

INTUITIO

PPGFil/UFS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <https://doi.org/10.36661/1983-4012.2024v17n2.14691>

SEÇÃO: Dossiê Fenomenologia e Hermenêutica

DESDE O “HODIERNO”: A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA VIDA FÁTICA EM HEIDEGGER

From “Today”: the Hermeneutic Phenomenology of Factual Life in Heidegger

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens¹

<https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

kahlmeyermertens@gmail.com

Resumo: O tema do artigo limita seu escopo de pesquisa à obra *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, de Heidegger. O intuito é indicar como o filósofo opera sua fenomenologia hermenêutica na tentativa de elaboração de uma ciência originária do fato da vida, no que isso toca a facticidade em sua mais imediata dação. Uma fenomenologia hermenêutica da vida fática é investigação que pretende o sentido imediato da facticidade. Heidegger tem evidência de que chegar a tal determinação da vida fática depende de dirigir-se à própria vida em sua constituição cotidiana, o hodierno de nossa época; dependendo, assim, de lidar com as interpretações consolidadas nesse hoje e que condicionam o esforço da vida fática em tomar compreensão de seu si próprio. O presente artigo passa esses contextos em revista analisando-os.

Palavras-Chave: Fenomenologia hermenêutica. Hermenêutica da facticidade. Heidegger. O hodierno.

Abstract: The article's theme limits its research scope to the work *Ontology: Hermeneutics of Facticity*, by Heidegger. The aim is to indicate how the philosopher operates his hermeneutic phenomenology to develop a science originating from the fact of life, as this concerns facticity in its most immediate givenness. A hermeneutic phenomenology of factual life is an investigation that seeks the immediate meaning of facticity. Heidegger has evidence that arriving at such a determination of factual life depends on addressing life itself in its everyday constitution, the today of our time; thus, depending on dealing with the interpretations consolidated in today and which condition the effort of factual life to understand oneself. This article reviews these contexts and analyzes them.

Key words: Hermeneutic phenomenology. Hermeneutics of facticity. Heidegger. The Today.

Introdução

A filosofia de Heidegger, especialmente entre os anos de 1919-1923, está claramente siderada pela fenomenologia de Husserl. Durante este período, determinar o *faktum* de ser do humano e, logo adiante, a determinação da vida fática (*faktisch Leben*), denominada *facticidade* (*Faktizität*), é esforço que se faz com os contextos da fenomenologia husserliana

¹ Professor dos Programas de Pós-Graduação (Mestrado/Doutorado) em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

diante dos olhos, o que leva a rejeitar a presunção de que tal filosofia, inclusive e especialmente em *Ser e tempo* (1927), se engendraria num trabalho prioritariamente desenvolvido aos pés de Aristóteles (exercício de interpretação detida, cujos desdobramentos resultariam no projeto da ontologia fundamental e da analítica existencial que lhe assiste).² A fenomenologia de Husserl certamente é, para Heidegger, voz altíssima nesses primeiros decênios do século XX e, apesar de estar fora de questão considerar que neste pensamento haveria algo como uma “década fenomenológica” (CERBONE, 2012, p. 65), (período no qual Heidegger se serviria do método de investigação fenomenológico, para depois ver este componente metodológico ativo arrefecer ao ponto do completo desaparecimento nas fases posteriores),³ é preciso admitir que a fenomenologia não é o único “ingrediente” desse período. Há também a hermenêutica e, com esta, nosso filósofo pretende tomar a malha de vivências significativas de um horizonte hodierno de mundo desde o qual se pode pretender a elaboração de uma hermenêutica da facticidade, projeto nutrido por nosso filósofo naqueles inícios.

Dito isso, indicamos que nosso artigo tem o objetivo de mostrar o que Heidegger tem em vista quando focaliza o hodierno, desde o qual se pode pretender a facticidade em sua mais imediata dação, ainda que isto signifique investigar o cotidiano. O percurso escolhido para nossa tematização contempla a relação que o Heidegger fenomenólogo cultiva com hermenêutica, em seu propósito inicial de desenvolver uma *ciência originária da vida* (*Urwissenschaft des Lebens*). Diante das tópicas da fenomenologia husserliana e dos preceitos de uma filosofia das visões-de-mundo, buscaremos mostrar como Heidegger projeta a assim chamada hermenêutica da facticidade. Após, nos dedicaremos a tratar o fenômeno do fático em tal fenomenologia hermenêutica, considerando o quanto este empreendimento se opera em vista da própria dação da vida fática. Para tanto, enfocaremos a dimensão de nosso próprio tempo, a qual Heidegger chama de hodierna, evidenciando que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana tem na mediania da vida o estofo necessário para a análise do que seria nosso ser mais próprio.

² Embora tese que desfrutou de audiência nos últimos anos do século XX (interpretação sustentada mesmo por leitores prestigiados de Heidegger, como Günter Figal), hoje, conhecendo mais a fundo a lavra do Heidegger inicial, fica patente a inviabilidade dessa interpretação. O caráter peremptório dessa negativa se expressa na objeção de Crowell (2014) a Figal (2014), em escritos como os constantes em nossa bibliografia.

³ Essa interpretação recebe alento principalmente dos intérpretes de língua inglesa, nela se pode sentir os eflúvios que o livro de Richardson (1974), por certo tempo, exerceu nesse cenário de estudos.

A facticidade se volta hermeneuticamente a si mesma

Intentando alcançar a determinação de fato, quer dizer, a facticidade de nosso modo de ser mais próprio, a fenomenologia de Heidegger, amparada pela hermenêutica, constitui a maneira mais imediata de alcançá-la. Imediato significa insubmisso à mediações de qualquer ordem; portanto, seria este o modo mais adequado de tomar a vida na autossuficiência de sua própria dação. Ora, Heidegger tem evidência, desde suas lições de 1919, quanto à experiência da vida fática *ser em e para si (an und für sich)* (HEIDEGGER, 1999), fenômeno que patenteia a nós a situação de sermos compreensivamente instalados na vida, de sorte que uma experiência de mundo constitui a nós um caráter (*Weltcharakter*). Em 1919 (sem que tenha ainda cunhado uma conceptualidade para dizer compreensão e mundanidade), Heidegger se referirá ao mundo como o horizonte de todo ente, na medida que nos dá a direção de âmbito circundante (*Umwelt*), do mundo que compartilho com o outro (*Mitwelt*) e, sobretudo, o direcionamento ao qual eu experiencio o ter de ser a cada vez a si-mesmo (*Selbstwelt*) (HEIDEGGER, 1993b, p.40).

