

ONTOLOGIA DA VIDA E ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: O PROBLEMA DA CLIVAGEM ENTRE EXISTÊNCIA E ENTE VIVO

Isadora Franco Felício dos Santos

Universidade Federal do ABC

 000-0001-5684-3427

DOI: 10.36942/rfim.v6i1.1539

Resumo:

No parágrafo 10 de *Ser e tempo*, Martin Heidegger delimita a analítica existencial para diferenciá-la da psicologia, da antropologia filosófica, da própria biologia e também das filosofias da vida. Deste modo o autor tem o intuito de renovar o ponto de partida teórico do ente que nós mesmo somos, afastando o leitor da ideia de pessoa, alma, consciência, espírito e etc. O intuito deste artigo é discutir como o problema de vida é apresentado neste parágrafo, pois, se de um lado a analítica existencial não pode ser uma filosofia sobre a vida, pois se pretende investigar o sentido de ser a partir da prévia compreensão de ser que somente o ser-aí tem, por outro, Heidegger também aponta uma via para a investigação ontológica da vida a partir da ontologia do ser-aí. O problema é que a vida não é nem um ente simplesmente dado [*Vorhandenen*] nem um manual [*Zuhandenes*] e nem o ser-aí. Ela é um “peculiar modo-de-ser somente acessível ao ser-aí”, mas que não se reduz a ele e nem se reduz aos entes simplesmente dados. Heidegger acreditava que a analítica existencial poderia suprir as carências da própria filosofia da vida, ao conseguir atingir a via de acesso ao sentido de ser, contudo, essa articulação não foi desenvolvida em nenhuma parte da obra do autor deixando com que este conceito tenha um lugar incerto na ontologia em geral.

Palavras-chave: Vida; Ser-aí; Ontologia.

Abstract:

Ontology of Life and Fundamental Ontology: The Problem of the Cleavage Between Existence and the Living Being

In paragraph 10 of *Being and Time*, Martin Heidegger delimits existential analytics in order to distinguish it from psychology, philosophical anthropology, biology itself, and from philosophies of life too. In this way, the author intends to renew the theoretical point of departure of the entity that we ourselves are, distancing the reader from the

ideas of person, soul, consciousness, spirit, and so on. The aim of this article is to discuss how the problem of life is presented in this paragraph, since, on the one hand, existential analytics cannot be a philosophy of life, insofar as it seeks to investigate the meaning of Being on the basis of the prior understanding of Being that only Dasein has. On the other hand, Heidegger also points to a path for the ontological investigation of life starting from the ontology of Dasein. The problem is that life is neither a merely present-at-hand entity [*Vorhandenes*], nor a ready-to-hand entity [*Zuhandenes*], nor Dasein itself. It is a “peculiar mode of Being accessible only to Dasein,” but which is not reducible to it, nor reducible to present-at-hand entities. Heidegger believed that existential analytics could make up for the shortcomings of the philosophy of life itself, by managing to reach the access route to the meaning of Being; however, this articulation was not developed in any part of the author’s work, leaving this concept with an uncertain place in ontology in general.

Keywords: Life; Being-there; Ontology.

Resumen:

Ontología de la vida y ontología fundamental: el problema de la escisión entre existencia y ente viviente

En el parágrafo 10 de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger delimita la analítica existencial con el fin de diferenciarla de la psicología, de la antropología filosófica, de la propia biología y también de las filosofías de la vida. De este modo, el autor pretende renovar el punto de partida teórico del ente que nosotros mismos somos, alejando al lector de las ideas de persona, alma, conciencia, espíritu, etc. El objetivo de este artículo es discutir cómo se presenta el problema de la vida en este parágrafo, pues, si por un lado la analítica existencial no puede ser una filosofía de la vida, en la medida en que se propone investigar el sentido del ser a partir de la comprensión previa del ser que solo el ser-ahí posee, por otro lado Heidegger también señala una vía para la investigación ontológica de la vida a partir de la ontología del ser-ahí. El problema es que la vida no es ni un ente simplemente dado [*Vorhandenes*], ni un ente a la mano [*Zuhandenes*], ni el ser-ahí. Es un “modo de ser peculiar accesible únicamente al ser-ahí”, pero que no se reduce a él ni se reduce a los entes simplemente dados. Heidegger creía que la analítica existencial podría suplir las carencias de la propia filosofía de la vida, al lograr alcanzar la vía de acceso al sentido del ser; sin embargo, esta articulación no fue desarrollada en ninguna parte de la obra del autor, dejando a este concepto con un lugar incierto en la ontología en general.

Palabras-clave: Vida; Ser-ahí; Ontología.

