensão psicologista da temporalidade o conceito declinou para o domínio dos fatos empíricos e a apercepção do tempo fático como dado objetivo. Isso implicou na suplantação do tempo qualitativo do *Faktum* pela perspectiva quantitativa do *Datum*,

os caminhos que Husserl escolherá para descrever o fenômeno da temporalidade contará com outro expediente que o da facticidade. Mas, essa questão não passará despercebida pelos discípulos de Husserl, como se esclarecerá em seguida com a consideração da fenomenologia da vida fática de Heidegger. Ele mergulhará nessa contingência do *Faktum* para extrair dali a indicação da facticidade (*Faktizität*).

2 A RECEPÇÃO DE *FAKTUM* NO PENSAMENTO PRIMAVERIL DE HEIDEGGER

O percurso desta pesquisa chega à estação do jovem Heidegger contando com os saldos de uma interpretação histórico-genética das principais contribuições para o esclarecimento do sentido do fenômeno do acontecimento impresso no termo *factum*. A tematização de *factum* contou sempre com uma bivalência significativa a depender do interesse de sua abordagem: quando perguntado sobre sua determinação objetiva (*quiddidade*), deu-se de vários modos em expressão o seu caráter de fatualidade, por exemplo, como o *res facti* dos romanos, como as *matters of fact* na cultura inglesa e o *Tatsache* na filosofia alemã; contanto, percebeu-se correlativamente em *factum* um excesso de sentido a abrir um horizonte novo de questionabilidade: Kant confrontou-se com esse plus significativo quando tentou qualificar a atuação da razão prática como *Faktum*, Fichte acercou-se desse excesso ao desvelar algo de sua realização originária na autoposição do eu como uma *Tathandlung*, mas foi Kierkegaard quem percebeu que o domínio do *factum* não poderia ser plenamente evidenciado enquanto sua efetividade continuasse a ser subsumida na idealidade, ademais, ele expandiu o *factum* até os confins do paradoxo do *absolute Faktum* de modo a trazer à luz o caráter de acontecimento da existência. E mesmo Husserl quando se posicionou contrário a fundamentação da lógica no *Faktum*, na realidade concebia o conceito conforme o sentido de *matters of fact*, que havia sido adotado entre os psicologistas, contanto, isso não implicou que ele rejeitara o fenômeno que se indicia na palavra *factum*, apenas que escolhera contar com outro expediente para caracterizá-lo. Agora, com a envergadura que recebeu da tradição, este trabalho assume a tarefa de atestar e de interpretar a recepção e o emprego do conceito *Faktum* nas produções filosóficas do jovem Heidegger.

2.1 O *historische Faktum* na *Habilitationsschrift*

A admissão do conceito *Faktum* nos escritos de Heidegger se deu já em sua tese de habilitação para a docência (*Habilitationsschrift*), intitulada: *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915). O texto pretende sistematizar uma doutrina da significação pela interpretação da *Grammatica speculativa* de John Duns Scotus (1266-1308), para tanto, antepõe-se a exigência de que o objeto da gramática venha a ser determinado em seu domínio específico, necessitando de ser posicionado no contexto da doutrina das categorias (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 23-27; GA 1, 207-211). A tese responde a essas demandas estruturando-se em torno de duas tarefas principais: primeiro, elucidar os vários domínios de objetos pela reconstrução da doutrina das categorias, “[...] até que as diversas esferas sejam separadas e a totalidade do pensável nos apareça circunscrita” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 27; GA 1, 212); segundo, “[...] dar uma colocação ao domínio dos significados” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 28; GA 1, 212), ou seja, elevar ao conceito, como algo independente, o domínio dos significados. Com efeito, antes de quaisquer interpretações de trechos ou de conceitos em particular, cabe uma visada ampla das influências e dos objetivos que determinam a tese de Heidegger.

2.1.1 O projeto da *Habilitationsschrift*

As oito cartas de Heidegger a Heinrich Rickert, no intervalo entre a defesa do seu doutorado (10-07-1913) e o exame de habilitação (19-07-1915), são elucidativas de aspectos concernentes ao contexto de elaboração da tese de habilitação. A princípio, as correspondências são escritas na situação de um jovem acadêmico, o qual há pouco havia defendido seu doutorado sobre *A doutrina do juízo no psicologismo* (1913) e que advogava pela autonomia dos juízos lógicos dos influxos psicologistas através da explicitação do caráter translógico do sentido, enquanto uma plataforma coetânea para reestabelecer o diálogo com a metafísica, e de sua função essencial para a determinação do juízo (SCHNEIDER apud HEIDEGGER, RICKERT, 2016, p. 117). Entre essas correspondências destaca-se a do dia 24 de abril de 1914, por evidenciar os temas e fontes bibliográficas influentes na determinação do projeto heideggeriano de estudo das questões das doutrinas das categorias e significação em Duns Scotus. Tratando das atividades e saldos do semestre, Heidegger detalha:

As suas indicações úteis em referência a Duns Scotus, e a possibilidade de o compreender e analisar com os meios da lógica moderna, encorajaram-me muito a retomar uma velha tentativa, sem dúvida ainda numa fase embrionária, sobre a ‘filosofia da linguagem’ dele. Entretanto, apercebi-me que aqui estamos a lidar com uma verdadeira doutrina do significado, que recebe uma nova luz através de uma comparação com a doutrina do significado e categorias, em particular, do ‘empirismo transcendental’. Rapidamente percebi que se limitando a este grande tratado não se consegue compreender a fundo o problema e comecei a confrontar-me com os grandes tratados da lógica e da metafísica aristotélica (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 25).

O primeiro aspecto a se considerar do trecho precedente são as minudências da relação entre Heidegger e Rickert. Após o doutoramento, Rickert tornou-se para o jovem Martin a referência de filósofo em *Freiburg*, alguém que representava uma concepção de mundo com a qual Heidegger poderia instaurar uma relação íntima (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [06-05-1916], p. 36) e sob a qual poderia elaborar sua própria posição filosófica (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [12-10-1913], p. 18). O interesse principal de Heidegger continuava a orbitar às questões lógicas, ele reconhecia ter posições de fundo diversas de Rickert, mas se encontrava estimulado, especialmente após os seminários rickertianos de 1913 sobre a lógica e a filosofia alemã, a buscar um *terreno comum* entre ambos (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [12-10-1913], p. 16). Embora as indicações rickertianas sobre Duns Scotus não tenham sido conservadas, a carta põe em dúvida a tese de Hugo Ott (1992, p. 86), que afirma ter Heidegger escolhido o tema escotista com pouca vontade e por pressão de Heinrich Finke, quando a correspondência traz à tona ser um projeto antigo de estudo da filosofia da linguagem do Doutor Sutil.

O ponto central da citação é a apresentação das fontes filosóficas com as quais o jovem pensador se encontrava em diálogo, ele optou por se incluir na conversação coetânea da doutrina do significado e das categorias, em particular, do empirismo transcendental. No início do século XX, a filosofia transcendental, para contrapesar os exageros do idealismo absoluto e do positivismo científico, recuperou os princípios do criticismo kantiano a fim de favorecer o diálogo entre a filosofia e as ciências experimentais. Estabeleceu-se como fronteira entre ciência e filosofia a função valorativa do pensar filosófico explicitamente indicada na posição de que seu objetivo “[...] não é determinar como se dá o conhecimento, mas a análise da validade do

conhecimento” (RESENDE, 2013, p. 22). A demonstração dessa validade do conhecimento, com efeito, passou a demandar uma base que lhe salvaguardasse de cair na “[...] simples especulação no vazio e sem referência aos fatos” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 48; GA 56/57, 40). Reportando-se de modo pontual ao empirismo transcendental, Heidegger indicava a importância que a filosofia de Rickert teria na elucidação de uma doutrina do significado em Duns Scotus, contanto, contrapesada com posicionamentos como de Husserl e Emil Lask (1875-1915). Em boa medida, o estudo se orientará mui particularmente à luz da alternativa de Lask na obra: *A lógica da filosofia e a doutrina das categorias* (1910), para a discussão entre Husserl e Rickert acerca do modo de determinação do objeto do conhecimento (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [24-04-1914], p. 25). Em Husserl, a solução ao problema do conhecimento só poderia se alcançada no horizonte da imanência, através da estrutura interna dos atos intencionais, quando em Rickert o problema só se resolveria recorrendo a relação entre a imanência do sujeito do conhecimento e a transcendência do valor do objeto (RESENDE, 2013, p. 94-100). Nessa contextura, como se verá adiante, o interesse de Heidegger por Lask justificava-se por tê-lo a estabelecer mediação entre esses dois modelos gnoseológicos, a fenomenologia e a filosofia dos valores, que se encontravam em intenso diálogo com tentativas de aproximação e de disputas tensas, até que os pontos de dissociação lhes impuseram caminhos diferentes (GA 1, 1992 [1972], p. 56).

A passagem, além disso, recorre à lógica e metafísica aristotélica para trazer à plena consideração a questão das categorias e do significado no *Tractatus de Modis significandi seu grammatica speculativa* (1310) de Duns Scotus, hoje provado ser de seu discípulo Tomás de Erfurt (séc. XIV) e, pelo qual, Heidegger poderia “[...] abordar a restauração da metafísica sob bases situadas para além da oposição Realismo-Idealismo” (MACDOWELL, 1993, p. 43). A intenção de considerar a fundo o problema das categorias e do significado à luz de Aristóteles aponta à orientação do interesse de Heidegger, desde sua juventude, para a problemática ontológica, em particular, porque a abordagem da questão do ser se perfazia segundo a compreensão que recebeu da leitura de Franz Brentano, na obra: *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles* (1862), que intencionava “[...] captar a unicidade do ser, quer dizer, de remeter a multiplicidade de seus significados a um fundamento único” (VOLPI, 2012, p. 56) e, juntamente com a corroboração do tratado *Vom Sein* (1896)

de Carl Braig (1852-1923), que punha o acento da investigação “[...] no significado guia do ser mais que sobre a multiplicidade dos seus significados” (VOLPI, 2012, p. 68).

Avançando na argumentação, a correspondência traz à cena a questão com a qual o filósofo estava empenhado na tese e algumas conquistas que já marcavam seu horizonte de compreensão do tema em elaboração. Expõe o filósofo:

Desta forma pude realizar uma estratificação da região do ser, do significado e do conhecimento que não para, por isso acredito, face à filosofia transcendental e em que reside, se não estou enganado, o ponto em que o "realismo" deve mudar a sua forma de pensar. [...] Antes de tudo, está ao coração compreender Duns Scotus interpretando-o. As formas de significado retêm, de acordo com o seu pensamento, a determinação do material. Aquilo a que se chama uma "realidade empírica (objetiva)" é para ele, obviamente, o primeiro e último princípio. Se, no entanto, Scotus determina as suas formas de significado (*modi significandi*) a partir daqui, então devemos perguntar-nos se alguns elementos para a doutrina das formas de realidade pré-científica não podem ser derivados disto” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, [24-04-1914], p. 25-26).

O trecho inicia-se destacando a importância que as correntes filosóficas acima mencionadas haveriam de ter na interpretação da doutrina das categorias medieval e em sua atualização na estratificação das regiões do ser, do significado e do conhecimento em sua tese. Por exemplo, a opção por sistematizar a doutrina das categorias com a demarcação dos diferentes domínios de objetos em geral (uno, matemática, natureza, metafísica) fundamenta-se na ontologia regional de Husserl, como defende o comentário de Aaron Bunch aos suplementos da *Habilitationsschrift*, em coletânea dos escritos ocasionais de Heidegger (KISIEL; SHEENHAN, 2007, p. 73-74). Já o modelo categorial em que se assenta a estratificação dessas regiões, por sua vez, se apoia na concepção de Lask das instâncias de vivências do sentido, a qual propicia principalmente a Heidegger expediente para a atualização das questões escotistas quanto a relação entre os domínios da efetividade (RESENDE, 2013, p. 224-227). Em particular, cabe atenção à reconstrução heideggeriana desses domínios de objetos na *Habilitationsschrift*, porque no curso de determinação dessas regiões é que ocorre o primeiro emprego de *Faktum*.

O estrato inicial é o da região do ser, ele é chamado na terminologia escotista de *modus essendi* e circunscreve o domínio do objetual-em-geral. Concorde com a instância do “vivenciável em geral” (*Erlebbaren überhaupt*) de Lask, ele abrange os domínios do sensível e do não-sensível sob um único horizonte constitutivo, o da objetualidade (*Gegenständlichkeit*). Ao tematizar o domínio da objetualidade, Lask advoga pela autonomia desse âmbito constitutivo em que o dar-se da matéria é já em uma forma de “ser”, em um teor lógico que lhe propriamente intrínseco, nesse sentido, precedente a toda ação da subjetividade e que não foi hipostasiada num domínio fíctio-ideal. (RESENDE, 2013, p.160-163). Para Heidegger, o *Modus essendi* indicia-se na categoria originária do *ens* (HEIDEGGER, 1972 [1915] p. 130; GA 1, 314), ou seja, o *primum objectum* presente em todos os objetos, a dação imediata (*máxime scibilia*) que precede a qualquer determinação categorial (HEIDEGGER, 1972 [1915] p. 32; GA 1, 216), em termos laskianos: a objetualidade do objeto – forma de ser (*Sein*) – em seu valer – forma de validade (*Geltung*) (RESENDE, 2013, p. 160-172).

O estrato fronteiro ao da região do ser é o do conhecimento, denominado como *Modus intelligendi* por Scotus e conceitualmente próximo da delimitação laskiana da instância do “pensável em geral” (*Denkenbaren überhaupt*). Sua especificidade encontra-se na indicação do modo em que algo se dá à consciência e na forma como essa dação imediata vem a ela. O primeiro caso trata da caracterização do comportamento cognitivo (*intelligendi activus*), na filosofia escotista o que vem à consciência sempre se dá *sub ratio concipiendi*, dá-se segundo um tipo de experiência intencional: o ato de conhecer (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 135-136; GA 1, 320). A apropriação da intencionalidade (*Intentionalität*) de Husserl na interpretação é evidente, mas reverbera também a influência de Lask no uso do conceito; há uma substituição da concepção kantiana da relação sujeito-objeto pela experiência intencional, mas já optando com Lask por posicionar o comportamento cognitivo como um dos modos de experiência intencional (RESENDE, 2013, p. 182), distinção que depois irá incidir na diferenciação heideggeriana posterior entre o comportamento teórico e a experiência fática da vida. O segundo caso caracteriza o tipo de determinação formal que afeta o *Modus essendi*, o afirmar-se de algo à consciência (*intelligendi passivus*) compreende uma modificação da dação imediata, pois o que vem à consciência sempre se dá como objeto (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 132-133; GA 1, 317). Como pormenoriza Lask, o que acontece no conhecimento é

a conversão da objetualidade (*Gegenständlichkeit*) em objetividade (*Objektivität*) (RESENDE, 2013, p. 183). Isso implica em que o *modus essendi* sofra uma objetivação consciente (*bewußtseinsmäßige Vergegenständlichung*), uma espécie de conformação objetiva que obstrui a imediaticidade da vivência. Erige-se o que Lask denomina como objetividade primária (*primäres Objekt*), uma intermediação entre a objetualidade transcendente e a imanência do juízo, que dizer, para que a objetividade se afirme a objetualidade originária é decomposta na estrutura oposicional do juízo na forma de sujeito e predicado (RESENDE, 2013, p. 193-203).

O estrato intermediário, cuja determinação é o escopo principal da pesquisa de Heidegger, é o da região do significado, denominada como *Modus significandi* na filosofia do Doutor Sutil. A demarcação desse domínio depende de sua diferenciação do domínio do conhecer, porque eles se identificam como modos em que “[...] a consciência está intencionalmente relacionada com o objetual [*Gegenständliche*]” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 135; GA 1, 319). O *Modus significandi* caracteriza-se pela sua referencialidade constitutiva: enquanto ato de significação (*modus activus*) distingue-se do ato do conhecimento por sê-lo uma relação intencional diversa dele em razão do seu modo de realização; enquanto significado, ou seja, dação imediata recolhida significativamente (*modus passivus*), o objeto não é conhecido, mas expresso, quer dizer, apresentado sem a predicação judicativa. (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 112-114; GA 1, 299-301). A explicação reverbera mais uma vez o trabalho de Lask, a sua tese quanto a instância do “algo em geral” (*Etwas überhaupt*) e suas categorias reflexivas (*reflexiven Kategorien*), uma vez que no *Etwas* se indicia a estrutura constitutiva do sentido e a especificidade intencional que rege a conformação original (*Bedeutsamkeit*) da significatividade (RESENDE, 2013, p. 208). A *Habilitationsschrift*, por sua vez, deseja avançar nessa descrição da região do significado perguntando-se, com a ajuda de Duns Scotus, sobre a qualidade do modo de significar. A resposta se dá com a descrição dessa “[...] legalidade imanente [*immanente Gesetzlichkeit*] que regula *a priori* os possíveis nexos significativos” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 139; GA 1, 323), que, pontualmente, pela interpretação teleológica em Lotze da noção de *constructio*, a ideia de uma gramática pura e *a priori* de Husserl e a influência das categorias reflexivas de Lask, permitem a Heidegger avançar para a determinação das condições objetivas das formas de significação, ou seja, avançar em direção da indicação de uma doutrina lógica do significado,

compreendendo como os significados dispõem de uma estrutura lógica de valor sintático em que se constitui a compreensão do objeto e o possibilita entrar no contexto de sentido válido (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 140-153; GA 1, 324-338).

A correspondência, depois de estratificar os domínios do ser, significar e conhecer, expõe a questão que se encontra no coração da investigação de Heidegger: de que modo explicitar a relação entre *modus significandi* e a determinação material da forma contribuem para uma abordagem atual da questão da realidade pré-científica? O filósofo começa destacando a peculiaridade da doutrina do significado de Scotus: “As formas de significado mantêm, segundo o pensamento dele, a determinação do material” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 26), em princípio, o enunciado exprime a possibilidade de se introduzir pela posição escotista na conversação contemporânea da teoria do conhecimento, que na procura de superar a teoria da representação do objeto empenha-se em uma descrição mais originária da vivência, em termos relativos de forma (*Form*) e conteúdo (*Inhalt*). Ademais, a citação também indicia qual a questão em discussão e com qual referencial teórico: os indícios da determinação material nas formas de significado, interpretados pela tese de Lask da determinação material da forma. Na concepção laskiana o material e a forma não são elementos autônomos, mas sempre se dão em uma conformação (*Bewandtnis*) originária e que passa desapercibida na concepção cognitiva do objeto (SANTOS, 2013, p. 153). Forma exprime o polo relacional da validade (*Geltung*), o teor lógico que envolve o material sob formas categoriais; material exprime o polo da opacidade, daquilo que mantém resistência em face a forma lógica, um material irracional, embora não amorfo. O entrelaçamento desses dois constitui uma objetualidade, ou seja, um ser material sob formas categoriais (RESENDE, 2013, p. 142-143).

Após determinar os polos da relação originária, Lask precisa indicar uma razão para a multiplicidade dos significados, neste ponto conflui particularmente o interesse de Heidegger, tanto que ele reproduz na sua própria tese a pergunta laskiana: “Se existem, portanto, diversas formas de significado, [...] que coisa determina então as formas categoriais dos significados, onde reside o princípio da sua diferenciação?” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 126; GA 1, 310), e responde em termos laskianos: “Os atos possuem uma causa sua externa, são determinados por alguma coisa diversa da forma” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p.127; GA 1, 311). O que está em jogo na resposta é a elucidação do princípio que Lask denominou ser a diferenciação do significado

(*Bedeutungsdifferenzierung*): o material é a razão para a multiplicidade de teores formais, ele é o *principium individuationis* dos objetos, por força de sua opacidade a forma não consegue levá-lo à plena iluminação formal, persiste um ser dado (*Gegebenheit*) impossível de ser racionalizado (*Nichtrationalisierbarkeit*), inclusive essa densidade impetrável do material não se encontra puramente passiva frente à forma, no caso, o valer da forma é sempre já um valer-para (*Hingelten*) um material que lhe diferencia de qualquer outra, esta relação se condensa na expressão laskiana ‘estar afetado por’ (*betroffen werden von*), na qual se aponta para aspectos de uma relação originária para além da configuração ativa e passiva de seus componentes.

A interpretação de Heidegger do princípio de determinação material da forma na *Habilitationsschrift* possui também sua peculiaridade, ele focaliza o problema a partir da delimitação da natureza desse material, sua abordagem da questão não reproduz simplesmente o argumento laskiano, mas implica em caminhos próprios que ele resume em um breve lampejo de interpretação do conceito de realidade empírica (objetiva) de Rickert e sua associação com Duns Scotus: “Aquela que o senhor [Rickert] definiu como uma ‘realidade empírica (objetiva)’ é para ele [Scotus] o princípio primeiro e último” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 26). O que se encontra enunciado nesse trecho da carta a Rickert são os termos específicos da compreensão heideggeriana da natureza da matéria: apropriação do conceito de realidade empírica (objetiva) do professor associado ao princípio escotista do *modus essendi*. Na tese de habilitação esse posicionamento encontra-se ativo na introdução da seção sobre as regiões da efetividade, em que o autor constata: “Este princípio, da determinação de qualquer forma mediante a matéria, não diz ainda nada acerca da natureza da matéria determinante” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 127; GA 1, 311). E, em seguida, indica a função de determinação que o *modus essendi* exerce sobre o *modus significandi*: “para cada *modus significandi* corresponde um determinado *modus essendi*” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 127; GA 1, 311).

A esta altura, torna-se decisiva esclarecer a contribuição do conceito rickertiano da realidade empírica objetiva para a interpretação do *modus essendi*, que, como diz Heidegger, é para Duns Scotus “[...] o princípio primeiro e último” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 26). Anna Donise, em comentário anexo ao epistolário entre Heidegger e Rickert comenta o significado do termo: ele é introduzido na segunda edição de *O objeto do Conhecimento* (1904) em contraposição a aspectos ingênuos

da análise kantiana do fenômeno da experiência, Rickert percebe que Kant passa facilmente dos “dados caóticos” para o conceito de “natureza” e que o sujeito, como princípio ordenador do conhecimento, efetiva uma generalização sob um ponto de vista teórico-científico do dado enquanto tal. Acontece que, desta forma, o dado vem a ser estratificado em um forçoso soterramento de sua dadidade e causalidade individual. Com o conceito da realidade empírica objetiva, Rickert pretende resgatar o sentido desse dado, compreendendo sua irreduzibilidade constitutiva como *individuum* e atualizando a concepção de experiência em termos pré-científicos, o que implica na afirmação de uma estrutura de significatividade pré-teórica em que a dação originária emerge em seu movimento próprio de realização (DONISE apud HEIDEGGER, RICKERT, 2016, p. 151-152).

Em compasso com Rickert, a questão da determinação material vem a se assentar no domínio da experiência, pela qual há uma possibilidade de conceber a efetividade fora do plano da representação cognitiva, em busca de um horizonte pré-categorial que se eleve acima da objetivação teórico-científico e desterre a esfera da dação originária soterrada nas profundezas da experiência humana (RESENDE, 2013, 53-54). O propósito heideggeriano em pesquisar as formas de significado na filosofia de Duns Scotus segue essa orientação, o que se procura no medievo é um modo de acesso àquilo que imediatamente se dá, seguindo as seguintes pegadas: “Se, porém, Scotus determina as suas formas do significado (*modi significandi*) a partir daqui [realidade empírica objetiva], então é preciso se perguntar se algum elemento possa ser extraído para a doutrina das formas da realidade pré-científica” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 26). Perceba-se a orientação do pensamento do jovem filósofo: a filosofia medieval conseguiu estabelecer formas de significar a realidade que se oferece à experiência sem cair na armadilha da representação teórica-objetiva, isso abre possibilidades para uma investigação sobre formas significativas de indicação da dação imediata (*modus essendi*). Todavia, *vide supra* que Heidegger já destaca uma distinção entre Rickert e Scotus na abordagem da realidade empírica. Afirmando que no medievo o *modus essendi* é o “princípio primeiro e último”, Heidegger restitui ao termo uma amplitude transcendental obscurecida na filosofia contemporânea, vindo até mesmo a incluir as verdades e os valores como modos de ser, algo inadmissível para o pensamento de Rickert (MACDOWELL, 1993, p. 49). Esta é uma marca da opção e do horizonte fundamental da filosofia do jovem

Heidegger: ele quer recapitular o problema metafísico que centelha em seu pensamento: a unidade do ser na pluralidade de suas significações (MACDOWELL, 1993, p. 44-45).

2.1.2 A função do *historische Faktum* na determinação da dação original

A contextura conceitual acima é o solo no qual se cultiva o termo *Faktum*. Ele ocorre apenas em uma ocasião na *Habilitationsschrift*, em argumento dedicado à determinação do *modus essendi*. Embora seu emprego seja exclusivo, não quer dizer que também o seja aleatório, na realidade ele desempenha o papel de favorecer, junto aos demais conceitos, que a novidade da terminologia escotista se evidencie a tal modo que possa ingressar na conversação corrente sobre estrutura pré-categorial da realidade e suas formas de acesso. Para alcançar o ponto principal e final deste tópico, cabe interpretar precisamente esse parágrafo onde se emprega a noção de *Faktum*, o qual precisará ser dividido para facilitar a explicitação de seus argumentos. O *caput* do parágrafo inicia-se com uma definição do *modus essendi*:

O *modus essendi* é aquele que pode ser vivido em geral (*Erlebbare überhaupt*), é o que em absoluto está frente à consciência, a efetividade palpável (*die „handfeste“ Wirklichkeit*), que se impõe irresistivelmente à consciência e que nunca, jamais, poderá ser abolida. Enquanto tal, deve ser chamado absoluto, centrado em si mesmo (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 134; GA 1, 318).

A passagem inicia-se com uma tese a ser explicitada: o *modus essendi* é o *Erlebbare überhaupt* (o vivenciável em geral). Perceba-se que a caracterização do *modus essendi* é propriamente laskiana; anteriormente, com sua ajuda compreendeu-se como o *modus essendi* engloba a objetualidade em geral, de tal modo a perceber em tudo o que é vivido, seja sensível ou suprassensível, um *Etwas*, ou seja, uma conformação originária entre forma e matéria. Na citação acima, Heidegger escolhe predicar o *modus essendi* como o *vivenciável em geral*, uma indicação ainda germinal do que no *Kriegsnotsemester* de 1919 virá a se manifestar em termos heideggerianos como a estrutura fundamental do *algo pré-mundano da vida em si* [*das vor-weltliche Etwas des Lebens an sich*], a expressão da própria potencialidade da vida ainda não desvitalizada pela objetificação teórica (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 139; GA 56/57,

115). Outro destaque é a denominação de *die "handfeste" Wirklichkeit* (a efetividade palpável), o emprego desse termo aproxima o sentido medieval de realidade – seu caráter entitativo – da noção contemporânea de efetividade. O ponto de interesse é sublinhar a originalidade da concepção medieval da realidade no contexto da filosofia transcendental. Como comenta Heidegger (1972 [1915], p. 67-78; GA 1, 253-265): no pensamento medievo o que se impõe à consciência não é um-ser-objeto-em geral [*Überhaupt-ein-Gegenstand-Sein*], mas, uma entidade em que se entrevê aspectos de seu caráter palpável [*handfesten Charakter*], ou seja, em termos contemporâneos, uma efetividade na qual se dá em transparência o sentido do “[...] histórico na sua individualidade [*das Historische in seiner Individualität*]” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 76; GA 1, 262). Ademais, a explicitação argumentativa conclui seu movimento inicial considerando ser o *modus essendi* “centrado em si mesmo”, constata-se por essa afirmação como a problemática da vida *em si e por si mesma* [*Leben an und für sich*] já se encontrava presente como um problema fundamental para Heidegger nos seus anos discentes. Os contextos de compreensão do *modus essendi* esmiuçados até o momento podem dar a impressão de que o sentido do mesmo se encontra na direção de um domínio transcendente. Em certa medida, tal colocação embora não indique ao certo a posição do pensador, ao menos traz à cena a discussão de fundo à qual Heidegger decidiu emitir sua palavra: é a batalha quanto a imanência ou transcendência do objeto do conhecimento, nas linhas do idealismo e do realismo contemporâneas ao jovem filósofo.

O próximo trecho é pontualmente uma tentativa de resposta a esta cena, mas é também onde acontece o emprego da palavra *Faktum*. Adianta-se que a disposição do argumento subsequente aparece também em outros textos dele desse período, o que justifica sê-lo comparado com as citações coetâneas. Heidegger (1972 [1915]) prossegue expondo:

Não é somente o realismo a admitir a subsistência desse dado em geral (*Gegebene überhaupt*), mas o admite também o idealismo absoluto, que se esforça para dissolver todo o conteúdo [*Inhaltlichkeit*] na forma (*in Form*), no entanto deve reconhecer o *Faktum* histórico da ciência como algo para ele *dado* (*als etwas für ihn Gegebenes*), que é *pressuposto* (*das „vorausgesetzt“ ist*) (p. 76; GA 1, 262).

A citação dispõe a conversa das posições do realismo crítico e do idealismo transcendental sobre o que imediatamente se dá na experiência. O ponto de contato entre ambas é o chamado dado em geral (*Gegebene überhaupt*) e a questão é como esse dado é admitido nas respectivas tradições filosóficas. Em *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* (1919) há a adequada caracterização da questão; nos § 16-17, Heidegger identifica o fundamento em comum que realismo e idealismo compartilham na justificação da dação imediata: “Os dados sensoriais são o ponto de partida comum a ambas as teorias” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 102; GA 56/57, 84). A princípio, essa afirmação causa uma estranheza, que logo será dirimida com a argumentação sobre o enraizamento de ambas as filosofias nas ciências da natureza. Continua Heidegger, ambos os pontos de vista são um tipo de ciência da natureza melhorada: a) o realismo, na medida em que se atém fielmente aos dados sensoriais, procura garantir a realidade do mundo exterior enquanto objeto extramental; b) o idealismo parte desses dados, mas em vista da eliminação deles através da cega absolutização da esfera teórica, que os convertem em representações intramentais (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 97-99; GA 56/57, 80-82). O abeiramento das posições se justifica por um problema afim, a problematização do dado em geral acontece sob a visada da consciência natural, que só consegue objetivar em categorias da natureza aquilo que imediatamente se dá, ou seja, em ambas as teorias se objetivam em nível de propriedades aquilo que deveria ser pensado segundo seu modo próprio de se dar (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 101; GA 56/57, 101). Em que esse problema se conecta com a determinação do *modus essendi* na *Habilitationsschrift*? Ele evidencia como as posições do realismo e idealismo continuam a ver o objeto visado como algo simplesmente dado [*das einfach da ist*] em razão de se encontrarem instaladas em pressuposições da atitude teórica, seja quando o considerem em vista de ressaltar sua autonomia como dado efetivo, seja quando o absorve numa consciência doadora. Até mesmo Husserl é cativo dessa visão, quando acusa o naturalismo das ciências de ser responsável pela degeneração da dação originária ele se encontra a um passo de uma orientação propriamente fenomenológica sobre o problema da deformação da intuição do *dado*, mas ainda sem percebê-lo continua a se posicionar conforme o primado teórico (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 105; GA 56/57, 87).

Nessa conjuntura, o emprego de *Faktum* empresta eloquência a um horizonte a ser entrevisto e reconhecido por um comportamento capaz de exceder a atitude

teórico-científica. A aplicação da terminologia nos textos juvenis de Heidegger revela aspectos da sua função de manifestar algo do sentido desse horizonte primordial. É recorrente nesse período o emprego da expressão *als Faktum*, por exemplo: na arguição conclusiva da habilitação: *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915), Heidegger diz: “[...] partimos da ciência histórica como um fato [*von der Geschichtswissenschaft als Faktum*]” (HEIDEGGER, 2009 [1915], p. 18; GA 1, 418), na preleção do *Kriegsnotsemester* (1919) a expressão se repete: o idealismo e o realismo pressupõe-se a ciência “[...] como um fato que simplesmente se dá [*sie als Faktum [...] das einfach da ist*]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 101; GA 56/57, 84), e na preleção *Problemas fundamentais da Fenomenologia* (1919/20), ele expressa: “[...] a vida fática como fato [*Das faktische Leben als Faktum*]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162). O que se pretende indiciar com *Faktum* no pensamento do jovem Heidegger? A princípio, ele funciona como uma palavra que resguarda o princípio da determinação material da forma de ser desconsiderado pelo idealismo, no caso, de tomar o material como simplesmente um dado imanente da vida da consciência, mas, por outro lado, afasta-se do realismo ingênuo que rejeita o primado do sentido imanente, que pensa um objeto do conhecimento prescindindo completamente do sujeito (MACDOWELL, 1993, p. 60-63). A escolha por *Faktum* é um passo importante para a viabilização de um caminho de superação desse conflito entre as duas teorias, a via de Heidegger é, no caso do Realismo, convencê-lo de “[...] levar em conta, por princípio, o juízo na elaboração do problema do conhecimento” (HEIDEGGER, 1972 [1915] p. 218; GA 1, 403-404), e do Idealismo, “[...] inserir organicamente no seu ponto de partida o princípio da determinação da forma pela matéria” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 218; GA 1, 404).

Interessante é a designação desse *Gegebene überhaupt* como um *historische Faktum*, do mesmo modo que a sugestão (*vide supra*) do filósofo de buscar a estrutura do tempo partindo da *Geschichtswissenschaft* como *Faktum*. Em ambos os casos o que se distingue, primeiro, é o estabelecimento de um nexos entre *Faktum* e o histórico, depois, considerando que a questão trata do horizonte da dadidade, Heidegger inclui o *Faktum* no plano estruturante da objetualidade. Uma forma de caracterizar o traço peculiar do termo em uso por Heidegger é a comparação com o que Lask emprega para especificar a determinação material da forma, por exemplo, a objetualidade em seu sentido original é caracterizada como fatualidade (*Tatsächlichkeit*) e efetividade

(*Wirklichkeit*), em boa medida, esse uso serve de contraste ao emprego rickertiano do *Faktum* da liberdade que hipostasiava a objetualidade na forma do dever (RESENDE, 2013, p. 165-166). Heidegger escolhe conceituar o traço irreduzível da objetualidade com o termo *Faktum* adjetivado com *historische*, essa opção é ignorada por boa parte dos comentadores da *Habilitationsschrift*, que para divergir de Theodore Kisiel (1995), o qual já enxergava em germe no *modus essendi* a questão da facticidade (p. 26-28), acabaram por restringir o conceito ao campo empírico, mais uma determinação do real ao modo simplesmente dado (*Vorhandenheit*) (LEITE, 2019, p. 85), quando a novidade no uso de *Faktum* está exatamente na ascensão da vitalidade histórica ao plano da determinação material da forma, algo que a Lógica de Lask não tinha sido capaz de explicitar com o conceito de fatualidade, ficando ainda a beira de indiciar no *historische Faktum* o horizonte da facticidade. A posição de Heidegger sobre essa dimensão fática atuante na dadidade da efetividade se expressa no que prossegue:

[...] O *modus essendi* é a realidade empírica [*empirische Wirklichkeit*] imediatamente dada *sub ratione existentiae*. Deve-se notar aqui como significativo, que Duns Scoto também sustente que esta realidade empírica está sujeita a uma ‘*ratio*’, ou seja, um ponto de vista, uma forma, uma condição (*einer Bewandtnis stehend charakterisiert*), com isto não queremos exprimir nada de diverso daquilo que recentemente foi formulado: que também a ‘dadidade’ (*Gegebenheit*) já constitui uma determinação categorial. Se trata aqui dos ‘problemas lógicos elementares’, que, como observa Rickert, ‘são os primeiros a manifestar-se ao lógico que não exclui da sua investigação o conhecer pré-científico’ (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 133-134; GA 1, 318).

A citação acima é uma sinalização contundente de como no conceito de *Faktum* Heidegger radicaliza o princípio da determinação material da forma pela ascensão do domínio do modo de ser do que existe (*modus essendi*) ao plano da explicitação da realidade. Visando o quadro macro da argumentação de Heidegger, percebe-se que ele parte da aceitação do princípio de imanência: “Só vivendo no nível valorativo (*im Geltenden lebe*) eu tenho noção do existente” (HEIDEGGER, 1972 [1915] p. 93; GA 1, 280), ou seja, postula a introdução no mundo do sentido como uma condição para a compreensão da realidade factual, mas, ao ingressar no tema do *modus essendi*, sobressalta que a fundação dessa efetividade não é da ordem axiológica, resiste um dado ontológico, caracterizado ao modo de ser da existência. Negar a esse dado sua

dimensão fática seria forçá-lo a uma tendenciosa logicização, quando o modo de ser desse existente imediato não é lógico, apenas tem a possibilidade de ser expresso ao modo de ser das entidades lógicas quando alçado ao âmbito do conhecimento (MACDOWELL, 1993, p. 62).

A exposição acima, particularmente, eleva o princípio de determinação material à autonomia de uma *ratio* quando especifica que aquilo que se oferece imediatamente à experiência se dá em virtude de uma *ratione existentiae*. Sob esse ponto de vista, o acontecimento da realidade imediata (*modus essendi*) que se apresenta através de formas universais à consciência (*modus significandi*) e vem a se objetificar em conteúdo inteligível (*modus intelligendi*) é uma possibilidade não apesar da *ratio* do *Faktum*, mas através de sua estrutura categorial própria e capaz de envolver na forma de existência (*sub ratione existentiae*) o que é experienciado. O que ele atribui ser o caráter do *modus essendi* é a qualidade fática dessa dadaidade imediata, ela é o que ordena e unifica o modo de ser do *que* existe em sua própria conformação objetual (*quididade*), quando considerada *sub ratio cognoscendi* ela se torna propriedades de uma estrutura natural, quando considerada *sub ratio existentiae* ela se manifesta como o *historische Faktum* que caracteriza o particular e individual. Um parágrafo exemplar da condição fática do *modus essendi* é o que trata a respeito do conceito de *Individuum* na filosofia de Duns Scotus. A definição do conceito de *Individuum* não encontra associação com a terminologia do plano factual, mas demanda um salto ao plano propriamente fático: “O individual é um último irreduzível, significa o objeto real por excelência [*den realen Gegestand kar' ἐξοχήν*], pois inclui existência e tempo [*prout includit existentiam et tempus*]” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 67; GA 1, 253). Nesse trecho já há elementos de indicação do terreno da vida fática que virá a ser considerado posteriormente, por ora, serve apenas para referendar a assunção da dimensão histórica ao horizonte de questão primacial para a determinação do pré-teórico do *modus essendi*.

2.2 O mergulho no *Faktum* na preleção do *Kriegsnotsemester*

O itinerário de recepção e aprofundamento do *Faktum* no pensar de Heidegger deve avançar às preleções friburguenses do período de *Privatdozent*. O texto em consideração neste subtítulo será a preleção do semestre emergencial pós-guerra: A

ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo (1919), lição onde se reconhece as primeiras investidas do pensador em falar com sua própria voz filosófica, como, por exemplo, na abordagem da temática da ciência originária (*Urwissenschaft*) e da concepção de mundo (*Weltanschauung*), na interpretação da vivência do mundo circundante e, em especial, no emprego do conceito *es weltet* (mundear) para exprimir aquilo que imediatamente se dá na vivência. Antes, porém, cabe uma breve nota sobre o interstício temporal desde a *Habilitationsschrift*, de modo que os contextos ajudem na compreensão dos seus argumentos e saltos qualitativos.

2.2.1 O reposicionamento filosófico do Heidegger *Privatdozent*

O período após a tarefa da habilitação foi marcado por expectativas frustradas e pela necessidade de um reposicionamento filosófico do jovem professor. As principais frustrações estavam relacionadas com a experiência de ter sido preterido para a cátedra de Filosofia Cristã na Universidade de *Freiburg*. Por motivos de sua juventude, mas, sobretudo, em virtude de sua interpretação pouco dogmática da Escolástica, Heidegger foi visto com reservas pelo círculo teológico da universidade. Essa suspeição se confirmara com a publicação de sua tese em 1916. Por exemplo, tanto o episódio de tê-la dedicado a Rickert e deste tê-la prefaciado foram motivos às duras críticas de Joseph Gayser (1869-1948), o qual havia acabado de assumir a tão desejada por Heidegger cátedra de Filosofia Cristã (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [27-01-1917], p. 52). Outro traço em mudança no período foi a relação entre Heidegger e a filosofia dos valores, dois fatos lhe foram marcantes: o primeiro tange à morte em batalha de Lask no outono de 1915, sua morte significou para o círculo neokantiano de Baden a perda de um influxo filosófico com o qual Heidegger se entusiasmava (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [31-10-1915], p. 33); mas, o golpe principal se deu com a transferência de Rickert para a Universidade de *Heidelberg*, ela significou para o jovem pensador a experiência da orfandade filosófica, como ele relatou na primeira carta que escreveu a Rickert em 1916: “Me sinto só e sobretudo ainda mais no início do semestre esse sentimento é muito forte [...] acolha esta confissão como expressão da mais viva gratidão de um jovem para o qual o senhor tornou-se o ideal vivente do filósofo” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [06-05-1916], p. 36). Essa situação se agravou de tal maneira que no início de 1917 ele lamentou pelo derruimento da visão sistemática de mundo que recebeu da filosofia dos valores e que estava sofrendo com

retrocessos e perdas em Freiburg (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [27-01-1917], p. 51).

A progressiva aproximação de Husserl, que havia chegado à Universidade de Freiburg em março de 1916 para substituir Rickert, veio a se estreitar apenas a partir do segundo semestre de 1917, em parte pela intensa atividade militar de Heidegger no posto de vigilância do correio que o afastava da convivência universitária, mas concorria também o motivo de sua ligação confessional ao catolicismo, a lhe imputar uma “reputação de não cientificidade” (OTT, 1992, p. 101). A colaboração com Husserl e o mergulho em sua fenomenologia, lhe conferiram, como bem sintetizou Gadamer (2008b p. 62), proficiência conceitual e força intuitiva inexistentes no academicismo do período, com Husserl ele aprendeu a tratar dos problemas neokantianos em um nível analítico acima daquilo que se operava no neokantismo clássico. Em boa medida, essa mudança de visão pode ser percebida na diferença de modelos entre o texto da *Habilitationschrift* e o do *Kriegsnotsemester*, que virá a ser considerado: enquanto o primeiro emoldura-se na forma sistemática e com forte articulação do referencial neokantiano, o segundo dedica-se a passar em revista as filosofias, em especial, desconstruindo a epistemologia neokantiana.