Não entrevendo modo mais acertado de investigar a determinação da vida fática, senão um que levasse em conta este próprio compreender, que considerasse os comportamentos com os quais já interpretamos a nós mesmos nos contextos de um mundo fático; em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), Heidegger assume a tarefa de indicar o modo com o qual se pode implementar, abordar, aproximar, questionar e explicitar a facticidade (HEIDEGGER, 1988). O que faz com que seu intento seja o de a vida fática voltar-se interpretativamente para si mesma, fazendo com que isso incida numa autoanálise com foco em sua situação de fato. Identifica-se aqui o propósito de elaboração de uma *ciência originária da vida*, pretendida por nosso filósofo desde 1919. Justamente por isso as referências ao texto anterior a *Ontologia: hermenêutica da facticidade*; esse período coincide com o ano em que Heidegger se faz professor, torna-se assistente de Husserl, a habilitação à docência permite que Heidegger se embeba do caldo de cultura da fenomenologia de Friburgo. Aprende ali com Husserl, mas começa também ali a marcar as primeiras diferenças (nesse caso dissidências) frente a fenomenologia de seu mestre (VAN BUREN, 1994).⁴

À época, o professor Edmund Husserl já desfrutava de prestígio e reconhecimento, sendo mesmo cotado como um dos autores mais eminentes, apenas encontrando paralelo

⁴ Esses contextos não apenas estão bem documentados em Van Buren (1994), quanto bem tematizados em Krell (1994) e Vigo (2005).

na persona filosófica do célebre neokantiano Paul Natorp (HEIDEGGER, 1992).⁵ Já autor de *Investigações lógicas* (1900), obra inaugural da fenomenologia, e de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), Husserl parecia contente em ter chegado a esta obra madura, fenomenologia transcendental que oferecia análise intencional de uma pretensa consciência transcendental, isolada pelo método da redução fenomenológica. Nesses contextos, a referida redução é a abstenção dos pressupostos influentes sobre o conhecimento dos fenômenos, para então dirigir o foco da investigação fenomenológica ao solo irreduzível de uma consciência transcendental. Por meio da redução fenomenológica, então, põe-se fundamentalmente em liberdade a atitude fenomenológica do ego transcendental ao significado de um mundo fenomenologicamente depurado, a um mundo como correlato intencional à consciência. Esse mesmo ego, no centro dessa fenomenologia transcendental, em sua atribuição intencional, faculta a análise progressiva e gradual que alçaria a filosofia fenomenológica ao ideal de saber rigoroso. Essa posição, no entanto, já se faz presente no ensaio *Filosofia como ciência rigorosa* (1911), ratificando o preceito radical de origem da fenomenologia como uma filosofia sem pressupostos (*Voraussetzungslosigkeit*).⁶

Heidegger, no entanto, em vez de simplesmente acolher a fenomenologia de seu mestre, prefere não se obstinar pelo ideal de isenção e transparência próprio à tópica husserliana. Assim, se inicialmente, do ângulo da leitura de *A filosofia e o problema das visões-de-mundo* (1919), somos levados a achar que Heidegger, encampando incondicionalmente os termos da ciência rigorosa, reputaria a filosofia das visões-de-mundo como digna de ser superada em nome da outra, a leitura das preleções seguintes nos põe diante de um outro plano de análise. Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) e em *Filosofia da intuição e da expressão* (1920) há indícios de que Heidegger não está de todo convencido da suficiência do gesto rigoroso de Husserl para chegar a uma intuição essencial dos fenômenos; ainda, da suspeita de que, para Heidegger, tanto a ciência estrita quanto a filosofia das visões-de-mundo teriam mais a entulhar do que liberar o caminho às *coisas mesmas* (HEIDEGGER, 1999). Assim, em lugar dessas, requerer-se-ia uma terceira

⁵ É como aprecia Heidegger em seu necrológio a Paul Natorp contido na abertura de sua preleção de inverno de 1924-25. É verdade que em seu texto Heidegger se refere a Natorp como o único capaz de ombrear Husserl, mas vale aqui o sentido recíproco.

⁶ Apesar de esses contextos serem mais que consabidos, o distinto escrito de Klaus Held (1999) merece ser visitado aqui, dada a clareza com o qual o tema da redução ao campo das coisas mesma é tratado.

opção, caminho médio para o que há de vivido nesse horizonte de fenômenos. Isso nos leva a afirmar que, para Heidegger, entre o *rigoroso*, característico da intuição das essências, rubrica da fenomenologia, e o *histórico*, donde se lastreiam a experiência e a visão-de-um-mundo, o predicado mais apropriado a uma ciência dos fenômenos é o de *originário*.

1923 é o ano em que a mencionada *ciência originária da vida*, mais bem concebida como *ciência originária pré-teorética (vortheoretische Urwissenschaft)*, surge reformulada como hermenêutica fenomenológica, como *hermenêutica da facticidade (Hermeneutik der Faktizität)*. Nesse momento, pensar em colocar numa mesma oração as palavras fenomenologia e hermenêutica, em caráter de confluência, mais do que um paradoxo, constituiria mesmo uma incompatibilidade.

Isso se deve a ambas partirem de posições distintas a ponto de serem consideradas inconciliáveis ou, mais, mutuamente excludentes. Sustenta-se assim pois sabe-se que a hermenêutica, até o início dos 1900, esteve associada ao historicismo, partido ao qual a fenomenologia husserliana se opunha. Para que tenhamos dimensão dessa recusa de Husserl sobre a hermenêutica e ao historicismo que lhe seria aderente, temos a seguinte sentença de *Filosofia como ciência rigorosa* (1911): “O historicismo posiciona-se na esfera dos fatos da vida espiritual e empírica e absolutiza-os sem os naturalizar verdadeiramente [...], desenvolve assim um naturalismo muito próximo do psicologismo naturalista e que conduz a complicações céticas semelhantes” (HUSSERL, 2009, p. 48). Essa crítica ao historicismo, dirigida incontestemente a Dilthey está no centro de uma correspondência tensa entre os dois pensadores.