Introdução

A *vida* foi um dos focos de debate por um bom tempo na filosofia do século XX, principalmente ao que concerne às chamadas *filosofias da vida*, impactadas, em parte, pela publicação da *Origem das espécies*, em 1859, e pelo desenvolvimento da psicologia e da psicanálise. Conceder um tratamento teórico a este tema é um grande desafio por diversas questões: ambiguidade do termo, dificuldades de estabelecer uma distinção entre o observador teórico e o objeto de investigação, abrangência de fenômenos abarcados por esse âmbito e etc. Para se captar a unidade do conceito de vida é necessário compreender os múltiplos aspectos que o formam, sendo estes particulares, históricos e contingentes.

O termo “filosofia da vida” [*Lebensphilosophie*] é bastante amplo e normalmente se refere a pensadores distintos com métodos diferentes, como, por exemplo, Nietzsche e Dilthey, ou, muitas vezes, a Simmel e William James. Pode-se dizer que se trata de um movimento reativo à ideia de razão moderna, mobilizado pelo contexto histórico e social de crise na Europa, como Escudero afirma na introdução do *Informe Natorp*:

Desde a história (Meinacke e Troeltsch) e a arte (Kirchner, Münch e Die Brücke), a narrativa (Mann, Musil e Brecht) e a poesia (George e Rilke) a filosofia (Spengler, Lukács e Jaspers), a teologia (Bultmann e Barth) e a sociologia (Mannheim e Scheler) emitem, em uníssono, um grito de protesto contra o otimismo da razão do século 19 e a sensação de claustrofobia de uma sociedade que, desde Bismark, vivia sob um regime político fortemente militarizado (Escudero, 2002, p. 10).

Em suma, o termo é vulgarmente usado para se referir ao movimento intelectual alemão da metade do século XIX e começo do XX que pôs a vida em um papel principal.¹

1 “No sentido geral *Lebensphilosophie* denota uma filosofia que se pergunta sobre o significado, valor e propósito da vida, afastando-se do conhecimento puro e teórico através da totalidade não distorcida da vida da experiência vivida. Na segunda metade do Século XIX e no começo do Século XX, o conceito de ‘vida’ assumiu um papel central na filosofia germânica” (Gaiger, online).

O conceito de “vida” teve na primeira década de pensamento de Heidegger importância e interesse crucial. Podemos perceber esse destaque já na sua tese de habilitação de 1916, como também nos cursos de Friburgo de 1919 a 1921 e nas suas primeiras apropriações da obra aristotélica. Contudo, esse artigo visa problematizar e explorar qual é o lugar concedido a este conceito na ontologia fundamental de 1927, *Ser e tempo*, e a sua possível insuficiência para descrevê-lo fenomenologicamente.

Heidegger tentou, em certa época, conceber a vida como uma totalidade de possibilidades emaranhadas. Tal unidade continuamente múltipla se tornou para ele opaca, caótica e inconcebível ontologicamente, sendo reduzida frente à delimitação da analítica existencial de *Ser e tempo*. Qualquer tentativa de dissecar o fenômeno da vida se tornava impotente, pois ele depende da coloração específica de suas relações dinâmicas e efêmeras. Não é possível separar cada elemento sem que se descaracterize o seu ser, pois cada conexão única forma o fluxo ininterrupto da vida. Um jogo infantil bem conhecido como “pega-varetas” pode nos prover uma analogia que ajude a compreender o desafio de descrever esse conceito fenomenologicamente. Em uma disposição aleatória de varetas, o jogo tem o objetivo de retirar cada uma sem mexer as demais, porém, se pensarmos a vida como um “jogo” de múltiplas peças dispostas aleatoriamente, sendo cada peça um elemento histórico singular que forma um todo concreto, seria impossível compreender cada peça isoladamente. Ao tentar “tocar” em cada aspecto individual da vida se mobilizaria todas as suas relações significativas: “A vida ocupa um lugar paradoxal na fenomenologia: ela é ao mesmo tempo onipresente e raramente tematizada enquanto tal, como se o emprego do conceito de vida fosse fadado a ficar metafórico, como se o sentido sempre faltasse” (Barbaras, 2011, p. 163).

Heidegger, mesmo que tenha passado bom tempo de sua trajetória buscando meios de desenvolver um método de descrição que não reduzisse a complexidade da significância cotidiana dos fenômenos, precisou de um fio condutor que o fizesse visualizar a diferença ontológica entre ser-aí e os demais entes, como também entre propriedade e a impropriedade. Procuramos neste artigo analisar essa problemática que é de suma importância para a ontologia e para a fenomenologia.