A atitude de Heidegger em relação ao trabalho de Husserl, com efeito, não foi a de um simples discípulo, seu pensamento no período de *Privatdozent* já mirava um horizonte e problemas independentes e em certos aspectos discordantes de Husserl, mas que Heidegger nunca expressou publicamente para se evitar discórdias, como já se encontra suficientemente explanado pelos seus comentadores. De modo particular, contanto, uma carta de Heidegger à sua esposa Elfride Petri (1893-1992), por ocasião do Pentecostes de maio de 1917, contextualiza sua posição e rememora seu contrarmamento ao desvio transcendental da fenomenologia de Husserl, no qual ele nunca se engajou. A correspondência começa com a confissão do estado de improdutividade filosófica em que ele se encontrava, o motivo de tal condição era que a confrontação entre fenomenologia e filosofia dos valores lhe impunha a necessidade de responder às parciais de ambas com uma crítica aos fundamentos da filosofia. Atesta-se nessa carta aspectos da gênese da ideia propriamente heideggeriana da filosofia como uma *Urwissenschaft*, que em breve virá à elucidação, contanto, interessa agora apenas evidenciar com que autonomia Heidegger se associava ao pensamento de Husserl. Por exemplo, na carta ele já acena pensar a fenomenologia em horizonte que

vai além de Husserl ao afirmar que: “O fato de ter chegado a Husserl é apenas um episódio de um processo, que em grande medida me acolhe desde a obscuridade e que se afasta na obscuridade” (HEIDEGGER, 2008 [27-05-1917], p. 74). Em razão, contudo, de sê-lo muito jovem, entende precisar de manter-se estritamente associado a Husserl como é de costume no início da carreira docente pertencer a uma escola de pensamento.

O parágrafo seguinte da carta elucida o coração do pensar e ponto de ruptura entre seu filosofar e o dos seus mestres: “Desde que ensino, experimentei estas reviravoltas [entre a fenomenologia e a filosofia dos valores], até que o homem histórico relampejou perante mim neste inverno” (HEIDEGGER, 2008 [27-05-1917], p. 75). Em destaque na experiência filosófica do jovem doutor encontra-se o passar a brilhar da vida histórica no seu pensamento, ao mesmo tempo que o contraste entre vida e os sistemas filosóficos se evidencia como uma questão filosófica. Notadamente influente para esse salto conceitual foi Wilhelm Dilthey (1833-1911), Gadamer (2009b, p. 16) sustenta que o influxo diltheyano no desenvolvimento do pensamento do jovem Heidegger foi essencial desde seu princípio e que circunscrevê-lo entre os anos 20 seria muito tardio, de certeza que em 1914 ele já se exercitava na análise das disputas filosóficas entre Rickert e Dilthey (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 23), também data desse período a superação de sua aversão à História, tendo ele próprio listado Finke e Dilthey como seus influenciadores (OTT, 1992, p. 90). Com efeito, a rara menção a Dilthey nos seus primeiros anos de vida acadêmica se deve mais às reservas e críticas de Rickert e Husserl, que o acusavam de ser relativista e historicista (LEITE, 2019, p. 105), quando na intimidade Dilthey lhe servia como contra-armamento para combater a pobreza formalista neokantiana e o giro idealista-transcendental que se operava na fenomenologia husserliana (GADAMER, 2009b, p. 16-17).

Como dito acima, o que para Heidegger se despertou como questão essencial foi o homem e a sua historicidade. Kisiel (*In*: DAVIS, 2020, p. 38) conseguiu apontar a procedência diltheyana desse tema com o recorte de uma passagem fundamental de sua obra *Introdução às ciências humanas* (1883), nela detalha-se a passagem do ego-transcendental para a realidade original da vida, no caso da interpretação da vivência religiosa:

Essa realidade efetiva está presente para ele [homem primitivo] como vida, não se transformando em um objeto do entendimento por meio do conhecimento. Por isso, ela é em todos os pontos vontade, facticidade, história, isto é, realidade vital originária. Uma vez que está presente para todo homem vivente e não é submetida ainda a nenhuma análise e abstração intelectivas, e, por conseguinte, a nenhuma diluição, ela mesma é correspondentemente vida. [...] Vida nunca se confunde com representação (2010, p. 167).

Encontra-se em destaque acima a determinação da vida como horizonte originário da realidade, Dilthey a posicionou de maneira que precedesse o pensar, podendo ser suscetível a ele, mas jamais exaurida por ele. Quis também caracterizá-la com uma facticidade irreduzível e inerradicável, com um teor histórico e efetivo capaz de pôr em questão o apriorismo da filosofia neokantiana (KISIEL *In*: DAVIS, 2020, p. 38). Em Heidegger, o programa diltheyano de uma hermenêutica da história será incorporado ao seu projeto fenomenológica e a vida ocupará a posição de conceito fundamental, de modo a poder julgar o programa fenomenológico de Husserl como “[...] demasiado estreito e sem vida” em relação ao aspecto “[...] demasiado rico e vasto da vida” (HEIDEGGER, 2008 [27-05-1917], p. 75).

Cabe ainda detalhar a importância que a vivência da Primeira Guerra Mundial teve para que o reposicionamento de Heidegger quanto ao sentido da filosofia se consolidasse. Já no início do conflito ele interpretava seus efeitos para o trabalho especulativo: “Assim como com a eclosão da guerra todo tipo de filosofia parecia inútil, ao mesmo modo, no futuro, a filosofia adquirirá um profundo significado, em primeiro lugar uma filosofia da cultura e o sistema dos valores” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016 [03-11-1914], p. 29). A persistência do conflito aprofunda a urgência de que a filosofia seja decantada pelo questionamento sobre “[...] de que maneira dar existência à filosofia, em forma significativa e potente, como verdade vivente e como criação da personalidade” (HEIDEGGER, 2008 [05-03-1916], p. 56). Em 1918, o jovem filósofo vive experiências intensas no fronte de batalha de Berlim até o nordeste da França, nas quais ele percebe-se “[...] reduzido a uma existência simples e primordial” (HEIDEGGER, 2008, [04-09-1918], p. 94) e onde se confronta com suas próprias indecisões e medos, mas, sobretudo, com a consciência de sua responsabilidade filosófica, diante da qual se convence quanto ao caminho a seguir: “[...] a veracidade tem que se sustentar, cada vez, por meio de um incessante buscar e seguir os caminhos mais próprios” (HEIDEGGER, 2008 [04-09-1918], p. 95). Ademais, a

experiência da guerra lhe convence da urgência do nascimento de um espírito cultural novo, conforme o seguinte prognóstico:

Somente os jovens poderão salvar-nos agora, dando forma a um novo espírito. [...] Estamos presos a uma falsa cultura e a um simulacro de vivacidade: morreram em quase todos os homens as raízes que se alimentam na fonte da vida. [...] Após quatro anos de padecimento, necessitamos um despertar radical e uma maturidade de espírito que se sacrifique pelos valores verdadeiros. [...] Somente poderão ser de ajuda homens novos que possuam uma fundamental relação de parentesco com o espírito e com suas exigências (HEIDEGGER, 2008 [17-10-1918], p. 101).

Essa declaração completa a contextualização da atmosfera histórica e filosófica em que se encontra mergulhado o jovem Heidegger à beira de iniciar suas primeiras lições como *Privatdozent* na Universidade de *Freiburg*, no semestre pós-guerra, entre 25 de janeiro e 16 de abril de 1919. A constatação da qual ele parte é de que a cultura, enquanto cultivo do espírito e enraizamento da vida nesse espírito está a morrer, ou seja, a cultura encontra-se em um estágio de adoecimento de modo a ter de esperar que uma nova geração leve a cabo a sua salvação. Heidegger escolhe como representação da falência da cultura uma noção em grande uso na época, inclusive introduzida no discurso filosófico por Dilthey, a *Weltanschauung*, que significa concepção de mundo ou cosmovisão. No caso, uma concepção de mundo é o contexto concreto de uma época articulado em torno de um ponto sintetizador, seja ele cultural, histórico ou religioso, o qual é capaz de fornecer uma perspectiva em que o mundo desse período se torne compreensível com um todo (ARRIEN, 2021, p. 22). Para o jovem filósofo, a determinação última do mundo e da vida que a concepção de mundo promete oferecer é, na realidade, a objetificação e imobilização da vida concreta em uma “falsa cultura”, que no lugar de conduzir uma época à sua regeneração “[...] nas autênticas origens do espírito [...] exerce [ao contrário] uma força paralisante” (HEIDEGGER, 2005, p. 5) da inquietude do espírito, servindo propriamente como um “simulacro de vivacidade”.

Delineado esse quadro conjuntural da experiência acadêmica e bélica do jovem Heidegger, abrem-se vias para a interpretação do que mobiliza seu pensamento no *Kriegsnotsemester* e, por seguinte, vir indicar o modo e a função que o termo *Faktum* desempenha na elucidação do objeto da filosofia. No caso, a pesquisa pode agora

avançar em direção ao filosofar de Heidegger, com atenção mais cuidadosa ao modo como ele recebe, questiona e reinterpreta a tradição; em particular, à sua maneira de pensar com liberdade e autonomia, que, por exemplo, consegue se associar à tarefa husserliana de uma cientificidade mais própria e originária do pensar filosófico em contramovimento às concepções de mundo, sem precisar descartar a irrupção da vida que veio à tona nas *Weltanschauung*. Servindo-se de ambos Heidegger trabalhará pela determinação de uma atitude filosófica própria, interessada em se aproximar da vida desde um horizonte novo, o pré-teórico (ESCUDERO, 2011, p. 214).

2.2.2 A função do *Faktum* na determinação da *Urwissenschaft*

A preleção que ora se passa a interpretar, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, gravita à seguinte questão: “Como obtemos os elementos essenciais que nos permitem alcançar uma determinação plena da ideia da filosofia como ciência originária?” (HEIDEGGER, 2005, p. 29). Na pergunta acima, Heidegger posiciona as noções fundamentais do seu projeto e que demandam ser evidenciadas; no caso, filosofia, ciência e originário dispõem-se ancoradas segundo o propósito de compreender em que termos o filosofar é a ciência originária e de que maneira pode-se garantir acesso a seus momentos essenciais.

A denominação da filosofia como ciência é o ponto de partida da argumentação do filósofo, mas em que sentido ele pensa a cientificidade da filosofia? Primeiramente, entre os pensadores contemporâneos do jovem Heidegger, a defesa do caráter científico da filosofia era um denominador comum, suas posições reagiam ao ambiente positivista do século XIX, em que se acreditava poder interpretar os fenômenos humanos com o mesmo método experimental das ciências naturais, algo antecipado, por exemplo, na sociologia como física social de Augusto Comte (1798-1857) (RESENDE, 2017, p. 139-140). Heidegger possuía amplo conhecimento dos projetos de fundamentação da filosofia como ciência, das escolas neokantianas de *Baden e Marburg*, de Dilthey, também das contracorrentes vitalistas de Simmel, Bergson e James (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 10; GA 58, 10-11), mas foi à interpretação husserliana que ele escolheu se associar, no caso, ao projeto de elevar a filosofia fenomenológica em nível de ciência rigorosa (*strenge Wissenschaft*) (ARRIEN, 2021, p. 23). Em Husserl, esse ideal de cientificidade da filosofia consuma-se no caráter rigoroso da atividade fenomenológica. Para levar a termo “[...] uma nova

relação de proximidade com a coisa mesma” (GADAMER, 2012a, p. 150), a Fenomenologia entrega-se à evidenciação da estrutura eidética do fenômeno através de um procedimento intuitivo e puro, que se consuma como virada contranatural da objetividade da coisa (*noema*) para os modos de consciência em que ela se dá (*noésis*) (HUSSERL, 2015, p. 8), desse modo passa a ser possível tematizar a própria correlação na qual se conforma uma vivência, que Husserl descreve como intencionalidade (*Intentionalität*).

A cientificidade que Heidegger queria implementar em seu trabalho certamente se identifica com a atitude fenomenológica de Husserl, ele compartilha da seriedade e preocupação do pai da fenomenologia, mas também procura confrontar-se com o desafio de pensar “[...] o modo de abrir cientificamente a esfera da vivência” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 132; GA 56/57, 109) sem decair em algum tipo de resposta derivada e reificada. Essa questão, com efeito, conduz-lhe ao fulcro do problema metodológico fundamental que Husserl indicou em *Ideias para uma Fenomenologia Pura* (1913) e que Heidegger reproduziu na preleção de 1919: “[...] tudo o que se dá originariamente na ‘intuição’ [...] deve ser tomado simplesmente como se dá” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 132; GA 56/57, 109). Esse princípio metodológico compartilhado por ambos os pensadores serve também como o dado que os diferencia, no caso, eles encontram-se concordes quanto à tarefa do método fenomenológico de tomar *originariamente* e *simplesmente* o que se dá na intuição, contudo, não interpretam da mesma maneira o que vem a significar o *originário* a que se remete o enunciado.

Em Heidegger, a compreensão do originário é questão de maior importância, a evidência disso encontra-se a começar pela própria tematização da ideia de filosofia como ciência originária (*Urwissenschaft*). Já o modo de empregá-lo, com efeito, não é à maneira de Husserl. Para este, a fenomenologia é ciência das origens porque decanta da ambiência da consciência transcendental todos os seus pressupostos, de modo que o designado como originário é a própria consciência enquanto esfera absoluta do sentido (CARBONE, 2014/2015, p. 79). Para Heidegger, na imposição husserliana da consciência transcendental falta a comunhão com o que é mais próprio e imediato ao pensar, contato com a vitalidade das vivências, que, por conseguinte, implica em sua não originariedade. Ademais, ainda que na intenção husserliana de descrever os fenômenos por eles mesmos descerre-se uma maneira de pensar a

filosofia como ciência rigorosa, carece sua posição de uma crítica sobre a atitude em que o pensamento se dá, no caso, uma crítica do pressuposto da intuição segundo o modo da observação teórica. Isso implicou na compreensão de que a fenomenologia de Husserl ainda operava conforme um esquema artificial de cisão-sujeito-objeto, cuja atividade transforma o evento de um fenômeno em um objeto, dissecado das motivações que o geraram, esvaziado da motilidade de seu acontecer, que em si mesma é in-objetivável (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 30-31). A esta altura, a originalidade da filosofia que o jovem filósofo estava procurando andava na contramão dessa atitude teórica do pensar, presente seja nas *Weltanschauung* como na *strenge Wissenschaft* de Husserl. Seu projeto de uma filosofia como ciência originária defrontava-se com a tarefa indeclinável de partir da recondução do pensar às suas motivações pré-teóricas, quer dizer, até uma abertura primordial em que originariamente o filosofar promane de sua proximidade com o acontecimento da vida.

De que maneira a preleção responde à questão de reconduzir a filosofia ao horizonte mais originário do pensar? A resposta de Heidegger se indicia nos objetos temáticos das duas partes do texto: a primeira aplicada à busca de um procedimento metodológico de determinação da ideia da filosofia como ciência originária (§ 2-12), a segunda dedicada ao estabelecimento da Fenomenologia como ciência pré-teórica originária (§ 13-20). Para este subtema atual, a parte de interesse é a primeira, porque nela o emprego de *Faktum* cumpre um papel importante na clarificação do âmbito originário da filosofia.

A princípio, da visão geral da primeira seção, destaca-se como Heidegger passa em revista os principais métodos epistemológicos da tradição filosófica, averiguando-os em suas capacidades de acessar o horizonte de origem do pensar filosófico, sob o crivo do princípio da determinação da ideia da filosofia. O tema de partida do texto é a compreensão do modo pelo qual uma ideia vem a ser determinada, no contexto do projeto de ciência originária, tal recorte temático indica que o filósofo escolhe começar pela interrogação das condições metodológicas de abordagem do horizonte do originário. Em seu primeiro movimento expositivo, Heidegger retoma os usos pré-filosóficos e kantiano do conceito de ideia a fim de lhe reativar um sentido bivalente, segundo o qual no “[...] conceito de ‘ideia’ encerra certo momento *negativo*, há algo que ele não dá, a saber: não dá seu objeto em plena adequação [...] todavia, há outros momentos completamente determinados que tem que se dar na ideia

necessariamente” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 17-18; GA 56/57, 13-14). Ao resgatar esse sentido flutuante da noção, Heidegger abre-o à questão, ou seja, eleva ao plano da problematização as condições de apreensão do objeto na ideia, pois, se no processo de conceitualização ideal sempre há algo que necessariamente se dá (momento positivo) e, ao mesmo tempo, algo que resiste a dar-se em plena iluminação (momento negativo), a definição de ideia volta a precisar de respostas quanto ao seu modo de determinação de um objeto. Para compreender essa condição peculiar de ideia, Heidegger precisa estabelecer um critério que seja capaz de se relacionar com essa bivalência originária, com tal propósito que ele introduz a noção de determinação no § 2 do *Kriegsnotsemester*, à altura de critério de identificação do originário que se enruste na ideia:

O que é determinável [*bestimmbar*] de modo definitivo é a ideia mesma e não o seu objeto: a ideia mesma não deixa em seu sentido nada aberto, é uma determinidade definitivamente determinável [*endgültig bestimmbare Bestimmtheit*]. A possibilidade de realizar essa determinidade, consumada na ideia adquirida, permite passar da necessária indeterminidade (*Unbestimmtheit*) da ideia do objeto (uma indeterminidade que nenhuma determinação (*Bestimmung nicht*) pode superar por completo) a uma indeterminidade determinada (*bestimmte Unbestimmtheit*). (Determinidade determinável da ideia – indeterminidade determinada do objeto da ideia). O objeto permanece sempre indeterminado, porém esta mesma indeterminidade é uma indeterminidade determinada [*diese Unbestimmtheit selbst ist eine bestimmte*], determinada em função das formas e das possibilidades essencialmente metodológicas de uma determinabilidade que em si mesma é inacabável [*unvollendbaren Bestimmbarkeit*]. Isto constitui o núcleo do conteúdo estrutural da ideia como tal (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 18-19; GA 56/57, 14).

A passagem acima esmiuça, primeiramente, o campo de sentido dos termos *Bestimmtheit*, *Bestimmung* e *Bestimmbarkeit*. As duas primeiras remetem a distinção hegeliana entre determinidade (*Bestimmtheit*) e determinação (*Bestimmung*) na *Fenomenologia do Espírito* (1807). No pensamento de Hegel, determinidade refere-se à definição daquilo que um ser é, sua *quididade*, já determinação indicia as relações ou movimentos constitutivos de uma noção, sua *modalidade* (ROCHA COSTA, 2019, p. 53). Em Heidegger, esse paralelo terminológico hegeliano se atualiza com o emprego de determinidade (*Bestimmtheit*) e determinabilidade (*Bestimmbarkeit*). Na *Habilitationsschrift*, por exemplo, ele recorre a esse paralelismo para explicitar em que

sentido é possível para Duns Scotus que o objeto seja determinável [*bestimmbar*] pelo conhecimento sem transformar o pensamento do medieval em uma típica filosofia moderna. Na afirmação: “Determinabilidade [*Bestimmbarkeit*] é ‘afetabilidade’ [*Betreffbarkeit*] (Lask) através da forma. Determinidade [*Bestimmtheit*] é o ‘ser afetado’ [*Betroffenheit*] por meio da forma” (HEIDEGGER, 1972 [1915], p. 81; GA 1, 266-267), Heidegger interpreta que a determinação em Scotus comporta o que Lask definiu por ser-afetado (*Betroffenheit*), ou seja, para ele o modo de determinação das categorias em Scotus é interessante porque abarca o momento constitutivo da afetação material (*Betroffenheitsmoment*), ao qual todo sentido e significação necessariamente encontram-se ligados (RESENDE, 2013, p. 213).

Agora, na citação anterior do *Kriegsnotsemester*, os sentidos de determinidade e determinabilidade são retomados como indicação dos momentos constitutivos do conceito de ideia. Em depuração no argumento encontram-se os motivos pelos quais a ideia não tem seu objeto “[...] na completa determinidade [*Vollbestimmtheit*] de seus elementos essenciais. [...] Mas, sempre fica aberta a possibilidade de que apareçam novas características, que novas características se somem às já existentes e as modifiquem” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p.18; GA 56/57, 14). As razões para essa modalidade de determinação ideal enraízam-se no paralelismo supracitado, de modo que a ideia se caracterize como uma determinidade determinável (*bestimmbare Bestimmtheit*), ou seja, determinidade enquanto conforma uma unidade de sentido delimitada do objeto; determinável, porque continua afetável por “[...] momentos singulares e característicos de seu objeto” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 18; GA 56/57, 14). Já o objeto da ideia caracteriza-se como uma indeterminidade determinada (*Unbestimmtheit bestimmte*), conta como razão de sua indeterminidade aquilo que se indicia como materialidade e que não é *passível* de vir à plena determinidade objetiva. Por outro lado, ainda que não sendo possível ter em plena determinidade o objeto na ideia, se deve considerar que a modalidade de determinação se dá em manifestação no objeto, no caso, que há uma fenomenalidade passível de caracterização em seus momentos essenciais (SANTOS, 2022, p. 9). Aqui, propriamente, abrem-se vias à consideração da modalidade de determinação característica da ideia como determinabilidade incompletável (*unvollendbaren Bestimmbarkeit*), nessa expressão Heidegger sintetiza a própria estrutura de significação de um objeto na ideia, que para conformar uma unidade de sentido não o faz recorrendo a um elemento ideal, mas

sempre e a cada vez precisando remontar às motivações e direções que afloram da realização vital (*lebendigen Vollzug*) ou, ainda em termos laskianos, da direcionalidade decorrente do ser afetado da forma em relação ao material (FERRER, 2014, p. 148).

Percebe-se como que a precisão conceitual discorrida acima trabalha para a passagem de um tipo de determinação fechada, em que algo é determinado de modo objetivo na ideia, para uma modalidade de determinação aberta, na qual contam os momentos de determinação (*Bestimmungsmomente*) e o horizonte irremediável de indeterminação do objeto na ideia. Esse é o caso em que se elucida como o caminhar na direção da ciência originária demanda sair de um insuficiente plano epistemológico do conhecimento em vista de um horizonte propriamente originário da constituição do fenômeno, possível através do erguimento de uma metodologia que possibilite a determinação dos momentos essenciais do acontecimento do filosofar.

Antes, porém, de indicar um procedimento científico e originário próprio, Heidegger decide-se por escrutinar os métodos correntes em suas respectivas capacidades de acesso à dimensão originária da filosofia. Os primeiros casos avaliados são das tradições que se determinam desde o *objeto* do conhecimento: a história da filosofia, por exemplo, acredita ascender ao domínio originário através da história, quando, na realidade, não consegue afirmar-se independente da consciência histórica (§ 3); a atitude científica, por sua vez, acredita encontrar na atitude do filósofo a razão de origem do pensar, submetendo dessa forma o âmbito do originário ao tipo particular de espiritualidade do filósofo (§4); e a metafísica indutiva, por fim, acredita posicionar-se desde um âmbito originário fundado em saberes particulares, o que equivale a transformar o originário em uma instância derivada de ciências regionais (§ 5). O erro comum entre essas abordagens que partem do objeto do conhecimento, para Heidegger, é que procuram retroceder à ciência originária a partir das ciências particulares, ou seja, determinam seus objetos ordenando-os conforme o contexto das respectivas disciplinas (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 34; GA 56/57, 28).

Demonstrada a insuficiência das filosofias que partem da abordagem do *objeto* do conhecimento em determinar o âmbito originário do pensamento filosófico, sucede-se o questionamento do próprio *conhecimento* do objeto, ou seja, o escrutínio das epistemologias de matriz kantiana, que interpelam o próprio fenômeno do conhecimento, quer dizer, suas condições de possibilidade. Em particular, Heidegger

interessa-se por estabelecer diálogo com a filosofia neokantiana de Baden para poder, examinando-a, rejeitá-la como solução à ideia de ciência originária. No moderno método teleológico-crítico, a filosofia transcendental encontrou uma maneira de conjugar na questão do conhecimento o dado da experiência e suas condições ideais de possibilidade. Partindo do exame do processo psíquico do conhecer, os neokantianos estabeleceram dois tipos de normatividade em atividade nele: as leis concernentes ao modo em que efetivamente se pensa e que obedecem a um tipo de necessidade própria da estrutura psíquica do pensar, o seu *ter-que-ser* (*Müssen*); as leis sob as quais a necessidade psíquica vem a ser válida e verdadeira, da ordem do “dever-ser” (*Sollen*), ou seja, leis que indiciam como o pensar precisa constituir-se para que possa ser considerado universalmente válido e verdadeiro (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 41; GA 56/57, 34). A aspiração do método teleológico-crítico era de evidenciar como a validade e a verdade transcendentais podiam ser reconhecidas pelo conhecimento, sem desconsiderar a estrutura natural e empírica do ato do pensar na determinação desse objeto. Com Rickert, sobretudo, o projeto epistemológico apontou na direção de uma coordenação entre as vias subjetiva e objetiva do conhecimento, na qual a objetividade do conhecer não se daria ou seria descoberta em uma região ideal pela intuição, mas remontaria sempre às condições formais de possibilidade que operam nas construções judicativas, e os juízos efetivos estariam garantidos com objetividade em virtude da autonomia judicativa, ou seja, em razão do fato da liberdade que se manifesta na forma do “dever-ser” e com o qual se susteria a construção judicativa (RESENDE, 2013, p. 118-124). Dessa forma, a validade dos axiomas seria teleológica e a psicologia não a determinaria, mas contribuiria para seu aflorar na consciência. (HEIDEGGER, 2005 [1919] p. 46; GA 56/57, 38). A esse valer *a priori*, Rickert atribui o caráter de originário, porque seria ele o princípio a estruturar a norma de funcionamento da consciência e de todo juízo (ARRIEN, 2021, p. 33).

Esse sonho neokantiano de que axiomas e experiência pudessem caminhar de mão dadas na direção da construção da objetividade do conhecimento foi visto por Heidegger como fruto de um descuido quanto ao material conceitual das noções de psíquico (*Pysichischen*), lei (*Gesetzes*) e norma (*Norm*). O problema específico estava no modo como se forjou uma coordenação entre esses conceitos, quando continuava incompreensível “[...] como o psíquico, regulado por critérios científicos-naturais [lei], resulta acessível a outro tipo de normatividade [norma]” (HEIDEGGER, 2005 [1919],

p. 39; GA 56/57, 32). Esta problematização acerta o coração do equívoco da solução neokantiana para a questão do conhecimento e demonstra sua inconciliabilidade com a ideia de uma *Urwissenschaft*: no caso, o método teleológico só acolhe em sua estrutura da valoração o dado material, seja da psicologia ou da história, porque pressupõe sua compatibilidade com a esfera da dação ideal, enquanto desconsidera a radical separação entre ambas. Para sustentar a estrutura da valoração do método crítico-teleológico pressupõe-se uma conexão paradoxal entre matéria e forma, ser e dever-ser, quando são precisamente “[...] dois mundos fundamentalmente distintos em suas estruturas básicas e estão separados por um abismo” (HEIDEGGER, 2005 [1919] p. 64; GA 56/57, 54). O resultado consequente do equívoco supracitado é uma distorção da dação material: procurando na psicologia um modo de caracterização completa da dadidade, força a uma posição de valor absoluto aquilo que se caracteriza pela provisionalidade hipotética (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 68-69; GA 56/57, 58). Na avaliação de Heidegger, o edifício teórico do método teleológico encontra-se comprometido posto não conseguir resolver o problema da validade de seus próprios axiomas, seu sistema erige-se sob a presunção de um princípio, que não encontra em si sua própria justificação (ARRIEN, 2021, p. 37).

A essa altura, a questão da dação material no edifício da filosofia crítico-teleológica transparece em sua condição problemática e, desse modo, vindo a exigir sua superação em prol de garantir uma “[...] caracterização completa e transparente” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 67; GA 56/57, 56) da esfera originária dos objetos do conhecimento. Articula essa transição um breve parágrafo programático, no qual dá-se o emprego do termo *Faktums* por primeira e indispensável ocasião. Nesse trecho, em especial, Heidegger convida seus interlocutores à passagem da esfera teórica a uma esfera mais abrangente do conhecimento pela submersão na instabilidade do *Faktum* até vir a se desvelar o âmbito sob o qual se possa erigir a *Urwissenschaft*. Em virtude de sua importância para a transição da teoria do conhecimento à fenomenologia heideggeriana, como à compreensão da noção e da função de *Faktum* na preleção, esse parágrafo demanda ser examinado em detalhe:

Devemos mergulhar-nos nesta instabilidade [*in diese Labilität*] do fatural [*Tatsache*] e do conhecimento fatural [*Tatsachenerkenntnis*], <<do Fato>> [*des Faktums*], até que se adentre sua última claridade [*letzten Klarheit hineinversenken*], até sua dadidade se tornar

inconfundível [*in ihrer Gegebenheit unmißverstehlich wird*] (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 69; GA 56/57, 58).

O parágrafo acima marca a transição temática do argumento heideggeriano, se até esse momento o centro da discussão era a determinação geral da filosofia e as teorias passadas em revista evidenciavam-se inviáveis ao acesso e expressão do horizonte pré-teórico, agora Heidegger escolhe por elevar à questão o dar-se de toda dação, que significa antepor o problema da dadidade originária ao da *Urwissenschaft*. Esse reposicionamento apronta a recepção da temática fenomenológica no bojo do texto, porque inserindo-se na questão do âmbito imediato e originário da dação, a fenomenologia precisará radicalizar-se ao ponto de vir intuir como pensar as vivências sem desvivificá-las, o que, por sua vez, implicará posteriormente na transformação hermenêutica da fenomenologia em Heidegger (ARRIEN, 2021, p. 59).

A interpelação principal da citação é a do mergulho na instabilidade do *Faktum*. Iniciando com o verbo mergulhar (*hinerversenken*), o período principia pela indiciação do modo de acesso à esfera do *Faktum*. O mergulho não é uma atitude de observação à distância de algo, um exame reflexivo do que comparece à consciência, mas uma imersão no âmago do acontecimento de algo. A expressão que traduz da melhor forma essa condição é a que Heidegger chama de “[...] pura entrega à coisa mesma (*reine Hingabe an die Sache*)” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 72; GA 56/57, 61), nela se reescreve a máxima husserliana da “ir às coisas mesmas (*Zu den Sachen Selbst*)” designando como atitude fundamental desse caminho a *reine Hingabe*, a entrega de forma pura a vivência do que se dá. Em *Hingabe* reverbera a influência dos estudos do filósofo sobre a mística medieval, ele vinha trabalhando desde sua habilitação em um projeto de interpretação da experiência religiosa do misticismo como um contramovimento elementar (*elementare Gegenbewegung*) ao esquecimento escolástico da imediatez da vida religiosa (HEIDEGGER, 2014 [1918-1919], p. 299; GA 60, 313-314), nesse contexto, a entrega filosófica deve espelhar-se na atitude do místico que “[...] por temor reverencial ante o mistério último (*letztes Geheimnis*), guarda silêncio, quer dizer, se entrega à escuta” (ROGGERO, 2012, p. 206). Em fenomenologia, essa entrega à escuta consiste em uma forma de intuição que não objetifique o dar-se de algo, mas que seja capaz de tomar ao que se dá *como se dá*, no sentido de aproximar-se da vivência de algo de forma compreensiva, entregando-se humildemente ao *como* da articulação significativa do que se dá na dação fática, ou seja, experimentar com

radicalidade a manifestação do dar-se, de modo a elevar sua conformação de sentido a fenômeno e expressar seu acontecer sem atomizá-lo ou quebrar seu ritmo vital (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 72-73; GA 56/57, 61-62).

No predicado da frase em questão aparece o termo *des Faktums*, em uso como um substantivo a especificar o sentido das palavras *Tatsache* e *Tasachenerkenntnis*, criando assim um horizonte significativo necessitado de interpretação. No contexto do argumento, o emprego do termo não se equivale ou se confunde com o sentido no neokantismo de *factum brutum*, na direção de uma espécie de resíduo material ou um fundo de impressões sensíveis de caráter irracional simplesmente dado à conformação na consciência. Kisiel (1995, p. 42) foi quem primeiro se atentou para a incompatibilidade no uso do termo entre Heidegger e os neokantianos, seu emprego havia acentuado o paradoxo entre matéria e forma no empirismo transcendental, de modo a encaminhá-lo a confundir a dação material com os processos psíquicos do conhecimento: se o *Faktum* é apenas *factum brutum*, então nada há além do que fatos empíricos ou, no dizer de Heidegger, “[...] se tudo é psíquico ou existe por meio do psíquico [...] os fenômenos que mostramos caem no âmbito do psíquico e se convertem em possíveis dados em sua função preliminar” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 71; GA 56/57, 60). O modo de Heidegger empregar *Faktum* não se encaminha na direção de reforçar o modo de ser-dado da fatualidade (*Tatsachlichkeit*), ou seja, o termo não avaliza o modelo estático da sujeição da matéria irracional à forma *a priori*, mas dispõe-se de modo a realçar a pertinência fenomenológica que vige na condição de instabilidade (*Labilität*) que caracteriza o modo de dar-se dos entes. Questionando a instabilidade qualificadora do *Faktum*, Heidegger traz ao primeiro plano a pergunta sobre a modalidade da dação das entidades, não a oculta, mas lhe dá pertinência de fenômeno e interrogando a filosofia quanto às suas condições de pensar o dar-se imediato do *Faktums*, direciona-a às vias das questões referentes a sua capacidade fenomenológica de exprimir seu caráter mais próprio de determinação de sentido.

Reforça a intenção heideggeriana de converter a “*Labilität des Faktums*” em fenômeno o sentido da expressão “até sua última claridade (*bis zur letzten Klarheit*)”. Nela reverbera a metáfora laskiana do momento de claridade (*Klairheitsmoment*) sobre algo, no caso, para Lask algo se dá em *Klairheit* quando se toma consciência, de maneira intencional, da sua conformação constitutiva (RESENDE, 2013, p. 182-183), no caso de Heidegger, a *Klairheit* remete à luz da vivência intencional via qual

se torna possível a conformação significativa. Sem clareza sobre a vivência imediata e pré-compreensiva em que irrompem os significados, as alternativas para uma *Urwissenschaft* destinam-se a recair de novo nos limites do paradoxo epistemológico entre matéria e forma. Ao final do § 12 da preleção, por exemplo, há uma breve tentativa de elevação da dação material à esfera pré-teórica através de uma descrição fatural (*Tatsachen Beschreibung*) da esfera coisal (*Sachsphäre*), tal ensaio serve à demonstração de que até mesmo a descrição fenomenológica pode vir a tombar em seu propósito enquanto não se encontrar em clareza sua própria atitude intencional (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 72; GA 56/57, 61). Em resumo, enquanto seu modo de pensar permanecer contaminado pela obstinada atitude teórica, não chegará a ser possível que a esfera coisal se eleve ao horizonte do fenômeno, ou seja, eleve-se do contexto material e de seu conhecimento fatural ao âmbito originário de abertura do sentido.

A chamada ao mergulho no *Faktum* é particularmente problematizada na tarefa de elucidação do dar-se da dação, na expressão de Heidegger: “[...] até sua dadidade (*Gegebenheit*) se tornar inconfundível” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 60; GA 56/57, 58). De fato, na interrogação sobre a *Gegebenheit* joga-se com o futuro da filosofia, pois dependendo do modo de pô-la em questão, dirá Arrien, “[...] se penetra ou se abandona definitivamente o âmbito da origem” (2021, p. 61). A emergência da questão da dadidade é o recurso nuclear para que Heidegger realize a passagem do plano teleológico-crítico ao fenomenológico, como antes se viu, o acadêmico Heidegger apropriou-se do conceito rickertiano de realidade empírica objetiva em prol de elucidar o que imediatamente se dá na experiência (Cf. O projeto da *Habilitationschrift*, p. 52), e como ratificou Santos (2023): foi através da filosofia de Rickert, que Heidegger “[...] tomou conhecimento da ‘doação imediata’ (*Unmittelbare Gegebenheit*) da realidade individual, da singularidade concreta da coisa” (p. 192), logo, contudo, percebe-se como a noção de dação originária que Heidegger estava a procura veio a tornar-se incompatível com a dos neokantianos. No caso de Rickert e demais da teleologia crítica, a categoria de dação depende da pressuposição do sujeito epistêmico, para eles a dação é uma atividade em que algo é colocado (*Setzung*) como objeto – ao modo da faturalidade – pelo sujeito, fora desse labor de determinação cognoscitiva, a pré-dação material é um *factum brutum* sem qualquer desdobramento de sentido (SANTOS, 2023, p. 195). Em Heidegger a dação precisa voltar a ser interrogada no

âmbito de seu próprio estabelecimento, sua *Gegebenheit* carece de vir à questão de modo a emergir em sua experiência originária de dar-se, isso significa que o âmbito próprio para a determinação da dação deva passar a ser o fenomenológico, porque o que inquieta o jovem Heidegger é a própria manifestabilidade do que se dá e o seu horizonte mais originário; em termos fenomenológicos, essa dadidade inconfundível (*Gegebenheit unmißverstehlich*) não consistirá na pressuposição de uma consciência transcendental, mas na iluminação do próprio “[...] *como (Wie)* da fenomenalização da fenomenalidade deixando a coisa vir em pessoa, em *carne e osso* tal qual ela se manifesta em sua doação primordial” (SANTOS, 2013, p. 28). Essa indiciação do *como* originário da dação – a dadidade -, passará a ser uma questão crucial para o pensamento heideggeriano e, tão logo amadurecerá e se converterá na questão da facticidade (*Faktizität*) da experiência da vida (AGAMBEN, 2005, p. 376).

Compreende-se, agora, o motivo que justifica o compromisso fenomenológico com o marco inaugural do *Faktum* na instabilidade (*Labilität*) do fatural (*Tatsache*) e de seu conhecimento (*Tatsachenerkenntnis*). A tarefa é de empreender uma submersão no próprio dar-se da esfera dos acontecimentos (*Geschehenssphäre*), de maneira tal que seja possível recuperar a questionabilidade da dação originária com a aclaração do sentido imediato dessa instabilidade qualificadora do *Faktum* – caracterizada em outro momento como temporalidade (*Zeitlichkeit*). Este é o domínio decisivo do qual pode principiar uma ciência pré-teorética originária, o momento em que o pensar se acha à orla de um abismo (*Abgrund*), ante o qual se há de escolher entre “[...] precipitar no nada da objetividade absoluta [*absoluten Sachlichkeit*] ou dar o salto a outro mundo [*Sprung in eine andere Welt*]”. Isso quer dizer, há que se escolher entre jogar-se com os neokantianos na objetificação que cala a instabilidade e temporalidade do *Faktum* na faturalidade das coisas que ocorrem no tempo, ou mergulhar nessa instabilidade constitutiva até que venha a se aclarar sua mais própria realização (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 72. 77; GA 56/57, 61.63), ou, ainda, até que se descortine o mais fundamental de seu movimento, o mais originário do dar-se da dação (*Gegebenheit*), cujo sentido se alcançará posteriormente com a elucidação da facticidade. A esta altura, Heidegger decide passar para a segunda parte da preleção, à problematização propriamente fenomenológica do tema da *Gegebenheit*, em busca de uma elucidação mais originária e imediata do âmbito de dação das vivências e da explicitação de sua estruturação intencional.

2.2.3 O salto à significatividade do *Umwelterlebnis*

No curso da exposição acima, entre argumentos e definições, a pergunta que perpassou o discurso foi: o que significa mergulhar na instabilidade do *Faktum* para a resposta heideggeriana à determinação da ideia da filosofia no *Kriegsnotsemester*? Após avaliar com ele as várias tentativas de determinação da ciência filosófica, a tematização do *Faktum* cumpriu o papel de posicionar a questão da *Gegebenheit* no caminho de seu âmbito originário, ou seja, colocar o problema da filosofia o mais próximo possível do contexto da irrupção de seu dar-se (*es gibt*), o qual ainda fala na instabilidade do *Faktum*. A provocação do *Faktum*, como se verá mais adiante, tem parte no questionamento sobre a estrutura da vivência (*Erlebnis*), particularmente, na novidade da compreensão do filósofo do acontecimento de mundo (*es weltet*) e de seu caráter de significatividade.

A primeira parte da preleção, dedicada à busca de uma metodologia capaz de determinar a ideia da filosofia, concluiu-se com a postulação do paradoxo das ciências: “[...] com a total supremacia da esfera material não se pode dar um dar-se (*es gibt*). Dá-se o ‘dar-se’?” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 73; GA 56/57, 62). A investigação das epistemologias nessa seção chegou a elucidar como o pensamento teórico se encontra sujeito à conformação do que se dá como coisidade – sob domínio da *res* –, tanto o realismo como o idealismo orbitam o campo dessa objetividade dos dados da fatualidade, na qual o dar-se dos entes encontra-se emudecido. Esse é o contexto para compreensão da pergunta que abre a apresentação desse paradoxo: “Se poderia falar de uma única coisa [*einzigste Sache*] se apenas coisas se dão [*Sachen gibt*]?” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 73; GA 56/57, 62), ou seja, se há somente dados factuais, é possível abrir-se ao problema do *es gibt*? (CARBONE, 2014/2015, p. 86). Esta é a questão que impõe ao pensamento uma inflexão, o momento da encruzilhada metodológica (*methodischen Wegkreuzung*), em que o filósofo deverá decidir-se entre a fatualidade muda das coisas ou saltar ao mundo da significatividade (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 77; GA 56/57, 63).

Heidegger decide-se por tentar saltar ao mundo através da análise da estrutura da vivência (*Analyse der Erlebnisstruktur*), seu ponto de partida é a vivência da

questão (*Frageerlebnis*)⁴: *Dá-se algo?* (*Gibt es etwas*), expressa nos seguintes termos: “No preciso momento em que se levanta a pergunta: ‘Há’...? Dá-se [Há] alguma coisa [*Gibt es...? gibt es etwas*]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 77; GA 56/57, 63). Aproximando-se da interpretação de Santos (2023) da *Frageerlebnis*, destaca-se como característica dessa vivência uma visada aberta da intencionalidade, seja por evitar a identificação do algo dado (*Etwas*) com uma coisa ou conteúdo objetivo, seja pela substituição do sujeito pelo pronome *es* de caráter impessoal (p. 207-208); desse modo, pretende ele estabelecer uma questionabilidade para além das fronteiras entre sujeito e objeto em uma experiência não-objetivada da vivência em geral, de modo que, dirá o filósofo: “[...] a reduzir ao máximo a presença de pré-juízos em nossas observações [...] Nos movendo na aridez do deserto” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 79; GA 56/57, 65) de uma experiência sem aderência a quaisquer fatalidades ou pressuposições, de tal modo que venha a ser possível evidenciar o caráter “[...] não-coisal da vivência e de cada vivência em geral [*Nicht-Sachartigkeit des Erlebnisses und jedes Erlebnisses*]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 85; GA 56/57, 70).