Dilthey se defende declarando que: “Para ser franco, foi difícil para mim, sob uma primeira impressão, formular uma opinião [sobre *Filosofia como ciência rigorosa*, ensaio na revista *Lógos*], pois, quando caracteriza meu ponto de vista como historicismo, cuja consequência seria o ceticismo, tive que me surpreender” (DILTHEY, HUSSERL, s.d., p. 108). Ainda ressalta que seu pensamento sempre se empenhou em conquistar base epistemológica de validade geral capaz de fundamentar as ciências humanas e que isso passa pelo ponto em que Husserl concordaria com ele, quanto ao acesso a uma tal base só se lograr por meio de investigações que elucidem o sentido dos significados que tal teoria requer para todas as partes da filosofia. Desse modo, argumenta Dilthey: “Se compreendi corretamente sua definição de historicismo, dificilmente meu ponto de vista poderia ser

assim chamado. E se, de acordo com o uso geral da palavra, cético é quem nega a possibilidade do conhecimento em geral, então também não posso ser considerado um cético ou associado a tal” (DILTHEY, HUSSERL, s.d., p. 108). Ainda acrescenta que é sua teoria das visões-de-mundo que exclui essas possibilidades e, subscrevendo a conclusão husserliana de que a cosmovisão é historicamente condicionada quanto sujeita a mudanças e que a relatividade histórica e a validade devem ser separadas, reconhece que a relatividade da história atuante sobre as ciências anularia sua validade e o conhecimento perderia o seu valor. Admitindo isso, alinha-se a Husserl: “Veja o Senhor: não estamos tão distantes quanto supunha, e concordamos em pontos essenciais muito discutidos. E, para seu novo trabalho, se eu viver até lá, não encontrará, entre os mais velhos, leitor mais imparcial do que eu. Assim, melhor alegrar-se com essa colaboração do que submeter nosso relacionamento amigável a tão duras provas como a polêmica em ‘Lógos’” (DILTHEY, HUSSERL, s.d., p. 112). Husserl, em carta a Dilthey, datada de 5 de julho do mesmo ano, tenta amenizar a situação negando que as críticas ao historicismo sejam endereçadas a ele e promete enviar uma nota de elucidação a esse respeito à revista.⁷ Ali, Husserl também afirma que o método da compreensão próprio à fundamentação das ciências humanas desenvolvida por Dilthey “[...] coincide consideravelmente com o que eu – apenas limitado e em conformidade com certos pontos de vista metodológicos – considero como análise fenomenológica.” E ainda: “O que nós (oriundos de diferentes formações, determinadas por diferentes motivos históricos, e que passaram por diversos desenvolvimentos) almejamos e investigamos consoa e se conecta: a análise elementar fenomenológica e a análise fenomenológica mais ampla, andam de mãos dadas [...]” (DILTHEY, HUSSERL, s.d., p. 118). Todavia, apesar da tentativa contemporizadora, o peso do dito daquela terceira seção de *Filosofia como ciência rigorosa* se faz sentir.

Heidegger faz mescla da fenomenologia de Husserl e da hermenêutica de Dilthey, buscando complementarmente em uma o que na outra falta, quando em jogo está a situação fática. Tratava-se, então, de colocar em movimento seu próprio pensamento calibrando fenomenologia com hermenêutica e vice-versa e, com a hermenêutica fenomenológica que disso resulta, poder dar resposta ao problema do conhecimento. Do mesmo modo, pode pensar os fatos da vida lastreando sua investigação num solo fático-histórico, sem com isso

⁷ Dilthey morre em 1º de outubro daquele mesmo ano, e não se tem notícia de que Husserl teria afinal mandado a nota revendo sua posição frente ao outro em seu ensaio.

expor-se às acusações de idealista ou de relativista que pesavam, respectivamente, sobre seus antecessores. Nos enérgicos esforços do jovem filósofo, empreendidos por laboriosa revisão da fenomenologia pela hermenêutica, Heidegger ainda se sabe movido por um intento comum a Husserl, o de elaboração de um novo conceito de filosofia, mesmo que sua contribuição nesse sentido precisasse confrontar a fenomenologia de seu mestre no tocante a seu projeto de uma filosofia enquanto ciência rigorosa. Significa dizer que a hermenêutica entrou no jogo, com o jovem Heidegger, ela tem sido pensada como um contra projeto à fenomenologia com um tom husserliano (KAHLMAYER-MERTENS, 2015).

É assim que a *facticidade* é assumida como tema da fenomenologia. Para o filósofo, essa denotaria a determinação do que ele inicialmente chamará de “vida fática” (*faktische Leben*), experiência que, adiante, passará a ser tecnicamente como “ser-aí” (*Da-sein*). Com uma investigação sobre a determinação fática dessa experiência de ser-aí, o jovem filósofo pretende fazer transparecer o fenômeno de estarmos, de início e na maioria das vezes, em situações nas quais vigoram certas interpretações de nós mesmos. A tarefa, assim, é abrir e resguardar um espaço no qual o ser-aí esteja desde uma compreensão com a qual ele possa compreender sua própria situação de fato, sem que o compreender seja obstruído por conduta teórica para a qual o fenômeno focalizado já se converte em objeto da inspeção de um sujeito de quem dependeria a teorização (HEIDEGGER, 1988, p. 29).

Para o filósofo, sua hermenêutica: “[...] configura a possibilidade de chegar a compreender-se e de ser este que compreende. [Assim,] Se chamarmos, ainda que impropriamente, a facticidade de ‘objeto’ da hermenêutica [...] diremos que esta, a hermenêutica, estaria assim em seu próprio objeto” (HEIDEGGER, 1988, p.15). Como se vê, apesar de, nessa citação, o filósofo conceder-se o uso do termo “objeto”, toda a precaução recomendada ali sobre figuras de sujeito são do mesmo modo cabidas para a objetividade. Assim, a *facticidade*, não significando uma *egoidade empírica*, também não significaria, por outra mão, uma *objetividade empírica*; desse modo, a situação de ser de fato de nosso ser-aí requer a precaução de não contar com as ideias de objetividade e coisidade em seu espectro. Com isso, temos razões para depreender daqui que a *hermenêutica* seria o modo mais acertado para uma tomada de nossa constituição ontológica ou do que Heidegger (1988) designará como o “[...] caráter de ser de ‘nosso’ *ser-aí* mais ‘próprio’” (p. 7), ao passo que a *facticidade*, no fulcro da hermenêutica, indica nossa determinação deste “[...] ser-aí

que é *a cada vez* seu *‘aí’ segundo a medida de seu ser*” (HEIDEGGER, 1988, p. 5). Justificamos nossa avaliação quanto a ser esse o modo adequado, pois a hermenêutica da facticidade pretende clarificar a existência fática do ser-aí, trazendo tudo o quanto for fático ao nível da compreensão como “[...] algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo a seu caráter de ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 5). Estas posições sustentam a investigação capaz de criar condições para que a existência seja compreendida, em cada ocasião, em seu caráter de ser, no seu próprio âmbito, dissipando a alienação de sua significação primeira na existência (HEIDEGGER, 1988). Assim, repetindo à guisa de ênfase: *o ganho de uma tal hermenêutica é a clarificação do ser-aí quanto a sua facticidade enquanto contexto de situação desde o qual se pode compreender seu próprio modo de ser* (KRELL, 1994).