Pressupostos e preconceitos do vitalismo, psicologia e antropologia

No primeiro capítulo do tratado, especificamente no §10, Heidegger delimita a sua analítica frente à antropologia, psicologia e biologia, justificando como a vida será abordada, ou melhor, evitada em sua ontologia. A psicologia não será ponto de partida da investigação, pois o sujeito e o eu não podem simplesmente ser vistos como dados e como fundamentos da ontologia. Heidegger visa reconduzir a questão do ser que foi desviada pela tradição de pensamento, considerando que, desde Descartes, o *sum* foi direcionado pelo *cogito*, tornando o “eu” um ente simplesmente dado. Por isso, o ser precisa ser captado pela existência e os temas de sujeito, alma, consciência, espírito ou pessoa deverão ser secundários na ontologia fundamental. Desta mesma maneira, Heidegger designa assim o tema da “vida”. A primeira coisa que o autor pontua é que em toda “filosofia da vida” séria e científica se encontra de modo inexpresso a questão do ser.

Como exemplo, Heidegger cita dois grandes filósofos da vida: Dilthey e Bergson. De fato, o fenomenólogo parece admitir que essas duas figuras são imprescindíveis para determinar a história do pensamento filosófico contemporâneo, tanto na França quanto na Alemanha. Assim, Dilthey é caracterizado em *Ser e tempo* como o autor que tinha a questão da vida como a principal de sua obra, não buscando um átomo psíquico ou um conjunto de vivências particulares, mas almejando alcançar a unidade que organiza todas essas vivências múltiplas e fragmentadas. O problema é que, para Heidegger, a filosofia de Bergson e de Dilthey estavam entoadas justamente por preconceitos filosóficos da psicologia, da antropologia e do vitalismo. A primeira crítica mais explícita de Heidegger às filosofias da vida se encontra na conhecida resenha chamada *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Jaspers*.²

2 Ao que tudo indica esta resenha foi escrita entre 1919 e 1921, mas só foi publicada em 1976 em *Marcas do Caminho*. Não é possível, portanto, detectar em que ano especificamente foi feita cada reflexão do autor neste período de três anos, porém, visualizamos, nesta resenha, uma reflexão bastante lapidada e a mobilização de diversos conceitos que aparecerão de 1922 para frente.

Nesta resenha, Heidegger aponta que Jaspers queria instituir a psicologia das visões de mundo como uma parte da psicologia geral e a sua função principal seria “mensurar os limites da vida psíquica” (p.12). Logo, o conceito de *vida* desempenharia um papel fundamental, porém o fenomenólogo não conseguiu ver nessa psicologia um método criterioso suficiente para demarcar e delimitar a unidade da vida. Nas suas considerações críticas sobre as “filosofias da vida”³ é afirmado que elas se movem cegamente não questionando os seus pressupostos, o que descaracteriza o próprio objeto que tanto queriam alcançar:

É precisamente essa filosofia que continua sendo questionada, de modo a ser analisada na perspectiva de saber qual o motivo filosófico fundamental que vem abordado justamente nela, abordando mesmo que de uma forma totalmente decadente e mesmo não sendo visto por ela própria e muito menos apreendido, por causa do estado de miséria em que esta se encontra (Heidegger, 2012, p. 14).

O autor considerou que essas filosofias são orientadas por concepções históricas, porque, apesar de tomarem a vida como fundamento de todo o saber, lhes faltam a reflexão sobre o *modo* de pensá-la, de aprendê-la, tomando-a normativamente e obscurecendo a sua relação com o ser-aí:

A correlação, abundantemente propalada hoje, mas não apreensível de maneira segura, entre o ser-aí e a realidade imediata da vida, o enriquecimento da vida, a promoção da vida, o incremento da vida, o discurso que tornou usual e corriqueiro a respeito da vida, o sentimento vital, vivência e vivenciar, são sinais de uma determinada situação espiritual. (Heidegger, 2012, p. 24-25).

3 O filósofo nunca se referia a um pensador específico quando tecia críticas aos “filósofos da vida” em suas preleções, mas o vitalismo alemão era muito forte em sua época e se espalhava por diversas áreas, como religião, artes etc. Deste modo, compreendemos que Heidegger se preocupava justamente com essa ambiguidade e diversidade de elementos sem a rigidez de um método e sem objetivos específicos.