Para elucidar o sentido inscrito na impessoalidade do *gibt es etwas*, Heidegger submete-a à prova inquerindo a vivência quanto a sua não referencialidade a um eu: “Quando pergunto ‘Há algo?’, me comporto como alguém que põe algo, quer dizer, como alguém que se interroga por algo. [...] ‘Eu me comporto [*Ich Verhalte mich*]’ – estaria este comportar-se contido no sentido da vivência?” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 80; GA 56/57, 66). Em sua resposta, Heidegger evidencia que o âmbito imediato em questão nesse comportar-se (*Verhalten*) não é a esfera psíquica ou a consciência transcendental, mas o próprio *viver* expresso em sua pulsação intencional como *viver dirigindo-se até algo* (*Leben auf etwas zu*). Em indiciação, neste caso, encontra-se a interpretação heideggeriana da noção de intencionalidade, vindo a ser fundamentada em sua própria estrutura de correlação intencional, não dependendo mais do recurso a um sujeito ou a uma região psíquica que a sustenha (RODRIGUEZ, 1997, p. 57). À luz da conceitualização da estrutura intencional da vivência – mais

⁴ Por mais que na literatura disponível sobre os textos de juventude de Heidegger já haja um uso costumeiro de traduzir-se *Frageerlebnis* por “vivência da pergunta”, opta-se neste trabalho por traduzir *Frage* nessa expressão como “questão”, donde resulta “vivência da questão”. Esta opção se justifica pelo fato de o verbo *fragen* possuir variações como *befragen* (perguntar), *gefragen* (indagar), compreende-se a palavra questão como a mais adequada para referir-se a conduta pensante diante do fenômeno, a isso o próprio Heidegger legitima afirmar, quando nas primeiras páginas de sua preleção *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923), diferencia questão de problema, indicando que questão é o que nasce da confrontação com o fenômeno. (Cf. HEIDEGGER, 2013 [1923], p. 11).

imediatamente e diáfana – é que se deva compreender o sequente exercício fenomenológico proposto por Heidegger aos seus alunos:

Façam vocês mesmos a prova e perguntem-se: na pergunta ‘Há algo?’ se esconde algo para mim: a senhorita licenciada em filosofia, o senhor Dr. X, o estudante de direito? Está claro que não. Assim, pois, não somente não se apreende *imediatamente* um eu, mas ao ampliar o campo da intuição – isto é, ao limitar-se justamente a *mim mesmo* – se vê que o sentido da vivência não guarda nenhuma relação com um eu singular. [...] Eu pergunto: alguma coisa se dá? O ‘se dá’ é um dar-se para um eu – e, contudo, não sou eu para *quem* e sobre *quem* se dirige o sentido da pergunta (2005 [1919], p. 83-84; GA 56/57, 68-69).

O exercício de caracterização do *es gibt*, do vivenciável em geral, chega à essa margem de diferenciação, onde a indicação da intencionalidade correlativa parece eliminar da experiência viva do comportar-se os resíduos de uma subjetividade. Com efeito, o risco de que essa vivência originária continue a vigor segundo uma posição teórica segue na recorrência a um polo noético da relação intencional aderente ao conceito de um Ego, ainda que formal e vazio, não deixa de voltar a referenciar um Eu afeito ao modo teórico de conhecer. Nesse sentido, para que o caráter fundamental da *Erlebnis* se estabeleça desde um marco mais originário, Heidegger lança mão de uma segunda atividade fenomenológica, esta consiste na compreensão da vivência constitutiva da significatividade do mundo. Antes, porém, cabe ainda indicar a importância da *Frageerlebnis* para o conjunto da análise heideggeriana da estrutura da vivência, como pontuou Carbone (2014/2015), ela serviu para traçar um caminho de resposta para o problema da *Gegebenheit*, elevando o *gibt es etwas* à “[...] célula fundamental sobre a qual reconstruir a experiência” (p. 85). Ademais, concorda-se com a leitura de Ferrer de que na estrutura principal do *es gibt* centelha a consumação do ser em geral, que resiste a dar-se na forma pessoal (2014, p. 159), ou, segundo o próprio Heidegger, em *gibt es etwas* resguarda-se “[...] um caráter profundamente enigmático [*mannigfachen Rätsel*]” (2005 [1919], p. 82; GA 56/57, 67), um tipo de evento em estreita ligação com o algo originário (*Ur-etwas*) pré-mundano indicado na experiência do *mysterium tremendum* (HEIDEGGER, 2017 [1919/1920], p. 86; GA 58, 107).

O percurso compreensivo da estrutura formal da vivência através do exame da *Frageerlebnis* oportunizou que a entrada na esfera das vivências se realizasse sem a

intromissão da atitude crítica (*kritische Einstellung*). Ainda que não tenha eliminado totalmente o risco de que sua composição intencional sucumbisse ao dar-se em coisidade, veio à transparência uma caracterização mais imediata da experiência viva que se encerra no questionar. A descrição fenomenológica da vivência da pergunta não se concluiu com respostas, mas com a abertura de “[...] um conjunto de problemas completamente novos” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 84; GA 56/57, 69) e relativos à caracterização originária do modo que o vivenciável em geral do *gibt es etwas* se dá para si mesmo (CARBONE, 2014/2015, p. 90). Essa é a margem desde a qual o pensar encontra-se convocado a saltar ao mundo (*Welt*) enquanto tal, quer dizer, a submergir na experiência mais imediata e elementar do viver, que não se esclarece apenas com a indicação dos termos formais da relação fundamental, mas manifesta-se sempre em um entorno, como vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*). Para ilustrar a dação originária do mundo, Heidegger escolhe analisar a vivência pessoal e compartilhada com seus alunos de *ver* sua cátedra de professor na sala de aula, descrevendo-a como:

O que “vejo”? Superfícies marrons que se cortam em ângulo reto? Não, eu vejo alguma coisa diferente. Uma caixa, mais exatamente, uma caixa pequena colocada em cima de outra maior? De modo algum. Eu vejo a cátedra, da qual devo falar, vocês veem a cátedra a partir da qual se lhes fala, e na qual eu já falei. Na vivência pura, como se diz, não há também um nexo de fundamentação, como se eu visse, primeiramente, superfícies marrons que se cortam, e que se me oferecem sucessivamente como caixa, depois como púlpito, enfim como cátedra acadêmica, de modo que eu colocaria por assim dizer o que é catedrático na caixa como se fosse uma etiqueta. Tudo isso é uma má, equívoca interpretação, um desvio na direção do olhar puro da vivência. Eu vejo a cátedra por assim dizer em um só golpe; e não a vejo somente de modo isolado, mas vejo o púlpito como se estivesse muito alto para mim. [...] eu vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um transfundo (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 86; GA 56/57, 71).

O trecho acima inicia-se pela revisão da atitude fenomenológica husserliana, o questionamento sobre o modo de ver em vigor na vivência do mundo circundante abre a discussão quanto ao momento da intuição na doação originária das coisas. Como esclarece Escudero, o suporte para a descrição do mundo circundante em Husserl é a percepção sensível e o mundo se dá imediatamente à consciência como um objeto intencionado pela percepção (2010, p. 450). Com efeito, embora desperto para o dar-

se imediato do mundo circundante, Husserl continua a antepor-lhe a atitude reflexiva e a contar com um nexos de fundamentação (*Fundierungszusammenhang*), frente ao qual o mundo comparece segundo a forma da objetividade. No exemplo da cátedra, a visada reflexiva é a que pretende descrever o entorno da vivência como uma coisa passível de ser especificada por qualidades objetivas como cor, superfície e formas, e sob a qual se atribui posteriormente o significado de cátedra. Heidegger contrasta a esse ver que fraciona a vivência da cátedra o *ver de golpe* (*einem Schlag*), cujo sentido é realçar como a intuição compreende a experiência vivida imediatamente como tal (*unmittelbar als*), sem qualquer passo ou categoria intermediária. Na vivência, além disso – prossegue a caracterização –, o vivido não vem à visão isoladamente (*isoliert*), como uma coisa que se determina por suas propriedades objetivas imanentes, mas o que se oferece em compreensão manifesta-se desde uma orientação (*Orientierung*), uma iluminação (*Beleuchtung*) e um pano de fundo (*Hintergrund*), quer dizer, aquilo que comparece compreensivamente se dá situado em um horizonte de vida, desde “[...] a pertença prévia do sujeito a um mundo articulado de maneira simbólica” (ESCUADERO, 2010, p. 440).

A tematização do ver de *Schlag* e em um *Hintergrund* implicam em dano grave para a reflexão descritiva da vivência, questionando-a quanto ao *como* imediato e situacional da experiência cognitiva redireciona a investigação da vivência para o que é primário e fundante do mundo circundante. Antes, porém, de aventar uma resposta, Heidegger radicaliza a pergunta sobre a vivência da cátedra com a introdução dos exemplos do camponês e do senegalês: o que veriam ao mirar a cátedra? – pergunta o filósofo aos seus alunos. A constatação inquietante desse exercício é a fundamental diferença entre as visões: “O único que tem em comum é que em ambos os casos se vê algo. A *minha* maneira de ver é em grande medida individual [*im höchsten Grade individualles*]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 87; GA 56/57, 72). Neste trecho reitera-se os elementos que condicionam o salto ao mundo proposto por Heidegger: o *modo* do ver e a participação do *eu* nessa vivência, ou seja, a relação entre o ver imediato como comportamento universal e o eu individual, que vive em cada caso a vivência. A essa altura da discussão, Heidegger decide explicitar sua posição quanto a estrutura da vivência da cátedra, no parágrafo subsequente:

Na vivência do ver a cátedra dá-se a *mim* algo [*gibt sich mir etwas*] a partir de um mundo circundante imediato [*unmittelbaren Umwelt*]. Este mundo que nos rodeia [*Umweltliche*] [...] não são coisas com um determinado caráter de significado, objetos, e ainda por cima concebidos como significando esta ou aquela outra coisa, mas o significativo é o primário [*das Bedeutsame ist das Primäre*], dá-se a mim imediatamente [*unmittelbar*], sem nenhum desvio intelectual que passe pelo conceber as coisas. Vivendo em um mundo circundante, para mim significa [*bedeutet es mir*] por toda parte e sempre, tudo é mundano, 'munda' [*es welte*] (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 88; GA 56/57, 72-73).

O parágrafo acima inicia-se sintetizando em suas expressões o movimento formal-pessoal que até agora se conquistou com a análise da estrutura da vivência: primeiro, o dar-se de si próprio a mim (*gibt sich mir etwas*), depois, o desde um mundo circundante imediato (*aus einer unmittelbaren Umwelt*). No termo *gibt sich mir etwas* reverbera-se a estrutura intencional conquistada com a análise do *gibt es etwas*, ao mesmo tempo em que se introjeta nela algo do pessoal característico da vivência da cátedra. Percebe-se que no verbo pronominal *Gibt sich* conserva-se o caráter formal que estrutura a vivência do dar-se da dação, de modo que o mais originário encontra-se já sempre pré-dado (*Vor-gabe*), no sentido de que a dação é principal, é “[...] algo que se dá antes mesmo de toda colocação feita por mim mesmo” (SANTOS, 2023, p. 204). Contudo, essa atividade de dação (*Gegebenheit*) é, concomitantemente, um dar-se de algo para mim (*mir*) e não ao Ego formal, um dar-se em uma situação concreta, em um horizonte histórico e individual. Em síntese, da análise estrutural das vivências indicia-se como a dação se dá algo ao modo de dado (*Gegeben*) através de uma estrutura formal-pessoal de vivência (POTESTÀ, 2013, p. 105-106). Por sua vez, com o termo *unmittelbaren Umwelt* se introduz a pergunta pela ambiência da vivência da cátedra, isso quer dizer que se eleva à análise fenomenológica a busca pelo caráter fundamental do mundo circundante a partir do qual a vivência de algo se arma e se articula. Com efeito, na continuidade da citação acima o que se procura é responder à questão: o que imediatamente se dá na *Umwelterlebnis*? Primeiro, negando que sejam coisas percebidas, quer dizer, dados sensoriais revestidos de significado, para depois trazer à luz a significatividade (*Bedeutsamkeit*) como determinação capital da estrutura de toda e qualquer *Erlebnis*.

Na expressão acima: “o significativo é o primário, dá-se a mim imediatamente”, Heidegger passa a exprimir o sentido dessa ambientalidade do mundo. A significação

transparece agora como o caráter primário e universalmente válido para toda vivência, manifestando que toda experiência vivida se constitui desde um significado ambiental. Como comenta Escudero (2010, p. 453): “As coisas, as pessoas e situações do mundo cotidiano não aparecem de forma primária como objetos percebidos, mas como objetos revestidos de um significado concreto”, isso sugere que o mundo circundante em questão para os alunos, o camponês e o senegalês não se compreende desde a fatualidade do que comparece aos sentidos, mas se articula em uma totalidade fática de significações, da qual cada ente recebe um significado e, inclusive, o eu histórico compreende-se através do horizonte significativo (CARBONE, 2014/2015, p. 91-92).

A continuidade da citação emprega um neologismo para indicar a novidade que se encontra em jogo na estrutura intencional da *Erlebnis* em Heidegger. Declara o autor: “Vivendo em um mundo circundante [*Umwelt*], para mim significa por toda parte e sempre, tudo é mundano [*welthalt*], ‘munda’ [*es weltet*]”. O período inicia-se aproximando o verbo *viver* e o substantivo *mundo*, os quais virão a participar da nova equação da intencionalidade em aprimoramento nessa fase do pensar heideggeriano. No caso, a frase soa similar com o que o filósofo dirá na prelação de 1920/1921, *Introdução à Fenomenologia da Religião*: “[...] definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como objeto. ‘Mundo’ [*Welt*] é algo no qual se pode viver [*leben*] (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2014, p. 16; GA 60, 11). Na comparação entre os dois períodos descortina-se uma questão fundamental para o futuro da filosofia, a categoria fenomenológica mundo se contrapõe à do objeto, enquanto em mundo há relação com o fenômeno da vida, em objeto o fenômeno da vida se obscurece, de modo que, embora os objetos possam ainda ser remetidos à vida, neles ela não se manifesta como fenômeno, mas como uma coisa. Já na relação entre viver e mundo se entrevê algo de primordial a ser evidenciado e indícios de sua peculiar relacionalidade encontram-se na expressão: “Mundo é algo no qual se pode viver”. No caso, mundo e viver não são duas objetualidades subsistentes por si que estabelecem um certo tipo de vinculação, mas entre eles ressoam ecos da originária pulsação da vida, da vitalidade primordial carecendo de vir a ser indiciada em termos intencionais, via à qual acontece o fazer-se mundo, a abertura fontal do vir do sentido (POTESTÀ, 2013, p. 96). Desse modo é que se deve interpretar a expressão: “tudo é mundano [*es ist alles weltfah*]”, enquanto tudo o que é vivido (*Erlebte*) não é um objeto acrescido de um significado, mas seu vir à manifestação depende de uma abertura

preliminar de um mundo-ambiente, através do qual se estabelece sua significância (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 17; GA 60, 13). Em síntese, para a compreensão da experiência vivida conta-se sempre com a significatividade imediata (CARBONE, 2014/2015, p. 95), por isso que só é possível viver no mundano, ou seja, não em um “[...] estado de coisas’ [mas em um] [...] nexos de significatividade” (ESCUADERO, 2000, p. 159).

A este passo, percebe-se que a estrutura intencional da vivência em uso já não dá conta da novidade que se abriu ao pensar de Heidegger. Seu trabalho chegou à evidência de que mundo não é uma esfera de objetos, mas um fenômeno estruturado em significatividade e, exatamente, por isso, não sendo mais possível interpretá-lo de acordo com uma dação, como um *es gibt*, porque o mundo não *vem* à manifestação como um regular dado objetivo (*Gegeben*), produzido em uma atividade intencional de dação (*Gegebenheit*), mas *advém* em cada situação concreta eclodindo em uma ambiência significativa (SANTOS, 2023, p. 209). Para chegar ao esclarecimento dessa novidade, Heidegger substitui o termo *es gibt* pelo *es weltet*, de modo que venha a ser indiciado como a manifestação de uma vivência não se exprime propriamente segundo o dar-se de algo, mas requer o saltar ao *como* originário do *fazer-se mundo (als weltend)*, ou seja, saltar ao sempre e a cada vez advir do mundo desde uma tecitura fática que o significa, “[...] à maneira de uma densa rede de significados que se ligam tanto por referências espaciais como por laços temporais” (FERRER, 2014, p. 161).

O cerne da diferenciação, com efeito, entre as estruturas intencionais do *es gibt* e o *es weltet* é a própria compreensão de seus respectivos movimentos de dação do mundo. No caso da experiência de determinação do mundo, seja como âmbito das coisas, seja como algo em geral (*Etwas überhaupt*), sua intencionalidade é qualificada enquanto *processo (Vorgang)*, quer dizer, à maneira do suceder-se de uma relação cognoscitiva em que um Eu artificialmente empobrecido de sua vitalidade histórica realiza a observação neutra e distante do vivido: o objeto “[...] passa simplesmente diante do meu Eu cognoscente [*meinem erkennenden Ich*] e estabelece com ele uma relação apenas cognoscitiva [*den Bezug des Erkenntseins*]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 89; GA 56/57, 74) e, em consequência disso, o vivido encontra-se destacado de seu próprio fluxo vivencial no qual veio a ser constituído: “Aqui o mundano foi extinto [*ausgelöscht*], e concebemos todas as coisas mundanas possíveis como um

algo sem mais” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 89; GA 56/57, 73). E, ainda, o processo apenas se consuma pela adequação da vivência à representação cognitiva, o que tão-só vem a ser possível quando o fenômeno sofre de privação de sua significatividade, ou seja, quando se força uma abstratização da vivência através de uma experiência desvivificadora (*Entleben*).

Outra forma de pensar a estrutura da intencionalidade se evidenciou através da análise heideggeriana da vivência, em nível residual na vivência da pergunta pelo *es gibt*, mas de forma medular na vivência do mundo circundante. Especificamente, no movimento expositivo da estrutura em vigência na vivência do mundo circundante, o filósofo precisou os elementos fundamentais da experiência da cátedra no exposto: “Somente estando em sintonia [*Mitanklingen*] com o eu, em cada caso próprio, se experimenta algo circundante [*Umweltliches*], munda [*weltet es*].” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 88-89; GA 56/57, 73). Perceba-se como Heidegger pôs em destaque no dito o inarredável caráter pessoal que conforma a visão da cátedra, melhor dizendo, para ele o eu histórico participa de forma plena e imediata de toda e qualquer dação de significatividade, do fundar uma vivência. Essa proposição heideggeriana reclama, além do mais, que o problema do *como* da vivência seja revisto a fim de que se venha a obter respostas acerca da relação originária pela qual o eu histórico ressoa sempre no mundar (*es weltet*) do mundo. Para resolver essa questão, o filósofo lança-se ao desafio de repensar a estrutura intencional da vivência partindo de um novo conceito, da noção de evento (*Ereignis*). A novidade de sua interpretação é notável no argumento:

No ver da cátedra estou com meu eu completo; como dissemos anteriormente, meu eu ressoa [*es schwingt*] nesse ver, é uma vivência exclusivamente minha, e assim o vejo; Não é, porém, um processo [*Vorgang*], mas um evento [*Ereignis*] [...]. A vivência não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco ali, mas eu mesmo me a-proprio dela [*ich selbst er-eigne es mir*], e ela se a-propria de si mesma [*es er-ignet sich*] segundo sua essência. No momento em que compreendo a vivência desta maneira, deixo de compreendê-la como um processo, uma coisa ou um objeto para passar a compreendê-la como algo completamente novo, como uma apropriação [*Ereignis*]. [...] As vivências são fenômenos de apropriação [*Er-eignisse*], tanto que vivem do que é próprio [*den Eigenen*] e é só assim que vive a vida” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 91; GA 56/57, 75).

Heidegger na citação pormenoriza as formas de emprego da palavra *Ereignis*⁵, de modo a servir-se de sua polissemia para revelar aspectos da relação mais imediata em que se funda a *Erlebnis*. Primeiro, emprega-se o substantivo *Ereignis* segundo seu uso corrente na língua alemã, significando *evento*, cujo uso evoca o caráter inabitual do domínio imediato de manifestação das vivências. No caso, estabelece-se certa estranheza compreensiva para aquele que familiarizado com a experiência do conhecimento – *Vorgang* –, agora, chega à convicção de que o vivido não é um dado, mas conteúdo do evento significativo do advir do mundo – *Ereignis*. O passo seguinte na citação é familiarizar os principiantes com essa nova maneira de ver a vivência, pela elucidação de sua estrutura. Heidegger, no caso, interpreta *Ereignis* a partir do verbo *sich ereignen*, cujo sentido exprime a ação de apropriar-se de algo, de “[...] converter algo em próprio (*Eigen*) ao exercer um certo domínio de poder sobre ele” (BUSSE, 2016, p. 182). A dinâmica dessa apropriação encontra-se pontualmente descrita pelo filósofo na frase: “[...] eu mesmo me a-proprio dela [*er-eigne es mir*], e ela se a-propria de si mesma [*es er-eignet sich*]”. Percebe-se nessa expressão como o comportamento da vivência destoa da objetivação: aqui a correlação intencional já não se realiza enquanto um *dirigir-se* da consciência à região de coisas existentes, mas como *apropriação* do vivido pela vivência sem forçar uma ruptura artificial do ritmo próprio do viver (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 141; GA 56/57, 117). A novidade que vem à luz no emprego de *Ereignis*, é como o viver imediato dá-se segundo seu caráter originário de ser próprio (*eigenen*), no sentido de nesse *como* da apropriação das vivências guardar-se algo da originária autossuficiência da vida, na qual se vive *em si e para si* (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 140; GA 56/57, 116).

Eis a ocasião em que urge ao pensar de Heidegger saltar para outro mundo, no caso, para o mais próprio na dinâmica originária do viver. É, também, oportunidade para a transição conceitual, pois, aos pés de um território inaudito e desconhecido, necessita-se que um novo fôlego interpretativo e expressivo seja capaz de sustentar o mergulho na compreensão de seus indícios do originário. Por exemplo, aqui o

⁵ Ao leitor familiarizado com a fase tardia do pensamento heideggeriano, vale a indicação que o vocábulo *Ereignis* não possui aqui o mesmo significado que passará a possuir a partir da década de 1930, em escritos como: *Meditação* (1938/39) e *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador* (1936/38). Nessas obras avançadas, *Ereignis* refere-se mais propriamente ao acontecimento fundamental do seer, em uma tentativa de Heidegger pensar esse conceito em uma chave não mais metafísica. O período em que nós enfocamos, *Ereignis*, traduzido aqui como evento, é realização da própria vivência, sem que possua a radicalidade daquela outra fase.

conceito de *Umwelt* já se mostra inadequado à manifestação originária do âmbito do viver, demandando uma precisão mais abrangente e englobante com o emprego de vida fática (*faktische Leben*) (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 34-37; GA, 43-46), também sua dinâmica do comportamento consagrado como *Erlebnis* precisará de ser depurado de todo resquício psicologista com a distinção de experiência fática da vida (*fakstische Lebenserfargung*) (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 54s; GA 58, 67s). Ao mesmo tempo, para a estrutura da intencionalidade buscar-se-á uma expressão mais afeita à sintonia que a vivência deve ter com o ritmo da vida, no caso, passa a se falar de uma *simpatia com a vida* (*Lebenssympathie*), como um tipo de atitude mais próxima do que se indiciou ser a relação originária entre o viver e a vida (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 133; GA 56/57, 110). Também o advir do mundo expresso no sentido verbal de *es waltet* precisará ganhar contornos mais claros para a significatividade constitutiva do evento do mundo (CARBONE, 2014/2015, p. 91), sobretudo, pela elucidação de sua configuração originária enraizada na tríade mundana: mundo-circundante (*Umwelt*), mundo-compartilhado (*Mitwelt*) e mundo-do-si-mesmo (*Selbstwelt*).

O curso da recepção do *Faktum* no pensamento do jovem Heidegger alcança, portanto, com o *Kriegsnotsemester*, a urgência de sua própria superação. Na medida em que se elucidou como a estrutura de dação do que se dá (*Gegebenheit*) ainda não parte do horizonte mais imediato de manifestação do vivido, mas que o mais imediato da vivência se manifesta como significatividade (*Bedeutsamkeit*), abrem-se caminhos para uma releitura do sentido de *Faktum* no contexto da caracterização do domínio de origem do mundo. Na preleção seguinte, por exemplo, o substantivo *Faktum* já terá se transformado no principal adjetivo de caracterização do fenômeno da vida, compondo com ela o termo *faktische Leben*, inflexão a ser tematizada no próximo capítulo. Ao fim, chega-se à compreensão do pouco que ao menos veio a se tornar claro: a direção para o desenvolvimento da *Urwissenschaft* é o que a enraíza na vida e a fenomenologia só virá a ser estabelecer como originária se for capaz de conduzir-se a essa esfera vital e indiciá-la em seu caráter experiencial. Este é o trabalho futuro a ser empreendido pela atividade filosófica que se pretenda confrontar com o evento das vivências (FABRIS, 2005, p. 79).

3 A INFLEXÃO DE *FAKTUM* EM *FAKTISCHE LEBEN* NOS GRUNDPROBLEME

A elucidação dos contextos de recepção do *Faktum* e de sua função no plano argumentativo do Heidegger *Privatdozent* avançou até se descerrar a possibilidade de se questionar fenomenologicamente o âmbito do que imediatamente se dá. Como visto, desde o início sua pesquisa encontrou-se interessada pelo desafio de abordar a realidade pré-científica e sua escolha por Duns Scotus devia-se por vê-lo como um pensador que conseguiu pela via da significação lidar com o âmbito do *modus essendi* sem incorrer nos equívocos da representação cognitiva. O exame das instâncias de sentido do ser, do significado e do conhecimento, por sua vez, ajudou na determinação de aspectos da vivência do pré-categorial, sobretudo, descobriu a densidade material a individualizar cada conformação de uma objetualidade. Foi no desbravamento dessa instância de vivência que despontou a noção de *historisch Faktum*, cumprindo o papel de caracterizar o horizonte da dadidade constitutiva e elevando a vitalidade histórica ao nível da caracterização de sua estrutura, a partir de sua própria interpretação do princípio de determinação material da forma. No *Kriegsnotsemester*, a decantação dessa densidade foi elevada ao plano do questionamento fenomenológico, a razão de tal empreendimento deita raízes na importância que a vida em si mesma e o sentido do homem histórico progressivamente virão a ganhar na filosofia do jovem Heidegger. No estágio da primeira preleção, a determinação da ideia da filosofia se cruza com a busca de se elevar a fenomenologia ao nível de *Urwissenschaft*. Pelo escrutínio das correntes filosóficas do seu tempo, o filósofo chegou a reconhecer que a questão da esfera originária dos objetos do conhecimento continuava em aberto, seu modo próprio de convertê-la em questão foi indiciar a pertinência fenomenológica inscrita na *Labilität des Faktums*, no caso, esclarecendo que o desejado avanço ao âmbito da *Urwissenschaft* deve ser precedido pela vivência radical do dar-se fático dos objetos, por um mergulho em sua imanência até que na elucidação de sua *Gegebenheit* se torne inconfundível e incontornável a encruzilhada metodológica da filosofia, em que se deve escolher entre manter-se no nada da objetividade absoluta ou saltar ao mundo da significatividade. A análise ulterior da estrutura da vivência nos exemplos da *Frageerlebnis* e da cátedra elucidam a interpretação heideggeriana da intencionalidade: a caracterização da *Gibt es Etwas* assenta a vivência para além das fronteiras da esfera psíquica, descobre o âmbito originário do viver e sua pulsação

intencional, deixando a vivência a um passo de saltar ao *Etwas* originário e imediato. Já com a vivência da cátedra, explicita-se a configuração do viver intencional: o vivido é compreendido imediatamente como tal por um eu histórico, desde um transfundo de significados articulados, expresso como mundo-circundante (*Umwelt*). Conquista-se com essas análises fenomenológicas a estrutura formal-pessoal da vivência: a dação principal de algo (*Gibt sich*) ao eu histórico (*mir*) desde um horizonte situado, imediato e significativo (*unmittelbaren Umwelt*), mediante a atividade intencional determinada como significatividade (*Bedeutsamkeit*). Essa equação entre viver e mundo precisará de uma nova conceituação: a relação intencional em que vida *advém* à manifestação em mundo, ou seja, desde a abertura preliminar de um mundo, exprime-se como um fazer-se mundo, mundar (*es weltet*). Quanto à especificidade desta nova correlação intencional, esta é caracterizada como *Ereignis*, no sentido de que esse fazer-se mundo é um *evento de apropriação*, no qual o vivido não é algo objetivo contraposto artificialmente à vivência, mas algo significativo que só emerge no âmbito da vida em virtude de já se tê-lo convertido em próprio, ou seja, vir a significar algo na realização própria ao fluxo imanente da vida. O que até aqui Heidegger alcançou, foi capaz de aproximá-lo de uma camada mais genuína da abertura originária em que se dá a vivência: da estrutura relacional na qual se dá algo que se articula em uma realização que se apropria do que se dá enquanto um conteúdo de caráter mundano. Agora, para se manter na direção de uma *Urwissenschaft*, Heidegger precisará dedicar-se à elaboração sistemática dos saldos e questões que emergiram no *Kriegsnotsemester*, sobretudo, avançando pela estrada do terreno experiencial e fático em vista da se alcançar proximidade do problema originário e definitivo da fenomenologia: a *vida em si e para si* (*Leben an und für sich*).

3.1 Do *Ur-etwas* ao paradoxo da *Lebens an und für sich*

Este novo capítulo revisita o tema da inflexão do sentido dos termos *Faktum* e *faktische* nos cursos posteriores ao *Kriegsnotsemester* (1919), em vista de questionar a interpretação que sugere uma inflexão abrupta de *factum* em vida fática no semestre dos *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20): do *Faktum* como sinônimo de factual (*Tatsache*) para caráter originário da vida fática – *Das faktische Lebens als Faktum* (MARTINEZ MATIAS, 2005, p. 99). Elucidou-se até agora na pesquisa que a recepção de *factum* no pensamento de Heidegger não foi repentina e que seus

escassos empregos não justificam considerá-los irrelevantes, pois em cada uma de suas ocorrências veio a destacar-se um *plus* de sentido em relação à herança que o identificava com o simples *factum brutum* dos dados empíricos. Com efeito, a palavra inflexão continua a bem servir à caracterização da mudança entrecorrente e, talvez, concomitante a recepção heideggeriana do termo *Faktum*, particularmente, para destacar e elucidar como se alcançou sua associação ao fenômeno da vida, vindo a transformar-se no adjetivo de caracterização do fenômeno – *faktische Leben* – e do comportamento apropriado ao conhecimento do viver – *faktische Lebenserfahrung*.

Nesta nova estação do estudo, a atenção se volta para o trabalho filosófico no curso do semestre invernal (1919/20): *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. A razão para a visada deste texto encontra-se no seu objetivo de sistematizar as ideias ainda incipientes sobre fenomenologia e vida obtidas no *Kriegsnotsemester* (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 64); das lições do semestre pós-guerra de 1919, a investigação subsequente recebeu o desafio de implementar a transformação hermenêutica da fenomenologia, que se avistou crível com a inclusão da intuição hermenêutica no exercício de abertura fenomenológica da vivência (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 141; GA 56/57, 116-117); por sua vez, isso implicou, como sintetiza Escudero, na determinação de duas coordenadas norteadoras do caminho filosófico do jovem Heidegger: “[...] o intento de apreender *tematicamente* a experiência originária da vida pré-teórica e de responder *metodologicamente* ao esforço de alcançar um adequado acesso a este âmbito pré-teorético” (2011, p. 218).

As lições dos *Grundprobleme*, especificamente, aspiram levar a termo o projeto já comentado da *Urwissenschaft*, agora, na forma mais acutelada da fenomenologia como ciência da origem (*Ursprungswissenschaft*) da vida em si (*Lebens an sich*). Ver-se-á adiante como na coordenada temática da vida em si e, depois, da vida fática, se descortinará a tematização do âmbito de origem (*Ursprungsgebiet*) da fenomenologia; por sua vez, na coordenada metodológica para a descrição do fenômeno fundamental, colocar-se-á a questão de compreender a fenomenologia de uma forma mais filosófica, de modo a alçar-se acima dos contextos expressivos das ciências, partindo da experiência fática, do terreno originário da vida, lugar genuíno das perguntas filosóficas e fonte para seu desenvolver-se como a ciência de origem (CARBONE, 2014/2015, p. 109). Aliás, esta contextualização dos *Grundprobleme* abre, sobretudo, a possibilidade para se averiguar o arco de desenvolvimento dos conceitos relativos

à inflexão do *Faktum* nos domínios de caracterização da vida e de sua experiência. A via de entrada para essas questões, no caso, remonta ao emprego de *Ur-Etwas* ainda no *Kriegsnosemester* e a sua relação com o conceito em formação da *vida em si e para si (Lebens an und für sich)* como âmbito de origem (*Ursprungsgebiet*) da fenomenologia.

Na parte final da preleção de 1919, Heidegger concentra-se na fundamentação da fenomenologia como ciência pré-teorética. No § 20, em especial, inicia a discussão sobre o acesso fenomenológico à esfera da vivência, ali se sugere como é possível determinar as vivências como objetualidades sem a necessidade de se recorrer a uma generalização (*Generalisierung*), isto é, sem forçar com que os conteúdos quiditativos conformados em categorias temáticas determinem a objetualidade das vivências. Em seu lugar, o filósofo vê como possível chegar à determinação de uma objetualidade pelo caminho da formalização (*Formalisierung*), isto significa, por uma espécie de expressão não derivada da forma de conformação de sentido (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 136-138; GA 56/57, 113-114). Acredita ele que, por meio da predicação formal é possível indiciar o movimento da pura vivencialidade do advir de mundo (*es weltet*), sem tombar na desvitalização teórica. Este é o horizonte em que se abre para a fenomenologia a oportunidade de confrontar-se radicalmente com o sentido inerente ao que se dá em toda vivência – o *vivenciável em geral (Erlebbares überhaupt)* –, sem recair na determinação da objetualidade como uma generalização ampla e vazia, mas podendo avançar para a indicação do que nele de mais originário se manifesta. O saldo desse confronto encontra-se expresso no seguinte argumento:

O [mundo] circundante é algo; o que adquiriu valor é alguma coisa; a validade é alguma coisa; toda mundanidade, seja, por exemplo, de tipo estético, religioso ou também social, é alguma coisa. *Todo vivenciável em geral [Erlebbares überhaupt] é um possível algo [mögliches Etwas], independentemente de seu genuíno caráter mundano.* O sentido desse algo significa justamente isso: *'vivenciável em geral.* A indiferença [*Indifferenz*] inerente ao algo em geral [...] não se identifica de nenhuma maneira com a privação da vida [*Entleertheit*] ou com o grau máximo dessa privação, o da teorização mais sublime. [...] Pelo contrário, é o indicador da mais alta potencialidade da vida [*höchste Potentialität des Lebens*]. Seu sentido descansa na plenitude da própria vida e diz precisamente que esta ainda não desenvolveu uma caracterização mundana genuína, mas que provavelmente vive no interior da vida a motivação para tal caracterização (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 139; GA 56/57, 115).

A citação volta a uma questão que ficou em aberto na análise da *Frageerlebnis*: “O que significa algo em geral [*etwas überhaupt*]?” E a sua respectiva resposta: “Algo universal; a coisa mais universal de todas [*das Allgemeinst*], se poderia dizer, que afeta a cada objeto possível” ((HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 82; GA 56/57, 68). Esta resposta agora encontra-se em revisão na argumentação final do *Kriegsnotsemester*: ao se interpretar *algo em geral* como *Allgemeinst*, determina-se *etwas* como um gênero supremo para as entidades, ou seja, semelhante à mesma tendência teórica em que se sustentam as categorias do *maxime scibile* dos medievais e da *mathesis universalis* em Husserl. Entre elas, o que há em comum, é a determinação de *algo em geral* como a categoria ontológica do caráter mais comum e geral das entidades (ARRIEN, 2021, p. 96). Já na revisão, Heidegger amplia o campo de sentido de *etwas* para tudo aquilo que pode ser vivido e atualiza seu significado para exprimir o *vivenciável em geral* (*Erlebbare überhaupt*). Notabiliza-se pela variação do significado de *etwas* – de *Allgemeinst* para *Erlebbare überhaupt* – como a fenomenologia de Heidegger tomou a direção de um horizonte concreto e vivo, especificamente, explicita Santos (2023): percebe-se que houve “[...] um deslocamento do núcleo da formalização da relação intencional para a realização vivida do sentido, alargando desse modo a ideia de formalização” (p. 223). Outro ressaltado do trecho é a indicição da condição pré-mundana (*Vorweltliche*) do *Etwas* no conceito de indiferença (*Indifferenz*). Ressalta-se formalmente em *Etwas* seu caráter indiferenciado, não no sentido de sê-lo uma categoria sumamente abstrata e totalizante, capaz de incorporar todas as motivações da vida em um campo temático, ao custo de privá-las, por um processo de objetivação, de sua vitalidade (*Entlebtheit*). Em Heidegger, a *Indifferenz* do vivenciável é o “indicador da máxima potencialidade da vida (*Potentialität des Lebens*)”, quer dizer, é sinal da potencialidade viva do advir do mundo (*es weltet*), sinal da relação originária que ainda não veio a se diferenciar [*differenziert*], sinal da pré-mundandade, de uma potência anterior à diferenciação das motivações nas tendências concretas daquilo que é vivido, mundano (*welthaft*) (ARRIEN, 2021, p. 97). Na continuidade do texto, o filósofo aprimora o significado dessa indiferença ao exprimir: “Se trata do ‘ainda-não [*Noch-nicht*]’, quer dizer, aquilo que ainda não irrompeu em uma vida genuína, é o essencialmente pré-mundano” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 139; GA 56/57, 115). Na expressão *Noch-nicht* aclara-se porque esse *Etwas* é pré-mundano e não um objeto: não é possível concebê-lo à maneira da presentidade de uma coisa, apenas com a entrega à tensão constitutiva do termo, ao

seu “ainda-não” irromper-se como vivido, vem a ser possível indiciar, mesmo que em vislumbre, o rastro de *potentia* viva de sua motivação, quer dizer, seu promanar de um horizonte indiferenciável, de uma vivencialidade originária, um *Ur-Etwas*.

Essa abertura ao horizonte pré-mundano da vivencialidade originária familiariza o pensamento de Heidegger com as questões fundamentais relativas à “[...] camada fenomenológica genuína (*a vida em si e para si*)” (HEIDEGGER, GA 56/57, 121). Indicar o caráter pré-mundano do *Etwas überhaupt* desencadeia a revisão da compreensão da estrutura configuradora do domínio das vivências originárias. *Etwas*, por exemplo, é reinterpretado de imediato como “[...] momento essencial [*Wesensmoment*] da vida em si e para si” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 116; GA 56/57, 116); atente-se para a motilidade intrínseca ao termo *Wesensmoment* e como ele se afina melhor com a *dynamis* da motivação pré-mundana, quando comparado às anteriores explicações da *Gegebenheit*, de teor mais ambiental e objetual. Outra coisa, realça-se também a relação que se costura entre os termos *Etwas* e *Leben*: o *vivenciável em geral* está para a *vida* como seu *Grundcharackter* e a *vida* está para o *vivenciável em geral* como fonte de sua *vorweltlich Indiferenz*. Conquista-se aqui um conceito que indicia o fluxo vivencial em sua tensão constitutiva: entre a face de motivação pré-mundana da vida e a contraface da tendência a dirigir-se e expandir-se para as possibilidades de mundos da vida (1987 [1919], GA 56/57, p. 218).

Do bojo dessa tensão inaugural de sentido no *Erlebbare überhaupt* é de onde irrompe a questão decisiva para o desenvolvimento da fenomenologia de Heidegger: a *dynamis* do *Etwas*, após ser indiciada, requer agora se apoiar em um método capaz de fundamentar seu estatuto pré-mundano e sua forma de intersecção com o que é mundano, se não quiser declinar em mais um gesto transcendental ou metafísico. Pois, como poder-se-á evidenciar que o *Etwas*, em sua potencialidade viva e caráter de indiferença, não será mais uma entre as abstrações *apriorísticas*, à exemplo das que já foram concebidas pela metafísica ou filosofia transcendental, em vez de derivar de um fundamento enraizado na *vivencialidade* concreta da vida? Este é um desafio em aberto, no qual se encontra em jogo a justificativa do salto fenomenológico para o horizonte das vivências, mas também a oportunidade de se sistematizar e confirmar o esboço da posição fenomenológica conquistada com a abertura da vivência. Para o semestre dos *Grundprobleme*, as lições do *Krigsnotsemester* deixam essa provocativa urgência de fundamentação da fenomenologia, a qual Santos (2023) bem soube

sintetizar nos seguintes termos: “Como apreender as significatividades da vida enquanto *vivenciadas* com base na doação de *alguma coisa* originária, de *algo* indeterminado que se fenomenaliza no *Etwas* mundano, isto é, em uma *vivência*, em um mundo?” (p. 226).

Após a exposição dos termos do *Kriegsnotsemester*, a pesquisa alcança compreensão do terreno em direção ao qual se deve avançar. Elucidou-se até agora como o percurso da investigação heideggeriana procurava fundamentar uma ciência primordial e radical (*Urwissenschaft*), contudo, sem precisar partir da pressuposição de um método ou de um objeto, mas abrindo trilhos de determinação concomitante tanto de um campo de estudo como de um modo originário de acesso a ele (LARA, 2014, p. 57). Entregando-se à doação das coisas mesmas, Heidegger mostrou ser possível compreender as vivências sem objetivá-las, e desse exercício investigativo, sobretudo, resultou a tematização não teórica da vivência e a expressão não desvitalizada de uma série de conceitos como significatividade (*Bedeutsamkeit*), evento (*Ereignis*) e algo pré-mundano (*vorweltlich Etwas*). Contudo, segundo o que antes se elucidou, esses saldos do *Kriegsnotsemester* requerem agora, por sua vez, uma fundamentação filosófica da fenomenologia, pela qual venha a se conceber *como* a pretensão investigadora da fenomenologia, em modalidade de saber originário (*ursprungliche Weise*), estabelece relação com o âmbito originário (*Ursprungsgebiet*), cuja familiaridade torne possível um começo a partir da *vida em e para si* (*Lebens an und für sich*) (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 22; GA 58, 26). Concretizar essa fundação requererá, por uma parte, mostrar a possibilidade da questionabilidade filosófica na vida, quer dizer, indiciar elementos de um ter-se em transparência da vida mesma, e, por outra, determinar a estrutura intencional de sentido da vida, para, então, poder descobrir o motivo fundamental articulador da tendência da vida na forma filosófica (LARA, 2014, p. 65).