Ao indicar o caráter de ser-aí, pretendendo compreender a facticidade e ao saber-se como a própria compreensão desse compreender, Heidegger indicia que a hermenêutica da facticidade constitui um esforço por tornar o ser-aí como que desperto para si mesmo (HEIDEGGER, 1988). De sorte que: “O estar desperto é filosófico, quer dizer: ele é vivenciado em uma *auto interpretação* originária; a filosofia deu-se a si-própria e, dessa forma, constituiu uma decisiva possibilidade e um meio de encontrar-se a se mesmo do ser-aí” (HEIDEGGER, 1988, p. 18).

A vida fática em e para si

A hermenêutica da facticidade de Heidegger é esforço filosófico de colocar o próprio ser-aí no foco de uma investigação filosófica por ele mesmo elaborada. Apontou também o quanto essa, à diferença da fenomenologia transcendental, não pretende a recondução da investigação ao terreno puro de uma eguidade fenomenológica; antes, reconduz-se compreensivamente à própria vida fática. E, não sendo a facticidade um conteúdo objetivo passível de intuição categorial, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger enfoca esse fenômeno existencial em seu caráter *de sempre e a cada vez (jeweils)* dado, ou seja, no próprio dar-se (*Es gibt*) do viver fático em cada ocasião. Assim, nos diz Heidegger (1988) que “[...] a interpretação é algo cujo ser é do próprio viver fático” (p.15); também diz que o ser-aí está desde uma interpretação de si mesmo e do mundo no qual ele se encontra em cada ocasião; daí, a hermenêutica ter a clarificar a vida fática a partir do próprio viver. Dito com mais precisão: se um olhar compreensivo a nosso ser-aí mais próprio é possível, este não parte de outro lugar senão da própria vida, clarificando o que nela há de “vital”, e

descrevendo-a para ela mesma. Nesse caso, para onde estaria dirigido o foco de uma tal investigação? Dirige-se ao espaço dado pela vida fática, horizonte no qual o ser-aí interpreta as concreções fáticas desse campo determinante do seu *aí*, dos domínios fático-históricos e dos sentidos que condicionados por esses lhe dizem respeito.

De tal sorte, em lugar de um ego metodicamente depurado, o fenômeno que tal investigação focaliza é o do ser-aí, no início e na maioria das vezes (*Zunächst und zumeist*) orientado pelas interpretações que faz de si mesmo na ocasionalidade (*Jeweiligkeit*) de seu mundo fático. Isso faz com que assinale Heidegger (1988, p. 17): “Na hermenêutica, o primeiro a ser configurado é a posição que permite questionar, radicalmente, sem a orientação tradicional da ideia de homem”. Aqui, nem tanto importa uma ideia tradicional de homem, digno de questão é que em jogo estão conceptualidades prévias, por exemplo, as das concepções tradicionais, conjugadas insensivelmente nas interpretações de nossa vida fática. Para Heidegger, a autointerpretação do ser-aí não é algo decalcado sobre ele como que externamente, a interpretação que o ser-aí faz de si mesmo em contextos fáticos, são interpretações possíveis desde a consideração de tudo o quanto sua cotidianidade apresenta. Desse modo, o ser-aí interpreta a si mesmo desde onde os sentidos se lhe chegam por si mesmos, do horizonte no qual é *vivido* (HEIDEGGER, 1988).

A cotidianidade é, assim, dado positivo dessa investigação fenomenológico-hermenêutica e Heidegger novamente adverte quanto ao fato de tudo depender de:

[...] não errar já no início, i. é., na abordagem definitiva, na colocação antecipada da explicação hermenêutica do "objeto". Cabe atender à indicação dada no conceito de facticidade como sua possível direção de realização. O ser-aí mesmo é o que é diretamente e apenas em seu *"aí" ocasional* (HEIDEGGER, 1988, p.29).

É preciso considerar atentamente a prescrição. Dela depende a adequação da abordagem da facticidade, na qual esta determinação do ser-aí pode ser alcançada. Uma colocação inicial da explicitação da hermenêutica do objeto? Precisamente, de maneira que a expressão referente a nosso *"aí em cada ocasião"* e a outra *"sempre e a cada vez"*, são agora indicativas de que “[...] interpretação começa no hoje, ou seja, em determinada compreensão mediana da qual a filosofia vive e da qual *retro-fala (zurückspricht)*” (HEIDEGGER, 1988, p.17).

Desde o “hodierno”

Temos a facticidade já sempre compreendida medianamente. A situação dessa cotidianidade mediana é “o hoje” (*das Heute*). A ocasionalidade do ente que somos é assim determinada por ele *estar* no presente e pelo apresentar-se neste *aí*. A vida fática (na medida em que dela ainda podemos falar, já que, em seu lugar, em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, Heidegger usa cada vez mais frequentemente “ser-aí”) pressupõe certa estabilidade, experiência num horizonte de mundo que se apresenta e no qual o presente se faz cotidiano. Assim, se antes afirmamos que a hermenêutica da facticidade dá foco à vida fática (em vez de reduzir a um ego com pretensões de pureza), ora acrescentamos que é no “hodierno” que o fenômeno da facticidade se deixa abordar conceitualmente. O hoje ontológico [significa]: o *presente do de início [dado]* (*Gegenwart des Zunächst*), o *se*, o *ser-com-os-outros*: “nosso tempo” (HEIDEGGER, 1988, p. 30). Temos então a facticidade presente já sempre compreendida cotidianamente (*Alltäglich*), e é no *interpretado*, na leitura que o ser-aí faz de sua própria situação de ser, e no *público*, que este modo existencial no qual se manifesta o compartilhado publicamente com os outros (trazendo a marca da distancialidade, da mediania e do nivelamento, típicos desse registro cotidiano de existência), que temos condicionadas as interpretações sobre a facticidade.