Também ele aponta que Jaspers não consegue acessar o fenômeno da vida em si mesmo, mas o retém em um âmbito específico do ser-aí psíquico: “Quando se abrem possibilidades, trata-se de possibilidades em e para um determinado aspecto articulado da vida e do ser-aí psíquico” (Heidegger, 2012, p. 18). Logo, se torna patente a necessidade de uma destruição fenomenológica daquilo que se pressupõe e no modo que se pressupõe o objeto.⁴ Caso a fenomenologia não fizesse essa investigação crítica dos preconceitos históricos herdados pela tradição, ela mesma seria mobilizada por um *pano de fundo* de sua orientação prévia e não conseguiria apreender os fenômenos de maneira originária:

Ela é ‘desprovida de pressupostos’; não no mau sentido, pelo qual aquilo que precisamente ‘está à mão’ na própria situação histórico-espiritual objetiva é estendido ao em-si das ‘coisas elas mesmas’, desconhecendo seu elemento específico, a saber, que todo e qualquer ato de visualização vive de dentro de uma determinada orientação e uma apreensão prévia que antecipa a sua regionalidade; isto de tal modo que uma visualização, que evita pontos de vista construtivos estranhos, preocupada com sua imediatez apenas sob essa perspectiva, acaba tornando-se cega frente à própria base motivacional no fundo não originária (Heidegger, 2012, p 15).⁵

-
- 4 “Nisto permanece viva a convicção de que esse aguçar a consciência não se resolve na ‘invenção’ de um ‘novo’ programa filosófico, nem pode ser tampouco por ele iniciado, mas tem de se realizar de modo bem concreto na destruição histórico-espiritual de que foi herdado, destruição com uma direção bem definida; de onde surgem as experiências filosóficas fundamentais, aqueles posicionamento ideais então devem ser compreendidos como elaborações teóricas daquelas experiências” (Heidegger, 2012, p. 13-14).
- 5 Na *Introdução à investigação fenomenológica*, primeira preleção de Marburgo de Heidegger, o autor faz uma detalhada crítica à fenomenologia husserliana, que seria mobilizada pelo preconceito da tradição de *ciência segura*, mas não conseguimos aqui tratar, com detalhes, desta crítica em específico. Vale ressaltar, contudo, que a releitura crítica e histórica da tradição foi uma das originalidades do método heideggeriano de fenomenologia.

Voltando a *Ser e tempo*, o autor observa que mesmo com todas as diferenças entre as correntes do psicologismo, do vitalismo e da antropologia, todas caem no mesmo problema do “personalismo”, ou seja, elas carregam o preconceito filosófico do sujeito, isto é, aquilo que *subjaz* a todo fenômeno e que constitui qualquer unidade de sentido.⁶

Mesmo se buscássemos uma filosofia da vida que não tenha uma centralidade no sujeito, mas na biologia,⁷ o fenomenólogo hermenêutico ainda acentua que essa corrente deva ter necessariamente suas raízes em uma ontologia do ser-aí: “A vida é um peculiar modo de ser, mas essencialmente só acessível no ser-aí.” (Heidegger, 2012, p.161). Assim, vida e ser-aí não se confundem, porém, somente o ser-aí pode compreender o que é a vida, tornando a sua ontologia imprescindível, a “ontologia da vida”, por sua vez, teria um caminho diferente da ontologia fundamental: “A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela interpreta o que deve ser, para que possa haver algo assim como um somente-viver” (Heidegger, 2012, p. 161). Logo, para se compreender o que seria o ser da vida, seria necessária uma ontologia regional fundada na ontologia do ser-aí para que, de modo privativo, se entenda o que é o ente que vive e também existe, distinguindo-se do ente que-só-vive. Isso se dá porque, mesmo que o fenômeno da vida ultrapasse as próprias constituições do ser-aí, a ontologia somente é acessível através do ente que compreende o seu próprio ser, assim, para se falar de um ser da própria vida é necessário desvelar o ser pela analítica existencial. Mas nos perguntamos: a submissão da ontologia da vida pela analítica existencial também não criou obstáculos para a compreensão do próprio sentido de ser em si? Se o ser-aí, como ente vivo, precisa do todo da vida para existir, a sua compreensão ontológica de ser também não está submetida à uma compreensão ontológica da vida? Seria possível atestar que o fato do ponto de vista de *Ser e tempo* estar totalmente atrelado ao ser-aí torna a sua ontologia fundamental uma

6 Nesta acusação, também aparecem Husserl e Max Scheler, não nos deteremos nas suas críticas a eles, já que é a questão da vida que nos é mais pertinente.