A primeira lição dos *Grundprobleme* inicia-se com uma indicação preliminar da ciência fenomenológica, já nas primeiras palavras tematiza-se que a fenomenologia é para ela própria seu mais originário e definitivo problema. Avançando, caracteriza-se a fenomenologia com termos que evocam uma novidade frente ao que já havia sido dito sobre ela no *Kriegsnotsemester*, no caso, um aprimoramento de sua concepção, explicitada no seguinte: “A fenomenologia é a ciência originária [*Urwissenschaft*], a ciência da origem (*Ursprungwissenschaft*) absoluta do espírito em si e para si – ‘vida

em si e para si” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 3; GA 58, 1). Até esse momento, a compreensão da fenomenologia determinou-se muito particularmente pela busca de abrir cientificamente a esfera da vivência à maneira originária, isto é, compreendendo ser originário o que não é derivado, o que antecede a dação em pré-juízos teóricos e pressupostos (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 132-133; GA 58, 109-110). Nesse sentido, na qualificação da fenomenologia como *ciência originária* ressaltou-se o ater-se aos fenômenos e de forma radical, para determinar o sentido deles antes da modificação teórica da objetificação e de sua conseqüente desvivificação. Agora, com o uso do conceito *Ursprungwissenschaft*, elucida-se com maior precisão que o foco da fenomenologia deve se voltar ao horizonte de origem da *Lebens an sich*, conforme as seguintes direções ressaltadas pelo filósofo: pela ideia de *origem (Ursprung)* destaca-se ser a direção da fenomenologia a do “[...] retorno vivente [*lebendigen Rückgang*] à origem e à emergência viva [*lebendigen Her-vorgang*] a partir dela” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 4; GA 58, 2); e pela ideia de *ciência (Wissenschaft)*, sublinha-se a figura concreta de realização da fenomenologia: “Como ciência originária [...] não deve permitir que os seus problemas científicos originais e a sua metodologia lhe sejam impostos a partir do exterior, [...] mas devem surgir da própria origem” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 4; GA 58, 2).

As coordenadas acima para a interpretação heideggeriana da fenomenologia introduzem a ideia de *Ursprung* como sinônimo de fonte e de início. A ciência originária em questão, qualifica-se como tal por buscar o âmbito de origem (*Ursprungsgebiet*) e o modo originário de manifestação vital do fenômeno, através de uma modalidade correlata de experiência vivente (*erlebenden Erfassens*), cuja realização mantém-se em estreita familiaridade com sua motivação originária (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 22; GA 58, 26). Especificando melhor essa novidade da *Ursprungwissenschaft*, dirá Lara (2014): com esse conceito, Heidegger “[...] estaria propondo uma particular forma de fenomenologia genética que retroconduz toda manifestação a um centro de origem da qual dita manifestação dependeria” (p. 68), isso, por sua vez, significa que a condição originária da fenomenologia estaria ligada à tematização e, aqui, já se sabe ser pré-teórica, da fonte e início de qualquer fenômeno, inclusive o conhecido como fenomenologia. Mantendo-se por mais um pouco de tempo no questionamento sobre a fenomenologia, acima se começou dizendo que ela é para si mesma seu principal e definitivo problema, e, de

fato, isso aqui se confirma. Na compreensão heideggeriana da *Ursprungwissenschaft* não há dois temas: o originário (*Ursprung*) e a Fenomenologia (*Wissenschaft*), mas uma ciência em atitude de questionamento, que elegeu sua própria forma de manifestação como objeto, para que, visando-se em suas próprias tendências consiga reconduzir-se “[...] à ‘vida’ de forma original e radical a partir de uma nova situação fundamental” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 3-4; GA 58, 1-2).

Eis o momento propício para retomar a tematização heideggeriana da vida no contexto dos *Grundprobleme*. Em parágrafos anteriores introduziu-se de passagem a expressão *Lebens an und für sich*, cujo emprego serviu em *Kriesgnotsemester* para assinalar a dimensão originária com a qual a submersão nas camadas mais genuínas e pré-mundanas das vivências se relacionava. Agora, nos *Grundprobleme*, o filósofo parte desde palavras preliminares da tese de que a fenomenologia é a ciência da origem da *vida em si e para si*, dirigindo para o centro da investigação o acesso à *Ursprung* através de uma experiência fundamental da *vida em si e para si* (posição que virá ao esclarecimento no decorrer deste capítulo). Sem demora, poder-se-ia interpretar que há uma relação de simples continuidade na compreensão da vida entre as duas lições, no sentido de que a fenomenologia seria capaz de pôr em relevo o ultimamente concreto da vida, dissipando a nebulosidade teórica com a aclaração de uma conceitualidade pré-teórica para esse fenômeno. Contudo, essa interpretação só pode se sustentar caso consiga mostrar-se em condições de enfrentar o que Heidegger indicou ser a luta inexorável [*unablässig kämpft*] da fenomenologia: sua *Kampf* “[...] com um paradoxo, que compreenderemos como o paradoxo originário [*Urparadoxie*] da vida em si e para si” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 4; GA 58, 2). Percebe-se, primeiro, como a ideia de *Urparadoxie des Lebens an und für sich* se aproxima da ideia anterior de que a *Phänomenologie ist sie selbst für sich selbst* seu problema fundamental. Atente-se para o compasso comum entre as expressões: a fenomenologia é ela mesma e para si seu *Grundproblema*, enquanto a vida é em si e para si mesma o *Urparadoxie* com o qual luta sem cessar a fenomenologia. Decorre disso, que a paradoxal situação de ser *em si e para si* da vida seja, em último caso, o motivo originário dos *Grundprobleme* com o qual a fenomenologia se confronta. Vale acrescentar: seu problema fundamental não é lutar com algo externo, mas trazer defronte a si pela pergunta o inquietante *an und für sich* da vida que ela mesmo é, porque tendência possível da própria *Leben* e modulação de seu viver, que se

singulariza como luta pela elucidação de si, de seu surgir na vida (*an sich*) e do seu regressar a ela (*für sich*).

Ao se pretender, com efeito, ciência da *Ursprung*, a fenomenologia intenciona pensar o aparecer da vida desde ela mesma, isto é, aproximar-se de sua origem pelo voltar-se para seu próprio fluxo, em vista de recolher de seu evento um indício da fonte de onde jorra (*springen*) sua vida. Note-se aqui, como a fenomenologia luta primeiro com o paradoxo de sua própria circularidade, porque sendo uma experiência viva e que se realiza no viver, deve, sob condição de fundamentar-se como ciência, determinar modos de recolher do curso de seu acontecimento, indícios do *logos* interno da vida; em termos formais, a circularidade do método da ciência da origem implica em uma tensão inexorável entre a fenomenologia – o *como* (*Wie*) – que só pode se determinar a partir da vida – o *quê* (*Was*) –, e a vida, que só pode vir à transparência em sua origem – o *quê* – através de uma tendência motivada originariamente na vida – o *como* –, a fenomenologia (ARRIEN, 2021, p. 127-128). Atente-se, mais uma vez, para o modo de lidar com essa circularidade, comparando seu emprego nas lições do *Kriegsnotsemester* e nas dos *Grundprobleme*, no primeiro a circularidade aparece como característica que distingue a filosofia das demais ciências, sua situação originária se funda na especificidade da tematização circular de seu objeto: “[...] as origens últimas se podem conceber desde si mesmos e em si mesmos” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 20; GA 56/57, 16); já no segundo, a circularidade entre origem e ciência defronta-se com a inexorabilidade do paradoxo, “[...] que repele qualquer tentativa de conceber [a ciência da origem] [...] e o modo como dar-lhe vida com construções concebidas de forma abstrata” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 4; GA 58, 2), com efeito, guardando vigilância diante do paradoxo, a ciência fenomenológica preserva-se de converter-se em um tipo de circularidade viciosa, como a *petitio principii*, mantendo-se à altura de situar a vida enquanto surgindo de sua origem (ARRIEN, 2021, p. 127).

Compreende-se, a este passo, não ser a inclusão da ideia de *paradoxo* um recurso metodológico criado apenas para lidar com as estranhezas da dação objetiva do âmbito de origem, mas que sua condição aporética procede do próprio modo de ser da vida, expresso em: *Lebens an sich* e *Lebens an und für sich*. Entregando-se à compreensão da vida ela mesma, descobre-se nela um mover-se de si de autodiferenciação, cuja tensão de seus momentos constitutivos tem o caráter de

paradoxia, no sentido de contramovimento à *doxa*, ao conhecimento derivado, um estranhamento diante do já ordinário, algo que vem ao encontro (*pará*), mas que prodigiosamente excede em si mesmo as tentativas de sua objetificação (*doxos*) (FERNANDES, 2021, p. 190). Tanto mais ao se falar de *Urparadoxie* da vida evoca-se a possibilidade de sobreveniência da origem, seu suceder inesperadamente para um caso de tendência vivente, que se conduz em uma realização concreta do vir à luz da vida em si para si, a fenomenologia (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 4; GA 58, 2).

Os indícios de autodiferenciação da vida ela mesma estão, como dito acima, primeiro no conceito de *Lebens an sich*, depois no conceito de *Lebens an und für sich*. O caso primeiro, refere-se à circunscrição provisória da *Lebens an sich* no § 7 dos *Grundprobleme*, no qual se explicita o seguinte:

O que é esta ‘vida em si [*Leben an sich*]’, que coisa se entende com tal combinação de palavras [...] Algo que está tão próximo de nós que normalmente nem se quer nos ocupamos explicitamente com ela; algo que não temos qualquer distância para vê-la em si mesma, no seu ser ‘em geral’; e falta a distância dela, porque nós próprios a somos, e só a partir da vida mesma, que nós somos, que nos (acusativo) é [*das uns (accusativ) ist*], vemos nós mesmos nas direções dela própria. [A ausência [*Fehlen*] da distância absoluta [*absoluten Distanz*] da vida em si e por si mesma [*Lebens an sich und zu sich selbst*] (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 24-25; GA 58, 29).

Duas expressões acima mostram algo do modo de ser da *vida em si*: sua falta de distância e seu bastar-se em si mesma. Em causa na *Fehlende Distanz* está a modalidade de saber sobre a vida, perguntando-se pelo *como* trazer à luz a *Ursprung* da vida em si, o jovem Heidegger responde com a condição do viver: por mais que a vida seja o fenômeno originário que está sempre e por toda a parte se manifestando em tudo o que se fenomenaliza, quando se busca vê-la em si mesma evidencia-se como ela se encontra tão perto [*so nahe liegt*] que não é possível “[...] tomar distância da vida para ver, saber, pensar a vida porque não apenas *estamos na vida*, mas *já somos a vida*. Só da vida é que podemos nos ver” (SCHUBACK, 2012, p. 81). A segunda expressão, o bastar-se a si mesma da vida em si, indicia afirmativamente a imediaticidade intransponível da *Lebens an sich*, no caso, a condição da vida ser *em si*, de se bastar com seu próprio curso fático, de não precisar buscar nada fora de si

mesma, é denominada na preleção como *autossuficiência* (*Selbstgenügsamkeit*). Através dessa ideia se circunscreve a direção motivacional da vida para um *em si*, ou seja, tudo o que se disponibiliza e se expressa na multiplicidade de tendências vitais (*Mannigfaltigkeit der Lebenstendenz*), mesmo quando insuficiência ou negação da vida, só pode surgir absolutamente do *em si* estrutural da vida, como diz Heidegger: “[...] a vida não tem necessidade de torcer-se para fora de si mesma para se preservar segundo o seu próprio sentido, essa estrutura basta a si mesma” (2017 [1919/20], p. 33; GA 58, 42).

Uma questão torna-se iminente ante essa autossuficiência da *Lebens an sich*, a pergunta quanto à possibilidade de ser a fenomenologia uma *Ursprungswissenschaft*. No caso, se *Leben*, antes de qualquer modificação por força de um exercício de tematização, comparece sempre como *an sich*, ou seja, “[...] vive em si mesma e nas possibilidades que nela se encontram” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 29; GA 58, 35), será possível desenvolver uma investigação fenomenológica da *origem* sem submeter a vida *em si* a uma transformação? A promessa de uma ciência da origem, de uma fenomenologia capaz de recolher o mostrar-se da vida na origem, não será mais um engano entre os pensamentos derivados, que acreditam ser originários? A princípio, a resposta é afirmativa, uma vez que dirigir à *Lebens an sich* a pergunta pela sua origem é uma tendência irrealizável, porque para trazer a *Ursprungsgebiet* à luz precisa-se de algum tipo de mediação, e a *vida em si*, que é imediata, transcorre sem a necessidade de aceder ou procurar por uma origem. A negação do acesso à origem pela *Lebens an sich* é notória e conclusiva no enunciado: “[...] 1) O âmbito de origem, o âmbito do objeto da fenomenologia não é dado na ‘vida em si’” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 163; GA 58, 203). Mas, assim sendo, ainda será possível saber da origem da vida na vida? E, se a vida, com efeito, encontra-se absolutamente encerrada em uma vizinhança imediata com seu próprio curso fático, como é possível desde a autossuficiência da vida que esta se expresse a si mesma?

Deve-se retomar aqui, por mais uma vez, a luta da fenomenologia com o paradoxo originário da *Lebens an und für sich*. Atente-se ao *como* da luta pela origem, à qual se refere o filósofo desde o início dos *Grundprobleme*, e sua principal indicação na frase: “[...] o âmbito originário não deve ser dado [*gegeben*]; só pode ser conquistado [*gewinnen*]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 24; GA 58, 29). Conquistar o âmbito da origem ou avançar na luta pelo acesso à fonte da vida, não é uma

atividade pensada segundo a configuração da doação, pois falta à *vida em si* a distância metodológica para recolher ou submeter algo a uma forma geral (*überhaupt*), com efeito, não havendo possibilidade da *vida em si* confrontar-se com sua origem, não significa *per se* que o perguntar pela origem não seja realizável através de um pensar, que partindo da própria vizinhança radical da vida consigo, possa saber dela enquanto surgindo de uma origem (LARA, 2016, p. 41). Esse exercício investigativo, por sua vez, deverá ser capaz de conquistar o *Ursprungsgebiet* da vida sem precisar recorrer à mediação da *Gegebenheit*, isto é, pensar uma modificação na tendência do saber da vida, não ao modo da dadidade, na qual se cindem sujeito e objeto, mas uma espécie de mediação metodológica, cuja modalidade, continue a ter na *Lebens an sich* o seu motivo fundamental.

Tal proposta só é articulável contando com um fundo de autodiferenciação na própria vida, apenas no qual se torna compreensível que se continue a perguntar pela origem quando já se atestou a impossibilidade de sua dação na *vida em si*. A novidade no caminho heideggeriano para a solução da questão da *Ursprungsgebiet* acena no seguinte contexto:

Ele [âmbito originário] só pode ser alcançado por meio de um método científico. Que abordagens metodológicas devem ser implementadas para descobrir a partir da 'vida em si', o âmbito da origem, a 'vida em si e para si? Inicialmente, olhemos para a 'vida prática'. Ela é 'autossuficiente'. O âmbito de origem, pela sua essência, nunca é dado na vida em si. Deve ser apreendido de novo a cada vez (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 163; GA 58, 203).

Distingue-se na citação acima a explicitação de duas teses, a primeira endossa o dito até agora, de que a fenomenologia luta pela elucidação de um método motivado na vida ela mesma, em busca de um pensar que tematize a origem da vida ainda que a vida *em si* não seja dada. A segunda tese da pergunta acrescenta algo ainda não explicitamente considerado, mas que se encontra motivando a associação entre os termos *Ursprungsgebiet* e *Lebens an und für sich*, tal aproximação sugere que a vida pode ser pensada enquanto surgindo de uma origem, que é possível um voltar-se da vida *para si* (*für sich*) ainda que o viver não possa ser descolado de seu curso fático (*an sich*). Particularmente, interessa à fundamentação da ciência fenomenológica essa constituição peculiar da vida como um *em e para si*: sua condição estrutural em

que a vida move-se centrando-se em si mesma (*an sich*) e, ao mesmo tempo, conquista-se a si própria tornando-se transparente para si (*für sich*). Esse é o originário paradoxo que a fenomenologia luta para compreender: um movimento estrutural de torsão ou de giro originário que a vida realiza paradoxalmente *em si* a fim de tornar-se visível *para si* mesma (SCHUBACK, 2012, p. 82). Radicalmente, admitindo como possibilidade esse movimento estrutural de autotransparência da *Lebens an und für sich*, sem perder de vista a insuperável imediaticidade da *Lebens an sich*, vem à claridade com qual *Grundproblema* a fenomenologia está lindando, sua pergunta primordial diz respeito a como a vida em si (*an sich*) se torna também vida para si mesma (*für sich*) (LARA, 2016, p. 41-43) e, particularmente, na ordem da elucidação da própria fenomenologia, como ela pode acompanhar essa torsão originária pelo qual surge da vida (*an sich*) o pensar sobre a vida (*für sich*) (SCHUBACK, 2012, p. 82).

Ainda, antes de concluir este tópico, cabe ressaltar uma particularidade da vida que Bertorello (2006) evidenciou e que reforça o sentido de sua paradoxalidade. Na citação acima do § 7 há uma formulação frasal, que de modo proposicional transgride as regras gramaticais, reza a frase: “[...] nós próprios a somos, e só a partir da vida mesma, que nós somos [*das wir sind*], que nos (acusativo) é [*das uns (accusativ) ist*], vemos nós mesmos nas direções dela própria” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 25; GA 58, 29). Considere o uso do verbo ser na forma acusativa do pronome pessoal como *ist*, isto é, o verbo ser é conjugado em forma transitiva quando sua conjugação deveria ser intransitiva (*das wir sind*). Essa transitividade forçada do verbo ser guarda a paradoxalidade da vida; ainda que violentando a gramática, procura uma forma de exprimir a transparência da direcionalidade da vida em si e para si (BERTORELLO, 2006, p. 10). O caminho a seguir que se descerra de agora em diante, deverá, com efeito, voltar-se para a modalidade de ser na qual a vida se faz reconhecível, onde ela se faz transparente em si e para si, pelas sendas de sua transitividade em quais é possível tematizar o centro desde o qual a vida se configura e se manifesta: investigar a trama significativa de suas manifestações (*Der Teppich*), no caso, tomar em questão a modalidade em que a vida se dá em transparência para a fenomenologia, ou seja, como vida fática.

3.2 A dimensão fática do fenômeno da vida

A dupla afirmação defendida acima sobre a *Lebens an und für sich*, que as suas tendências gravitam à autossuficiência de seu próprio curso fático (*an sich*), e que isso não implica necessariamente na impossibilidade de acesso à sua direcionalidade, porque ela é também capaz de produzir um pensar sobre si, cuja motivação funda-se em seu movimento de busca de um voltar-se para si mesma em vista de ser para si (*für sich*), eleva a questão do âmbito de origem da vida a outro patamar, no sentido de trazer ao horizonte fenomenológico as questões radicais quanto ao modo (*Wie*) e o conteúdo (*Was*) que circunscrevem a investigação sobre o fenômeno da vida. Agora, a procura pela origem não poderá mais se esquivar de pensar-se a partir daquilo que se dá em vizinhança radical com a vida, mas deverá conquistar-se em sua própria transparência por uma torsão na direção da vida possível através do pensar filosófico.

O propósito de Heidegger a partir de tal posição será pensar modalidades de realizar essa torsão para um horizonte mais aderente à fenomenalidade da vida, através de um trabalho de reconquista de sua dimensão fática e que culminará na intersecção entre fenomenologia e história, especificamente, na chamada à filosofia a recomeçar a partir da *faktische Lebens als Faktum*. De início, vale compreender a novidade do *Riliefcharakter* para a tematização das direções significativas da vida, depois, poder-se-á interpretar o modo heideggeriano de passar do sentido de *Lebens an und für sich* para a *faktische Leben*.

3.2.1 A caracterização da vida nos relevos do *Lebenswelt*

As coordenadas acima começam mapeando a possibilidade de um ponto de partida para um novo ensaio de caracterização da vida: principiando do mais próximo e imediato, conquistar um modo de tematizar a vida em si através da mediação de um pensar motivado no próprio voltar-se para si da vida. No caso, com a demarcação desse terreno vivencial, a tarefa fenomenológica principia com o voltar-se para o conteúdo mais trivial da vivência da concretude, em cuja descrição sublinha Heidegger:

Tu, ele, ela, nós vivemos sempre em uma direção [*Richtung*] (geralmente de tal forma que não temos consciência expressa

[*ausdrücklich Bewußt*] da direção; posso me colocar explicitamente nela; mas ela também pode me ultrapassar ou se infiltrar ou simplesmente estar ali, mas de modo tal que sempre uma direção nos interpela, nos atrai explicitamente) [...] Tenho um certo *entorno* [*Umkreis*], embora variável (ora ampliando o conteúdo [*inhaltlich*], ora estreitando) de "coisas" [*Sachen*], que em um momento "ocupam" [*in Anspruch nehmen*] minha vida dessa forma, em outros momentos de forma diferente e que estão "na" direção da minha vida (elas estão realmente "lá"). Eu cresço e acresço em uma *profissão*, uma certa *estabilidade* [*Stabilität*] entra em minha vida – também apenas um certo tipo de tendência. Meus relacionamentos com outras pessoas passam por uma certa seleção, determinada pelo costume e por outras tendências. [...] E em toda esta vida, ocasionalmente [*zuweilen*], se está ali [*da*] para si mesmo. Você repensa suas ações, faz planos 'se acomoda' [*richtet (!) sich ein*]; não está satisfeito consigo mesmo em termos de desempenho; presta atenção a si mesmo, corrige e orienta a 'si', tenta progredir; vê a si mesmo em uma sociedade; ou simplesmente se deixa levar pelo momento" (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 26-27; GA 58, 32-33).

A descrição acima se organiza à volta da indicação de alguns aspectos do fenômeno da vida, fala-se em direção (*Richtung*), entorno (*Umkreis*) e estabilidade (*Stabilität*). Em *Richtung*, sublinha-se como a vida pode ser compreendida nos termos de direcionalidade. Já que seu curso em constante variação de conteúdo não pode ser coordenado segundo o esquema da causalidade, Heidegger aponta em *Richtung* para uma forma de designar o sentido do movimento da vida redefinindo a relação entre a origem e o fim, em termos de motivação e de tendência da vida (GUARDINI, 2021, p. 50). Depois, com o conceito *Umkreis* indicia-se algo do caráter dos conteúdos que se expressam no curso da vida, atente-se para o acento na vizinhança radical que o termo reserva para vida e seus modos de expressão: a vida encontra-se estreitamente envolvida por aquilo que se dá em seu redor, por sua vez, esse circundante cambiante se manifesta sempre na direção da própria vida (ARRIEN, 2021, p. 137). Com efeito, a articulação entre *Richtung* e *Umkreis* costuma inclinar a vida à *Stabilität*, no sentido de que a vida se fixa em tendências inequívocas (*eindeutige Tendenzen*) que, na maioria das vezes, a conforma em cotidianidades (*Alltäglichkeit*) (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 32; GA 58, 39).

Este modo de apreciação da variação das configurações das tendências da vida, porém, tende a caracterizá-la especificamente a partir da flutuação constante de seus conteúdos, que, por sua vez, precipita-se em uma interpretação da mesma como uma multiplicidade não-abrangível de tendências (*unübersehbare Mannigfaltigkeit*),

onde se dá uma mutação constante e multiforme de seus conteúdos (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 31; GA 58, p. 38). Heidegger mostra-se reticente em compreender a vida como essa multiplicidade em fluxo não abarcável, ele reconhece nessa determinação uma centralização do discurso filosófico no aspecto da permanente mudança de conteúdos da vida, cujos resultados concorrem não para a caracterização da sua mobilidade, mas para a paralisação de sua direcionalidade em um conceito formal e abrangente, como o múltiplo (SÁNCHEZ, 2001, p. 237). Um novo arranjo conceitual precisa ser buscado para a fenomenologia se realmente deseja elevar-se até as questões de origem; no caso, a fenomenologia deverá buscar a máxima vizinhança com a *vida em si*, mas sem curvar-se a uma interpretação das tendências da vida focadas determinantemente na direção de seus conteúdos. Quanto à necessidade de uma renovada abordagem e conceitualidade para o acesso a *Ursprungsgebiet*, as perguntas seguintes constatarem sê-la uma demanda radical:

Como é possível estabelecer e consolidar uma ciência rigorosa nessa plenitude de vida e mundo que flutuam constantemente? O que o “âmbito de origem da vida” deve significar aqui, e como ele deveria ser acessado em uma pesquisa cientificamente rigorosa? Como pode tratar-se de algo que só se torna verdadeiramente acessível deste modo? (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 31; GA 58, 37-38).

O que se encontra propriamente em questão é a defesa de uma alternativa para o modo de acesso às variadas configurações de tendências que se manifestam no entorno da vida, sem que haja necessidade de precipitar no conceito teórico do múltiplo. Heidegger avança a uma proposta de superação dessa dificuldade com a introdução da ideia do *caráter de relevo da vida em si* (*Reliefcharakter des Lebens an sich*), ela consiste em uma renovada tentativa de elucidação da vida, que se concentrando não na variação dos seus conteúdos, mas em seus estilos de direção (*Richtungsstils*), procura indicar “[...] elementos de ressaltamento (destaque), que permanecem no interno da vida, acompanhando-a funcionalmente no seu curso” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 31; GA 58, 38). No caso, da vida em si, que vivendo em absoluta vizinhança consigo mesma, só vem à transparência aquilo que dela possa ser tematizado à semelhança de um relevo, isto significa, à semelhança do exercício paciente de escavação de um fundo em que, pouco a pouco, aspectos vão se ressaltando da superfície e insinuando uma figura, “[...] como uma espécie de

negativo escultural” (SCHUBACK, 2012, p. 85). Da mesma forma, a fenomenologia trabalha escavando pacientemente na obviedade e cotidianidade da *Lebens an sich*, na direção de aprofundar em sua vizinhança radical para a indiciação de seu fundo de compreensibilidade, porque, como elucida Schuback (2012): “A vida nela mesma só aparece em relevo quando a superficialidade do modo em que a vida se dá a saber como vida do mundo, vai pacientemente descobrindo sua profundidade, ou seja, o fundo de sua constituição e isso num abalo” (p. 85).

A atenção à indiciação dos relevos da vida, especificamente dirá Heidegger, a “[...] certos modos em ressaltos de realizar a tendência, formas dos cursos típicos de levar as tendências da vida a seu objetivo” (2017 [1919/20], p. 33; GA 58, 40), refere-se diretamente ao motivo de introdução do conceito vida fática (*faktische Leben*), que aqui se deseja elucidar. Preliminarmente, adiante-se que aquilo que será possível de se indiciar do fenômeno da *Lebens an und für sich*, aquilo que se manifestará em relevo, receberá uma precisão conceitual no termo vida fática (*faktische Leben*), no qual repercutem e conservam-se os ressaltos da *vida para si*, mas, ao mesmo tempo, sem deixar de co-pertencer à mobilidade autossuficiente da *vida em si*. Em vista disso, compreende-se que esta pesquisa deverá voltar-se à caracterização desses ressaltos, para, então, conquistar coordenadas interpretativas do sentido de *faktische Leben*. O primeiro entre os caracteres de relevo é a direcionalidade da vida para o mundo, Heidegger o sugere no seguinte:

Os caracteres de circundante [*Umgebung*], do entorno [*Umkreis*], do mundo-circundante [*Umwelt*], que, embora na maioria das vezes não explicitamente, se dão em um consabido relevo [*Abgehobenheit*] e que na vida se encontram em uma – para dizer paradoxalmente - distinção redefinida [*zurückgesetzten*], à qual não prestamos mais atenção. É aqui que o mundo-circundante próximo, o mundo compartilhado próximo e o mundo próprio próximo pertencem. Eles constituem uma determinada posse, instável em sua própria medida, um fundo de compreensibilidade e acessibilidade imediata” (2017 [1919/20], p. 32; GA 58, 39).

A citação acima inicia-se retomando a tese capital do § 7 dos *Grundprobleme*, no qual o filósofo defende o caráter mundano (*Weltcharackter*) da vida nestes termos: “Nossa vida é o nosso mundo – e raramente de modo que estejamos observando [*zusehen*], mas sempre, mesmo que discretamente, escondidos, ‘estamos lá’: [...] a

nossa vida é apenas *como vida* [*als Leben*], na medida em que vive em um mundo” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20, p. 28; GA 58, 34). Percebe-se como a discussão volta àquele viver em um mundo-circundante introduzido no § 14 do *Kriegsnotsemester*. Na argumentação discorrida no capítulo anterior acerca da ambientalidade do mundo (Cf. 2.2.3 O salto à significatividade do *Umwelterlebnis*, p. 88-90), realçou-se a relação originária que se estabelece entre os termos mundo e vida, cujo vínculo fundamental e imediato foi caracterizado como significatividade; isto resultou em uma releitura mais aderente do sentido da doação da vivência ao horizonte histórico e significativo do mundo, mas que continuou a contar com um certo apego à possibilidade de se acessar uma pré-mundanidade constitutiva da vivência originária da vida. Agora, no § 7 dos *Grundprobleme*, de acordo com Carbone (2014/2015, p. 112), a interpretação dessa relação entre mundo e vida se tornou particularmente mais estreita, sobretudo, porque realçando-se a ausência de distância entre essas duas coordenadas da experiência, possibilita-se exprimir algo sobre a manifestação da vida em si sem extraí-la de sua autossuficiência, isto é, através da compreensão da coo-pertença entre vida e mundo o desafio de pensar a vida, ainda que ela se encontre em proximidade irremediável com o seu próprio evento, descobre de sua direção para o mundo o primeiro relevo de seu modo de realização, no caso, seu caráter mundano, cujo ressaltado situa-se no aspecto da coincidência de origem entre vida e mundo: “O mundo é sempre mundo da vida. E a vida é sempre vida no mundo” (FERNANDES, 2010, p. 40).

Essa referencialidade recíproca e inexorável entre vida e mundo equacionada na citação anterior, fundamenta-se na tese diltheyana da estrutura compreensiva da vida, através da qual o jovem Heidegger encontrou recurso para combater nos primeiros anos de pós-guerra a virada de Husserl para uma “[...] fundamentação última no *ego* transcendental” (GADAMER, 2009b, p. 17) da ciência rigorosa e favorecer também a recepção da obra de Dilthey no domínio da fenomenologia. Em síntese, ao se evocar uma estrutura compreensiva para a vida, Dilthey buscava um modo de se evitar todo encurtamento do significado da experiência da vida, isto é, ele procurava superar os resquícios de uma metafísica da *coisa em si* para saltar à experiência realmente vivida do mundo histórico, embora tenha também acabado refém de uma tipologia de fundamentação psicológica da origem (GADAMER, 2009b, p. 113). Sua contribuição, com efeito, foi pensar a co-pertinência estrutural de vida e mundo: a vida não é uma consciência fora do mundo, nem o mundo é um receptáculo da vida, mas

vida e mundo formam um complexo estruturado da realidade em que tudo cobra um significado. Dilthey concebe que os fatos da consciência são abertura de sentidos enquanto frutos de conexões vitais entre o si mesmo e o mundo, ambos elementos indissociáveis e imediatos da experiência imanente da estrutura da vida psíquica (LEITE, 2019, 131-132).

Para Heidegger, interessa decisivamente de Dilthey a caracterização dessa referencialidade estruturante da compreensão da vida, que ele chama à questão como “[...] um fundo de compreensibilidade e acessibilidade imediata” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 32; GA 58, 39). Sublinhe-se aqui como essa referência compreensiva que estrutura a transparência da vida *für sich* disponibiliza a Heidegger condições de mergulhar mais a fundo na profundidade constitutiva da vida *an sich*, porque quando o autor refere-se ao fundo de compreensibilidade da vida, em certo sentido, o que ele considera são as possibilidades de se pôr em relevo aspectos dessa co-pertinência originária e autossuficiente de vida e mundo, através da qual eclodem horizontes significativos que motivam o viver em um mundo. Seja dito, ademais, a essa emersão na mundanidade da vida apoiada na estrutura compreensiva de Dilthey, sucede de pronto a apresentação da tríade mundana da vida, como que a progredir na elucidação dessa direcionalidade imediata da vida para o mundo – a *weltlich Richtung* da vida –, dando forma à condição inexorável, dirá Heidegger, do viver afinado mundanamente, cujo sentido aponta para o aspecto de que se “[...] vive entrando em um mundo, [e] se encontra em um mundo” (2017 [1919/20], p. 199; GA 58, 250). Com efeito, para se alcançar uma visão mais assertiva desse *Weltchacker* da vida, é necessário avançar à sistematização dessa sua estrutura compreensiva dos mundos da vida, tentando pôr em relevo as direções significativas e constitutivas do *Um-, Mit- e Selbstwelt*, articulações pelas quais a *Lebens an und für sich* vem à expressão (*Ausdrucks*) em tipologias mundanas. Quanto a isso, introduz o filósofo:

A vida neste mundo-ambiente, o estar nele, a existência mundo-ambiental [*um-weltliche Existenz*], essa situatividade instável [*labile Zuständlichkeit*] é determinada por uma singular interpenetração [*merkwürdigen Sichdurchdringen*] do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo do si [*Um-, Mit- und Selbstwelt*], e não por sua mera soma, de fato as referências [*Bezüge*] dessa interpenetração são de natureza puramente emocional [*emotionaler*], não-teórica. Não sou o espectador e muito menos o conhecedor teórico de mim mesmo

e de minha vida no mundo (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 32; GA 58, 39).

A citação principia buscando caracterizar o que se denomina por situatividade instável (*labilile Zuständlichkeit*) da vida, esse termo acena para uma articulação das tendências vitais de modo distinto e mais aprimorado que o domínio da multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) dos conteúdos. Vislumbra-se através dela o que virá a se firmar nas preleções subsequentes do jovem Heidegger, como o modo originário de doação fática da vida: a situação (*Situation*). Por ora, com efeito, o que se encontra a caminho é a tentativa de articular formalmente (*formal artikulieren*) uma alternativa à pluralidade meramente ôntica da multiplicidade incomensurável de tendências, escavando sua representação sedimentada de mundo até conseguir elucidar a estrutura mundana em que se expressam a riqueza de variação de estilos e direções da vida (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 31; GA 58, 38). Nos *Grundprobleme*, o que vem em ressaltado através do aprofundamento na *labilile Zuständlichkeit* são as três tipologias significativas do mundo, cuja articulação e interpenetração suportam a expressão da vida nos estratos de manifestação mundana. O múltiplo, no caso, a vida a se mostrar na variedade de suas manifestações fáticas, configura-se a partir de apenas três denominadores da experiência, especificamente, tudo o que se manifesta no curso vivente da vida deve ser compreendido a partir de um horizonte significativo, seja o do mundo circundante (*Umwelt*), ou o do mundo compartilhado (*Mitwelt*), ou, ainda, o do mundo do si (*Selbstwelt*).

A manifestação da vida em mundo, de início e na maioria das vezes, se doa imediatamente como *Umwelt*, neste termo procura-se ressaltar o modo de início em que a vida costuma aparecer, como o que circunda e envolve, um horizonte cotidiano, uma malha de referências com qual o vivente se encontra, se relaciona e desde a qual também se orienta (GANDER, 2011, p. 217). Recordar-se que no *Krigsnotsemester*, Heidegger buscava com a análise da *Umwelterlebnis* exprimir pelo conceito de mundo circundante a dimensão imediata das vivências, mostrando como tudo o que circunda a vida, tudo através do qual ela se move, tudo o que lhe comparece na vivência já se encontra com e por força de um significado. Agora, nos *Grundprobleme* aparece uma distinção nos tipos de significação do mundo, a se ressaltar como direções: *Um-*, *Mit-* e *Selbst-*. A direção do circundante (*Um-*) procura designar em específico o *Milieu* da

vida, a ambiência circunvizinha na qual o vivente se move e com a qual se ocupa cotidianamente; seu entorno imediato, precedente e familiar, o contexto significativo das interações da vida (LEITE, 2019, p. 191). A esse meio pertencem, dirá o filósofo: “[...] não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc.” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16; GA 60, 11), já a razão para o agrupamento dessa diversidade de manifestações em uma tipologia de mundo circundante figura no modo como os conteúdos desse entorno confluem à estabilização, isto é, como a estrutura do circundante inclina-se frequentemente a conformar o vivido em um complexo temático, particularmente devido à condição de sua direcionalidade, porque o circundante “[...] sempre se apresenta de novo e em novos aspectos, mas sempre mais ou menos como o mesmo” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 37; GA 58, 46), ou seja, a significatividade do circundante propende a assegurar-se em configurações estáveis e não dificilmente a se dar como mundo de coisas (*Dingwelt*) ou mundo da totalidade dos entes.

A segunda tipologia de mundo refere-se à sua direção compartilhada (*Mit-*), que compreende o vir ao encontro do vivente outros como ele, abrindo a malha circundante à coexistência com outros que também experimentam compreensivamente a vida. O *Mitwelt* acrescenta ao tecido mundano um registro significativo diferente da ocupação com o entorno, lida com pessoas “[...] que se apresentam a mim em ações individuais, em seu comportamento, maneira de falar, de ficar em silêncio, roupas, humor, gosto” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 36; GA 58, 45). A significatividade ressaltada aqui abrange o horizonte do comportamento humano no mundo, a manifestação do viver de outros humanos, que por uma instância relacional inerente à mundanidade da vida penetram o mundo pessoal de um vivente, de maneira tal que lhe seja possível reconhecer nas respectivas formas de manifestação da vida a expressão do si próprio de outros no seu mundo (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 36; GA 58, 45). Nesse sentido, compreende-se a razão da ênfase heideggeriana no caráter histórico do encontro mundano com outros, a alteridade não é uma entidade, um simples gênero com qual se estabelece alguma forma de relação, no sentido da relação teórica com a categoria universalizante do *homo sapiens*; o mundo compartilhado marca o fato de que o homem estabelece relações com outros homens “[...] numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior, etc.” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16; GA 60, 11). Atente-se ainda para a condição peculiar do mundo

compartilhado, sua tessitura significativa reclama dimensão na qual a coexistência humana seja caráter de mundo, por um horizonte de manifestação aberto às possibilidades de convivência (co-vivência) histórica, por um tipo de significatividade capaz de abarcar a relacionalidade humana como caráter expressivo da vida, coexistência da qual surgem todas as interações, domésticas ou públicas, pessoais ou institucionais (FERNANDES, 2010, p. 40).

A terceira fronteira de manifestação mundana da vida é a direcionalidade para o si-mesmo (*Selbst-*). No caso, a fim de que o *Lebenswelt* chegue a ser determinado em sua estrutura integral, Heidegger precisa elucidar como o si-mesmo se encontra e vive na referencialidade da vida e como a significatividade do mundo circundante e do mundo compartilhado dependem da configuração expressiva do mundo do si-mesmo (GANDER, 2011, p. 218). Esta pergunta pelo papel do si-mesmo na configuração da vida remonta ao tema já abordado no *Kriegsnotsemester* da estrutura intencional de apropriação da vivência, na ocasião o jovem Heidegger ressaltava como as vivências (*Erlebnisse*) dependem de uma apropriação compreensiva (*Ereignis*) do mundo circundante pelo eu-mesmo (*Ich-Selbst*), dizia ele: “[...] estou plenamente presente com meu eu, [...] meu eu ressoa” na vivência – e completando a ideia descrevia a configuração da vivência: “[...] eu me a-proprio dela, e ela se a-propria de si mesmo segundo sua essência” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 91; GA 56/57, 75).

Agora, nos *Grundprobleme*, o filósofo retoma essa questão sobre o caráter de apropriação da vida nos contextos de determinação de sua estrutura mundana, isto é, passa-se à pergunta pelo sentido do si-mesmo no e para o acontecimento da vida. A resposta envereda-se à elucidação do contexto de acontecimento (*Zusammenhang von Begebenheiten*) no advir de mundos: tudo o que se encontra na vida, diz Heidegger, “[...] se manifesta [*bekundet sich*] em um contexto de acontecimentos” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 36; GA 58, 45), percebe ressaltando-se aqui como a multiplicidade de tendências até agora emaranhada numa direcionalidade dispersa, passa a contar com um conceito de vinculação, de modo que as manifestações dos mundos do entorno e da coexistência não se distingam como aleatórias, mas venham a partir de um centro expressivo da vida, de uma âmbito de entrelaçamento entre as direções de mundo, diria Dilthey, do contexto vital (*Lebenszusammenhang*). O jovem Heidegger compreende ser o si-mesmo (*Selbst*) a dimensão na estrutura da vida que responde pelo nexos entre os acontecimentos, em *Selbst*, especifica Gander (2011),

indicia-se o fenômeno de como “[...] eu vivo em um mundo circundante e mundo compartilhado que obtém por isso mesmo a sua significatividade característica a partir do meu si-mesmo” (p. 217-218). A expressão do *Selbst* em resalto no *Selbstwelt*, com efeito, não se dá a menos que seja em caráter relacional, dirá Heidegger, em tendência funcional, porque a exposição do *Selbst* é dada apenas naquilo *que* se experimenta, no modo em que se recebe o mundo como *meu*, contanto, tudo o que se experimenta configura-se desde o *Selbstwelt*, enquanto cada manifestação reflete a realização da vida em ritmo pessoal (*Selbst*) (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 165; GA 58, 205). Essas duas coordenadas indicativas são indispensáveis para se compreender o que se encontra em jogo na manifestação tipológica do mundo do si-mesmo: pontue-se de imediato que o fenômeno do *Selbst*, possível de resalto no *Selbstwelt*, ascende a desafio central da fenomenologia, pois nele a filosofia recobra meios de pensar a *Ursprungsgebiet* voltando-se para um âmbito de configuração da vida sem precisar remeter a algo para além dela mesma (LARA, 2016, p. 42), ou seja, a dinamicidade do *Selbst* em que se suporta a articulação mundana da vida demanda uma compreensão de origem que supere as tendências sedimentadas e estabilizadas, que recorrem a um pressuposto ou mesmo um nexos coisal para expressar a potência configuradora da vida, quando o caráter rítmico e próprio do si-mesmo que se encontra em elucidação demanda pensar a origem como disposição, sob um novo domínio, o da realização sempre e em cada situação da vida do si-mesmo (LEITE, 2019, p. 198).