O hoje é situação na qual primeiro tomamos a facticidade do ser-aí. Isso porque, sendo este o ente que pode elucidar-se de sua facticidade, ele é também o único que pode tê-la obscurecida, de tal sorte que sua cotidianidade mediana não seria como que uma importunidade da existência, mas uma dimensão constitutiva. Quer dizer que no hoje é que temos o ser-aí desde as interpretações dos sentidos de sua existência, interpretações que dirigem mesmo seus comportamentos no mundo, o que expressa o ser-aí enquanto este se interpreta como algo, já desde certo modo. Justamente por isso: “Esta interpretabilidade do hoje [...] é um como do ser-aí, pelo qual cada [coisa] é vivenciada” (HEIDEGGER, 1988, p. 31). Decorre disso que o que temos para começar uma hermenêutica do ser-aí, o que podemos tomar para iniciar tal análise, é o constituído na ocasionalidade desse hodierno. É este que nos dá a “matéria” para a pretendida interpretação de nossa própria situação de fato. Uma tal matéria não é mais a “*matters of facts*” ou o “*Faktum*” empírico (à maneira da fatualidade, “*Tatsachlichkeit*”) visado tanto pelos neokantianos quanto por Husserl, ambos na gênese da facticidade, mas *a facticidade ela mesma em sua imediatidade*, em sua manifestação mais espontânea, no fenômeno de seu sempre dar-se (*Es gibt*). (LANDGREBE,

1982). Daí, ao dizermos “palpabilíssimo”, temos em vista o que o ser-aí tem para se interpretar em sua situação hermenêutico-fático; é com isso que contamos, ao operarmos compreensivamente a hermenêutica, para desenvolver essa investigação pré-teorética de nós mesmos, em “nosso tempo”.

Ora, mas e que tempo seria o *nosso*? Qual a determinação do assim chamado “nosso tempo” e o que de ontológico se diz da facticidade com tal expressão? No hoje, o ser-aí conjugaria em si as marcas de seu tempo, as imagens de si e de seu mundo condicionadas por pressupostos na mediação com os outros, bem como a interpretação do que ele próprio chamará de “nosso tempo”. No entanto, a indicação de Heidegger do que seria o nosso tempo não especifica um contexto histórico, político ou econômico, tampouco uma filosofia, psicologia ou religião de época. Dessa maneira, não é possível precisar se está em pauta uma época peculiar da qual falaríamos literariamente, por exemplo, como: *no tempo de Maquiavel*, *no tempo do Rei Sol* ou *no tempo de Heidegger*, pois não há garantia de que, com algo assim, estaríamos denominando distintamente certa situação hermenêutica. Por outro lado, este caráter de *em aberto* da compreensão do hoje, no sentido aludido, não significará privação ou ambiguidade se o interpretarmos como o que o filósofo deseja que tenhamos em vista em qualquer configuração do hoje, quer dizer, a qualquer local ou tempo em que a interpretação da facticidade estiver no escopo de uma investigação como a hermenêutica fenomenológica. A isso o próprio autor nos faculta dizer quando, durante aquele semestre de verão de 1923, orienta que: “Importante à explicação hermenêutica não é um informe mundano do que ‘está acontecendo’. ‘Hoje’, em nossos dias, isso é cotidianidade, dissipar-se, submergir no mundo, falar dele, ocupar-se” (HEIDEGGER, 1988, p. 30).

Heidegger vê-se premido a fazer essa ressalva por identificar, eventualmente, a disposição de se dar audiência a certas interpretações e discursos sobre a vida, cuja presunção é a de, com suas prolíficas reflexões, dar conta do hodierno. É o caso, em primeiro lugar, do interesse de se refletir sobre determinadas pautas e apelos comunais de circunstância, no que estes, apenas aparentemente emergenciais, constituem uma espécie de entretenimento que empresta o presumido *status* de entendedor e crítico a quem nele se engaja. Heidegger também denuncia a tendência de elaborações que, interpretando o ser-aí em uma ligação solipsista, produzem pensamentos tão pretensamente profundos quanto duvidosos em seus resultados a respeito de tal ente. Para Heidegger, em ambos os casos,

temos comportamentos promovidos pelo que ele denomina *curiosidade*, marcado por conduta “novidadeira” acerca da cultura, das escritas-leituras, dos quiasmas entre a filosofia, a ciência e a arte, das atualidades políticas, do mundo do si mesmo e do mundo circundante (HEIDEGGER, 1988).

E não são apenas a “curiosidade”, o já referido “público” e o “se”, os existenciais condicionantes das interpretações do ser-aí no hoje, completando a conceptualidade da situação cotidiana do ser-aí, o filósofo evidencia o quanto no quadro fenomenologicamente descrito também está ativo um modo de o ser-aí falar sobre si de modo mediano e público, cristalizando-se e mantendo-se em uma compreensão de si no hodierno do mundo. Nesse falar, ou ainda, no repetir o que no registro cotidiano médio de mundo se fala acerca do ser-aí, na chave da falação (*Geredete*); tem-se o ser-aí como um *algo enquanto algo*, ou seja, já sempre me compreendo enquanto algo, em um contexto significativo de mundo, o qual sempre posso redizer, repetir, reproduzir... Portanto, a falação é discurso articulado desde uma interpretação cotidiana do ser-aí mesmo (HEIDEGGER, 1988). Há, todavia, algo ainda digno de ser indicado nessa fala mediana do ser-aí no hoje, o caráter de ela ser fala genérica sobre tudo sem ater-se propriamente em nada, de sorte que na fala mediana o discurso é sempre desagradado, sem qualquer responsabilidade quanto ao dito, de tal forma que, uma vez confrontado o dito público a um estimado sujeito de tais predicções conquistamos a evidência de que: “A falação não pertence a ninguém, ninguém responde pelo falado no *se*” (HEIDEGGER, 1988, p. 32). Portanto, na falação:

O ser-aí fala de si mesmo, vê-se assim de um modo ou de outro, e, contudo, isso é só uma *máscara* que ele usa para não se assustar acerca de si mesmo. [...] O visível é a máscara na qual o ser-aí fático se deixa confrontar, na qual aparece diante de si como se “fosse”; nesta máscara de exibição pública o ser-aí apresenta-se como a mais elevada vivacidade (HEIDEGGER, 1988, p.32).

A mediania do hoje, apresentada na figura que o ser-aí faz de si, entretanto, não é exclusiva do cotidiano mais prosaico das relações pessoais. Também no meio acadêmico, ao qual Heidegger naturalmente não deixa de estar atento, por ser professor e pesquisador, a indeterminidade do *se* é identificada. Dali, justamente de onde provém teorias e tentativas de explicação do homem em seu tempo, não deixam de proliferar artigos, ensaios e até tratados inteiros que, alimentados por pressupostos dados nas opiniões comuns coladas na tradição, repetem sobre nossa situação histórica atual, acusam crises nas ciências,

diagnosticam a decadência e a agonia do espírito e da civilização, fazendo com que Heidegger pense estar diante da criação de um gênero literário dedicado a nossa época atual (HEIDEGGER, 1988).

Por mais que, nesse movimento, haja certamente uma crítica de Heidegger à cena acadêmico-universitária daquele período, o empenho aqui é o de indicar que o ser-aí mesmo desde uma interpretação derivada de si ainda é caminho para interpretação de seu ser mais próprio, contanto que despertos para o que é nosso modo de ser mais próprio. Cabe dizer que apesar de conhecermos o ser-aí no cotidiano do hoje o que importa é a explicitação hermenêutica de seu ser. Essas são interpretações que agregam ao esforço de tomar o ser-aí em seu tempo, no hoje. Por isso mesmo, a consideração de existenciais como o caráter público, a curiosidade, o *se* e a falação, não devem ser aqui objeto de extensa reconstrução conceitual (também não o são em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*); em lugar disso, cabe a indicação de que esses atuam em nossa compreensão do hoje e de como o ser-aí compreende sua facticidade em nosso tempo.

Ter o hodierno como ponto de partida de uma hermenêutica da facticidade, não significa restar em seu domínio na cotidianidade mediana, antes, consoante citação anterior, prescreve Heidegger (1988):

Crucial é tomar o hoje na abordagem da análise, de tal forma que algo como um *caráter-de-ser* já se torne visível. Pois algo assim deve ser feito transparente e, enquanto tal, no círculo fenomenal da facticidade. Só então poderá ser colocada a questão óbvia sobre se o “hoje” foi encontrado no caráter-de-ser que foi tomado no modo de abordagem (p. 30-31).

Determinar o hoje enquanto modalidade da facticidade é passo programático para a determinação do caráter ontológico do ser-aí enquanto este ontológico do ser-aí fazer-se visível a uma investigação do fenômeno da facticidade, em seu caráter temporal da facticidade.

Após esta consideração, cabe o que Heidegger chama de duas figuras *expoentes* da interpretação do caráter hodierno de nosso tempo: a interpretação do hoje na *consciência histórica* e na *filosofia hodierna*. Qual o propósito de Heidegger ao ocupar-se desses dois expoentes? Que função teria tal análise na exposição do hoje? Compreendemos que esta tem função enfática. Tendo Heidegger considerado o *caráter de público*, *curiosidade* e do *se*, pretende agora indicar como as posições prévias a todo interpretar ali vigentes não

alimentariam também certos modos de leitura de nosso tempo. Assim, ao tematizar ambas, o filósofo aspira apontar o quanto também essas conjugam elementos capazes de encobrir, distorcer e mesmo desviar a compreensão da facticidade no movimento do dar-se da própria vida.

Desse modo, ao nos referirmos à consciência histórica enquanto figura expoente do hoje, ei-la sustentada no modo com o qual o hoje em ocasião já se posiciona e vê o passado, já sempre o confrontando, seja acolhendo-o ou renegando-o. Ter consciência histórica, nesse caso, é saber-se diante de um passado indelével que se apresenta ao ser-aí hodierno num determinado modo de estar no *aí*, assim, ser consciente da história é maneira com a qual: “[...] o ser-aí é ou *está em* seu ‘aí’” (HEIDEGGER, 1988, p. 36). Contudo, para nosso filósofo, isso não passa de determinada interpretação de um dos traços de nossa facticidade, a saber: seu caráter temporal (*Zeitlich*), de ser no tempo histórico. Na avaliação do autor, a forma em vigor na consciência histórica do hoje a respeito do passado é aquela identificada nas *ciências humanas* (*Geisteswissenschaften*), especialmente aquela que serve de modelo a todas as outras: a História. Estas, com o apreço que ainda têm a sua própria constituição de ciência, em parte inspirada nas ciências naturais (mesmo querendo-se coerentes ao modo de ser da vida humana e em contextos significativos do passado, como no caso da História), apresentam-se como meios de compreensão da vivência significativa do histórico, além dos modos de como enfocam o passado como amostra científica. Embora caracterizemos assim a *realidade sócio-histórica* (com o merecido apreço à terminologia dos articulistas da Escola Histórica de Berlim e mesmo de Dilthey), Heidegger, ao menos nesse momento, pretende evidenciar que a posição desses ainda ensinaria “[...] a forma de objetivar teórico-cientificamente o passado” (HEIDEGGER, 1988, p. 36).

Uma vez convertido em objeto, também o passado seria submetido a uma abordagem da amostra uniforme de sua objetividade, e a vida fática em matéria significativa consolidada na história. Nesse trato objetivo, a vida passa à objeto da consciência atuante nas ciências particulares da sociedade e da história, sendo passível de observação na maneira com que é “talhada”, em estilos particulares. Ora, é flagrante o quanto um tal empreendimento resultaria em onticidade, em forma teórica e explicativa de visões e de imagens da objetividade em contextos historicamente expressos. Apenas diante de tal conversão do passado em objetividade histórica poderíamos apropriá-la como a um

“organismo” (por analogia às ciências naturais, como a biologia) e, em decorrência disso, referir-se metaforicamente a etapas da vida orgânica como o “nascimento”, o “desenvolvimento”, a “enfermidade”, a “decadência” e a “morte” de certo contexto de significação histórico (HEIDEGGER, 1988). E não apenas isso, observando o modo de essa ciência operar, assistimos ainda sua complexificação, já que ela, ainda obedecendo o caráter de uniformidade do objeto, pode submeter o constructo que ora é chamado de história a uma observação morfológica que o torna manejável a partir de seu caráter formal, fazendo com que a história, onticamente estabelecida, submerja mais em um *status* de dado. Com isso, a história (e, primariamente, a facticidade), enquanto objeto abordado em traços formais, é submetida à categorização e, assim: “[...] as categorias relacionais de homologia, analogia, simultaneidade, paralelismo entram em jogo” (HEIDEGGER, 1988, p. 38).