3.2.2 A transição de *Lebens an und für sich* para *faktische Leben*

Os relevos indiciados até o momento, ainda que incompletos, permitem uma compreensão preliminar do sentido com o qual se introduziu a ideia de *faktische Leben* a partir do § 9 dos *Grundprobleme*. Por enquanto, a investigação da configuração expressiva da vida em situação será deixada em suspenso, ainda que sabendo que sem ela não será possível chegar à compreensão do sentido originário da facticidade da vida, mas logo vencida a transição conceitual para vida fática, voltará a ser pautada em vista da introdução da questão da facticidade no contexto da busca fenomenológica da *Ursprungsgebiet* da vida. Para este momento, vale precisar o sentido de fático à determinação e caracterização do fenômeno da vida, sobretudo,

em vista de elucidar como em *faktische Leben* encontra-se flexionada a questão do *Faktum* defendida até agora.

A introdução do termo vida fática enquadra-se na passagem do capítulo um ao dois da primeira seção dos *Grundprobleme*, dedicada à tarefa de determinação da vida como âmbito originário da fenomenologia. Depois de estabelecer o *Reliefcharackter* da vida, mas antes de passar à elucidação da fenomenologia como *Ursprungswissenschaft*, Heidegger dedica-se nos § 9-14 à explicitação do tema referido no título: “A vida fática como multiplicidade de estratos de manifestação [*Bekundungsschichten*] que se compenentram” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 33; GA 58, 41). Tal como encimado, ressaltam-se duas novidades para o andamento da argumentação heideggeriana. Primeira, o emprego do termo *faktische Leben* e de sua vinculação com o domínio da manifestação, ou seja, com o terreno dos fenômenos. No caso, à medida em que foi se evicenciado como a *Lebens an sich* é autossuficiente e como estruturalmente ela é “[...] para si mesma um em si” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 34; GA 58, 43), cresceu também o desafio de fazer com que a vida se tornasse uma questão para si própria, possibilidades de a vida dar em transparência (*für sich*) a origem de suas configurações. A afirmação desse limite conceitual passa a servir ao interesse de uma renovada consideração da vida em si, a uma tentativa de recomeço fático, no qual se busca o *dar-se imediato da vida* em sua obviedade, mas segundo a intenção: “Visamos algo a mais, algo que simplesmente se encontra nela, sobre o qual não refletimos ulteriormente, mas que, assim que explicitamente visado, torna-se evidente” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 34-35; GA 58, 43).

A segunda novidade do título é a introdução de um conceito caracterizador da comum fenomenalidade que se ressalta dos mundos da vida, dirá Heidegger: “[...] tudo o que se encontra no curso da vida *se manifesta [bekundet sich]*” (2017 [1919/20], p. 36; GA 58, 45), essa constatação da condição manifestativa dos ocorrentes na vida recebe no título a denominação de estratos de manifestação (*Bekundungsschichten*), em questão encontra-se a ideia de como as configurações múltiplas da vida se cosem a partir e em uma rede de relações significativas, especificamente, como tudo o que se dá e se recebe no curso da vida fática configura-se em contextos de manifestações (*bekundungszusammenhänge*). Já a qualidade dessa manifestabilidade dos mundos da vida pode ser recolhida por meio das seguintes palavras do filósofo:

Vimos até agora: contextos de manifestações [*bekundungszusammenhänge*] no mundo-ambiente [*Umwelt*], no mundo-do-com [*Mitwelt*] e no mundo-do-si [*Selbstwelt*]. Aquilo que diz respeito à vida, aquilo em que ela se realiza, apresenta-se sempre, dá-se ‘de algum modo’ [*gibt sich ‘irgendwie’*]. Estes contextos de manifestações tornam-se mais complicados a partir do momento em que a ciência se constrói sobre a disponibilidade da vida – modos determinados de articulação. [...] O fato de qualquer coisa, qualquer coisa vivida, dar-se sempre de algum modo (o que vem ao encontro – eu mesmo, que encontro a mim mesmo em modos diversos), pode também ser formulado dizendo que isto *aparece*, é *fenômeno*. Não é lícito colocar nada mais na interpretação de tal expressão, nem devem ser ocultados nela quaisquer significados conhecidos de algum ponto de vista filosófico e gnoseológico-filosófico, mas fenômeno indica agora somente o caráter de manifestação [*Bekundungscharakter*] ainda bastante vago, mas extraído da intuição [*Anschauung*], que tudo o que encontramos em nossa vida se mostra (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 40; GA 58, 49-50).

A citação acima está no cume da investigação precedente sobre os ressaltos da vida, por isso ela se inicia com uma frase de síntese do trabalho anterior: “Vimos até agora: contextos de manifestações [...]”. A função dela é recobrar a posição conquistada, de que o terreno para o trabalho fenomenológico é o dos contextos de manifestação do mundo da vida, dos contextos de sentido (*Sinnzusammenhängen*), cujo motivo remete à compenetração da tríade mundana e à respectiva expressão desta em configurações múltiplas de sentido, ademais, na dependência do modo de realização que vige na conexão estrutural da experiência apropriadora de mundo. Em seguida, o argumento heideggeriano inclui um novo conceito como um denominador comum para a compreensão do horizonte das configurações de sentido, ele diz: “Aquilo que diz respeito à vida, aquilo em que ela se realiza, apresenta-se sempre, dá-se ‘de algum modo’ [*irgendwie*]”. Percebe-se nesse período gramatical a proposição de um trabalho de elucidação daquilo que se mantém oculto no fluxo das tendências da vida, no caso, a intenção é trazer à luz os modos de manifestação do que se dá no curso da vida, ou melhor, desocultar da *Gegebenheit* o *como* (*Wie*) da manifestação e expressão da experiência vivida (CARBONE, 2014/2015, p. 140). Com o emprego do termo “em algum modo [*irgendwie*]” demarca-se a peculiaridade dos dinamismos configurativos de todos e quaisquer significados, a atenção aqui se volta para o caráter modal e não substancial de tudo o que vem à manifestação no curso da vida. Contribui muito para a caracterização desse domínio de fenomenalidade, quando Heidegger, adiante, no § 12 esclarece que esse *como* da vida não é um algo

a ser encontrado no curso das tendências fáticas, mas, propriamente, é a dimensão de abertura pela qual a vida se encontra e, ainda, que a vida não se alcança em seu *si-mesmo*, ou seja, não tem poder para exprimir sua essência autossuficiente em uma *quididade*, mas de outro modo se acessa, compreendendo-se em seu *como* de manifestação e expressão, modos (*Wie*) em quais a vida transparece nos contextos de sentido em configuração (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 43; GA 58, 54).

Não por acaso, a frase seguinte é a que associa a manifestação da vida com a ideia de fenômeno: “O fato de qualquer coisa, qualquer coisa vivida, *dar-se sempre de algum modo* [...] pode também ser formulado dizendo que isto *aparece*, é *fenômeno*”. Por esta afirmação Heidegger nos obriga a prestar atenção ao modo de dação do que se encontra no curso da vida, isto é, pela caracterização da vida como *fenômeno* ratifica-se que: “A vida, portanto, não se dá, exceto na medida em que aparece como mundo” (ARRIEN, 2021, p. 150). E depreende-se dessa posição, que o âmbito originário, cujo a fenomenologia procura elucidar, não se encontra em outra vida a não ser naquela que se dá articulada em momentos de significado (ARRIEN, 2021, p. 145). Reforçando, associando-se vida à ideia de fenômeno sublinha-se que a fenomenologia se interessa pela vida enquanto se dá, a vida enquanto se manifesta, a vida como expressão de uma manifestação de sentido, mas que é compreensível. A essa altura, já se descerrou com que insuficiência a determinação *an und für sich* exprime o acontecer da vida. A atenção de Heidegger à fenomenalidade da vida atrai a conversação filosófica à consideração da densidade originária da doação do viver, a um salto à realização do tecido significativo da experiência da vida, à compreensão autoarticulante e espontânea de contextos de significado, que se manifesta “[...] antes de qualquer pensamento estranho ou intrusão teórica estrangeira [...] [de] qualquer tipo de eu teórico ou ego transcendental abstraído de modo cartesiano de seu contexto vital (KISIEL *in* DAVIS, 2020, p. 39). Essa contextualidade mundana e histórica demanda, por sua vez, um registro conceitual mais aderente a seu caráter de acontecimento significativo e situacional e inclusive uma determinação mais precisa quanto ao seu sentido efetivo do que a paradoxalidade abrangente da *Lebens an und für sich*.

Heidegger busca solução para o carecimento e palor do vigor de acontecimento de viver na determinação conceitual da vida através do emprego do adjetivo *faktische*, que associado à vida forma um termo inédito, *faktische Leben*, não a vida como objeto

transcendental ou empírico, mas acento no modo fático como transcorrem as experiências da vida, isto é, vida aqui e agora (*hic et nunc*), ou melhor, vida enquanto “[...] uma configuração concreta dotada de sentido” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 118; GA 58, 148). Para se compreender o teor do conceito *faktische Leben* e sua relação com o termo *Faktum* cabe avançar até o item 8 do Anexo A dos *Grundprobleme*, subtítulo dedicado propriamente à questão do *Faktum* e, ao mesmo tempo, complementá-lo com os itens 23 e 24 do Anexo B da preleção, subtítulos voltados à definição do termo *faktische*. Adianta-se aqui, que é nesse item 8 onde se encontra a expressão com a qual se abriu a pesquisa em curso: *das faktische Leben als Faktum*, dada a sua importância vale transcrever e interpretar todo esse parágrafo.

Ponto de partida [*Ausgangspunkt*] da filosofia: a vida fática como fato [*das faktische Leben als Faktum*]. Estamos à mercê da casualidade [*Zufälligkeit*]? Além disso: inclusão metódica e significativa da história na filosofia - portanto, a multiplicidade não-abrangível [*unübersehbare Mannigfaltigkeit*] de configurações singulares. Indução possível, mas com dificuldades (da respectiva compreensão a partir do presente) e indução ruim [*schlechte Induktion*], como a história conhecida por nós - comparada com a ideia de progresso infinito [*unendlichen Fortgangs*] - é muito curta [*Kurz*] e, portanto, não é possível obter instâncias fixas para a indução. Em tudo isso, impostação errada em relação ao fato [*Faktum*]. Ele é visto como a singularização de um geral, como um caso de uma lei, como um caso ao lado de outros de igual status. Sempre se olha para trás ou para um esquema abrangente ou englobante, em vez de compreender essa perspectiva como estranha e inadequada à vida vivente, portanto, para todos os autênticos fatos [*jedem echten Faktum*] (os fatos da vida [*Fakten den Lebens*] não são justaposições como plantas e pedras). Assim, não se corre o risco de querer resolver um problema que, em sua raiz, é inautêntico, um problema ilusório, com o grande esforço da engenhosidade. Não se deve martelar, argumentando conceitualmente, a vida, ou melhor, a vida esvaziada de sua tendência, os objetos lavados na margem da corrente - fragmentos para a construção de um sistema; não é de se surpreender que só se veja a confusão linguística babilônica (motivos, horizontes) do lado de fora (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162).

O parágrafo começa posicionando a *faktische Leben* como o ponto de partida da filosofia. Tal afirmação correlaciona conceitos de hesitante associação na tradição filosófica, inclusive ao pensar de Heidegger, aproximar vida e filosofia será um desafio que perpassará toda a sua produção juvenil. Por exemplo, na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/21), a primeira parte é toda dedicada à compreensão

de como a filosofia surge da experiência fática da vida, também em *Intepretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/1922), procura-se indiciar como a filosofia pode determinar as categorias fundamentais da vida e em *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923), enquanto busca indiciar a facticidade, está a se estabelecer uma forma de interpretação do modo de ser da vida. Aliás, nas duas primeiras frases da citação acima, uma que afirma outra que pergunta, colidem-se duas posturas diferentes à respeito da questão da vida: atente-se para como no pensar a filosofia a partir da *faktische Leben* reverbera uma proposta de Dilthey, em que ele já advogava pelo retorno da filosofia à vida, “[...] atrás da qual o pensamento [teórico] não pode ir [...] realidade original vital dada aos seres humanos viver antes de vir a pensar sobre ela, [...] última e irrevogável na qual os seres humanos não podem se não viver (KISIEL, 2020, p. 38). Já na pergunta: “Estamos à mercê da casualidade?”, repercute a posição de Husserl considerada anteriormente, de que nenhuma verdade pode se dar na contingência dos fatos e, portanto, pensar a filosofia a partir do que é fático seria afetar a idealidade que estrutura a dação de sentido da casualidade (*Zufälligkeit*) dos fatos empíricos (HUSSERL, 2014, p. 58).

Antes, contudo, de vir a responder essa pergunta em causa, Heidegger traz à luz a face da questão em latência no acercamento entre vida e filosofia, dirá ele, o que realmente encontra-se em discussão é, como dito, a “[...] inclusão metódica e significativa da história na filosofia” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162). Referenda ser tema crucial o sentido da história à compreensão de vida fática, a carta à Heinrich Rickert de 27 de janeiro de 1920, nela, enquanto se relata o que aconteceu no semestre de inverno de 1919-1920, transparece como finalidade da produção a compreensão da fenomenologia a partir da história: “Este inverno fiz um curso de duas horas semanais [...] no qual elaborei sistematicamente as ideias obtidas no verão e, ao mesmo tempo, tentei compreender a fenomenologia de uma forma mais filosófica – na questão de seu *organon*, a história” (HEIDEGGER; RICKERT, 2016, p. 64). E na própria preleção, a crucialidade da história para a compreensão fenomenológica se elucida sobretudo nas seguintes palavras: “O verdadeiro *organon de compreensão da vida* é a *história* [*Geschichte*], não como uma ciência histórica ou como uma coleção de curiosidades, mas como viva vivida [*gelebtes Leben*], assim como se move junto na vida vivente [*lebendigen Leben*]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 203; GA 58, 256). O que fundamentalmente encontra-se em discussão

nos *Grundprobleme* é a relação entre a fenomenologia e a história, Gadamer (2012b), como leitor assíduo dos escritos dessa época, descreve perfeitamente o em foco ao dizer: “O que estava em jogo aí era a questão: como é que pode ser afinal pensado no interior da mudança corrente do elemento histórico algo assim como uma verdade filosófica permanente?” (p. 43).

Tal contextura ajuda a compreender a estrutura argumentativa do parágrafo em interpretação. Depois de posicionar a *faktische Leben* e reconhecer à história um papel no exercício filosófico, o filósofo recobra o modelo interpretativo que as filosofias costumam aplicar à história, pensam-na como *Manningfatigkeit der Fakta*, isto é, como uma multiplicidade de fatos que não pode ser abarcada no conceito (*unübersehbar*) e o exemplo seguinte relativo à indução ruim (*schlechte Induktion*) serve para confirmar a dificuldade em se pensar como a história possa fundar uma proposição geral sobre a vida (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 203-204; GA 58, 256). À essa altura, há que se optar entre resignar-se ante a multiplicidade de configurações da vida ou esforçar-se por uma virada radical para a fenomenalidade da vida. Para consumir essa virada, o emprego do conceito *Faktum* se torna decisivo, porque é através dele que Heidegger encontra recursos para se posicionar à margem da tensão originária da vida, cujo vigor ele aspira resgatar para a filosofia. No Anexo B, item 23, transparece com maior fulgor o sentido dessa tensão, vale conferi-la primeiro, antes de interpretar o que do *Faktum* se diz na citação acima: “Como eu poderia ir além de meus fatos [*mein Faktisches*]? Surge o problema fundamental da relação entre fato [*Faktum*] e sentido [*Sinn*]. Como posso obter, a partir do isolamento [*Vereinzelung*] da experiência fática da vida, um sentido que se aplica universalmente [*der allgemein gilt*]?” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 204; GA 58, 256). Atente-se à densidade das três perguntas de Heidegger, na primeira emprega-se *mein Faktisches* à maneira das fatualidades, isto é, para se referir à base empírica e relativa da vida, à multiplicidade incalculável dos fatos da vida. Na segunda pergunta circunscreve-se o âmbito originário em questão entre vida e filosofia, especificamente, o da relação entre *Faktum* e *Sinn*. E a terceira questão exprime o que se encontra em jogo para a vida nesse horizonte de vinculação entre fato e sentido, isto é, indiciar desde a esfera mais própria como a vida se experimenta e se compreende, ademais, problematizar como trazer ao sentido (*Sinn*) a singularidade histórica constitutiva da vida fática (*Faktum*).

À luz dessa consideração, é possível se abrir à novidade significativa do termo *Faktum* nos anexos dos *Grundprobleme*. Retornando à citação do Anexo A, item 8, salta aos olhos o peso da afirmação: “Em tudo isso, impostação errada em relação ao fato [*Faktum*]. Ele é visto como individuação de um geral [...] em vez de compreender essa perspectiva como estranha e inadequada à vida vivente, portanto, para todos os autênticos fatos [*jedem echten Faktum*]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162). Aqui, Heidegger especifica o erro interpretativo que se prendeu à noção do *Faktum*, vale dizer: o fenômeno em causa nessa noção, a singularidade última e irreduzível da vida, cujos medievais conheciam por *haecceitas*, foi expropriada de sua vitalidade pela atitude teórica, passou a contar entre os conceitos objetivados enquanto caso particular em oposição à espécie e ao gênero, aliás como um conceito de grande importância para o funcionamento dos sistemas teóricos que compreendem a realidade como multiplicidade incalculável. Na continuação da exposição, o filósofo sublinha como é estranha e inadequada à vida essa concepção factual de seus *ecthem Faktum*, o exemplo empregado é eloquente: “[...] os fatos da vida [*Fakten Lebens*] não são justaposições como plantas e pedras” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 129; GA 58, 162), os fatos da vida não são fatualidades passíveis de serem conformados a uma ordem de objetos e explicáveis a partir de uma lógica temática, seja ela imanente ou transcendente. E as consequências dessa objetivação do *Faktum* resumem-se no seguinte: “Nessa concepção objetivadora do fático [*des Faktischen*], sua relação com o sentido [*Sinn*] torna-se um problema ilusório [*Scheinproblem*]; o verdadeiro problema filosófico em questão não é visto nem compreendido” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 204; GA 58, 256), de certo modo, isso sugere a direção para qual a filosofia deve voltar seu esforço, à uma reconquista da vida fática como *Faktum*, porque enquanto isso não se elucida, a própria compreensão de sentido, a própria significatividade da vida encontra-se comprometida, quando não refém da objetificação teórica.

O caminho de retorno para o *Faktum* descobre-se ou recobra-se na indiciação dessa dimensão fática da vida. Não é um acaso, que retomado o tema do *Faktum*, em seguida, Heidegger dedique um parágrafo à determinação do *faktische*, parágrafo para a elucidação do fático como expressão. Dirá ele no item 24 do Anexo B:

É necessário compreender o fático em si [*Faktische selbst*] como expressão [*Ausdruck*]. Uma vez que se tenha considerado a vida fática dessa maneira, não se chega mais àqueles velhos problemas falsos dos quais o problema da individuação [*Indivituation*] faz parte. [...] O que significa: uma experiência fática da vida é expressão? Expressão de quê? Se tivermos aprendido a compreender, poderemos eliminar certas direções problemáticas da vida. Esse levantamento é necessariamente um desmembramento do que é encontrado em conjunto na própria vida. Dessa forma, dois momentos podem ser ressaltados do fenômeno do ter-se-a-si-mesmo [*Sich-Selbst-Haben*]: o 'ter' e o 'si-mesmo'. Em seguida, dentro desses momentos, outras estruturas e estratificações são mostradas e, finalmente, o ter-se-a-si-mesmo é compreendido como expressão da vida original [*als Ausdruck des ursprünglichen Lebens*]. Metodologicamente, essa é a maneira de obter a compreensão pura em si. [...] Articulação de "ter": familiaridade da vida [*Vertrautsein des Lebens*] com o mundo em que eu mesmo vivo. Pergunta sobre o modo pelo qual o eu se torna, nisso, consciente de si mesmo" (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 204; GA 58, 257. Grifo nosso).

O exposto acima posiciona o *faktische Selbst* como uma expressão conceitual orientada desde a singular doação do *Faktum*, especificamente, uma articulação não-artificial do sentido, aberta ao seu acontecer histórico, aliás, um tipo de configuração significativa antes de qualquer intrusão teórica, em cuja autoarticulação ainda pulsa o dinamismo da realização histórica da experiência viva (KISIEL, 2020, p. 39). *Faktische*, nesse sentido, é uma tentativa de expressão filosófica originária da vida, em qual se busca explicitar as estruturas pré-teóricas nas quais se articula a *Leben*, ou melhor, nas quais se fundam todas as configurações de manifestação e expressão da vida, inclusive, aquela que se conhece por teoria (LE MOVI, 2002, p. 20). O texto prossegue perguntando: "O que significa: uma experiência fática da vida é expressão? Expressão de quê?". Na resposta ressaltam-se os dois momentos constitutivos da situação fática privilegiada em que a vida se experimenta a si mesma, dois momentos do fenômeno originário do *ter-se-a-si-mesmo* (*Sich-Selbst-Haben*) ou *ter-me-a-mim-mesmo* (*Michselbhaben*): são o ter (*Haben*) e o si-mesmo (*Selbst*). Atente-se para a peculiaridade da condição imprescindível da vida fática: ela não é um *ser-dado*, mas vida que *tem-de-ser*. A experiência fática encerra o enigma de uma vida que precisa ter-se-a-si-mesma, que há de fazer-se e decidir-se em cada nova situação. Essa vida é diferente de todas as demais formas de vida e entidades, enquanto a vida biológica tem seu ser-dado a si mesmo, dispõe da subsistência de ser, em vida fática indicia-se um modo de ser carente de subsistência para si-mesma (SCHUBACK, 2012, p. 77),

em cuja denominação o adjetivo *faktische* sublinha seu modo de distinção, porquanto refere-se ao seu caráter de sempre e cada vez encontrar-se destinada a ter-de-ser ou ter de viver, neste caso, que, ao viver, tem de se tornar compreensível para si mesma (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p.131).

A esta altura, recobra-se o saber que de início já se recebeu de Giorgio Agamben, quando na conferência, *A paixão da Facticidade*, diferenciou *facticius* de *nativus*, dizia ele: “[...] a alma humana é factícia no sentido em que foi ‘feita’ por Deus. Em latim, *facticius* se opõe a *nativus* e significa ‘*qui non sponte fit*’, o que não é natural, que não se deu o ser a si mesmo” (2007, p. 377). Suas palavras conduzem à compreensão de que em *faktische* reserva-se aquilo que não se pode dizer natural, *qui non sponte fit*, isto é, fático é o feito pelas mãos e não pela natureza, à exemplo da alma humana que por Deus foi feita – *facticia est anima*. Desse modo, faz sentido que Heidegger pense a interpretação do caráter fundamental da vida fática, não em termos de objetificação, mas como ganhar familiaridade (*Vertrautseins*) com a “[...] direção da vida rumo à sua vitalidade” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 124; GA 58, 156), isto é, familiaridade com o ser da vida efetiva e histórica. Contanto, nesse ponto elucida-se que aquilo que se busca encontra-se para além da determinação do caráter fático da vida, excede-o o interesse pela sua origem, pelo sentido desse ter-se-a-si-mesmo que configura a vida em todas as suas situações, no caso, pergunta-se pela possibilidade não apenas da expressão de sentidos fáticos, mas pelo próprio ser da vida fática, por sua *Faktizität*.

A tematização do caráter da vida neste capítulo veio a alcançar a compreensão das contexturas que progressivamente teceram uma qualificação para o fenômeno de origem que a fenomenologia pretende elucidar. No conceito *faktische Leben*, com efeito, conquista-se uma posição aderente ao terreno histórico em que se articulam a multiplicidade de manifestações da vida, vindo a se abrir caminhos para a construção de um discurso filosófico enraizado na própria dinâmica de acontecimento do viver, ou seja, coalescente com a vida que se disponibiliza do seu âmbito originário. Inflexão do *Faktum* em *faktische Leben* significa a possibilidade de se conquistar a aclaração da mobilidade que atravessa a vida, mas que costuma se esvanecer na fixidez dos conceitos. Essa novidade a se descerrar do horizonte fático precisará se confirmar como efetiva, passar da estranheza ao sentido, *Faktizität* introduz-se no discurso do filósofo com o propósito de exprimir, com sentido, o ser em jogo na vida fática.

4 A FAKTIZITÄT COMO SENTIDO DO SER DA VIDA FÁTICA

A pesquisa alcançou com o capítulo anterior a compreensão do modo como o termo *Faktum* foi associado ao fenômeno da vida através de sua inflexão em *Faktische Leben*. Partiu-se dos saldos do *Kriegsnotsemester*, seus últimos temas guiavam-se na direção das possibilidades de se predicar a vivencialidade pura dos fenômenos (*Erlebbare überhaupt*). Especialmente no emprego do termo *algo em geral* (*Etwas überhaupt*) reverberava o desejo de retornar ao essencialmente pré-mundano, à motivação configuradora do domínio das vivências, contando que através do método fenomenológico poder-se-ia perseguir por entre as tendências do mundo da vida o rastro da *potentia* viva da motivação, os indícios do *Ur-etwas*. À preleção sobre os *Grundprobleme* competia articular uma fundamentação filosófica para essa pretensão da investigação fenomenológica, ou seja, escrutinar como a fenomenologia relaciona-se com o *Ursprungsgebiet* da vida. De partida, a fenomenologia encontra-se frente ao seu fundamental desafio: para sê-la ciência da origem (*Ursprungwissenschaft*) deve situar-se na luta inexorável com o paradoxo da *Lebens an und für sich*, deve certificar-se de sua possibilidade de exprimir a origem da vida sem distanciar-se de sua própria autossuficiência, isto é, lutar para que se elucide como a vida pode voltar-se para si (*für sich*) ainda que o viver não possa ser descolado do seu curso fático (*an sich*). Heidegger defende a possibilidade de uma torsão estrutural da vida sobre si, por meio da qual ela pode se tornar transparente para si (*für sich*). A compreensão da dimensão fática da vida, por sua vez, começou a se elucidar com a opção por partir da abundância do mundo. Mostrou-se que na interpretação teórica da vida como uma multiplicidade não-abrangível de tendências, o pensar fixa-se na mudança de conteúdo e desfoca da direcionalidade do fenômeno. Para o filósofo, da *Leben* só vem à transparência aquilo que dela possa ser tematizado à semelhança de um relevo, como escavação paciente na cotidianidade para descobrir sua profundidade, seu fundo em ressaltos de compreensibilidade. Destacou-se como ressaltos da vida seu *Weltcharackter* e a tríade mundana de suas direções significativas (*Um-, Mit-, Selbstwelt*). Primeiramente, mundo e vida não apenas estabelecem uma relação significativa fundada em uma pré-mundanidade, mas há entre eles uma co-pertinência originária e autossuficiente, da qual eclodem os horizontes significativos. Depois, a multiplicidade de tendências da vida configura-se a partir de três denominadores da experiência: na direção do

circundante (*Umwelt*) ressalta-se a malha de referências em que se encontra, se relaciona e se orienta o vivente; na direção compartilhada (*Mitwelt*) abre-se a malha do mundo à coexistência com a alteridade, isto é, a significatividade do mundo alarga-se ao nível da relacionalidade entre os viventes; na direção do si-mesmo (*Selbstwelt*) elucida-se como a significatividade do mundo da vida depende da configuração expressiva do si-mesmo: mundos circundante e compartilhado manifestam-se sempre no horizonte do mundo pessoal, no ritmo de realização do si-mesmo. Nesse ressaltado *Selbstwelt* Heidegger encontra abertura para voltar à questão da *Ursprungsgebiet*, pois se o *Selbst* suporta a articulação mundana da vida, por esse mesmo fenômeno deverá ser possível à fenomenologia voltar ao âmbito de contextura da vida. Antes, contudo, optou-se por completar a transição da *Lebens an und für sich* para *faktische Leben*. A compreensão dos limites de acesso à vida em si reavivou a necessidade de um recomeço fático para a busca da *Ursprungsgebiet* e com a delimitação nos relevos do terreno de manifestação e expressão da vida, Heidegger indicia ser o dinamismo manifestativo da vida o *irgendwie*, o *como* a conjecturar sentido; logo em seguida, ele associa essa manifestatividade da vida à ideia de fenômeno, atraindo a conversação filosófica para o modo de dação do que se encontra no curso da vida. Tais movimentos exprimem que a fenomenologia se interessa pela vida que se dá, a vida expressa em manifestação de sentido. Essa posição, com efeito, requer um conceito mais aderente ao caráter significativo e situacional da vida e o filósofo encontra solução para o palor e carecimento de vigor do acontecimento do viver associando-o à ideia de *faktische*. Em discussão em vida fática encontra-se a relação entre a fenomenologia e a história, em jogo está a forma de se indiciar como a vida se experimenta e se compreende: como a singularidade histórica (*Faktum*) pode vir ao sentido (*Sinn*). Para Heidegger, a tradição cometeu um erro de interpretação do *Faktum*, ela o expropriou de sua vitalidade, fez-lhe decair a uma condição factual para sustentar a atitude teórica. Quanto à filosofia, para recobrar a significatividade originária, deverá primeiro reconquistar a densidade fática do viver, isto é, reaver o *Faktum* em que se encerra o sentido da vida. Já o fático em si mesmo (*Faktische selbst*) é uma tentativa de expressão conceitual a partir dessa singular doação do *Faktum*, uma articulação não-artificial do sentido, em que pulsa o dinamismo da realização histórica da vida. *Faktische* é expressão do *ter-se-a-si-mesmo* (*Sich-Selbst-Haben*), do *ter* e *si-mesmo* constitutivos da situação fática em que a vida se apropria de si. Vida fática não é vida que é, mas a vida que *tem-de-ser*, indício de um modo de ser carente de subsistência para si mesmo.

4.1 A apropriação originária da situação fática da vida

O questionamento da densidade fática da vida no capítulo anterior conquistou para a fenomenologia várias perguntas, particularmente, uma questão concernente à própria compreensão habitual do exercício fenomenológico. De fato, toda a segunda seção dos *Grundprobleme* dedica-se a tematizar como a fenomenologia pode compreender e exprimir a vida, “[...] de modo que a vida na sua vitalidade chegue à expressão de modo íntegro e adequado” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 63; GA 58, 78). De acordo com o que se determinou do *Faktum* até agora, compreende-se como a própria acessibilidade ao *Ursprungsbiet*, ideal da fenomenologia como ciência da origem da vida, carece de contar com e partir da vida fática, não propriamente dos conteúdos de seu curso fático – sua abastança de mundo –, mas do emergir fático desde uma origem. Em específico, a fenomenologia é chamada a se perguntar pelo *como* em cujo a origem se torna acessível a partir da vida fática, como pontua Heidegger: “O problema é: a acessibilidade do âmbito de origem a partir da vida fática. Nela, portanto, deve haver referências motivadoras que indiquem preliminarmente a origem” (2017 [1919/20], p. 66; GA 58, 82). Atente-se particularmente nessa citação para uma mudança na forma de articular a pergunta sobre o acesso à origem, o caminho para ela não é buscar sua dação em conteúdos fáticos, mas nos modos fáticos em que as experiências da vida se dão, e reforçando a imprescindível atenção à maneira de decorrer das experiências, dirá o filósofo, que esse *como* da vida diz respeito à rítmica funcional (*funktionale Rhythimik*) de manifestação dela própria (HEIDEGGER, 2017 [1919/20] p. 68; GA 58, 85). Atravessa essa premissa a atenção de Heidegger com as modalidades de experiência, sua busca por um modo de pensar que não se deixe tragar pela redução de todo pensamento ao compreender teórico (CAZZANELLI, 2019, p. 113), aliás, um modo de se dirigir ao fenômeno capaz de intuir (*Anschauung*) sua relação e realização genuína e a forma de expressão (*Ausdruck*) de seu caráter fundamental (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 81; GA 58, 101).

A preleção *Fenomenologia da Intuição e Expressão* (1920) e as *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers* (1919-1921) são estudos vinculados a essa pretensão heideggeriana de trazer à manifestação a contextura fática da vida que o pensamento teórico obscureceu, também de resgatar à filosofia suas raízes na vida fática, como retorno hermenêutico à vida mesma pela “[...] árdua tarefa de possuir de maneira plena e autêntica o que previamente é dado de maneira imediata e

inautêntica” (CAZZANELLI, 2019, p. 22-23). Em boa medida, já o subtítulo da lição de verão de 1920: *Teoria da formação do conceito filosófico*, sumariza qual seja o desafio em jogo para a continuidade de um programa fenomenológico pretendente de intuir e expressar o *Ursprungsgebiet* da vida. Sabendo da condição fática do fenômeno da vida, ciente da tensão constitutiva entre *Faktum* e *Sinn* – história e conceito –, uma experiência filosófica que intencione ser razoável não pode se esquivar de abrir vias pelas quais a expressão conceitual (*für sich*) não seja apenas obstrução da vitalidade do fenômeno (*an sich*), mas momento de acesso à trama pré-teórica da vida fática. A citação a seguir ilustra devidamente a intenção das aulas de 1920 em levar ao conceito a estrutura da experiência filosófica, assim como, de vinculá-la à motivação originária da qual promana os acontecimentos da vida:

O objetivo que visamos concretamente é alcançar tanto a ideia, o conceito e a estrutura fundamental da filosofia fenomenológica como co-motivados [*mitmotiviert*] pela atitude fenomenológica fundamental [*phänomenologisch Philosophie Grundhaltung*] e, por sua vez, levar a atitude ao ‘conceito’. Isso significa: a *teoria da formação do conceito filosófico* ocupa uma posição totalmente diferente dentro da própria fenomenologia daquela ocupada na filosofia da reflexão. Ela não é, portanto, o correlato de uma reflexão imposta à filosofia acabada de fora, mas realização e efetivo-existente [*vollzugsmäßige und existente Erwirken*] da própria filosofia. O que se busca deve ser um dos problemas decisivos, uma vez que, por meio de sua solução, deve ser possível aproximar-se do significado da filosofia fenomenológica (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 14; GA 59, 7-8).

O texto acima começa delimitando a tarefa da filosofia fenomenológica: levar ao conceito sua atitude própria. De partida, também já se determina o curso do pensar que se deve evitar, o da filosofia da reflexão (*Reflexionsphilosophie*), isto é, da atitude teórica ocupada em conformar contextos significativos à lógica da determinação dos objetos, à absorção da existência individual na conciençialidade (*Bewußtheit*) do ego puro, particularmente, segundo o juízo prévio de Natorp. Por certo, ao se perguntar pela *Grundhaltung* do pensar fenomenológico, Heidegger põe em causa não outra coisa que a questão relativa ao modo originário de se ocupar do fenômeno da vida: filosofia não é apenas uma descrição de fenômenos, isso já o faz uma psicologia descritiva e, em últimos casos, o idealismo transcendental, mas diz respeito a elucidação de um modo de dirigir-se a eles em que se desencadeia “[...] um movimento de recuperação do mundo fático [...] enquanto que interrompe nosso estar

imediatamente no mundo e nos permite parar [...] despertar-nos de nossa atitude natural [...] desencadeia um contra-movimento que nos devolve a nós mesmos” (CAZZANELLI, 2019, p. 120-121).

O trecho prossegue ressaltando a diferença de compreensão da *formação dos conceitos filosóficos* entre a proposta fenomenológica e as demais filosofias. Falou-se extensivamente nos *Grundprobleme* sobre a tessitura significativa da vida fática, da co-originariedade constitutiva entre vida e história e ainda sobre como uma ciência pretendente de acessar o âmbito da doação dos fenômenos precisaria dispor de conceitos em sintonia com o experienciar vivo e concreto de cada situação fática, de modo que sem uma conceitualidade radicalmente penetrada pela coesão histórica da vida, tal ciência também não passaria de mais uma teoria desvitalizada trabalhando pelo esgotamento da vitalidade do mundo (HEIDEGGER, 2017 [1919-20], p. 190; GA 58, 238). As lições heideggerianas subsequentes compreendem, sob tal orientação, ser tarefa delas pensar uma racionalidade filosófica, que em vez de abstrair a motilidade fática do mundo, encontre modos para acentuá-la, até que se alcance a expressão pré-teórica do movimento imanente de experiência da vida (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 143; GA 59, 172). Partindo da questão da formação de conceitos, as lições de 1920 mostram que Heidegger considera os momentos intuitivo e expressivo da articulação de um significado não simplesmente coincidentes: “[...] é um erro absorver a intuição na expressão (Natorp), como reduzir a expressão à mera conformidade intuitiva” (CAZZANELLI, 2019, p. 129), isto é, os conceitos não estão em simples conformidade com o que se apreende na *Anschauung*, pois aquilo que se manifesta se dá sempre mediado pela história e a linguagem, de outro lado, na *Ausdruck* encontra-se o significado, mas na forma tal que seu enlace de sentido manifesta-se desvanecido, quando não fossilizado. A compreensão dessa diferença entre *Anschauung* e *Ausdruck* importa para a investigação fenomenológica, põe a pensar sobre como intuir e expressar uma doação originária que não se dá de imediato no dado (*Gegebene*), mas que o condiciona imediatamente e deixa traços de sua estrutura a predelinear o dado (*Vor-gegebene*). O enfrentamento da questão em pauta dar-se-á com o aperfeiçoamento do método filosófico através da destruição fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*), por ela o filósofo acredita poder recuperar aos conceitos a dinamicidade em que foram articulados, mas que se perdeu

quando se objetivaram na linguagem. A meta da *Destruktion* é descrita e defendida com clareza nas palavras seguintes do pensador:

A destruição fenomenológica – enquanto parte fundamental do filosofar fenomenológico – não é, portanto, sem direção; ela não capta aleatoriamente os significados das palavras para explicá-las com outros significados, por sua vez, capturados casualmente. Tão pouco se trata de um simples arrasamento [*Zertrümmern*], mas de uma desconstrução "guiada" [*gerichteter Abbau*]. Ela conduz à situação em que se torna possível explorar os pré-delineamentos [*der Verfolgs der Vorzeichnungen*], a realização de pré-conceitos [*Vorgriffs*] e, portanto, a experiência fundamental [*Grunderfahrung*]. Assim, fica claro que toda destruição crítico-fenomenológica está ligada à pré-concepção [*vorgriffsgebunden*]. Portanto, essa destruição não é originária e decisiva de forma definitiva, mas pressupõe uma experiência filosófica fundamental" (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 35; GA 59, 35).

Desde o *Kriegsnotsemester* é possível constatar um diálogo entre Heidegger e as principais propostas metodológicas da filosofia. Por exemplo, quando da preleção de 1919 ele se posicionou crítico ao método dialético inclusive: "[...] não construir um método desde fora ou desde cima, nem inventar um caminho teórico por meio de reflexões dialéticas" (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 134; GA 56/57, 110), isso não implicou no afastamento completo da proposta de Hegel, mas tornou-se oportunidade para o pensador sugerir o método da determinação *diahermenêutica* (*Diahermeneutik*) dos conceitos filosóficos nos *Grundprobleme* (HEIDEGGER, 2017 [1919-20], p. 208; GA 58, 262-263), com a intenção de aproveitar da determinação negativa da dialética e de sua estrutura dinâmica, para reforçar a capacidade da filosofia hermenêutica de resistir à objetivação das experiências fáticas da vida em conceitos (SÁNCHEZ, 2001, p. 339). O mesmo movimento se pode encontrar na posição heideggeriana quanto à redução fenomenológica em Husserl, nos *Grundprobleme* ele reconhece a limitação do método husserliano para a compreensão da vida concreta, particularmente, na ideia seguinte: "Redução fenomenológica: só após sua realização, se considerarmos que ela é necessária [...] surge o problema real: e agora? Primeiro, eu me livrei dos grilhões – mas o que deve realmente acontecer agora? A redução não é, por si só, produtiva" (HEIDEGGER, 2018 [1919/20] p. 120; GA 58, 151). Acontece, dirá Sánchez (2001), que a redução, como se encontra em Husserl, enquanto procura a evidência apodítica do ego, coloca entre parênteses o que da vida é o mais originário, suspende

sua condição fática, desde a qual o ego já se encontra interpretado (p. 340). Instigante, é que nessa mesma preleção Heidegger volta ao tema da redução fenomenológica, mas com o interesse de indiciar aquilo que dela pode ser aproveitado na formação da filosofia hermenêutica, no caso, o movimento da suspensão é aceito quando se refere ao pôr entre parêntesis tudo o que não pertença à significatividade da vida: “[...] Tudo o que é sem significatividade, não compreensível, é eliminado ou absorvido [redução fenomenológica]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 124; GA 58, 156).

Em *phänomenologische Destruktion*, com efeito, Heidegger está a propor sua própria interpretação da atitude fenomenológica e o sentido dela, especificamente, ele o dá a conhecer no seguinte período da citação acima: “Tão pouco se trata de um simples arrasamento [*Zertrümmern*], mas de uma desconstrução ‘guiada’ [*‘gerichteter’ Abbau*]” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 35; GA 59, 35). O emprego do termo *Abbau* marca a que distância a proposta de Heidegger está das correntes filosóficas teóricas, cujo fundo comum é a ideia de *Aufbau*, de construção, de que o conhecimento é fruto de proposições judicativas resultantes de um processo construtivo, cuja objetividade depende das condições formais de possibilidade do conhecer, sejam funções do entendimento ou formas *a priori* da experiência, ainda consciência geral ou atos intencionais do ego transcendental (RESENDE, 2013, p. 122-126). Aliás, *Abbau* serve para marcar inclusive sua distância de Dilthey, também ele se interessava por retornar criticamente à tradição metafísica pela *Aufbau* do mundo histórico nas ciências do espírito, posição que Heidegger interpretou ser a recaída da filosofia diltheyana ao plano do conhecimento cartesiano (SÁNCHEZ, 2001, p. 344). Em *Abbau* especifica-se que fenomenologia se dedica a uma operação crítica sobre as estruturas ou arquiteturas sedimentadas nas tradições da epistemologia, ontologia e metafísica, não como uma espécie de demolição ou aniquilamento desses sistemas e cosmovisões, mas como desconstrução desses edifícios pelo escavamento de suas bases, de modo a chegar a se recolher fragmentos de figuras de expressão da vida fática entre os escombros das objetivações teóricas (SÁNCHEZ, 2001, p. 329-330).