Heidegger avalia que esse processo já havia sido identificado, em sua época, por Oswald Spengler, em seu *A decadência do Ocidente*, e que: “*Spengler* deu a esta forma de ver o passado a sua expressão consistente e superior” (HEIDEGGER, 1988, p. 37). Até onde compreendemos, tal forma se deveria à indicação de que a consciência histórica observa deficitariamente o fato de as ciências humanas nunca terem chegado a levar inteiramente a cabo a aspiração de se tornarem objetivas, a exemplo das naturais. Disso resulta que a ciência histórica só consegue ser objetiva quando não depende de um espectador em uma posição presente; entretanto, as ciências do homem da sociedade e da história se ressentem da falta daquele distanciamento ótimo em relação ao seu objeto, desde cedo conquistado pelas ciências naturais, e que faria com que a objetividade se apresentasse em si mesma na sua positividade. Todavia, não há como não admitir que qualquer conduta que pretenda uma tal distância em relação ao seu objeto de conhecimento (nesse caso, o passado enfocado pela história) já se processa desde o tempo presente e, com isso, não deixando de conjugar neste suas possibilidades de futuro. Assim, para Heidegger, o mérito do livro de Spengler está em ele denunciar o fato de que uma consciência histórica com pouco senso histórico em relação aos seus fenômenos, já sempre os pensou como dados de antemão e constituídos segundo expectativas ideais. Por isso avaliar que: “Antes de Spengler, ninguém teve coragem de tornar efetiva, implacavelmente, determinada possibilidade da consciência histórica moderna assim situada [...]” (HEIDEGGER, 1988, p. 37). O decisivo quanto a isso “[...] está no fato de que *Spengler* efetivamente rompeu com tudo que era incerto e hesitante”

(HEIDEGGER, 1988, p. 37). E essa mudança consistiu em ele tomar a consciência histórica no que ela é indicativa de suas possibilidades mais próprias; sua ideia de consciência histórica compreende assim a necessidade de ser tomada em si mesma e em oposição ao ideal de conhecimento especializado que, atendendo ao modelo das ciências da natureza, por vezes acaba por negligenciar dados (= vivências) relevantes ao fenômeno humano derivando em interpretações erradas ou ao menos implausíveis.

Tendo sido o primeiro a intuir o quadro, Spengler fora, durante algum tempo, um dos poucos a tributar análises circunspectas da situação das ciências e de como elas lidam com o hoje, face à consciência histórica. Por isso, igualmente constitui bom contraponto ao cenário de insipiência no meio acadêmico-universitário, no qual filósofos de cátedra apenas replicariam a *falação*, no registro do *se*. Um cenário que poderia ser considerado, segundo Heidegger, a “vociferante miséria de nossa afetação vazia” na qual os filósofos de nosso tempo sequer se dão conta desse quadro crítico (HEIDEGGER, 1988, p. 37).

Ao referir-se à segunda figura expoente da interpretação do hoje, *a filosofia*, Heidegger evidencia o quanto ela própria pode conjugar uma investigação a esse respeito. Assim, questionar a determinação da vida fática enquanto facticidade não se faz sem que também confrontemos, de alguma maneira, as compreensões genéricas acerca desse tema quando os pressupostos em questão são os da filosofia. Quer dizer, o quanto a filosofia em sua tradição se apresenta enquanto elemento condicionante. A filosofia tradicional, como tentativa de determinação do ser dos entes na totalidade (portanto a partir de princípios aos quais estamos constantemente referidos), aponta a uma consciência ocasional desse fazer. Heidegger compreende que, no empenho de problematizar filosoficamente, a experiência da vida humana já sempre pontifica, de maneira mais ou menos expressa, como parte integrante do problematizado. Tratado na chave do *algo enquanto algo*, a compreensão da vida humana acaba recaindo na falação, como fala que se diz *sobre* a vida em vez de propriamente *partir dela* mesma. Desse modo, em sua hermenêutica da facticidade, Heidegger compreende o quão capital é questionar como o campo filosófico no qual a vida fática chega a ser objetivamente enfocada se estabeleceu. Heidegger declara ser esta a única questão importante no §.8 de sua preleção, e o que ele pretende fazer, sem entrar no mérito da presença e influência de determinadas correntes filosóficas atuais, sem pretender retratar doutrinas, repertórios de escolas ou, mesmo, preciosidades conceituais de círculos

palacianos da filosofia, é indicar como a vida fática se configurou de certo modo no campo da filosofia hodierna (HEIDEGGER, 1988).

Característico desta filosofia é o fato de ela reduzir-se a uma ideia de universal, num ato de planificação das múltiplas significações do ente em instância unitária, fazendo com que tal unidade seja assumida como critério fundamental ao qual seria reportada qualquer ontologia regional. A conduta possibilita a delimitação e classificação desse uno num campo relacionado a um sistema de saber do fundamento de todo ente. O unitário, para esta maneira filosófica de conceber, é assim o verificável em sua imutabilidade, na inércia esperada em tudo que é supratemporal, e cuja validade perene contraria toda empiricidade, seja no corolário da idealidade absoluta de Hegel ou no de um neoplatonismo ainda vivaz no século XX. Uma tal figura ganha formulação nesse trecho de Eduard Spranger (apud HEIDEGGER, 1988): “Nós todos [...] nos encontramos no grande ringue em luta pelo *atemporal no histórico* ou *sobre o histórico*, em torno do *reino do sentido* e de sua expressão histórica em uma cultura concretamente lançada, em torno de uma *teoria dos valores* que guia para além do meramente subjetivo ao objetivo e válido” (p. 42). Spranger, a quem nosso filósofo julgava ser uma espécie de “Dilthey sistematicamente aguçado” (HEIDEGGER, 1988, p. 14), é ressonância exemplar da filosofia extrínseca e inessencial de nosso tempo, cujo teor se expressa num enunciado no mínimo intrigante, já que credita a Dilthey a intensão de uma filosofia perene, estendendo-a ainda ao neokantismo de Baden e aos da fenomenologia. Se há alguma orientação nesse sentido entre estes últimos, Heidegger não se identifica com eles e pede para não ser a isso associado. Nosso filósofo classifica a tendência condensada em Spranger como um “platonismo de bárbaros” (HEIDEGGER, 1988, p.42), em alusão à expressão de Nietzsche para referir-se à *vulgata* do platonismo que o cristianismo constituiria. Ora, sem que esteja em pauta aqui propriamente o cristianismo, Heidegger analisa que mesmo a pretensão de criação de uma filosofia como a descrita, não se exime de um posicionamento face à consciência histórica e ao fenômeno histórico mesmo, e que uma interpretação do filosófico no hoje não é isenta dos pressupostos do nosso tempo, do modo com que publicamente essa interpretação de nosso tempo se apresenta.