À luz de tal procedimento, elucida-se o que o filósofo procurava manifestar com o conceito *Vorzeichnungen*, particularmente quando disse acima que a destruição: “[...] conduz à situação em que se torna possível explorar os pré-delineamentos [*Vorzeichnungen*], a realização de pré-conceitos [*Vorgriffs*] e, portanto, a experiência fundamental [*Grunderfahrung*]” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 35; GA 59, 35). Atente-

se à condição da *Destruktion*, ela indicia a compreensão prévia, não como retorno a um mundo sempre dado, mas enquanto tentativa de acesso “[...] à própria situação efetiva em modo sempre mais originário na realização” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 31; GA 59, 30). Dessa forma, na destruição fenomenológica não se constrói mais um conhecimento sobre a vida, trata-se, ao contrário, de um movimento regressivo à expressão originária pela desconstrução do conceito já dado (*Be-griff*), reclamando para ele seu contexto vivo e coalescente à vida mesma, pré-conceito ou antecipação (*Vor-griff*), e elucidando sua significatividade de origem ainda não empalidecida na substantivação dos significados, retro-conceito ou enlace prévio (*Rück-griff*) (CAZZANELLI, 2019, p. 130-131; VARELA, 2015, p. 17-18).

Ainda, o filósofo destaca com a citação anterior a relação entre *Destruktion* e *Grunderfahrung*: “[...] essa destruição não é originária e decisiva de forma definitiva, mas pressupõe uma experiência fundamental” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 35; GA 59, 35). A *Destruktion* tende à *Grunderfahrung* não como se fosse capaz de provocá-la, mas enquanto uma modalidade da experiência que se abre como contramovimento à tendência da vida ocultar-se a si mesma, no caso, a atitude fenomenológica não define objetivamente a experiência originária, mas acompanha compreensivamente a relação em que o fenômeno originário da vida se abre para si mesmo (SÁNCHEZ, 2001, p. 352-353). Nas *Notas sobre a “psicologia das visões de mundo”* transparece com maior nitidez como a relação entre a *Destruktion* e a *Grunderfahrung* serve à recondução das questões acerca dos motivos originários do filosofar: propõe-se ali o aguçamento da consciência sobre os motivos dos posicionamentos filosóficos, verificando pela destruição histórico-espiritual se decaíram na inautenticidade ou se satisfazem ao sentido fundamental do filosofar, fala-se, então, da realização de uma apropriação originária [*ursprünglichen Aneignung*] cuja tarefa equivale “[...] a explicitar as situações originárias e motivadoras, de onde surgem as experiências filosóficas fundamentais” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 14; GA 9, 3-4).

Considere-se, a esta altura, como a fenomenologia se detém por mais uma vez ante a experiência vivente, agora, para compreender com maior profundidade as questões pertinentes ao trabalho de caracterizá-la. A *Destruktion* já mostrou não ser uma simples interpretação semântica dos textos da tradição filosófica e sua tarefa não se reduzir a uma recondução das palavras às suas raízes etimológicas. Buscando por uma *Grunderfahrung*, procura-se reaver uma relação existencial que foi soterrada na

substantivação dos conceitos, particularmente, perguntando-se pelas possibilidades configurativas de manifestação da vida, atrai-se a discussão à proposição de modelos mais aderentes à articulação significativa com a qual o vivente torna-se compreensível para si mesmo. Sublinha o filósofo: “Tentamos compreender: como a vida experimenta a si mesma, em que modo a experiência vivente da vida seja caracterizada em relação à sua realização, e precisamente na configuração em que a vida não conhece a si mesma como objeto” (2017 [1919/20], p. 124); GA 58, 156). Este é o cenário em que se introduz o conceito *Situation*, enquanto unidade expressiva da manifestação da vida cuja determinação não esteja conformada ao esquema do conhecimento objetivo, um tipo de expressão em que a vitalidade da vida não está dessecada nos conceitos, mas frente à vida, pondo-a a perguntar-se por sua estrutura originária, pontua Lara (2016, p. 62): por uma configuração do que se dá em mundo em relação estreita com o *Faktum* do ter de ser da vida fática. Volta-se aqui, outra vez, aos *Grundprobleme*, àquela relação que se deixou em aberto no capítulo anterior entre o *Selbstwelt* e a *Situation* (Cf. 3.2.1 A caracterização da vida nos relevos do *Lebenswelt*, p. 111), para se poder caracterizar a condição histórica da experiência fática; ao ser-situado da configuração expressiva do si-mesmo onde a vitalidade ainda não foi repelida, onde continua a se direcionar os conceitos para o encontro com o *como* da experiência em que a vida se torna compreensível para si-mesma.

No § 10 dos *Grundprobleme* encontra-se o começo da apreciação do papel que o *Selbstwelt* desempenha na contextura do mundo da vida, sua importância se ressaltará progressivamente até se elucidar no § 14 como a vida se acentua no mundo do si-mesmo, esse fenômeno será expresso como *agudização* (*Zugespitztheit*), com efeito, para cada proposição em que se enfatiza a centralidade do mundo do si-mesmo à estrutura de manifestação da vida, há um outro em seguida que desconstrói a possibilidade de associá-lo a uma interpretação reflexiva ou solipsista da subjetividade, isto é, a ideia de uma *Zugespitztheit* da vida fática no *Selbstwelt* é contrabalanceada com a indicação do caráter de situação (*Situationscharakter*) do si-mesmo (FERRER, 2014, p. 193). Dessa forma, Heidegger resguarda todo acontecimento da vida de cair numa construção teórica centrada numa pura interioridade, considera que os eventos da vida se conectam com o *Selbstwelt*: “[...] nunca de forma que fossem meramente minhas vivências [*meine Erlebnisse*], mas apenas de forma que eu mesmo tivesse uma determinada situatividade e em tal situatividade fosse eu-mesmo” (HEIDEGGER,

2017 [1919/20], p. 36-37; GA 58, 46). Ressalta-se disso, como as experiências vividas não são coisas conformadas às possibilidades de entendimento e vivência de um sujeito, ou seja, a apropriação da vida fática não é fruto da atividade cognoscitiva de um ego substancializado. Portanto, não há porque buscar a um núcleo essencial do eu para sustentar as configurações do mundo; a referência à situação aponta que o fenômeno do si-mesmo torna-se concreto para si mesmo na medida em que se encontra em uma situação (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 205; GA 58, 258). Melhor dizendo, o *Selbst* está presente para si quando da expressão de uma situação, na realização de cada caso concreto da vida fática, ademais, em cada contextura pré-estruturada de realização da situação vivente o si-histórico fático ressoa e chega a se exprimir como *Selbstwelt* (GANDER, 2011, 218). Concorde-se com o comentário de Santos (2023, p. 261): para que o evento da significatividade do mundo chegue a se indiciar como fenômeno é necessário repensar sua contextura como histórica, isto é, pensar um modo de conceber o *Selbst* sem a necessidade de postular para ele uma densidade factual. Compreenda-se além, para avançar em direção à *Grunderfharung* requer-se deixar de confundir a *Situation* com circunstâncias de determinação da vida, como uma mera posição (*Lage*) disponível da vida fática (CAZZANELLI, 2019, p. 130). À luz do que se acabou de afirmar, emerge que o desafio de pensar a situatividade do si-mesmo implica em aclarar o sentido da existência histórica, que não se indicia sem que se vivifique a situação fática, quer dizer, sem que a configuração expressiva da vida articule-se considerando a realização temporal em cada situação, cuja unidade passa da posição do ego para a rítmica pessoal do viver, o ressoar (*mitschwingen*) do si-mesmo em cada situação.

Na passagem dos *Grundprobleme* à *Fenomenologia da intuição e expressão* a questão relativa à situatividade do si-mesmo se agrava, em razão do que se indicou anteriormente ser o palidecimento da significatividade na expressão dos conceitos. A *Destruktion*, por sua vez, trouxe à tona como na configuração de uma ideia dissipam-se seus contextos de sentido e que não há outro recurso de partida para a filosofia além do desmonte dessas concepções objetivadas, aliás, que implicaria para ela no desafio de pensar uma acessibilidade vivente às situações fáticas, como especifica o filósofo: “[...] O objetivo final do trabalho fenomenológico é o retorno aos contextos autênticos de significado e a articulação das direções genuínas de significado contidas neles” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 65-66; GA 59, 74). O exercício paradigmático

de desmonte conceitual na preleção de 1920 acontecerá com a desconstrução dos significados cotidianos para a palavra história, entre os § 6 e 9 a *Geschichte* é tomada em seus vários usos no mundo fático, determinam-se seis ocorrências diferentes de emprego da palavra e procura-se pela destruição fenomenológica a explicitação das direções articulantes desses respectivos usos. Através desse desmonte, com efeito, não se busca a simples sondagem da indeterminação da história, mas explorar seus pré-delineamentos “[...] nos quais cada um desses diferentes significados recebem o seu próprio sentido e [...] qual é a origem da qual eles emergem” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 45; GA 59, 49). Concordes com Arrien (2021), afirma-se que a desconstrução do conceito de história:

[...] não tem a pretensão de exaurir os sentidos possíveis da história, quanto indicar algumas de suas configurações significativas, de modo que a natureza polimorfa da [pré]compreensão fática dos fenômenos, bem como o contexto de sentido [*Sinnzusammenhänge*] seja levada em consideração desde o início” (p. 212).

Com esse exercício de destruição fenomenológica, Heidegger abre o campo de visão aos momentos e direções de sentido predominantes em cada configuração expressiva da história. Sua exposição deixa transparecer como em cada articulação de conceitos há um sentido de conteúdo (*Gehaltsinn*) manifesto. Este se dá em um modo de acesso, em uma relação intencional com um si-mesmo, sentido de referência (*Bezugssinn*), que, por sua vez, só é compreensível em sua situação fática, em sua consumação histórica, sentido de realização (*Vollzugssinn*) (VARELA, 2015, p. 25-26). A pesquisa concernente às direções de sentido (*Sinnesrichtungen*) encontra-se atualmente bem lastreada por aprovados comentadores do jovem Heidegger como: Rodriguez (1999), Sánchez (2001), Ferrer (2014), Escudero (2017), Cazzanelli (2018) e Arrien (2021). Particularmente, no que interessa à compreensão da radicalização da estrutura da intencionalidade husserliana com a introjeção do sentido de realização, para dinamizar a estrutura intencional do descerrar dos significados (RODRIGUEZ, 1997, p. 43-48; FERRER, 2014, p. 32-33). Ainda, na elucidação de *como* (*Wie*) assumir no fenômeno toda experiência fática da vida, com a formação de conceitos expressivos através da compreensão do indício formal (*formale Anzeige*) (CAZZANELLI, 2019, p. 170-178; SÁNCHEZ, 2001, p. 287-289). Sobretudo, na indicação formal do modo do conhecer existencial da experiência fática da vida, em

Introdução à Fenomenologia da Religião (1920-1921), quando no § 13 se estabelece o *quê originário* (*ursprünglichen 'Was'*) da experiência como *Gehaltsinn* e o seu *como originário* (*ursprünglichen 'Wie'*), enquanto *Bezugssinn* para indiciar a referência intencional da experiência e *Vollzugssinn* para ressaltar o modo pré-teórico em que se realiza essa referência (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58; GA 60, 63).

Cabe ainda destacar que em *Fenomenologia da Intuição e Expressão* o projeto da *Destruktion* recebe complementação, a começar do § 10, da *phänomenologische Diuudication*, do latim *diuudicatio*, conceito para exprimir uma decisão decorrente de um discernimento (SÁNCHEZ, 2001, p. 354). No caso, se a *Destruktion*, a fim de trazer à luz as articulações fenomenológicas originárias, desconstrói os complexos temáticos da objetualidade, para se ir além desse desmonte conceitual é necessário estabelecer um critério capaz de decidir sobre o caráter derivado ou originário de tais significados, isto é, sobre a posição genealógica desses sentidos em função da origem (HEIDEGGER, 2018 [1920], p. 66; GA 59, 74). Não se trata aqui de estabelecer uma nova norma externa à vida fática, uma regra *a priori* de distinção entre modalidades de fenômenos, mas de um critério capaz de indiciar a proximidade ou distância de um contexto de sentido do seu âmbito de origem (ARRIEN, 2021, p. 216). No caso, para a formação de conceitos, a partir de então, é preciso contar com um critério que os mantenha em íntima relação com a articulação significativa do viver originário, um critério em cujo se condense tudo o que se ressaltou da *Ursprungsgebiet* até agora, e que Heidegger quis recapitular quando postulou ser: “O si-mesmo, na realização atual [*aktuellen Vollzug*] da experiência da vida, o si-mesmo na experiência de si, [...] a realidade originária [*Urwirklichkeit*]” (HEIDEGGER, 2018 [1920], p. 144; GA 58, 173). Atente-se para o seguinte: se o âmbito de origem é o *Selbst* em sua *aktuellen Vollzug* e se esse si-mesmo de caráter situacional é chamado a tornar-se compreensível para si próprio, então, para vir a se exprimir algo do *como* da *Grunderfahrung* na qual o si se encontra como *Selbst*, é preciso decidir-se por um critério que mantenha a partir de agora a expressão dos conceitos filosóficos em coalescência com a originária realização fática da experiência da vida (SÁNCHEZ, 2001, p. 356). A apresentação do critério diz:

Uma realização é originária se, no que diz respeito ao seu sentido, como realização de uma relação [*Bezugs*] dirigida genuinamente à auto-mundanidade [*selbstweltlich*], requer sempre a renovação atual

em auto-mundanidade do ser-aí [*selbstweltlichen Dasein*], de modo que tal renovação, assim como sua necessidade [...] contribuam para conformar a auto-mundanidade da existência [*selbstweltlich Existenz*]” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 66; GA 59, 75)

A citação acima especifica qual seja o *ursprünglich Vollzugscharackteristik* da *Diuidication*: há uma realização originária do sentido da vida quando dá-se em consumação uma renovação atual da auto-mundanidade do ser-aí, em razão de encontrar-se a realização envolvida com o próprio ser-aí concreto; já uma realização não-originária, por sua vez, é sempre uma realização desvinculada da existência (*existenzfrei Vollzug fungiert*) (HEIDEGGER, 2012, p. 70; GA 59, 80). Atenção especial deve-se também dedicar aos novos termos em uso a partir da passagem acima, se até o momento o conceito vida dominava as questões fenomenológicas pertinentes ao *Ursprungsgebiet*, a indicação da *Vollzug* ao conjunto da articulação de contextos demanda que a caracterização do sentido do si-mesmo, ou melhor, a determinação do *como* do si-mesmo, se dê nos termos *Dasein* e *Existenz* (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 40; GA 9, 29). À esta altura, o projeto da fenomenologia de Heidegger elevou-se ao ponto de poder levar à termo uma virada radical a partir da própria experiência fática da vida, uma guinada capaz de passar da compreensão objetivadora à realizadora, porque capaz de se perguntar pelo sentido dos fenômenos fáticos sem desvitalizá-los, aliás, porque podendo indiciar as situações fáticas da vida com conceitos expressivos coalescentes à sua realização apropriadora e histórica. É nessa contextura que principia a ocorrer o emprego do termo *Faktizität*, primogênito entre os conceitos gerados na desconstrução fenomenológica, abrindo às portas a uma linguagem filosófica reconduzida às experiências originárias.

4.2 A compreensão da *Faktizität* na Fenomenologia da vida religiosa

A introdução do termo *Faktizität* nos textos de Heidegger marca a fronteira entre um entendimento objetivador e uma compreensão realizadora do fenômeno da vida fática. Sabe-se que ele recebeu o conceito de *Faktizität* da tradição neokantiana para fazer dele uma contrapalavra ao que estava em voga no apriorismo das filosofias de matriz transcendental (GADAMER, 2009b, p. 43; FABRIS, 2005, p. 85). Em especial, da tese laskiana de uma doação originária pré-categorial do empírico, a defender a transcendência de uma objetividade pura e prévia ao contato com a subjetividade. Ela,

para chegar à imanência na consciência, deve receber uma forma significativa, uma conformação (*Bewandtnis*) que lhe imbua de um valor lógico, a qual lhe garanta um significado mesmo ao custo, porém, de que se perca ou se oculte sua pureza original (CAZZANELLI, 2018, p. 72). Com efeito, ressalta-se que tal teor sensível dos objetos, sua densidade obscura, ainda que não possa se dar originariamente na conformação, também já não pode mais ser simplesmente anulada ou esquecida, pois veio à tona sê-la uma das fontes para a diferenciação dos objetos. Nesse contexto, Lask emprega o termo *Tatsächlichkeit* para manter em convivência e tensão forma e matéria na conformação dos objetos, por ele o neokantiano procura lastrear a objetividade em si dos objetos e tematizar o lugar imediato de tal experiência: o fato de ser, de encontrar-se efetivamente aí como objeto (RESENDE, 2013, p.165-166).

Heidegger escolheu para conduzir à determinação daquilo que Lask entreviu ser a doação originária pré-categorial da vida o conceito *Faktizität*, termo que no plano da filosofia neokantiana, desde Fichte, referia-se à dimensão da matéria mais distante da *Logizität*. Aliás, ele o preferiu não apenas para ser um *locus* originário ao sentido dos objetos, não só para se contrapor à visão compartilhada, mesmo por alguém como Lask, como a face mais bruta do que é real, um âmbito de total ruptura com a lógica (CAZZANELLI, 2018, p. 105; FERRER, 2014, p. 29); mas, quando vinculado à própria realização do si-mesmo fático da vida, poder desbordar do domínio de compreensão das coisas para se referir à experiência fundamental de como o eu fático se apropria autenticamente de si. Não por acaso, a introdução de um sentido desconstruído para a *Faktizität* ocorre nas preleções em um contexto crítico à filosofia neokantiana. Ressalte-se que, em *Fenomenologia da Expressão e da Intuição*, a palavra facticidade aparece no último parágrafo do texto, após a *Destruktion* das tradições sobre o *a priori* e a vivência, para reafirmar a urgência fundamental de pôr a auto-mundanidade do ser-aí no coração do questionamento filosófico (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 141; GA 59, 170). Enquanto contextualizava o problema da tarefa filosófica para os neokantianos, Heidegger trouxe à luz a questão da *Faktizität* no seguinte:

Na posição do problema [*Problemstellung*] que buscamos até agora, estamos lidando com uma combinação de momentos e conteúdos reais; sua combinação determina a articulação da filosofia. Dessa forma, ao considerar as áreas do ser [*Seinsbereich*] em termos da filosofia transcendental, a questão [*Frage*] relativa à facticidade autêntica é esquecida [*eigentliche Faktizität vergessen*]. Temos a

tarefa do ser único como algo julgado, conhecido; temos a tarefa de alcançar definitivamente a individualidade a partir das leis. Não temos, porém, nem uma consciência absoluta [*absolutes Bewußtsein*], nem uma facticidade absoluta [*absolute Faktizität*]. O si-mesmo, na realização atual da experiência da vida, o si-mesmo na experiência de si, é a realidade original” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 144; GA 59, 173).

Concorda-se aqui com o comentário de Kisiel (1993, p. 136), para ele a citação acima é onde aparece por primeira vez o termo *Faktizität* em uma conotação nova, especificamente heideggeriana. Percebe-se, de pronto, como a palavra facticidade é aplicada duas vezes, todavia, com sentidos diferentes: começando pelo segundo uso do termo, nota-se que ele comparece para ressaltar como o problema neokantiano da determinação do indivíduo em termos transcendentais carece de um lugar de legitimação último, seja em uma *absolutes Bewußtsein*, como o faz Natorp em sua psicologia reconstrutiva, ou na *absolute Faktizität*, com qual se confronta o empirismo transcendental de Windelband e Rickert. Destaque-se apenas que nessa ocorrência do termo ele refere-se à dimensão amorfa e irracional da matéria na determinação concreta da vida. Já na primeira citação fala-se de uma *eigentliche Faktizität*, que se acha esquecida e a qual vem a ser necessário reaver-se como uma *Frage*, de modo a poder se perguntar fenomenologicamente pelo sentido da realidade mais originária (*ursprünglichen Wirklichkeit*) sem declinar em postulações de regionalidades do ser (*Seinsbereich*). A citação prossegue indicando como a autêntica *Faktizität* diz respeito à *Ursprungsgebiet* em apropriação pré-teórica na estrutura realizadora da experiência da vida: “O si-mesmo, na realização atual da experiência da vida, o si-mesmo na experiência de si, é a realidade original” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 144; GA 59, 173). Atente-se aqui à especificidade do termo *Faktizität*, a realização da experiência em que o si-mesmo se apropria de si não pode ser determinado segundo o expediente da dadidade, para o qual a individualidade precisa ser um caso de uma lei geral; para que a experiência em que o si-mesmo se tenha e se manifeste na originariedade de sua realização, é preciso levar à luz como o si-mesmo se abre para si, não como um objeto, mas como encontra-se a cada vez na realização de si próprio, essa é a questão esquecida que a ocorrência da facticidade procura recobrar (KISIEL, 1993, p. 136-137).

Elucidativa da questão concernente à *Faktizität* é também como as *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo”* caracterizam a apropriação do *Mich-selbst-habens*

na experiência filosófica. Após explicitar que essa experiência não está simplesmente disponível, nem se encaminha para a concepção de um ego geral, o texto especifica:

Na experiência fundamental referida ao eu [*Ich*], a facticidade desse eu torna-se decisiva [*entscheidend*]; a própria experiência da vida fática, vivenciada *hic et nunc*, e realizada nessa situação histórico-espiritual, é o que leva a termo igualmente a experiência fundamental que surge dela, que nela permanece e retorna ao próprio elemento fático (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 43; GA 9, 32).

Nesta citação, o termo *Faktizität* serve à compreensão de como a experiência fundamental do ter-se-a-si-mesmo precisa originar-se na “[...] concreção plena do ‘eu’ [*vollen Konkretion des »ich«*]” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 42; GA 9, 31). A interpretação da experiência em causa precisa achar-se despojada de todo caráter objetivador, fala-se, por isso, em experiência fática vivida *hic et nunc* como o âmbito a partir do qual é possível designar fenomenologicamente a *Grunderfahrung*. Nesse contexto, a facticidade comparece como uma característica indissociável do eu fático, a resguardar que ele possa se haver consigo mesmo em modos da experiência fática, não na qualidade de “[...] algo assim como uma região na qual estou postado; não é o universal, do qual o si-mesmo seria uma individuação” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 43; GA 9, 32). Elucida-se, dessa forma, que para se trazer à aclaração o fenômeno do ter-se-a-si-mesmo é preciso haver-se com uma experiência em que a realização do si-mesmo co-determine cada significado da vida fática, dirá Heidegger: “[...] uma realização essencialmente preocupada com a preocupação consigo mesmo” (2008 [1919/21], p. 43; GA 9, 33). Com efeito, a significatividade desse preocupar-se do si-mesmo tem uma articulação própria de sentido, possível de se entrever quando há uma vinculação originária entre *Faktizität* e o *Ich*, de modo que o sentido específico do si-mesmo só se descortina para si quando o *Ich* é considerado em sua decisiva facticidade e, correspondentemente, quando a *Faktizität* emerge como o horizonte significativo para uma experiência de realização autêntica do eu. Nesse contexto compreende-se por que a filosofia tem por tarefa “[...] preservar a *Faktizität* da vida e de reforçar a *Faktizität* do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 144; GA 59, 174), no sentido de que, enquanto modalidade de experiência fática da vida, a filosofia mantém o ser-aí aberto à sua facticidade, buscando entre os modos fáticos de ser do ter-se-a-si-mesmo, na preocupação por si-mesmo, indiciar um motivo pela qual seja possível

reconduzir o ser-aí à continua realização em sua facticidade (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 145; GA 59, 174).

Disso resulta qual seja a orientação das preleções posteriores que compõem a obra *Fenomenologia da vida Religiosa* (1919-1921). Na realidade, em *Grundprobleme* já se havia considerado que a continuidade da fenomenologia dependeria não apenas da elucidação de um modo de apropriação da experiência fática da vida, mas também haveria necessidade de se “[...] indagar compreensivamente os fenômenos do ter-se-si-mesmo nas configurações viventes da experiência da vida” (HEIDEGGER, 2017 [1919/20], p. 125; GA 58, 158). No estado atual da investigação heideggeriana, resulta necessário que sua pesquisa avance buscando descobrir em modalidades históricas a realização concreta de experiências em que a vida fática se compreenda a si-mesma originariamente, trata-se de consumir a destruição não mais do conceito da vida, “[...] mas de uma experiência fática concreta, para descobrir em ação o *logos* da origem, que já sempre se acentua no mundo do eu” (ARRIEN, 2021, p. 245-246). Tal etapa do projeto fenomenológico encontra no terreno concreto da experiência religiosa do cristianismo originário (*Urchristlichen*) a possibilidade para se elucidar o como (*Wie*) do eu fático, que significa determinar em uma situação fática a estrutura e o movimento do ser-aí concreto (FABRIS, 2005, p. 88).

Dois testemunhos particulares do protocristianismo, aos olhos de Heidegger, são configurações viventes em que a apropriação realizadora da experiência fática da vida se ressalta: algumas das *Epístolas* de Paulo (anos 50-58 d.C.) e as *Confissões* de Agostinho (anos 397-400 d.C.). Em especial, no curso de inverno de 1920-1921, *Introdução à Fenomenologia da Religião*, e no curso de verão de 1921, *Agostinho e o Neoplatonismo*, Heidegger dedica-se fundamentalmente à explicitação da *facticidade cristã* em que a articulação originária do ter-se-a-si-mesmo se encontra caracterizada. Os fenômenos da experiência cristã da vida indiciados por Heidegger são vários, por exemplo, das cartas de Paulo extrai-se a *parusia* (*παρουσία*), o *como se não* (*ὡς μὴ*) e *ter-se-tornado* (*Gewordensein*); das *Confissões*, o *confiteri*, a *temptatito* e a *moléstia*. Para a elucidação do sentido da *Faktizität*, com efeito, opta-se por indiciá-la partindo dos fenômenos do ter-se-tornado cristão (*Christgewordensein*) e da *Vita beata*, nos quais a mobilidade da vida do cristianismo primevo se ressalta, seja no apóstolo Paulo como em Agostinho. Em ambos, a compreensão da *Faktizität* se dá no horizonte da pergunta pelo *como* do ter a vida fática. No caso de *Introdução à Fenomenologia da*

Religião, a partir do § 25 intitulado: “O *ter-se-tornado* dos Tessalonicenses”, com a apresentação de um projeto no qual “[...] veremos *em que [als was]* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e *como [wie]* é isso” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83; GA 60, 93). Já em *Agostinho e o Neoplatonismo*, o questionamento do fenômeno aparece mais disperso, contando a partir da pergunta no §10 pelo *como* do *ter da vita beata* (HEIDEGGER, 2014 (1921), p. 174; GA 60, 192). No *como* do *ter* a vida, o jovem Heidegger procura indiciar aquelas dimensões inobjetiváveis da experiência concreta do viver, sua tarefa é executar uma extração compreensiva (*Herausnahme verstehende*) da conexão estrutural da realização e da situação fática no *ter-de-ser* dos cristãos (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 114; GA 60, 129). Para se elucidar com maior riqueza de detalhes a articulação significativa da *Gewordensein* em Paulo e da *vita beata* em Agostinho, cabe considerá-los em separado, inclusive para a *Faktizität* poder se mostrar em seus matizes nessas configurações viventes do protocristianismo, que Heidegger optou por desconstruir fenomenologicamente.

4.2.1 A *Faktizität* do *Gewordensein* de Paulo e da comunidade dos tessalonicenses

O termo *Gewordensein* é nomeado pela primeira vez no § 25 de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, para exprimir a condição compartilhada entre a situação de Paulo e o mundo religioso dos tessalonicenses. Para Heidegger, está em questão a elucidação da forma, do que acima se chamou de *como* da relação de Paulo com a comunidade de Tessalônica e que se encontra em ressaltado no modo como Paulo *tem* os tessalonicenses. A escolha do filósofo pela explicitação do modo de *ter* de Paulo enseja indiciar “[...] formalmente a condição da relação de Paulo com os que se ‘colocaram ao seu lado’” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83; GA 59, 93), aliás, esse fenômeno possui ainda a especificidade singular de que “Paulo [...] se coexperiencia a si mesmo necessariamente através deles” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83; GA 59, 93). Circunscreve-se, à vista disso, o fenômeno que Heidegger pretende explicitar, o coexperienciar mútuo do *ter-se-tornado* de Paulo e dos tessalonicenses, do qual se concebe a situação religiosa do cristianismo primitivo. Na passagem seguinte as determinações fundamentais desse fenômeno comparecem com transparência:

Paulo experiencia os tessalonicenses através de duas determinações:
1) ele experiencia seu *ter-se-tornado* [*Gewordensein*] (*γεννηθῆναι*); 2)

experiencia também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado (*οἶδατε* [sabeis] etc.). Isso significa: seu ter-se-tornado é também um ter-se-tornado de Paulo. E por seu ter-se-tornado, Paulo é também conjuntamente atingido” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], GA 60, 83).

O ter-se-tornado (*γεννηθῆναι*) e o saber (*εἰδέναι*) sobre essa transformação são determinações que abrem o caminho para a compreensão da situação dos crentes da comunidade protocristã (ARRIEN, 2013, p. 36). Em foco no verbo bíblico *γενέσθαι* está a dinamicidade fática da condição de Paulo e dos tessalonicenses. Por exemplo, a contextura significativa das epístolas à comunidade cristã da Tessalônica conta com figuras expressivas segundo o horizonte de conjugações do verbo arcaico *γίνομαι*, no sentido do vir à existência ou começar a ser, e do tornar-se como mudança de estado. No caso bíblico, o termo encerra intenções teológicas, reverbera o paradigmático vir do Eterno ao tempo (Jo 1,14: “O verbo se tornou carne [*Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*]; Jo 1, 15; 30: “Depois de mim, vem um homem que passou adiante de mim, porque existia antes de mim [*ἔμπροσθεν μου γέγονεν*])” e do novo nascimento em Cristo dos cristãos. Hebeche (2005) frisa no uso do verbo *γίνομαι* a possível indiciação de uma oposição entre a ação de tornar-se e o estabilidade de ser (p. 102). Já o verbo *εἰδέναι* e seus correlatos – 1 Ts 2,2.5; 2,9; 2,11; 4,2, etc. – ocorrem sempre em conexão com o verbo *γεννηθῆναι*, compondo com este o complexo do conhecimento existencial do *saber-ter-se-tornado*. Uma amostra dessa estrutura encontra-se em 1 Ts 1,4-7, parte-se da indicação de um saber compartilhado entre Paulo e os tessalonicenses: “Sabemos [*εἰδότες*], irmãos amados de Deus, que sois do número dos eleitos” (1,4), depois há uma sucessão de uso do verbo *γεννηθῆναι*: a) “[...] porque o nosso Evangelho vos foi [*οὐκ ἐγενήτε*] pregado não somente com palavras” (1,5); b) “Assim sabeis [*εἶδατε*] como temos andado [*ἐγενήθημεν*] no meio de vós [o tipo de pessoa que nos tornamos] para o vosso bem” (1,5); c) “Vós vos tornastes [*ἐγενήθητε*] imitadores nossos e do Senhor” (1,6), etc.

A tradução do aoristo passivo *γεννηθῆναι* para o alemão *Gewordensein* sublinha como a dinamicidade da vida atual (*sein*) depende da condição assumida quando se abraçou a fé (*geworden*): se é no agora na medida em que se tornou. Da condição do ter-se-tornado, avança-se ao modo de saber sobre esse fenômeno. Santos (2023) elucida como Paulo emprega nas epístolas uma linguagem semelhante àquela que Heidegger chama de *formale Anzeige*, sublinhe-se: a compreensão de Paulo sobre o

saber (*εἰδέναι*) da comunidade acerca do seu ter-se-tornado e da comunidade quanto à situação de Paulo (*γεννηθῆναι*) dependem de que na expressão da experiência cristã da vida a *Vollzug* fática do ter-se-tornado continue a determinar a significatividade do fenômeno (p. 363). Tal destaque a conceitualidade bíblica do *γεννηθῆναι* e *εἰδέναι* serve de teste para se compreender até que ponto é possível indiciar a experiência cristã da vida através do texto apostólico, aliás, serve também para ilustrar aquela tensão anteriormente considerada entre *Faktum* e *Sinn*, aqui recapitulada no questionamento sobre se esse saber do ter-se-tornado trabalha para encobrir ou elucidar a facticidade da vida cristã (HEBECHE, 2005, p. 103).

O filósofo responde caracterizando a significatividade desse *ter-se* e *saber* de Paulo e das protocidades. Atente-se ao emprego na citação seguinte do termo *Faktizität* e de sua relação com o *Gewordensein*, depois à explicitação da estrutura de coexperiência desse fenômeno:

O saber [*Wissen*] acerca do ter-se-tornado próprio [*Gewordensein*] constitui uma tarefa muito especial para a explicação [*Explikation*]. Isso determinará o sentido de uma facticidade [*Faktizität*] que é acompanhada de um determinado saber. Nós separamos a facticidade do saber, mas ela é coexperienciada de modo plenamente original [*ganz ursprünglich miterfahren*]. Esse problema, em particular, evidencia o fracasso da 'psicologia científica da vivência'. O ter-se-tornado não é, pois uma ocorrência [*Vorkommis*] qualquer na vida, mas é continuamente coexperienciado de modo que seu ser no agora presente [*jetziges Sein*] é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente. Podemos aprender isso de maneira mais precisa determinando melhor o ter-se-tornado. Pode-se explicitar este sentido a partir da epístola mesma?" (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 84; GA 60, 94)

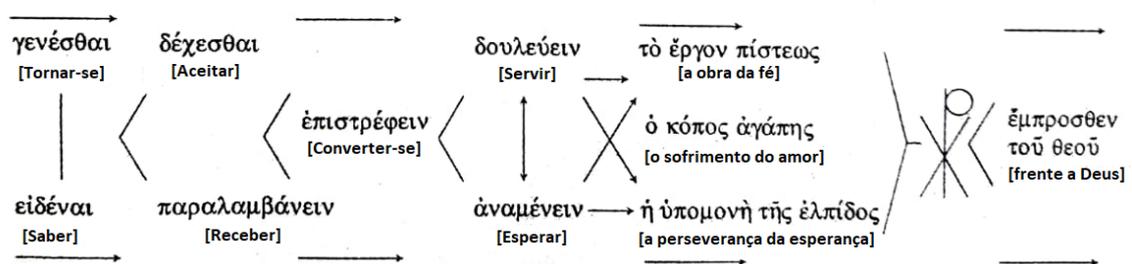
A segunda parte da citação anterior determina a *concreta contextura da vida* (*konkreter Lebenszusammenhang*) do protocristianismo paulino: a disposição da frase indicia como o evento do *tornar-se* desde a proclamação de Paulo não é simplesmente um objeto da história, mas comunicação de uma condição de abertura à existência. A frase tematiza a articulação do *ter-se-tornado*, em qual se enlaçam situação originária da proclamação – *Gewordensein* – e condição existencial determinante da vida cristã – *jetziges Sein*. A forma da vinculação indicia-se nesse coexperienciar (*miterfahren*), cujo sentido não se abre ao conhecimento, mas solicita que cada contexto situacional se ocupe continua e radicalmente da atualização histórica do *como* da existência cristã

(HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 123; GA 60, 138). Nesse sentido, o fato de se alegar um saber comum entre Paulo e os tessalonicenses, considera-se, independentemente do conteúdo das experiências entre Paulo e seus seguidores, a expressão do caráter realizador que se instaurou na vida do apóstolo e da comunidade, e o que ele procura custodiar em sua missão apostólica. Veja, por exemplo, a interpretação de Heidegger do ressaltado da articulação realizadora da experiência fática da vida na preocupação existencial de Paulo em 1 Ts 3,7: “Vós [*Ihr*], como tendes chegado a ser agora [*jetzt geworden*] e como estais se tornando [*Werden seid*], sois, mediante *minha* proclamação apostólica, minha realização de preocupação por vós, quer dizer, meu autêntico *ser sois vós!*” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 124; GA 60, 140). Esta citação toca de forma mais direta o modo de ser e de acesso à dinamicidade fática da vida em causa na proclamação paulina. O ser cristão que irrompe dessa passagem apreende-se como aguçamento da preocupação com o *como* da existência, Paulo vê os tessalonicenses em seu *como* autêntico e mantê-los nessa realização existencial é a modalidade de seu *ter de ser*, a sua facticidade (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 129; GA 60, 145).

Propositadamente, o parágrafo anterior termina com o uso da palavra *Faktizität*, para trazer à cena que Paulo, para manter no saber autêntico (*εἰδέναι*) os cristãos da Tessalônica, precisa ter “[...] a experiência fática da vida em sua *facticidade* mesma” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 129; GA 60, 145), ademais, ter um “[...] saber autêntico da facticidade [*Faktizitätswissens*]” (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 130; GA 60, 145). A citação acima, a qual se continua a percorrer, também frisa ser uma tarefa especial à explicação fenomenológica interpretar como esse saber acerca do ter-se-tornado dos cristãos pode acompanhar (*begleiten*) a experiência cristã da vida sem distanciar-se de sua *Faktizität*, aliás, como através desse saber a coexperiência da *Faktizität* da vida se torna compreensível (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 84; GA 60, 94). Seja dito, o saber da facticidade é o mesmo que se acenou na *Hingabe* e, ulteriormente, veio a se considerar como indicação formal, uma linguagem em que se exprime a acentuação da vida fática: “[...] é a facticidade tornada palavra ou a palavra tornada facticidade” (HEBECHE, 2005, p. 180). Compreende-se, nesse sentido, o que se encontra em jogo como tarefa de determinação da facticidade: a possibilidade de exprimir em conceito a condição da vida se realizando em modos fáticos, precisamente, a possibilidade de

se exprimir o *ser em realização* da vida de caráter fático, sinalizada no γενηθῆναι bíblico, que o filósofo escolheu ressaltar do *como ter* de Paulo e dos Tessalonicenses.

Voltando mais uma vez à citação acima, percebe-se que o enunciado conclui-se propondo a verificação do sentido dessa facticidade segundo a forma concreta que ela recebe na primeira epístola aos Tessalonicenses, complementa o filósofo: “Podemos aprender isso de maneira mais precisa determinando melhor o ter-se-tornado. Pode-se explicitar este sentido a partir da epístola mesma?” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 84; GA 60, 94). Essa pergunta marca a passagem da determinação do conceito do ter-se-tornado para a perscrutação de sua forma concreta na epístola. Heidegger pormenoriza em um esquema a dinamicidade originária dessa experiência cristã da vida, um movimento centrado no acontecimento da conversão (ἐπιστρέφειν): o *Gewordensein* cristão inicia-se e se reconquista a cada vez no γενέσθαι (tornar-se) e εἰδέναι (saber-se-ter-se-tornado), que, por sua parte, engendra um movimento de virada radical e absoluta para o Deus vivo (ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ). Compendia nesse movimento a realização temporal da ação de Deus na vida protocristã. Ainda que mui brevemente, vale sintetizar os traços fundamentais dessa motilidade da vida cristã, apenas, reforçando que ela já se encontra suficientemente comentada na literatura de Santos (2023), Arrien (2021), Ferrer (2014), Hebeche (2005), Gorgone (2005), etc. A estrutura abaixo esquematiza a resposta de Heidegger para a pergunta sobre como o ter-se-tornado e o saber-ter-se-tornado se exercem na vida cristã:



(HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 85; GA 60, 96).

A vida cristã começa com o anúncio do kerigma, que não é um ensinamento dogmático ou moral, mas proclamação de uma experiência da vida que se realiza existencialmente. O tornar-se cristão, como já visto, principia com o evento fulcral de

comunicação de existência (*γενέσθαι*) e da iluminação que deixa e faz saber a respeito da própria dinâmica do devir a ser cristão (*εἰδέναι*). Esse acontecimento depende da recepção do “[...] *como* da postura da vida cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84; GA 60, 95). Em dois verbos indicia-se a condição receptiva da experiência do *Gewordensein*: *δέχεσθαι* (aceitar) e *παραλαμβάνειν* (receber). O verbo *δέχεσθαι* denota que o aceitar compreende um *conformar-se a*, no caso, aquele que recebe a proclamação deixa-se formar por aquilo que recebe; já *παραλαμβάνειν*, indicia que aquele que adere ao kerigma o recebe com forte iniciativa pessoal, quer dizer, deve assenhorar-se e tomar parte da existência cristã. Compreende-se, nesse sentido, que o tornar-se cristão implica em acolher o *como* da vida cristã, aceitando para si mesmo conformar-se à comunicação da existência que recebe: “O que é aceito afeta o *como* do comportar-se na vida fática” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84; GA 60, 95). Essa recepção do querigma, em contrapartida, abre ao cristão o horizonte da vida em sua inquietude fundamental (*ἐν θλίψει*) e por meio dela o cristão passa a “[...] colocar-se dentro da necessidade da vida” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 86; GA 60, 95). Intensifica-se e se especifica a partir disso o movimento da conversão (*ἐπιστέρφειν*), enquanto o *como* do situar-se na vida. No caso, converter-se não tem conotação de arrependimento (*μετάνοια*), mas compreende uma inversão (*Unwendung*) e implica em romper com uma tendência que objetifica a vida (afastar-se dos ídolos) para estabelecer uma relação vital eminentemente realizadora com a necessidade da vida (voltar-se para Deus) (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84; GA 60, 95). A experiência cristã do voltar-se para Deus e, conseqüentemente, para a vida, determina-se como *δουλεύειν* (servir) e *αναμένειν* (esperar). Em *δουλεύειν* ressalta-se que a existência crente é servir, o cristão enquanto servo não vive em vista de si mesmo, mas existe sempre a partir de outro, a partir do vínculo com Deus. Já o *αναμένειν* é a ação de aguardar, com aquela atenção da sentinela que se mantém firme e paciente na vigília da noite, suportando a demora do raiar do dia. A determinação de servir e esperar traz um importante ganho à explicação fenomenológica da vida cristã, nelas se indicia o sentido referencial do comportamento da religiosidade cristã (ARRIEN, 2021, p. 253).

Tudo isso se orienta, se ilumina e culmina no *ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ* (em face de Deus), ou seja, no encontro com o Deus vivo, em “[...] uma conexão vivamente efetiva com Deus” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 86; GA 60, 95). Impressiona como Heidegger retoma o tema bíblico da face de Deus para tratar desde ele da questão da

experiência da vida. Esse é um tema com sentidos diversos no interior da Sagrada Escritura, por exemplo em Êxodo, Moisés não pode ver a face de Deus nas teofanias: no monte Horeb “[...] Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus” (Ex 3,6) e no monte Sinai ele mesmo pede para ver a glória de Deus, o qual lhe responde: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (Ex 33,20). Já em Números a teofania é interpretada de modo diferente, não há acento na total transcendência de Deus, ao contrário, a divindade tem traços antropomórficos: “Falo-lhe face a face, claramente e não em enigmas, e ele vê a forma de lahweh” (Nm 12, 8). O Prólogo do Evangelho de João também tem como discussão de fundo a teofania de Deus no Cristo encarnado: “E o Verbo se tornou carne, e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14). Nas cartas paulinas à comunidade de Tessalônica, emprega-se ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ sempre enfatizando a relação com Cristo, no caso, em Cristo, conformado a ele, o cristão encontra-se em direção a Deus e diante de Deus (1Ts 1,3; 1Ts 2,19; 1Ts 3,8-9; 1Ts 3,13). Ainda, não deve passar despercebido o hino da caridade de 1ª Carta aos Coríntios: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face” (1 Cor 13,12).

A importância fulcral do ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ para Heidegger torna-se mais evidente no subparágrafo que sucede a apresentação do esquema do *Gewordensein*, nele o filósofo afirma: “O ser-presente [*Gegenwärtigsein*] de Deus tem a relação fundamental [*Grundbeziehung*] com a mudança da vida (*περιπατεῖν*)”. Vem à luz por essa afirmação a condição existencial que caracteriza a experiência protocristã do Deus vivo: o ambiente em que se desenvolve a experiência de Deus é o caminho, e o caminhar ao redor (*περιπατεῖν*) da vida é o modo cristão de se aproximar dele. Ressalta-se na citação a realização da relação (*Grundbeziehung*) que coloca o cristão em condição de encontrar-se com o modo de ser-presente de Deus. O habitual seria considerar a presença de Deus da mesma forma como se pensa a presença das demais entidades, ao modo de uma *Anwesenheit*, como algo ou alguém presente de maneira estável, densa e substancial. Contudo, o trecho indicia um sentido realizador para o modo de ser-presente de Deus como um *Gegenwärtigsein*, na palavra destaca-se o prefixo *gegen*, que remete à ideia de um movimento prévio, ao *pré* da presença, isto é, ao advir à presença. Reporta-se, de certo modo, à abertura ontológica do vir-a-ser presença que acabou por ser velada pela metafísica do ser-presente (GORGONE,

2005, p. 68). No *ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ* indicia-se algo desse advir à presença de Deus que sempre e a cada vez reinsere o cristão num modo realizador de relação com a vida, em última instância, remete ao caráter temporal que rege e unifica a experiência cristã do *Gewordensein*.

Essa esquematização estrutural do *Gewordensein* deverá agora se intensificar com a interpretação da situação paulina à luz da tensão escatológica da *παρουσία* (parusia). De fato, o indicado acima do *Gewordensein* já oferece uma compreensão elucidativa da radical realização do *como* do ter a vida, sem precisar recorrer a uma objetivação da experiência religiosa. Falta, contudo, que se evidencie com nitidez um sentido, que, como dito anteriormente, indique o ser do viver-fático e confirme a experiência religiosa de Paulo como paradigma histórico da experiência fática da vida em sua facticidade mesma (ESPOSITO, 2009, p. 455). Em vista disso, sem ser possível apresentar com detalhes o fenômeno da parusia, cabe trazer à luz sua influência na tematização do sentido de realização e como ele chegou a sentido expressivo da facticidade da vida.

Em questão na interpretação fenomenológica da parusia está a determinação do caráter originário da acentuação do mundo do si-mesmo na situação de Paulo. O filósofo destaca da situação paulina uma condição constante e cotidiana de sua vida fática: “Paulo vive numa peculiar tribulação que lhe é própria como apóstolo, na expectativa do retorno do Senhor” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87; GA 60, 98). Em seguida, Heidegger caracteriza essa tribulação (*Bekümmerngung*) enquanto aflição apostólica com o *como* do comportar-se dos que tendo o saber de si-mesmo vivem a questão do quando da parusia como realização da vida mesma (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92; GA 60, 104). A exposição segue sustentando a diferença de estatura existencial entre aqueles que compreendem o quando da parusia na decisão de sua própria vida: os cristãos vigilantes; daqueles que esqueceram seu próprio si-mesmo e experienciam tudo sem nenhum motivo de inquietação: os cristãos da segurança e da paz mundana (HEIDEGGER, 2014, [1920/21], p. 91-92; GA 60, 103-104). O decisivo na resposta de Paulo sobre o quando da parusia é a indicação de uma nova estrutura temporal, na qual o crucial passa a ser a realização autêntica da vida, como esclarece Heidegger (2014 [1920/21]):

Para Paulo, a vida não é mera sequência de vivências [*Erlebnissen*], ela é [*ist*] somente na medida que ele a *tem* [*er es hat*]. Sua vida oscila entre Deus e seu chamado. Os modos do ‘ter’ [*Habens*] da vida mesma pertencem à realização da vida [*Volluzg des Lebens*] e intensificam ainda mais a necessidade [*Not*] (θλίφις). Todo contexto de realização próprio a intensifica (p. 89; GA 60, 100).

O comportamento que entende a vida como “mera sequência de vivências” é a caracterização daquela relação intencional que foi absorvida pela objetivação da vida, no contexto bíblico, aqueles que vivem em paz e segurança quanto à expectativa do ‘quando [*Wann*]’ da parusia, pensam-na conforme um tempo objetivo e quantificável, um ainda por vir de uma sequência cronológica (HEIDEGGER, 2012 [1919/20], p. 93; GA 60, 104). Nesse sentido, compreende-se seu encontrar-se na escuridão do saber sobre eles mesmos, porque concebem a vida suspendendo a temporalidade própria de seu ter-se-tornado, pensam uma vida que não é exatamente sua, desafetada da rítmica de sua própria existência (TOSOLINI, 2019, p. 17). Quanto ao comportamento dos cristãos vigilantes, para os quais a vida “é somente na medida em que eles a têm”, a parusia é o modo pelo qual Paulo *tem* a sua vida, no sentido de que ele tem de vivê-la a cada instante do agora como tempo de serviço e espera: “[...] a religiosidade cristã vive a temporalidade [*Zeitlichkeit*]” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 93; GA 60, 104). Complementa o sentido da parusia a expressão do tempo dos cristãos vigilantes como (*Καιρός*) kairós, trata-se do tempo em que se acentua a própria situação fática da vida, em que cada instante se vive como momento de decisão. É o tempo incomensurável do agora [*τὸ νῦν*], que se dá a cada vez de modo único e irrepetível, tempo da decisão, pois sendo fugaz só pode ser apreendido no instante de seu acontecer, no qual o sentido do tempo se recolhe na decisão (GORGONE, 2006, p. 78). Agambem (2005, p. 71-72) chama-o também de tempo operativo, ele não precede ou sucede o tempo cronológico, mas é o tempo em que se elabora e se transforma desde seu interior o tempo cronológico.

Ainda, a especificidade desse modo de ter a vida mesma na realização vem a se manifestar na estrutura do *ὡς μὴ* (como se não). Sua peculiaridade se destaca em 1Cor 7, 29-31, veja o exemplo do versículo 29 e 31: “Resta, pois, que aqueles que tem esposa, sejam como se não tivessem [*ὡς μὴ*], [...] aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem [*ὡς μὴ*]”. Aqui destaca-se qual seja o sentido originário da coexperiência contínua do ter-se-tornado no modo como o cristão reinterpreta cada

significância do mundo, desde o horizonte da temporalidade descerrado da parusia: “[...] Este $\acute{\omega}\varsigma$ significa positivamente um novo sentido que é acrescentado. O $\mu\eta$ refere-se ao complexo realizador [*Vollzugszusammenhang*] da vida cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 108; GA 60, 120). O cristão lida com as significâncias do mundo sem ser dominado ou dirigido por elas em seu viver, ele não anula as configurações de sentido do mundo da vida, mas as descontrói para vir a reconstruí-las conforme sua própria autorrealização (SANTOS, 2023, p. 382). Em sua atenção contínua e radical com o comportar-se segundo o saber de si-mesmo, para o cristão vigilante, tudo aquilo que lhe vem à experiência ($\acute{\omega}\varsigma$) apreende-se de maneira realizadora ($\mu\eta$) (CASALE, 2008, p. 420), de modo que negando um sentido cotidiano venha a se articular um sentido próprio desde a realização do si-mesmo, do como comportar-se da realização autêntica do ter-se-tornado (SANTOS, 2023, p. 382).

À essa altura, cabe revisitar por uma última vez o enunciado do § 25, no qual se questionou como da determinação do saber acerca do ter-se-tornado “[...] define-se o sentido de uma facticidade” e, em seguida, delimitando o terreno da investigação à 1 Tessalonicenses, a arrematou na pergunta: “Pode-se explicitar este sentido a partir da epístola mesma?” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 84; GA 60, 94). O considerado até este momento não perdeu de vista a tensão originária entre *Faktum* e *Sinn*, isto é, continua-se a buscar uma maneira para a expressão formal do fenômeno do ter-se-a-si-mesmo, a procura por um *Sinn* capaz de indiciar o *Faktum* desse ser que carece da auto-apropriação de si para encontrar-se consigo como si-mesmo (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 46; GA 9, 35). A facticidade manifestar-se-á como o conceito mais aderente à realização desse si-mesmo a partir do § 32 de *Introdução à Fenomenologia da Religião*. No transcorrer da interpretação fenomenológica da situação de Paulo, Heidegger empregou de modo variado o termo facticidade, falava indistintamente de facticidade cristã (*urchristliche Faktizität*) e da facticidade mundana (*weltlichen Faktizität*), como se tratasse apenas do fato de encontra-se situado em um contexto significativo (ESPOSITO, 2020, p. 188). Contudo, na passagem ao § 32 ele começa a tratar efetivamente da facticidade como realização (*Vollzug*) e, de imediato, retorna à questão da articulação dos fenômenos realizadores. De modo preciso, o contexto em que a facticidade cristã chega a ser propriamente tematizada é marcado pelo sublinho da distinção interpretativa dos fenômenos realizadores: Heidegger atina-se ao risco de se declinar em interpretações psicológicas desses fenômenos, e para evitar que a

articulação dos mesmos seja desvanecida nos esquemas teóricos, ele diz da tarefa fenomenológica: “É preciso que os próprios fenômenos se deem previamente em sua originariedade [*Ursprünglichkeit*]. Ao “trazê-los à doação”, contudo, ainda não se obteve nada” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 121). Essa citação pontua a ingenuidade do esquema psicológico ante o fenômeno, o originário dos fenômenos não se dá ainda quando eles são trazidos à doação, isto é um preconceito fruto da observação teórica (CAZZANELLI, 2019, p. 128-129). Quanto à facticidade cristã, Heidegger percebe o risco de sua determinação ainda estar a depender do expediente da *Gegebenheit*, em cujo a *Faktizität selbst* compreender-se-ia ainda sob o plano das categorias de doação.

A saída para uma explicitação do sentido da facticidade está em pensá-la sob a luz da realização que Paulo conduziu à tematização. Na citação seguinte percebe-se a radicalidade com que a facticidade é concebida na contextura realizadora da vida cristã, declara Heidegger:

Paulo diz: ‘Sede meus sucessores!’ Ele desiste [*begibt*] de todos os meios e as significâncias mundanas e, desse modo, lutando [*kämpft*] ele abre caminho. Ao renunciar [*Durch den Verzicht*] à maneira mundana de se defender [*Sich-Wehres*] se fortalece a necessidade da vida. É praticamente impossível entrar em tal complexo realizador [*Vollzugszusammenhang*]. O cristão tem consciência de que essa facticidade não pode ser alcançada com suas próprias forças [*Kraft*], mas vem de Deus – fenômeno da ação da graça. [...] ‘Levamos o tesouro (da facticidade cristã) em vasos de barro’. O que está disponível a nós cristãos somente não basta para a tarefa de chegar à facticidade cristã (2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 121-122).

Note-se como a compreensão realizadora da experiência paulina da vida cristã, que no trecho acima se apresenta, não se orienta à determinação do sentido da facticidade cristã, mas para intensificar ainda mais seu grau de diferenciação. As expressões empregadas nas primeiras frases do texto ressaltam a intensidade da luta contra as significatividades mundanas que se instaurou na vida do apóstolo desde que ele aceitou o caráter realizador da existência cristã. Ele deseja abandonar os sentidos de conteúdo e de referência do mundo circundante e passar ao limiar próprio em que a vida mesma se articula na realização. Heidegger reforça a dificuldade dessa direção ao dizer: “É praticamente impossível entrar em tal complexo realizador”. Em tudo isso

se preludia o desafio de caracterização da facticidade da vida condensada na frase: “O cristão possui a consciência de que essa facticidade não pode ser alcançada por suas próprias forças, mas que procede de Deus”. Esse enunciado põe em relevo como a *Faktizität* pode ser descoberta e encontrada na realização da vida, jamais, contudo, plenamente determinada. No caso, a experiência fática da vida cristã, que tem a força de suspender as significatividades mundanas, não tem poder suficiente para elucidar-se em sua própria facticidade: “Basta-te a minha graça” (2 Cor 12,9). Esposito (2009) oferece uma apreciação relevante para o sentido de indeterminação da facticidade: como realização da apropriação originária de eu-fático, o ser do si-mesmo nunca se determina efetivamente, determinar-se implicaria no perder do seu próprio ser em um dado ôntico, contudo, a compreensão da impossibilidade do viver dar-se como *datum*, é também o horizonte desde o qual se abre a possibilidade fundamental de pensar a sua realização como ter de atribuir-se a si-mesmo desde a impossibilidade própria de encontrar-se como um ente fatural a mais entre as demais fatualidades (p. 452-453).

A facticidade, nesse sentido, é a marca diferencial dessa vida que tem de ser, ela sinaliza a condição insuplantável do ter-se-a-si-mesmo para todo conceber, desse movimento vital que carece sempre e a cada vez de “[...] ser atribuído a si mesmo, de tal forma que o ‘si-mesmo’ do ser humano não poderá mais ser identificado com seu mero ser-fatural” (ESPOSITO, 2020, p. 188). Este paradoxo da facticidade mostra-se com maior luminosidade no enigma da ação da graça e da facticidade da vida cristã, como dito na citação: “O cristão tem consciência de que essa facticidade não pode ser alcançada com suas próprias forças, mas vem de Deus – fenômeno da ação da graça. [...] O que está disponível a nós cristãos não basta para a tarefa de chegar à facticidade cristã” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 121-122). No caso, a realização radical em que o si-mesmo se possui não se encontra à disposição da determinação conceitual, não se procura por um fundamento transcende retraído no ser das coisas, nem mesmo em Deus. Seria um absurdo pensá-lo como um apoio (*Halt*) e uma blasfêmia conceber o *ter* a experiência da proximidade de Deus como um correlato de uma significância fática (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 122). Acrescenta Hebeche (2005, p. 44): ‘encontrar em Deus seu apoio’ tratar-se-ia de uma forma de amenizar a aflição existencial da vida, esvaziando-a de sua densidade realizadora. Nesse sentido, quando Heidegger afirmar que a facticidade “vem de Deus [*von Gott stammt*]”, sua intenção não é esconder a aflição da vida, mas

desnudar em sua direção como a motilidade do viver pode se apresentar em toda sua questionabilidade. Como na ação da graça, o ter-se-a-si-mesmo não é conquistar-se, mas o acolher-se como um dom, como realização da disposição de receber-se, em termos fenomenológicos significa pensar a facticidade como acolhida do dar-se a si-mesmo da vida em sua autossuficiência.

A tematização da facticidade protocristã, nesse sentido, traz à claridade a debilidade ontológica da vida, no sentido de faltar-lhe recursos de caracterização do sentido pleno de própria consumação como sua essência substancial: “A realização ultrapassa o poder do homem: não é realizável apenas a partir das próprias forças” (HEIDEGGER, 2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 122). O pensador, com efeito, sugere que a procura pelo sentido da facticidade vá adiante à luz do modo como o protocristianismo lida com a condição do ter-se-tornado, eles aceitam (δέχεσθαι) a realização da vida, quer dizer, deixam-se conformar pessoalmente pela realização autêntica, no sentido de voltar a se tender à motivação da vida através de “[...] um recuo (*Zurücknahme*) da conexão referencial (*Bezugszusammenhänge*) para a própria execução [realização] (*Vollzug*)” (HEBECHE, 2005, p. 41). Apenas aceitando a realização se é capaz, dirá Heidegger: “[...] de suportar [*durchzuhalten*] até o final a facticidade ou de apropriar-se [*anzueignen*] do saber” (2012 [1920/21], p. 109; GA 60, 122). Atente-se, Heidegger não conclui sugerindo um modo de conhecer a facticidade, apenas que ela pode ser suportada (*ausgehalten*), ressaltando, dessa forma, a possibilidade de um modo de viver em preocupação autêntica com ter de ser do si-mesmo: a existência, que é a possibilidade de viver tendo a facticidade como questão (ESCUADERO, 2020, p. 188).

4.2.2 A *Faktizität* da existência nas *Confissões* de Agostinho

Na lição *Agostinho e o Neoplatonismo* Heidegger persegue uma interpretação fenomenológica das *Confissões* de Agostinho, especificamente do Livro X, em razão de sê-lo a expressão mais direta e próxima da vida fática do hiponense. Interessa ao jovem Heidegger acompanhar Agostinho em sua procura por compreender o saber vital de sua vida religiosa, a certeza de amar a Deus: “*Domine, amo te?* [Senhor, te amo]” (AGOSTINHO, 2018, p. 235; Conf. X, 5,7). Toda a exposição heideggeriana subsequente deverá ser interpretada no horizonte da busca agostiniana por Deus, na qual se encontra a realização autêntica da vida (VILLALIBRE, 1998, p. 262). E para a

conjuntura do pensamento do jovem Heidegger, tal lição contribui significativamente para a radicalização da pergunta filosófica pela facticidade da vida, experimentada de maneira sempre mais intensa na vida que se converte para si mesma em um enigma: *inquietum cor nostrum*.

Na primeira seção (capítulos 1-7) da interpretação heideggeriana da pergunta acerca da procura por Deus, ressalta-se como a articulação do perguntar agostiniano gravita o domínio da objetivação. De saída, a direção da questão fundamental dá-se determinada pela procura da quiddidade de Deus: “*Quid autem amo, cum te amo?*” [Que amo quando te amo?]” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 161; GA 60, 178). Para respondê-la, Agostinho interroga o conjunto dos entes circundantes, o homem exterior e o interior, de corpo e alma. Um silêncio eloquente é a resposta da criatura quanto a essência de Deus (SANTOS, 2023, p. 398), apenas são capazes de dizer: “[...] não somos o que procuras. Contudo, algo podemos revelar-te a ti, ‘aquele que pergunta’: *Ipse fecit nos* [ele nos fez] (SI 99,33)” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 161; GA 60, 179). Heidegger, na sequência, faz ressaltar a insuficiência dessa resposta, acrescenta ele: “*Interrogatio mea [...] et responsio eorum, species eorum* [Minha pergunta [...] e sua resposta, sua aparência]” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 161; GA 60, 179). À luz do que se considerou até o momento, é possível aproximar esse *Ipse fecit nos* do sentido da fatualidade dos entes, por ele se exprime a resposta teórica de um ter-sido-criado objetivo – *fecit* –, de ser portador de uma natureza densa e estável e de tal evidência que o perguntar sobre Deus não lhe inquieta, pois responde simplesmente desde sua aparência (*species eorum*), isto é, por viver enquanto uma configuração significativa intencionada ao conteúdo. A condição do estar-de-fato (*Tatsachlichkeit*) não é capaz de se abrir à questionabilidade do *como* da procura por Deus (ESCUADERO, 2009, p. 441). Mesmo no perguntar sobre Deus à alma, lugar da experiência interior do homem, Heidegger nota que a procura agostiniana continua a determinar-se desde o horizonte compreensivo da fatualidade: “*Quis est ille super caput animae meae?* [Quem é aquele que ultrapassa o cume da minha alma?]” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 162-163; GA 60, 180). No caso, o jovem filósofo entreve o *super caput* como o ultrapassar (*über-ragen*) de Deus a alma, isto é, um tipo de significatividade em que se sublinha o sentido de referência na determinação da união da alma com Deus, contudo, onde Deus ainda continua a ser compreendido como um *Gegenstand*, um objeto do conhecimento (SANTOS, 2023, p. 399-400).

O *quaerere Deum* agostiniano avança intencionando o domínio da memória, daquele *penetrabile amplum et infinitum* em que se apresentam as objetualidades sensíveis e as inteligíveis, os atos teóricos e as afecções da alma (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 164-169; GA 60, 182-187). Mas, particularmente, causa estupor saber que ali também é lugar de encontro do si-mesmo consigo: “*Ibi et ipse mihi occurro, meque reco*lo [ali encontro-me comigo mesmo e lembro-me de mim]” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p.169; GA 60, 187). A investigação da modalidade de presença do si-mesmo na memória atrai para o centro da discussão a compreensão consolidada da evidência do cogito cartesiano, isto é, o como de uma *quasi presentia*, interroga a fatualidade de um si-mesmo objetificado, pois o si-mesmo faz-se presente na memória em sentido vivido, experimentado (ESPOSITO, 2009, p. 441). A questão da enigmática condição do si-mesmo se aprofunda com a interpretação da aporia do esquecimento: “*Memoria ritinetur oblivio* [É a memória que retém o esquecimento]” (AGOSTINHO, 2018, p. 249; Conf. X, 16, 24). Lida-se aqui com uma estranha presença do não-estar-presente de algo na memória, Heidegger examina a estrutura da presença do oblívio no seguinte:

O *praesto est* afeta o sentido indiferenciado ao *conteúdo* representado [*vergegenwärtigten Gehalt*] e à realização da representação [*gegenwärtigtenvollzug*] de *memoria* e *oblívio*; sua existência [*Dasein*] – ser real ‘em’ – como consciência não está dividida. O *oblívio* possui caráter de referência [*bezughaft*] [...]: não ter presente – algo que tinha sido presente e que deveria ser agora – enquanto não ter presentemente disponível, ou seja, enquanto ausência de memória. Este ser-ausente que se encontra no sentido da referência é apreendido – por isso mesmo deve ser visto – como não-ser-aí [*Nichtdasein*], no sentido mencionado de não-ser-*praesto*, e mais precisamente com um caráter de realização (*vollzughaft*). Disso deriva a antinomia: se há memória – presentificação – não pode haver *oblívio*, e vice-versa. Se há *oblívio*, eu não sou capaz de presentificar, de modo que o próprio esquecimento – no tocante ao conteúdo – não há (HEIDEGGER, 2012 [1920], p. 170-171; GA 60, 187-188).

Salta aos olhos no trecho como Heidegger interpreta a aporia do esquecimento com o recurso dos sentidos de direção do fenômeno. Na lembrança do esquecimento está presente (*praesto est*) tanto a realização da representação do conteúdo (*Vollzugsinn*) – o esquecer – quanto o conteúdo que é representado na memória (*Gehaltsinn*) – o esquecido. Já o próprio *oblívio* diz respeito ao sentido de referência (*Bezugsinn*), que, neste caso, é *non praesto est* na memória. Este é um exemplo de

como a relação intencional também pode vir a se estabelecer para além da memória (KISIEL, 1995, p. 197). Esta situação da presença do *oblivio* na memória, de *como* ter o que não se possui, alarga a questionabilidade da busca por Deus, mas, sobretudo, indicia algo quanto ao modo de ser do *Mich-selbst-haben* na vida fática. Escudero (2009), por sua vez, elucida a posição do perguntar que se encontra em jogo à essa altura da interpretação do fenômeno da memória, diz ele:

Esta estranha e inexplicável presença, como é o esquecimento na memória – e então a presença mesma de uma ausência – sobrepassa decididamente toda a problemática do funcionamento psicológico, ou inclusive daquele reflexivo e consciencialístico da mente e apreende, na mudança, com claridade o ser mesmo da vida mortal e finita como aporia e enigma (p. 441)

A questionabilidade do “*Quid ergo sum?*”, no ponto atual da exposição, torna-se incontornável, a pergunta pelo *quid* de Deus precisa ser suspensa, é preciso voltar um passo atrás, ao que primeiro urge ser elucidado: não se pode buscar pelo *quid* de Deus sem tomar ciência do *modo* de procurá-lo, isto é, a pergunta pelo *quid* precisa renascer das fontes da condição fática daquele que *quaerere Deum*. Tal situação, não ocasional, é onde se passa a contar com a noção de *Faktizität* na preleção *Augustinus und der Neoplatonismus*, como se identifica a partir da citação seguinte:

[Duas perguntas:] 1. O que significa realmente procurar? 2. O que procuro realmente? Mais precisamente, o que mais tenho disponível no procurar? [...] Ou seja, na procura de Deus [*Gott-Suchen*] algo sobre mim não apenas vem à ‘expressão’ [*nicht nur zum ‘Ausdruck’*], mas isto constitui minha facticidade [*Faktizität*] e a maneira pela qual eu cuido [*Bekümmern*] dela [...] Na procura deste algo como Deus eu mesmo passo a desempenhar um papel totalmente distinto [*andere Rolle*]. Não sou somente *aquele* do qual parte a procura, ou *em* quem o procurar se produz, mas a própria realização [*Vollzug*] da procura é alguma coisa que faz parte do si [*von dem Selbst*]. Que quer dizer eu ‘sou’? (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 174; GA 60, 192).

Nesta citação concretiza-se uma mudança radical na estrutura da pergunta do *quaerere Deum*. Elas são questões que interrogam sobre a própria forma do perguntar sobre Deus que se utilizou até aqui. “O que mais tenho disponível no procurar?” O que passou despercebido ou que não se elucidou do procurar? Heidegger responde: “Na

procura de Deus alguma coisa [*etwas*] em mim não somente vem à expressão”. Esta frase retoma a forma de compreensão factual do *quaerere Deum* implícita na busca pela sua quiddidade: emprega-se *etwas* aqui como um *datum* que chega à consciência, seja como um produto de seu processo reflexivo, seja como um ente *creato*, todavia, sempre como algo presente de fato (*tatsächlich*) (ESPOSITO, 2000, p. 90). A novidade chega com a negação de ser o manifestado no procurar a Deus mais uma fatualidade: algo (*etwas*) sobre meu si-mesmo (*mir Selbst*) é apenas expressado (*Ausdruck*), mas, completa Heidegger: “[...] isto constitui minha *Faktizität* e a maneira pela qual eu cuido [*Bekümmderung*] dela”. Atente-se para como o procurar passa de uma faculdade humana: “Não sou somente *aquela* do qual parte a procura” ou em quem o processo do perguntar se instaura: “[...] *em* quem o perguntar se produz”, mas o procurar exprime a própria realização do si-mesmo, melhor dizendo, uma expressão de como se realiza o viver do *mir Selbst*. Neste sentido, compreende-se a razão para o uso dos termos *Faktizität* e *Bekümmderung* na citação acima, fala-se em *meine Faktizität* para sublinhar como o *quaerere Deum* não é a simples ocorrência de algo na vivência, mas expressão da realização do mais *proprium* do *ego sum*, quer dizer, da experiência do si-mesmo em seu movimento originário de ter de ser, sublinhe-se: em seu procurar o *Selbstsein* (SANTOS, 2023, p. 410; ESPOSITO, 2017, p. 82). Quanto ao emprego de *Bekümmung darum*, ressalta-se que a *quaerere Deum* é uma experiência fática da vida preocupada com a facticidade do seu si-mesmo. Viu-se na seção anterior que essa preocupação com o *Selbst sich* é um modo de experiência da facticidade da vida sabida por *Existenz*.

Nesta prelação de 1921, *Augustinus und der Neoplatonismus*, a acentuação dessa questionabilidade quanto ao como ter de ser do *Selbst* ganha na palavra de Agostinho uma figura expressiva de sua gravidade existencial em “*mihi quaestio factus (!) sum* [tornei-me (!) para mim mesmo uma questão]” (AGOSTINHO, 2018, p. 267; *Conf. X*, 33, 50) e em “*ego [...] laboro in meipso: factus sum mehi terra difficultatis et sudoris nimii* [tornei-me para mim mesmo uma terra de dificuldade de excessivos suores]” (AGOSTINHO, 2018, p. 248; *Conf. X*, 16, 25). Sublinha-se, por mais uma vez, a importância da expressão *factus sum* nas duas citações de Agostinho, concorda-se com Agamben (2007), agora com maior limpidez, que o *factum* da alma em Agostinho é uma interpretação para essa condição de não-ser-dado (*qui non sponte fit*), da não-originaridade constitutiva da vida, aliás, da *facticius* do si-mesmo (p. 377).

Partindo da elucidação desse horizonte da coopertinência do *Selbst* na procura por Deus, chega-se à possibilidade de converter a pergunta sobre *Deum* na pergunta pela *beata vita*. No caso, a questão da *vita beata* é um desdobramento da pesquisa sobre o *quaerere Deum*, nela ressalta-se, em especial, a passagem do *quid* da procura para o *quomodo quaero Deum* [como devo procurar a Deus] (HEIDEGGER, 2014 [1921], p. 175; GA 60, 193). Destaca-se como no § 10 da lição a *quaerere* agostiana atualiza-se como *quaerere vita vitae meae* e, em seguida, passa-se a perguntar pelo “[...] *quomodo quaero vitam beatam* [como devo procurar a vida feliz]” (HEIDEGGER, 2014 [1921], p. 175; GA 60, 193). A razão para essa conversão da *quaerere Deum* em *quaerere vitam beatam* deve-se ao sentido existencial que permeia a interpretação heideggeriana de *vita vitae*, no caso, o que lhe parece interessar é a elucidação da estrutura dinâmica da existência pela *Destruction* da experiência agostiniana de Deus como *vita vitae*, isto é, a descoberta de “[...] um sentido existencial de movimento” (2014 [1921], p. 174; GA 60, 192). Atente-se, mais uma vez, que na procura pela *vita beata* o que realmente conta é caracterizar a realização do procurar, antes na procura por Deus, agora no como ter a *vita beata* (ALEKSANDRAVICIUS, 2014, p. 199).

No contexto de diferenciação do *como* do ter a *vita beata* dos modos de ter as objetualidades sensíveis e as inteligíveis é onde reaparece o conceito de *Faktizität*. Comentando o § 21, do Livro X de *Confissões*, Heidegger escreve:

A *beata vita* é tida como presente [*als gegenwärtig gehabt*] ao modo como a cidade de Cartago está presente quando alguém a recorda por tê-la visto alguma vez com os olhos de seu corpo? Evidentemente que não. Porque Cartago foi percebida por meio dos sentidos. E isso não pode ser dito da *beata vita*; não é nenhuma coisa material que possua como modo de acesso [*Zugangsmodus*] genuinamente próprio a percepção sensível [*sinnliche Wahrnehmen*]. De feição semelhante são os ‘números’. A *beata vitae* está aí como são tidos os números? Não, os números estão, eles mesmos, aí; não é possível começar a tentar obtê-los (HEIDEGGER, 2014 [1921], p. 177; GA 60, 194-195).

A primeira distinção, conforme se percebe acima, é que a percepção sensível é um modo de ter as coisas materiais, contudo, que não serve para se ter a vida feliz. Atente-se ao sentido das palavras *gegenwärtig gehabt* para o conjunto da pergunta sobre o *como* do ter a *vita beata*. De acordo com o que já se considerou anteriormente, quanto a motilidade do vir à presença em *gegenwärtig*, compreende-se que seu modo

de ser-presença demanda uma forma de acesso diferente daquela que diz respeito aos entes simplesmente dados à percepção sensível. No caso dos números, destaca-se sê-los apresentados ao modo de idealidades autoevidentes, não há possibilidade de um número ser conquistado pela compreensão, as entidades numéricas estão aí sem mediação. Então, depois da diferenciação do modo de ter Cartago e os números, Heidegger passa a interpretar a posição agostiniana quanto à especificidade do como do ter a *vita beata*:

Pelo contrário: *vitam [...] beatam habemus in notitia, ideoque amamus eam, et tamen adhuc adipisci eam volumus ut beati simus* [possuímos a vida (...) feliz na noção, e por isso a amamos, mas desejamos ainda a possuir para sermos felizes]. [...] – O que ela é: esta pergunta conduz ao *como* ela é obtida [*gehabt wird*]. A *situação* de realização, existência autêntica [*eigentliche Existenz*]. – Apropriar-se do “ter”, de modo que o ter ser converta num “ser”. Está, pois, aí de um modo tal que temos ‘conhecimento’ dela e, precisamente por isso, queremos tê-la realmente. O mesmo ocorre com a eloquência, por exemplo. [...] aqui obtemos a *notitia* percebendo sensivelmente aos outros que a possuem e alegrando-nos com isso. [...] Nada disso vale no caso *beata vita*. [...] no exemplo diz-se só e como experimentamos um determinado que, pelo qual nos alegamos. Entretanto, o alegrar-se mesmo? Remissão radical [*Radikale Verweisung*] ao si-mesmo, autêntica facticidade [*eigentliche Faktizität*]. – Algo que, enquanto tal, não pode ser em absoluto assumido pelos outros (HEIDEGGER, (2014 [1921], p. 177; GA 60, 195-196).

A citação inicia-se posicionando o enigma central do ter a *vita beata*: “O que ela é: esta pergunta conduz ao *como* ela é obtida”. Como já considerado, a busca do ser da vida fática não se perfaz como na determinação da *quididade* das coisas, buscá-la implica em deixar-se perguntar pelo *como* de sua apropriação. Responde o filósofo: há que se apropriar do ‘ter’, do seu modo de acesso, desse *como* em que se possibilita sua explicitação, para então poder-se interpretar o seu ‘ser’, para tê-lo afeito ao modo em que a *beata vita* realmente se manifesta. A citação ressalta a *vita beata* no seu ser distintivo: “[...] situação de realização [*Vollzugs situation*], existência autêntica [*eigentliche Existenz*]”, que, como já se sabe, refere-se à vitalidade *hic et nunc* (aqui e agora) da vida, imediata e irreduzível ao conhecimento objetivo. Na continuação, o trecho acima passa a buscar por indiciar a *beata vita* na manifestação da alegria (*gaudium*), já que nela se exprime seu modo de ser: “*Ut quisque gaudeat* [todos querem ter gozo], é decisivo!” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 179; GA 60, 197). De

sua comparação com o gozo da eloquência, distingue-se que na eloquência há *dilectarentur* por um *quid* do conhecimento de alguma coisa, mas o alegar-se em si-mesmo (*Sichfreuen Selbst*) da vida não está disponível à apoderação objetiva, ele remete ao *como a beata vita* se apropria de si-mesma, tal como Heidegger enfatiza na frase: “Remissão radical ao si-mesmo”. Com efeito, de que maneira se referir ao ser que não está simplesmente aí, todavia, “[...] que só passa a estar aí autenticamente em seu contexto de realização [*eigentlichen Vollzugszusammenhang*]?” O modo de se reportar ao ser da *beata vita* enuncia-se como *eigentliche Faktizität*, no sentido de que o ser da *beata vita* é fático, ou seja, implica em ter-se como apropriação do *si-mesmo* a consumir-se em uma existência autêntica, precisamente, como sublinha o comentário de Santos (2023): a facticidade autêntica “[...] indica um possuir de natureza tal que, na ação mediante a qual procuramos ter algo (*a vida feliz*), este algo faz parte de nosso próprio ser” (p. 412).

Reforça ainda tal acento à facticidade, a interpretação de Heidegger do *gaudium de veritate* de Agostinho: “*Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem* [amam a verdade quando ela brilha, e odeiam-na quando ela os acusa]” (2012 [1921], p. 183; GA 60, 201). A verdade na vida bem-aventura tem sentido existencial, não metafísico ou objetivo, refere-se à direcionalidade da vida. Quando a verdade reforça a condição de tranquilidade da vida, no caso de se dar apenas como gozo estético, ela é amada; quando, contudo, a verdade coloca em questão a própria *Faktizität* e *Existenz* da vida, ela é odiada, pois traz à luz a direção de queda (*Abfallsrichtung*) em que se encontra o si-mesmo, ou seja, a tendência em que o “[...] si mesmo perde-se totalmente de seu modo de ser próprio” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 215; GA 60, 229). Amar a verdade, em tal contexto, não significa buscar determinar essencialmente um conteúdo, mas amá-la e recebê-la em sua condição de debilidade, isto é, acolher sua *Faktizität*, no sentido de acolher esse movimento estrutural do ter de ser do si-mesmo, em que o ter-se no modo mais próprio de si e o perder-se de si são possibilidades de sua própria realização (ESPOSITO, 2009, p. 443-444).

Por fim, o fenômeno que melhor transparece a compreensão heideggeriana da *Faktizität* da vida chama-se *molestia*. Nesse conceito agostiniano o filósofo encontra a indicação formal da condição fundamental da vida fática: o fato de sê-la para si mesma um peso (*moles*), quer dizer, de como o viver é uma experiência da gravidade do ter de ser, em que o ter-se-a-si-mesmo revela sua plena debilidade constitutiva de

sempre e cada vez ser uma possibilidade para si-mesmo de perder-se ou possuir-se no curso fático da vida (VILLALIBRE, 1998, p. 266). Heidegger propõe como definição específica dessa facticidade o seguinte:

Molestia: um como do experimentar, um peso e um perigo do ter-a-si-mesmo – na plena facticidade [*vollen Faktizität*] –, um ter-a-si-mesmo que é, enquanto fático, de tal modo que realiza ele mesmo este perigo, envaidecendo-se. Na realização genuína e concreta da experiência, dá-se a possibilidade da queda, mas deve contar também, por sua vez, com a preocupação própria mais radical de si mesmo, com a plena ‘oportunidade’ concreta e fática de alcançar o ser da vida mais própria (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 230; GA 60, 244).

Trata-se aqui da indiciação dos aspectos fundamentais da motilidade do viver. A procura agostiniana pelo como ter a *beata vita* abriu a possibilidade de se individuar o sentido pertinente à realização da apropriação do si-mesmo, fornecendo ao filósofo meios de caracterização do movimento próprio do si situado (ARRIEN, 2021, p. 269-270). Sobressai como tendência fundamental da vida a descoberta agostiniana de ser a vida uma *temptatio*, tempo de tentação e prova: “[...] *num-quid non temptatio est vita humana super terram?* [a vida humana na terra não seria uma prova?]” (AGOSTINHO, 2018, p. 259; Conf. X, 28, 39). Na experiência de ser tentado põe-se a descoberto a necessidade indelével do si-mesmo: do ter de se possuir em situação; um saber da vida que de outra forma não se aprenderia a não ser pela tentação: “*In tentatione apparet, qualis sit homo* [na tentação aparece como o homem é]” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 228; GA 60, 241-242). Heidegger enxerga na *temptatio* a expressão em que a realização inquieta e de provação ininterrupta da vida é tematizada, particularmente, a descrição agostiniana da *temptatio* rende à Heidegger o ressaltado das tendências da motilidade do viver, são elas: a *defluxos in multa* e a *continentia*.

Agostinho compreende ser a vida uma tentação ininterrupta (*temptatio sine ullo interstitio*), cuja motilidade orienta-se frequentemente para que ela se derrame em muitas coisas (*in multa defluximus*), isto é, à sua fragmentação na multiplicidade das objetualidades do mundo e ao perder-se do si-mesmo na dispersão (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 188; GA 60, 207). Três são os modos fundamentais dessa dispersão vital: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e a *ambitio saeculi*. Quando a vida, procurando calar sua inquietude constitutiva com a comodidade, absolutiza os

conteúdos das significâncias mundanas, de tal maneira que a *quiddidade* das coisas passe a determinar a sua facticidade, aí acontece a *concupiscentia carnis* (SANTOS, 2023, p. 419-420). Quando a vida, querendo conhecer o mundo da vida absolutiza um modo de ver que concebe as entidades a partir de uma referência objetivadora, de modo que o experienciar corresponda apenas à tomada cognoscitiva do que vem à experiência, aí dá-se a *concupiscentia oculorum* (SANTOS, 2023, p. 420-421). Ainda, quando a vida se autovaloriza até converter a gratidão pelos dons recebidos de Deus em soberba pela própria bravura, de modo que o si-mesmo chegue a reivindicar para si uma autorrepresentação destacada da relação constitutiva de seu próprio ser, de sua relação com Deus, aí dá-se a *ambitio saeculi* (SANTOS, 2023, p. 422). Porém, enquanto Agostinho enxerga na *ambitio saeculi* o momento da maior incompreensão do si-mesmo, porque converte a adoração a Deus em idolatria da própria imagem, Heidegger vê na ambição mundana uma tendência genuína de realização da vida, na qual o *Selbst* consuma-se autocompreendendo-se, na medida em que transparece como ele é para si próprio sua possibilidade autêntica de apropriação de si enquanto fática atribuição de si para si-mesmo (ESPOSITO, 2010, p. 38).

Aos olhos de Heidegger, a possibilidade do *Selbst* cair no seu *Selbstwelt*, de haver-se o si-mesmo com o seu próprio mundo, é a tendência em cuja a experiência fática da vida pode chegar à interpretação fenomenológica. No caso, na *temptatio* não se ressalta apenas como o si-mesmo pode imergir na multiplicidade das coisas, mas em seu possível perder-se de si fulgura concomitantemente em contraluz o movimento imanente e originário de sua autorrealização: justamente onde há o perigo mais elevado da retração da vida em si, ali é também o terreno onde cresce a possibilidade de descortinar o viver em sua consumação (ESPOSITO, 2009, p. 447-449). Agostinho chama esse contramovimento à dispersão da vida de *continentia*, isto é, como esforço reativo a desintegração da vida no múltiplo: “*Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum?] [pela continência somos reunidos e congregados na unidade (Deus uno e necessário?)]*” (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 188; GA 60, 205). Enquanto a motilidade do *defluxus* conduz à perda da unidade do si consigo mesmo, a *continentia* é o movimento de manter o si-mesmo reunido consigo ainda que em meio às tentações que não cessam. Quando o movimento da *continentia* se impõe, prevalece o voltar-se da vida à esfera do si-mesmo, como um dar às costas à multiplicidade do mundo, mas sem chegar a anular o desassossego da vida de forma

definitiva, pois irremediavelmente a vida continua a cair na dispersão e novamente se acha chamada ao esforço de reunir-se na *continentia* (FERRER, 2014, p. 117). Esse movimento de entrelaçamento do *defluxus* com a *continentia* é denominado *curare*, a figura expressiva mais próxima ao modo como o si-mesmo se apropria de seu ter de ser, na preocupação radical por si enquanto si-mesmo na possibilidade de perder-se ou reunir-se na própria cura (FERRER, 2014, 118-119).