Na busca por compreender a constituição ontológica do ser-aí, enquanto o nosso caráter de ser mais próprio, no centro da investigação de Heidegger, prevalece propriamente o gesto hermenêutico-fenomenológico, quer dizer:

Não atitudes, tipos de postura, para fazer ver tudo o quanto se dá. Nada de psicologia da filosofia, muito mais um deixar ver como nosso ser-aí é, nosso ser-aí hodierno e, a saber, de acordo com modos de ser, categoriais, e de “sustentação” do ser-aí, se essa tendência interpretativa trouxe o ser-aí à vista (HEIDEGGER, 1988, p. 35).

A tentativa de colocar o ser-aí a vista se realiza por meio da caracterização do ontológico desse ente como um constituinte existencial. O ser do ente que somos, assim assumido, se converte por meio da indicação formal em conceito, lastreado no solo fático da própria vida. Com isso, a facticidade indica ao modo de ser do ser-aí, ela não é mais apenas um algo em sua fatualidade, mas determinação de um algo originário (*Ur-etwas*), constituindo o que de mais primordial há no ser desse ente.

Considerações Finais

A tarefa foi mostrar como Heidegger pretende tornar a facticidade compreensível ao próprio ser-aí, trabalho requisitante de um modo peculiar que favoreceria a colocação do ser-aí compreensivelmente diante de si mesmo, este modo: a hermenêutica. Com ela, seria possível conquistar transparência quanto aos traços de nosso modo mais fundamental de ser. Esse modo, não traz a marca de um objeto ou de qualquer outro algo que constitua hipostasia, em seu lugar, Heidegger tem a dinâmica de uma vida fática cuja determinação é a facticidade, caracterizada mais propriamente pelo aí do estar sempre (aí) em situação. Portanto, uma investigação que não transija com *coisidade* e *objetividade* (que esteja necessariamente interessada pelo modo de ser mais próprio desse ente) deve orientar-se pelo modo com que este mais originariamente se dá. Portanto, é a dação da própria vida que o ver fenomenológico-hermenêutico deve dar foco.

No entanto, como vimos, uma tal dação não é algo livre das compreensões e interpretações desse ente de situação que é o ser-aí; justamente por isso, o ser-aí está sempre desde auto interpretações, estas que fazem com que este se leia, no início e na maioria das vezes, como mais um entre outros no cotidiano. É, portanto, desde este registro, – no qual o ser-aí vê-se decaído em uma interpretação pública, impessoal e dizendo de si de modo a expressar sua situação de fato cotidiana – é que temos algo para tomar o ser-aí em

mãos. É, assim, na situação de seu tempo que a facticidade do ser-aí dá-se à análise de uma hermenêutica da facticidade. Dito de maneira sucinta, tendo em conta a centralidade do *hoje* é que temos a facticidade palpavelmente acessível na ocasionalidade do cotidiano que a expressa, e nessa ocasionalidade o ser-aí se vê codeterminado por seu tempo. Este, contudo, não deixa de arrolar interpretações consolidadas que, apesar de pretenderem lida científica ou filosófica estrita, ainda incorrem em formas medianas como a curiosidade, a publicidade e a falação, a ponto de, mesmo essas, serem devedoras de uma certa interpretação do fático na história, na tradição de recepção de sua ideia.

Vale o reforço quanto a ser sob as bases da consciência histórica e da filosofia que o ser-aí tem, clara ou ambigualmente, as interpretações que faz de si e as orientações de sentido que toma para seus comportamentos. Igualmente necessário é indicar que a operação final de uma hermenêutica da vida fática implica a “desconstrução” (*Abbau*) dessas interpretações do ser-aí consolidadas na ocasionalidade do hoje para que dela se logre uma indicação formal de sua facticidade.

Referências

CERBONE, David. R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

CROWELL, Steven. Günter Figal's Objectivity: From Transcendental to Hermeneutical Phenomenology (and Back). In: *Research in Phenomenology*. 2014, n. 44, p. 121-134.

DILTHEY, Wilhelm; HUSSERL, Edmund. En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo: *Correspondencia entre Dilthey y Husserl de 29-junio. 5/6-julio y 10-julio de 1911*. (Org.) Walter Biemel; Trad. Ernesto J. Wender. [Edición bilingüe español-alemán]. S.l.: S.n., S.d, p. 101-124.

FIGAL, Günter. Response to Steven G. Crowell and Daniel O. Dahlstrom. In: *Research in Phenomenology*. 2014, n. 44, p. 135-141.

HEIDEGGER, Martin. Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem - Kriegsnotsemester. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen, Zur Bestimmung der Philosophie*. Band 56-57. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck (1920). In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Band 59. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993a.

HEIDEGGER, Martin. Platon: Sophistes. In: *Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen*. Band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Grundprobleme Der Phänomenologie (1919-20). In: *Gesamtausgabe – II* Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. In: *Gesamtausgabe II*. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988.

HELD, Klaus. Heidegger Weg zu „den Sachen selbst“. In: *Vom Rätzel des Begriffes*. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65 Geburtstag. Berlin: Dunken & Humblot, 1999, p. 31-47.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). (Hrgs.) Eduard Marbach, Hamburg: Meiner, 2009.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. “Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental?” In: *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica: Idealismo – Fenomenologia – Hermenêutica*. (Org.) Diogo Ferrer et al. Coimbra: Coimbra University Press, 2015, p. 235-257.

KRELL, David Farrell. The “Factual Life” of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time. In: *Reading Heidegger from the Start – Essays in His Earliest Thought*. (Ed.) Theodore Kisiel, John van Buren. Albany: State University of New York, 1994, p. 361-380.

LANDGREBE, Ludwig. *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

RICHARDSON, Willian. J. *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. 3ª ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

VAN BUREN, J. *The Young Heidegger: Rumor of Hidden King*. Bloomington: Indiana Press University, 1994.

VIGO, Alejandro. Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburg Vorlesungen. In: *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*. (Hrsg.) M. Flatscher; H. Vetter. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005, p. 241-269.

Recebido em: 09/09/2024
Aprovado em: 12/11/2024.
Publicado em: 29/11/2024