À luz desse contexto, alcança-se recurso interpretativo para se considerar o que se encontra em jogo na associação heideggeriana entre *Molestia* e *Faktizität*. Nos complementos ao § 12 da preleção *Augustinus und der Neoplatonismus*, Heidegger sugere um sentido decisivo para essa aproximação: “A *molestia* revela-se como sendo constitutiva para o conceito de facticidade” (2012 [1921], p. 268; GA 60, 280). Indicia-se aqui no modo de realização da *molestia* algo quanto ao sentido da facticidade, não se trata do conteúdo da facticidade, mas do peso (*moles*) da subtração (*Abziehendes*) do si-mesmo do horizonte dos entes intramundanos (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 253; GA 60, 266). A *molestia* agostiniana permite enxergar como na dispersão da vida no mundo há também a possibilidade de vir a se revelar a diferença de realização entre o si-mesmo e o mundo. Apenas caindo na diversidade de significatividades mundanas é que o vivente se descobre não identificável com os entes fatuais (*Tatsache*) e pode vir a despertar-se para a decisão de recuperar-se como possibilidade de possuir-se autenticamente ou de render-se à tentação em que já não se reconhece mais como si-mesmo (ESPOSITO, 2020, p. 187).

A contribuição específica da vida agostiniana para a elucidação do sentido da facticidade se mostra em especial por meio de sua comparação com o que se apontou anteriormente da facticidade do protocristianismo paulino. Enquanto da proclamação de Paulo, Heidegger descobre como a facticidade cristã guarda o sentido do *Faktum* inaclarável da condição originária do *Gewordensein*, quer dizer, do caráter realizador de experiência fundamental da vida, carente de ter de se atribuir a si mesmo, de não ser um ente já constituído em si, mas que advém a si na apropriação de si-mesmo. E, por isso mesmo, conhecer sua origem e destino é impossível, o seu sentido é a própria falta de sentido objetivo, o sentido mesmo do seu ser é realização (ESPOSITO, 2009, p. 461). Agora, buscando elucidar o motivo fundamental da motilidade do viver-fático, Heidegger encontra na inquietação agostiniana – no *inquietum est cor nostrum* – uma configuração expressiva da experiência da facticidade do si-mesmo. Manifesta-se em

particular através da terceira *temptatio*, da *ambitio saeculi*: onde há o risco do si-mesmo perder-se na identificação do *Sellbstwelt* com a complacência consigo (*sibi placens*), há também aí a possibilidade de se elucidar a sua facticidade radical. Nesta há a dação de si como si-mesmo: o ser para si-mesmo uma finitude absoluta (*solutus ab omni re*). Aliás, *ter de viver o Faktum de não requer outro fator para a sua autodação que sua realização histórica e concreta como pura atribuição de si para si-mesmo*. O peso (*moles*), nesse sentido, indica a intrínseca necessidade de ter de ser, de existir, de somente ser si-mesmo (*Selbstsein*) enquanto tem-se-a-si-mesmo (*Selbst-haben-sich*), está e a sua facticidade radical: a vida não é uma fatalidade criada ou natural, mas um *facere* originário que não se pode subtrair, uma motilidade incessante que tem de ser seu modo de apropriar-se de si, seja no perder-se ou ganhar-se a si-mesmo sempre e a cada experiência fática da vida (AGAMBEM, 2007, p. 389).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa em curso sobre a *Genealogia da facticidade da vida na filosofia do jovem Heidegger* intencionou reconstruir a proveniência do conceito de *Faktizität* no estágio do jovem Heidegger e de seu respectivo uso no projeto fenomenológico de uma ciência da origem da vida em si e para si mesma. Acreditava-se, sobretudo, na intuição de Giorgio Agambem (2007), da facticidade ser indispensável à compreensão da realização do viver do si-mesmo. Laborou-se com o intuito de se patentear, pela tematização de vários fenômenos, como o viver se distingue da *Tatsächlichkeit* dos demais entes, e de que forma a *Faktizität* é a marca dessa incontornável condição: a *ab-soluta* finitude do ter de ser si-mesmo.

No caminho de reconstrução dessa genealogia optou-se por partir da recepção e emprego do termo *factum* na tradição das ciências e da filosofia no ocidente. O primeiro capítulo, assim, começando pelas fontes gregas e latinas, resultou no ganho de compreensão da bivalência significativa do fenômeno do acontecimento, servindo a noção de *factum* ora para determinar a realidade factual do acontecido (*res facti*), ora para qualificar o seu modo de realização (*facticus*). Depois, atestou-se a incorporação de *factum* na cultura inglesa, começando pelo seu uso no direito como *metters of fact*, para indicar os feitos humanos passíveis de comprovação testemunhal, e chegando logo após a servir na designação dos experimentos científicos como *facts*. Ainda, lastreou-se a maneira como o *factum* foi introduzido no horizonte da filosofia alemã, traduzido para *Tatsache*.

Viu-se a seguir a conversação da tese com a filosofia transcendental de Kant, embora não passou despercebida a apropriação do *factum* no pensamento de Leibniz e Hume, alguns chegam a incluir também Descartes como um interlocutor. O motivo dessa escolha encontra-se na caracterização kantiana da doação da razão prática como um *Faktum*. É um resgate deste trabalho o aspecto realizador do acontecimento moral, seja para designar a atuação autoconstitutiva do sujeito, seja como indicação da autoconsciência do eu moral. Não faltou neste estudo momentos em que se vislumbrou maior proximidade desse *Faktum* kantiano com o caráter do mundo do si-mesmo, nas semelhanças entre o ter-se-a-si-mesmo da vida e o modo de atuação do eu moral.

Entre os filósofos do idealismo alemão, Fichte veio a ser destacado como o responsável pela radicalização do *Faktum* kantiano, elevando-o de princípio da autoconsciência moral à princípio absoluto da ciência fundamentada no caráter originário de autoposição do Eu. No caso, partindo da razão prática, Fichte quis determinar como fundamento da consciência o ato originário (*Tathandlung*), harmonizando em um só conceito o ato acontecido (*Tat*) e a atividade pura que lhe subjaz (*handlung*). Em sentido amplo, a tematização nesta tese do princípio fichtiano da consciência trouxe à cena o acontecimento do Eu e de sua relação consigo mesmo, sem se esquivar da intransponível imediaticidade que envolve a atividade de doação do Eu. A lida com Fichte abriu à pesquisa a compreensão da tarefa de acompanhar o *como da* doação do Eu, a maneira de determinação de sua autoposição pela descrição de seu modo de realização.

A passagem pelo pensamento de Kierkegaard conta com mais detalhes que a dos seus precedentes, o acento proposital em sua contribuição motiva-se no seu modo peculiar de abertura da temporalidade ao paradoxo do *deus no tempo*. Entre os achados desta investigação, pode se indicar como o pensar kierkegaardiano se reflete na maneira como Heidegger interpreta a condição da existência fática do cristão, como uma virada para Deus. Em Kierkegaard, parece que o emprego do termo *Faktum* se dá em um domínio mais próximo ao horizonte originário da vida e que o caráter insuplantável da facticidade cristã floresce particularmente nesse solo. O *Faktum* do *deus no tempo* mantém o pensamento de Kierkegaard vigilante quanto a infinita gravidade da vida, na medida em que sob a força do paradoxo acentua-se a condição existencial da subjetividade em sua realização – o *como* do estar-decيدido da existência. Não faltou, por fim, uma breve passagem por Husserl, que emprega *Faktum* segundo a compreensão dos psicologistas da fatualidade empírica do conhecimento. Uma releitura mais aderente ao horizonte da doação originária, e que se considera incluir o sentido da facticidade, virá a se delinear apenas em seu pensamento tardio.

O segundo capítulo da tese dedicou-se à determinação de como o *Faktum* foi recebido nas primeiras produções de Heidegger. A reconstrução do projeto da *Habilitationsschrift* elucidou como o interesse do filósofo por Duns Scotus girava em torno à compreensão da doutrina do significado (*modus significandi*) como uma modalidade de expressão da efetividade (*modus essendi*), sem tombar às forças da

representação cognitiva (*modus intelligendi*). Sua atenção deteve-se à questão de como em Scotus as formas de significado mantêm o caráter da determinação material: primeiramente, ele precisou evidenciar com o auxílio de Lask e Rickert como no polo material da doação imediata reside o princípio de diferenciação do significado (*principium individuationis*), e, depois, explicitou como no significado mantém-se indícios dessa materialidade ativa, em particular, pela especificidade da estrutura intencional da significatividade, marcada pelo sentido de realização (*modus activus*) e pelo caráter de expressão (*modus passivus*).

O ponto seguinte foi uma tentativa de elucidação do parágrafo em que se emprega o termo *historiche Faktum*. O contexto é o da caracterização do *Modus essendi* de maneira a não incorrer em sua desvitalização, como no realismo ou no idealismo. A filosofia escotista resplandece como modelo para a concepção da efetividade em sintonia com sua imediaticidade originária, conservando sua dimensão histórica e sua individualidade. Destaca-se, entre os saldos desta pesquisa, o feito de ter identificado na *Habilitationsschrift* como no uso de *Faktum* garante-se eloquência para o horizonte da doação originária, no sentido de caracterizar a forma de ser da dadidade primordial como fato histórico, significando a sua inclusão no plano estruturante da objetualidade. Em Heidegger, o sentido da determinação material da forma excede a fronteira do caráter empírico da efetividade (*fatualidade*), no *historische faktum* elucida-se a vitalidade histórica como determinação originária da forma de ser do *modus essendi* como existente. Diz Heidegger, o que se dá imediatamente não é apenas uma realidade empírica, *res facti* simplesmente dada (*fatualidade*), mas dá-se *sub ratione existentiae*, quer dizer, dá-se como *Individuum*, incluindo existência e tempo, qualidades fáticas que servem para indiciar a facticidade.

A recepção do *Faktum* pode ainda ser entrevista na interpretação da preleção do *Kriegsnotsemester* (1919). Após a habilitação, Heidegger aplicou-se à busca de uma posição para o desacordo entre a filosofia dos valores e a fenomenologia, decidiu-se por empreender um caminho próprio, pelo qual a filosofia viesse a ganhar existência, em que o espírito vivo soterrado sob os sistemas das cosmovisões pudesse renascer nutrido da fonte originária e imediata da vida. Em *Ideia da Filosofia e o problema das concepções de mundo*, Heidegger procurava um modo da filosofia promanar-se a partir de uma posição de familiaridade com a *Ursphäre* da vida. Discutindo sobre os momentos essenciais de determinação da ideia da filosofia, ele

estabeleceu os critérios para o escrutínio das correntes filosóficas: revelou a ingenuidade das posições que acreditam na simples determinação do objeto do conhecimento e denunciou como forçada a compatibilidade entre ideia e psiquê, que o método teleológico-crítico estabeleceu como forma de suplantar a indeterminidade do objeto por meio da determinação das condições de possibilidade do conhecimento. Com efeito, em ambos os casos o objeto do conhecimento encontra-se dado como um *factum brutum*, uma ficção de determinidade completa para solapar a condição de indeterminidade da doação material.

À luz dessa consideração, transparece no convite ao mergulho na instabilidade do *Faktum* o sentido da novidade heideggeriana. Mergulhar não é apenas confrontar-se com um ente determinado, mas estabelecer uma relação de pura entrega com o dar-se de algo (*Etwas*); um objeto fatural é passível de determinação, mas na imediaticidade do acontecer só é possível viver. Julga-se poder afirmar como uma contribuição desta tese a elucidação de como, ao submergir no *Faktum* até sua última claridade, está em questão o abrir-se à experiência da doação do conhecimento, à sua realização constitutiva. Entranhar-se nessa vivência conformativa de sentido até que a modalidade de seu dar-se elucide-se, ou seja, até que seu caráter de acontecimento (*Faktum*) se torne transparente. Só em tal situação que o pensar se acha a orla de um abismo, quando há que se escolher entre manter-se na objetificação do *factum brutum* ou saltar para outro “mundo”, mergulhando nessa instabilidade até que sua realização se torne inconfundível.

A esta altura, a trajetória de recepção do *Faktum*, como buscou-se indicar, entrelaça-se com a explicitação do sentido do mundo; particularmente pela explicitação do *es weltet*, no qual se exprime a significatividade da realização da experiência de mundo. Heidegger parte da *Frageerlebnis*, da questão em que se tematiza a experiência para além das fronteiras entre sujeito e objeto. Por ela se abre caminho de resposta à dadidade, pela elevação do *Gibt es Etwas* à célula nuclear das vivências, como a centelha na qual o ser em geral resiste a se dar de forma pessoal, algo de originário e pré-mundano, como *Ur-Etwas*. Segue à caracterização de uma configuração fática da vida, no caso, a da vivência da cátedra. Heidegger põe em evidência como o vivido nunca se dá isolado ou de pronto, mas desde um transfundo situado em um horizonte da vida, quer dizer, desde a pertença a um mundo articulado. Ele caracteriza a vivência do circundante como experiência de significatividade, de

modo tal que o vir à manifestação de algo, a partir de então, só é possível na dependência da abertura preliminar de mundo, isto é, no advir em cada situação de uma contextura de sentido. Seu convite passa a ser o do saltar ao como originário do *es weltet*, ao evento da significatividade do advir do mundo em um evento de apropriação do vivido (*Ereignis*).

O terceiro capítulo dedica-se à compreensão do modo como o termo *Faktum* foi associado ao fenômeno da vida em sua inflexão no adjetivo *faktsiche*. De início, explicitou-se na passagem de *Idee der Philosophie* (1919) aos *Grundprobleme* (1919-1920) a demanda do trabalho de fundamentação filosófica da fenomenologia heideggeriana. No desfecho do *Kriegsnotsemester*, o filósofo defendia ser possível predicar o caráter pré-mundano da *Erlebbare überhaupt* pela determinação de sua vivencialidade pura na tensão entre a motivação pré-mundana da vida e as tendências de mundo. O desafio era conquistar uma metodologia filosófica capaz de fundamentar e sustentar o estatuto do *Ur-Etwas* e de sua intersecção com o que é mundano. Os *Grundprobleme* recepcionam essa prova na questão quanto ao modo de estabelecer relação entre a *Phänomenologie* e o *Ursprungsgebiet* da vida, ou seja, na lição a fenomenologia é chamada a dirigir sua busca para o âmbito de origem das configurações da vida e a qualificar seus modos de manifestação dos fenômenos. Essa tarefa se vê confrontada ao paradoxo da *Lebens an und für sich*: como a filosofia pode aproximar-se e exprimir o âmbito de origem da vida quando essa se dá em uma autossuficiência e imediaticidade intransponível? O faltar à fenomenologia a distância metodológica para extrair da *Lebens an sich* sua determinação geral, não implica necessariamente na impossibilidade de tematizar sua origem, pois há o caminho do voltar-se *für sich*, isto é, a vida é capaz de uma torsão estrutural sobre si-mesma via qual ela pode conquistar-se na transparência de si para si-mesma. O filósofo acredita que a fenomenologia possa acompanhar essa torsão originária da qual surge da vida um pensar sobre si, sobretudo, procurando uma modalidade de transparência do viver na vida fática.

Heidegger avança à determinação do modo de transparência da vida em suas configurações, atentando-se aos seus estilos de direção. Difere entre as articulações de significados concentradas nos conteúdos, como multiplicidade não-abrangível de tendências, daquela que procura entre os estilos de direção por elementos de relevo da vida (*Reliefcharakter*), isto é, que escavando na cotidianidade da vida tematiza, à

semelhança de um relevo, o seu fundo de compreensibilidade. Os principais ressaltos evidenciados são: o *Weltcharackter* e sua tríade de direções significativas (*Um-*, *Mit-*, *Selbstwelt*). Quanto ao caráter mundano da vida, realça-se a co-pertinência originária e autossuficiente entre vida e mundo, sendo eles indissociáveis e imediatos. Quanto à forma desse viver mundano, Heidegger ressalta os três denominadores da experiência de configuração de mundo: a direção do circundante (*Umwelt*) designa a ambiência circunvizinha na qual vive e com a qual se ocupa o vivente, é seu horizonte cotidiano, a malha de referências de sentido que lhe orienta; a direção compartilhada (*Mitwelt*) designa, assim, a significatividade relacional da coexistência com a alteridade, o vir ao encontro de viventes como ele alarga a tessitura significativa do mundo ao nível da relação histórica de coexistência; a direção do si-mesmo (*Selbstwelt*) designa o ritmo pessoal de cada manifestação significativa do mundo, quer dizer, as configurações expressivas do mundo obtêm sua significatividade da situatividade do *Selbst*, é a sua realização fática que suporta todas as articulações mundanas da vida.

É um ganho desta pesquisa a compreensão de como a caracterização dessas direções de contextura da vida em mundo possibilita a transição de *Lebens an und für sich* para *faktische Leben*. No caso, a compreensão do limite de acesso à vida em si se adensa, requerendo um recomeço fático. O terreno da vida é o dos contextos de manifestação em que se cosem configurações múltiplas. Introduce-se, então, um conceito caracterizador dos dinamismos configurativos da vida, o *irgendwie*, para ressaltar o caráter modal da manifestação e expressão do mundo. Resulta disso que o tema da vida se inclui como uma questão fenomenológica, ou seja, interessa buscar a vida que se dá, a vida articulada em momentos significativos, não uma vida transcendente ao mundo, mas a vida expressa em mundo. Tal compreensão requer um conceito mais aderente à densidade significativa e situacional do acontecer da vida, o filósofo encontra tal acento no conceito de *faktische Leben*. Em questão em vida fática identifica-se a virada radical para a realização histórica do viver, porque a vida é experiência da tensão do exprimir a singularidade histórica (*Faktum*) em um sentido (*Sinn*). Para Heidegger, a tradição filosófica cometeu um erro interpretativo do sentido de *Faktum*, confundiu-o com a *fatualidade* das coisas objetivas, por isso, cabe reconquistar a vitalidade de sua realização. Propriamente, o caráter fático da vida exprime como a vida se experimenta a si mesma não como um *ser dado*, mas como

um *ter de ser*, ela carece da subsistência compartilhada pelas demais objetualidades do mundo, em razão disso sua condição reclama sempre e a cada vez por realização histórica do *ter-se-a-si-mesmo* em situação fática.

O quarto capítulo dedicou-se à explicitação dos contextos de apropriação e os sentidos de emprego do termo *Faktizität* na filosofia do jovem Heidegger. Partiu-se da necessidade de revisão do exercício fenomenológico que a tematização da vida fática mostrou, de que maneira compreender e expressar a tessitura significativa da vida sem obstruir a sua vitalidade. A fenomenologia, nesse caso, é chamada a dar conta de levar ao conceito sua própria atitude, a evidenciar como sua racionalidade filosófica é capaz de pensar os fenômenos em sua motilidade imanente. Tal desafio dirigiu esta pesquisa à compreensão da formação dos conceitos filosóficos, especificamente ao estudo da *phänomenologische Destruktion* na preleção *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920). Os conceitos não estão em simples conformidade com sua intuição, nem expressam plenamente a articulação de sentido que os originou, recuperar a dinamicidade em que foram concebidos é o objetivo da *Destruktion*. Ressaltou-se sua diferença em relação as demais filosofias teóricas, elas são de matriz construtivista (*Aufbau*) e a destruição é uma desconstrução (*Abbau*), no sentido de escavamento das estruturas sedimentadas na tradição para recolher dali figuras de expressão da vida originária, quer dizer, reconquistar a significatividade de origem que se encontra “fossilizada” na substantivação dos conceitos. Especificamente, isso implica em resgatar a vitalidade do si-mesmo na *Situation* e conseguir indiciar formalmente a sua estrutura intencional. Destacou-se, ainda, que a *Destruktion* deve ser complementada com a *Diuidication*, à demolição sucede-se a reconstrução dos conceitos à luz de um critério que os mantenha em coalescência com o seu âmbito de origem. Heidegger identificou em *Vollzug* o sentido fundamental para a formação de novos conceitos fenomenológicos.

Justamente neste ponto da conversação filosófica se encontrou meios para saltar-se ao conceito da *Faktizität*. Heidegger recebeu esse conceito dos neokantianos e fez dele uma contrapalavra ao legado de conhecimento patenteado na tradição, caracterizando por ele como o eu fático apropria-se autenticamente de si na experiência da vida. A partir de *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, o termo comparece nas preleções trazendo ao coração da pergunta filosófica o modo de realização do ter de ser do si-mesmo, ele precisa haver-se consigo mesmo na

concreção plena do eu. Nas preleções sobre a *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920-1921), passa-se a buscar por modalidades históricas de realização concreta da vida em sua *Faktizität*. No fenômeno do *Gewordensein* de Paulo e dos tessalonicenses traz-se à expressão a *Vollzug* da vida coexperienciada na protocomunidade: a proclamação comunica uma experiência de vida que se realiza existencialmente, cujo aceite implica na atualização do *como* do ter-se-tornado. Para Heidegger, esse comportamento situa o fiel em uma conexão efetiva com Deus, isto é, envolve-o em uma relação realizadora com a necessidade da vida. O diferencial da situação paulina é sua forma de articular a significatividade do mundo, os cristãos vivem o agora como tempo de decisão (*Kayrós*), recebem as significâncias mundanas compreendendo-as de maneira realizadora, à luz de seu ter-se-tornado. O conceito *Faktizität* comparece a partir do §32 de *Einleitung in die Phanomenologie der Religion* colaborando com a elucidação dessa condição realizadora do *Gewordensein* de Paulo e dos tessalonicenses, o termo é usado para realçar que o ser da vida fática excede à determinação conceitual, no caso, a facticidade refere-se à impossibilidade do movimento fundamental da vida vir a se dar como um dado, à condição da vida ter de se atribuir a si mesmo não tendo onde se apoiar a não ser em seu acontecimento. É mesmo uma apreensão deste trabalho que a facticidade se desnuda como o originário *ter-se-a-si-mesmo*, o que implica em receber e suportar o *Faktum* inalarável da vida em seu ter de ser; de como sua realização suplanta as forças do conhecer, cabendo partir de sua aceitação e suportando-o em um viver com uma preocupação autêntica em seu modo de ser: a existência.

Na *quaerere Deum* de Agostinho a pergunta pela facticidade é experienciada de maneira mais intensa à medida em que o si-mesmo agostiniano se elucida como enigmático para si. Heidegger atenta-se ao modo agostiniano de articular a questão por Deus: começa com a procura pela *quididade* de Deus nas criaturas, na alma, na memória e não alcança resposta porque seu perguntar procura por uma entidade fatual. No exame da memória passa a lidar com um modo de *quase praesentia* do si-mesmo não passível de objetificação, mas é na aporia do *oblivio* que se alcança meios para se indiciar a própria intencionalidade e o *como* da presença do não-estar-presente, modalidade próxima ao modo de ser do *Mich-selbst-haben*. Tudo isso conduz à busca pela realização do si-mesmo, à busca pelo movimento originário de apropriação do *Selbst*. A procura pelo *quid* de Deus é suspensa, volta-se à procura

da *beata vita*, na qual se dirige a investigação ao *como* do ter a vida bem-aventurada pela realização do si-mesmo, ao seu modo de apropriar-se da situação fática em sua vitalidade pulsante. Nos exemplos da *Gaudium* e da *Veritate*, recorre-se à facticidade como reforço ao sentido radical da remissão ao si-mesmo concreto, fala-se em autêntica facticidade para destacar a debilidade constitutiva da vida fática, isto é, que a condição originária do viver implica em atribuição do si para si-mesmo, em ter de ser a própria possibilidade de possuir-se ou perder-se na realização de si. Na *Molestia*, sobretudo, é onde se desvela de maneira mais destacada o sentido da *Vollzug* de apropriação do si-mesmo. Interpretando a *temptatio* agostiniana Heidegger esquematiza as tendências da motilidade vital: *defluxus in multa* indicia o derramar-se da vida na multiplicidade das coisas até o perde-se do si-mesmo na dispersão; já a *continentia* designa o contramovimento que recompõe a unidade do si-mesmo, ambos movimentos co-pertencem à estrutura realizadora do *curare*, à preocupação radical com a realização autêntica do si-mesmo. A elucidação desta motilidade da vida é mais um saldo desta pesquisa, pois evidencia como a realização da vida toma pleno contorno histórico; assume-se como ter de viver o *Faktum* de não requerer outro fator para sua realização de que sua *ab-soluta* finitude.

Concluída a recapitulação dos movimentos compreensivos desta investigação filosófica, considera-se ter fornecido elementos que corroboram à tese anunciada no início deste trabalho, a de que a facticidade na filosofia do jovem Heidegger constitui um sentido unitário que responde à caracterização da realização de apropriação do ter-se-a-si-mesmo da vida fática. Aliás, se em *Ser e Tempo* (1927) a facticidade constitui um conceito não central, sendo mais um existencial constitutivo da existencialidade do que se denomina *Dasein*, na sua fenomenologia juvenil a *Faktizität* é o sentido caracterizador do ser da realização da vida, sobretudo, que a guarda de toda remissão a uma origem para além de si-mesma, inclusive da remissão cristã a um Tu divino, justamente porque na facticidade se indicia sempre e a cada vez que a condição originária da vida é seu próprio *facere*, o *Faktum* insuplantável de seu ter de ser.

6 REFERÊNCIAS

6.1 Referências Primárias

1915-1916

HEIDEGGER, Martin. **La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto**. Trad. Nicola de Domenico. Messina: Sortino Editore, 1972, 225p.

_____. Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915). In: **Frühe Schriften**. Gesamtausgabe 01. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 189-411.

_____. El concepto de tiempo en la ciencia histórica. In: **Tiempo e historia**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2009. p. 13-38.

_____. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916). In: **Frühe Schriften**. Gesamtausgabe 01. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 413-434.

1919

_____. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, 165p.

_____. **Zur Bestimmung der Philosophie** (1919). Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. 224p.

1919-1920

_____. **Problemi Fondamentali della Fenomenologia**. Trad. Antonino Spinelli. Macerata: Quodlibet, 2017. 223p.

_____. **Grundprobleme der Phänomenologie** (1919/1920). Gesamtausgabe 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. 273p.

1920

_____. **Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione**: teoria della formazione del concetto filosofico. Trad. Armando Canzonieri. Macerata: Quodlibet, 2012. 184p.

_____. **Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks** (1920). Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. 202p.

1920-1921

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. 339p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Phänomenologie des Religiösen Lebens** (1920/1921): Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 351p.

1921-1922

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011. 235p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles** (1921/1922). Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. 203p.

1923

_____. **Ontologia**: Hermenêutica da Facticidade. Trad. Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 134p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Ontologie**: Hermeneutik der Faktizität (1923). Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 116p.

Outros:

_____. **Kant e o problema da metafísica**. Trad. Alexandro Franco de Sá, Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. 317p.

_____. **Kant und das problem der Methaphysik** (1929). Gesamtausgabe 03. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. 317p.

_____. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes: 2008. 495p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Wegmarken** (1914-1970). Gesamtausgabe 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 487p.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. 600p. (Coleção pensamento Humano).

_____. **Sein und Zeit** (1927). Gesamtausgabe 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583p.

_____. **“Alma mia!”** Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970. Buenos Aires: Manantial, 2008. 432p.

HEIDEGGER, Martin; RICKERT, Heinrich. **Carteggio (1912-1933) e altri documenti**. Trad. Anna Donise e Anna Pia Ruoppo. Napoli, Salerno: Orthotes, 2016. 166p.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. **Lettere 1920-1963**. Trad. Alessandra Iadicicco. Milão: Raffaello Cortina Editore, 2009. 295.

6.2 Referências Secundárias

6.2.1 Livros

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Carta dos Romanos. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. 216p.

_____. **La potencia del pensamiento**: Ensayos y conferencias. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007. 527p.

ARRIEN, Sophie-Jan. **L'inquietudine del pensiero**: L'ermeneutica della vita del giovane Heidegger (1919-1923). Trad. Giulio Mellana. Torino: Rosenberg & Sellier, 2021. 349p.

BARTH, Karl. **Carta a los Romanos**. Trad. Abelardo Martínez de La Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 614p.

BERGER, Adolf. **Encyclopedic Dictionary of Roman Law**. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953, v. 43. 808p.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilso Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008. 928p.

BULTMANN, Rudolf; HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia 1925-1975**. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011. 398p.

CAPUTO, John David. **Desmitificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. 300p.

COSTA, Antônio Carlos da Rocha. **Para uma leitura operatória da Lógica de Hegel**: Experimentos iniciais. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. 174p.

DAVIS, Bret W. **Martin Heidegger**: conceitos fundamentais. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2020. 418p.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 486p.

ESPOSITO, Constantino. **Introduzione a Heidegger**. Bologna: il Mulino, 2017. 307p.

ESCUADERO, Jesús Adrian. **Guia de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger**. Barcelona: Herder, 2016. 280p.

FERRER, Diogo (Coord.). **A filosofia da história e da cultura em Fichte**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019. 313p.

FICHTE, Johan Gottlieb. **Fundamentos de toda a doutrina da ciência**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021. 270p. (Coleção Pensamento Humano).

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. 608p.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 479p.

_____. **El inicio de la filosofía occidental**. Trad. Joan Josep Mussarra. Epublibre, 2014. 103p. Disponível em: <<http://www.lectulandia.com>>. Acesso em: 14 março 2022.

_____. **The beginning of knowledge**. Trad. Rod Coltamn. New York: The Continuum International Publishing Group, 2002. 148p.

GANDER, Hans-Helmuth. Fenomenologia del mondo della vita. In: PALUMBO, Peitro; LE MOLI, Andrea (coord). **Soggettività e Autocoscienza: Prospettive storico-critiche**. Milano – Udine, Mimesis, 2011. p. 203-222.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia: cinco lições**. Trad. Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. 150p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. 383p. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. **Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura**. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014. 202p.

_____. **Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento**. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012. 450p.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002. 240p. (Dicionário de filósofos).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. 238p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Feliz Meiner Verlag. 2003.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. 621p. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas filosóficas**, ou, um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995. 156p.

_____. **Ou–Ou**. Um fragmento de vida – Primeira Parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2013. 477p. (Volume I)

_____. **Ou–Ou**. Um fragmento de vida – Segunda Parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2017. 356p. (Volume II)

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. 314p. (Volume I)

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. 345p. (Volume II)

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1995. 608p.

KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas. **Becoming Heidegger: On the trail of his early occasional writes, 1910-1927**. Evanston: Northwestern University Press, 2007. 534p.

LEITE, Barbosa Marcela. **Historicidade e Hermenêutica: a influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger**. São Paulo: Blucher, 2019. 272p.

LE MOVI, Andrea. **Heidegger e Platone: Essere, relazione, differenza**. Milano: Vita e Pensiero, 2002. 245p.

MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein um Zeit**. São Paulo: Loyola, 1993. 206p.

NUZZO, Angelica. **Kant and the Unity of reason**. Indiana: Purdue University Press, 2005. 398p.

ONATE, Alberto Marcos. **Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl**. Porto Alegre: Editora FI; EDIPUCRS, 2016. 198p. (Série Filosofia).

OTT, Hugo. **Martin Heidegger: a caminho da sua biografia**. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 1992. 366p.

RAFFOUL, François.; NELSON, Eric S. **Rethinking Facticity**. Albany: State University Press of New York, 2008, 368p.

REYES, Cristina. **Esistenza e persona: tra il primo Heidegger e la Metafisica dell'essere**. Roma: Edizione Santa Croce, 2018. 133p.

RESENDE, José. **Em busca de uma teoria do sentido: Wildelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013. 244p.

SANTOS, Bento Silva. **A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)**. São Paulo: LiberArs, 2023. 558p.

_____. **Fenomenologia e Idade Média**. Curitiba: CRV, 2013. 224p.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. **Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001. 471p.

SHAPIRO, Barbara J. **A culture of fact: England 1550-1720**. Ithaca; London: Cornell University Press, 2003. 284p.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte**. São Paulo: Ática, 1975. 272p.

TOSOLINI, Tiziano. **Paolo e i filosofi: interpretazione del cristianesimo da Heidegger a Derrida**. Bologna: Edimill, 2019. 174p.

FABRIS, Adriano. L'«ermeneutica della faticità» nei corsi friburguesi dal 1919 al 1923. In: VOLPI, Franco (coord.). **Guida a Heidegger**. 2. ed. Urbino: Laterza, 2005. p. 59-111.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. 209p.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. 228p. (Coleção filosofia primeira).

6.2.2 Teses e Dissertações

CARBONE, Guelfo. **Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger**. 2014/2015. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Filosofia) – Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, Roma, 2014/2015. 265p.

CAZZANELLI, Stefano. **La donación como indicación formal**. Método y práctica de la hermenéutica fenomenológica. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía, Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019. 261p.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El joven Heidegger: un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser**. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000. 543p.

FERRER, Rocío Garcés. **El desasosiego de la vida fáctica**. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València. Valencia, 2014. 417p.

FILIPPOPOULOS, Georgios. **El transcendentalismo de la facticidad en Ser y Tiempo de Martin Heidegger**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teórica, Universidad Complutense. Madrid, 2015. 338p.

GIL, Edson Dognaldo. **Fichte e o Cogito**. O ser como condição de possibilidade do pensar. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006. 129p.

LAZZARETTI, Lucas Piccinin. **O fenômeno da existência**: devir e permanecer na filosofia de Soren Kierkegaard. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2019. 800p.

RESENDE, José. **Em busca de uma teoria do sentido**: Rickert, Husserl e Lask. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011. 182p.

SANTORO, Thiago Suman. **Sobre a fundamentação do conhecimento**: Fichte e a Intuição Intelectual. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. 172p.

6.2.3 Artigos e Resenhas

ALMEIDA, J.; REDYSON, D. Mediação ou paradoxo: Kierkegaard leitor de Hegel. **Revista Pandora Brasil**. Disponível em: <https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/edicao23.htm>. Acessado em: 23 maio. 2022.

ANTÓN PACHECO, José Antonio. Hic et nunc: una categoria de la hermenêutica de la existencia en Henry Corbin. **Utopía e praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 21, n. 72, p. 113-121, jan./mar. 2016.

ARRIEN, Sophie-Jan. Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul. **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, v. 3, p. 30-49, 2013.

BERTORELLO, Adrián. El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. **Revista de Filosofía**, Madrid, v. 30, n. 2, p. 119-141. 2005.

_____. El concepto de origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de Martin Heidegger. **Diálogos**, Puerto Rico, n.88, p. 31-67, 2006.

_____. Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo del M. Heidegger. **Revista de Filosofía**, Madrid, v. 33, n. 2, p. 111-130, 2008.

BREUER, Irene. **Faktizität, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Husserl**. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/279683068>. Acessado em: 09 set. 2022.

BURGOS, Sergio Pérez. La filosofía, el artificio o la afirmación del factum. **Escritos**, Medellín, v. 46, n. 21, p. 245-265, jan./jun. 2013.

BUSSE, Francisca Sofía Hernández. La vida cristiana para el joven Heidegger: un modelo histórico. **Revista de Humanidades**, Santiago, n. 34, p. 171-196, jul./dez. 2016.

CAMILLERI, Sylvain. Heidegger e Kierkegaard: no começo. **Disputatio Philosophical Resarch Bulletin**. Salamanca, v. 6, n. 7, p. 81-101. 2017.

CANTILLO, Giuseppe. Aspetti del rapporto del giovane Heidegger con la *Erkenntnistheorie* e la *Wertphilosophie* di Rickert. **Bollettino Filosofico**, Napoli, n. 35, p. 17-31. 2020.

CAZZANELLI, Stefano. Conocimiento y donación entre Rickert y Heidegger. **Contextos Kantianos**, Madrid, n. 9, p. 252-273, jun. 2019.

_____. El neokantismo en el joven Heidegger. **Revista de Filosofía**, Madrid, v. 35, n. 1, p. 21-43. 2010.

ESCUADERO, Jesús Adrián. El programa filosófico del joven Heidegger. Em torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, Barranquilla, n. 7, p. 10-27, ago. 2007.

_____. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la Fenomenología Hermenéutica. **Thémata**, Barcelona, n. 44, p. 213-238. 2011.

_____. El estudiante Heidegger y la teología. **Sofia**, Vitória, v. 5, n. 2, p. 302-321, dez. 2016.

ESPAÑA, Pedro Mantas. La 'conclusión' de la tesis de habilitación de Heidegger: traducción y comentario. **Cauriensia**, Cória, v. 7, p. 451-474. 2012.

ESPÓSITO, Constantino. Heidegger Y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo. **Pasamiento**. Madrid, v. 65, n. 245, p. 433-462, set./dez. 2009.

_____. Heidegger: De Agostinho a Aristóteles. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 121, p. 21-46, jun. 2010.

_____. Vivere il mondo, vivere nel mondo: Agostino in Heidegger. **Bollettino Filosofico**. Calabria, n. 35, p. 180-197, 2020.

_____. Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger. **Aquinas**. Roma, n. 55, p. 71-93, 2017.

FERRER, Garcés Rocío. El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 35, n. 2, p. 439-458. 2018.

_____. La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el *Kriegsnotsemester*: un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica. **Daimon**. Disponível em: <<https://revistas.um.es/daimon/avance>>. Acessado em: 11 out. 2021.

_____. La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid, v. 51, p. 175-195. 2018.

FERNANDES, Marcos Aurélio. A simples apreensão do ser: Heidegger e Duns Scotus. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 24, p. 487-497, dez. 2018.

_____. Vida: Fenomenologia originária. Viver: Verbo Medial. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 180-205. jan./mar. 2021.

GABRIEL, Markus. A ideia de Deus em Hegel. **Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 33, p. 525-537, jul./dez. 2011.

GARRET, Don. Spinoza's "Ontological" Argument. **The Philosophical Review**. New York, v. 88, n. 2, p. 198-223. 1979.

HENRICH, Dieter. O Eu de Fichte. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 162-181. 2019.

ILARI, Blanco Ignacio. Significatividad y mundo en los escritos del joven Heidegger. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 21, n. 1, p. 27-57, jan./abr. 2016.

JESUS, Paulo. Doutrina da Ciência Nova Methodo: J. G. Fichte e a autopoisição do eu como teoria, práxis e poiesis do si próprio. **Philosophica**, Lisboa, v. 55-56, p. 107-127. 2020.

LARA, Francisco de. ¿Ciência originária o ciencia dell origen? Una discusión de la Filosofia de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. **Revista de Humanidades**, Chile, n. 30, p. 55-75, jul./dez. 2014.

_____. ¿Fenomenologia de lo concreto? Crítica Fenomenológica-Política del Programa Filosófico de Heidegger em 1919/20. **Transformação**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 37-55, jan./mar. 2016.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 13-55. 1999.

MASIS, Jethro. Facetas de formación del joven Heidegger: De las tesis universitarias a la primera lección en la Universidade de Friburgo. **Revista Observaciones Filosóficas**. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/MASFDF.pdf>. Acessado em: 18 jan. 2023.

MOSCÓN, Pablo. La pregunta por la posibilidad de los juicios sintético *a priori* prácticos y el "Factum de la razón" en la interpretación semántica de Kant. **Kant e-Prints**, v. 12, n. 3, p. 54-70, set./dez. 2017.

REALE, Miguel. Concreção de fato, valor e norma no direito romano clássico: Ensaio de interpretação à luz da teoria tridimensional do direito. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/6620/06> . Acessado em: 25 abril. 2023.

REZENDE JUNIOR, José. O problema da experiência na disputa sobre o método científico: Dilthey, Windelband e Rickert. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 22, n. 1, p. 136-160, jan./abr. 2017.

RODRÍGUEZ, Gustavo M. El *Faktum* de la razón como actividad autoconstitutiva: sobre la fundamentación de la moralidad kantiana. **Diánoia**, Cidade do México, v. 63, n. 80, pp. 53-69, maio. 2018.

ROGGERO, Jorge Luis. Hingabe na die Sache. Misticismo y Fenomenología em la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger. **Revista Latinoamericana de Filosofía**. Buenos Aires, v. 38, n. 2, p. 205-232. 2012.

SANTOS, Bento Silva. A “ideia de filosofia como ciência originária” na preleção friburguense do KNS (=Kriegsnotsemester) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/41533/27521>. Acessado em: 18 jan. 2023.

SANTOS, Rômulo Gomes. Reflexão sobre os estádios existenciais em Soren Kierkegaard. **Guairacá Revista de Filosofia**, Guarapuava, v. 33, n.1 p. 95-116. 2017.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Vida privativa ou vida lacunar? Uma possível resposta de Heidegger à Fenomenologia da Vida de Renaud Barbaras. **Cadernos Espinosianos**, São Paulo, n. 27, p. 71-91, 2012.

TOURINHO, Carlos Diógenes. Lições fundamentais de Husserl em *Prolegômenos*: distinção e relação entre o real e o ideal, o normativo e o puramente teórico. **Problemata**. João Pessoa, v. 5, n. 1, p. 130-148. 2014.

VARELA, Pablo Posada. Vida fáctica y significado. La teoría del significado nel primer Heidegger a la luz del curso Fenomenologia de la intuición y de la expresión (GA 59). **Eikasía**, Oviedo, n. 63, p. 11-36. 2015.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. Duns Escoto em la interpretación de Martin Heidegger. **Naturaleza y gracia**. Salamanca, n. 2-3, p. 297-317. 1994.

WARE, Owen. Rethinking Kant's fact of reason. **Philosopher's Imprint**, Michigan, v. 14, n. 32. p. 1-21. nov. 2014.

6.2.4 Verbetes

FACTUM. In: **Thesaurus Linguae Latinae**. Munique: Academia de Ciências da Baviera, 1926, v. F. p. 126-28.

TATSACHE, TATHANDLUNG. In: CASSIN, Barbara. **Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon**, Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 1113-1117.