7 A relação de Heidegger com a biologia é complexa, até 1929 com o curso *Conceitos fundamentais da metafísica*, o fenomenólogo mantinha em suspenso uma descrição da vida orgânica, e antes de *Ser e tempo* se centrava somente na vida especificamente existencial. A vida orgânica aparece em 1929 como uma “unidade de aptidões” segundo Reis (2018).

ontologia somente existencial? Desconsiderar o todo da vida não obstruiria justamente a compreensão da relação do ser-aí com o seu mundo e com os outros entes?

O problema da vida na ontologia heideggeriana

Interessantemente, Heidegger parece ter consciência do problema da vida na ontologia, mas não consegue encontrar um espaço adequado nela: “Viver não é pura subsistência, nem também ser-aí. De sua parte o ser-aí nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso” (Heidegger, 2012, p. 161). Assim, o que Heidegger indica nesta passagem é uma falta de transparência deste fenômeno, principalmente no que concerne à relação entre ser-aí e vida. O problema é que a fenomenologia nasce e se desenvolve como uma ciência em primeira pessoa, deste modo, somente é possível acessar *as coisas elas mesmas* a partir de um ato intencional, mas a vida não é nem o correlato e nem o próprio ato intencional, é um âmbito mais amplo que abarca o próprio *a priori* universal da correlação entre apreensão e fenômeno apreendido.

Deste modo, *Ser e tempo* não apresenta um modo de ser respectivo para o “viver”, já que não é possível compreender a vida ontologicamente pelo modo de ser dos subsistentes (*Vorhandenes*), nem pelos manuais (*Zuhandenes*) e nem pelo ente que entende seu próprio ser, o ser-aí, (*Dasein*). Os subsistentes abarcam os entes que são compreendidos pelas suas propriedades materiais, uma pedra, por exemplo, é apreendida pelo olhar teórico como dotada de propriedades como dureza, volume, peso e etc. É um modo de ser típico da ciência e do olhar teórico. A mesma pedra pode ser compreendida no cotidiano prático como um manual, tendo seu sentido conformado pelo uso, assim posso usá-la para sentar, atacar, montar e etc. Já o ser-aí deve ser compreendido na ontologia fundamental em si mesmo, nem como manual, nem como subsistente, mas em sua *existência* e em seu ser que tem capacidade de compreender a si mesmo e compreender o ser em geral. Porém, a vida não é adequada a nenhum desses modos de ser, ela aponta,

talvez, para uma lacuna ou uma insuficiência da ontologia projetada por Martin Heidegger.⁸

Para além de *Ser e tempo*, a relação de Heidegger com a vida sempre foi conflituosa e ambígua, já que o próprio tentou realizar uma fusão entre a hermenêutica diltheyana e a fenomenologia husserliana, visando uma abordagem única para o seu método. O princípio fenomenológico clássico visa criar um meio de acesso, a partir da intencionalidade, às coisas elas mesmas, sendo necessário realizar uma redução da atitude natural a fim de se alcançar a atitude fenomenológica. Tal projeto se contrapõe ao relativismo histórico que Husserl acreditava haver na hermenêutica diltheyana, pois ela não estabeleceria rigorosamente seu método a partir de uma evidência que poderia fundamentar uma significação essencial dos atos intencionais, isto é, o método psicológico descritivo e analítico de Dilthey não poderia alcançar as bases fundantes da correlação entre consciência e mundo. O problema para Heidegger é que Husserl inverte, ao seu ver, o princípio da fenomenologia ao colocar o “eu” transcendental e vazio como fundamento do sentido do fenômeno, logo, a redução husserliana desconfiguraria o próprio fenômeno ao desconsiderar a sua carga afetiva, histórica e concreta. O desejo husserliano de fundamentar uma ciência rigorosa pecaria ao não perceber que ela mesma é constituída de uma totalidade de relações fáticas imediatas do cotidiano e da existência, por isso que a ontologia é mais fundamental que a própria ciência fenomenológica e é por isso que a interpretação hermenêutica nas suas pretensões de compreensão e não de entendimento se tornam o caminho viável para a apreensão do ser.

Se voltarmos cinco anos antes da publicação de *Ser e tempo*, nos primeiros esboços de Heidegger da ontologia, podemos ver que o fenômeno da vida ainda era de alta importância para o autor:

8 Róbson Ramos Reis também aponta que a percepção em *Ser e tempo* foi descrita de modo muito circunscrito e específico, isto é, Heidegger não desenvolve suficientemente a percepção que o ser-aí tem em relação ao outro no ser-com e nem com entes vivos e demais entes da natureza, ele se limita a uma descrição da percepção do ser-aí com os manuais, deixando um espaço livre em relação a outros tipos de percepção.

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

Em realidade, até 1923, Heidegger queria de modo explícito realizar uma ontologia da vida fática e, apesar de ressaltar fenômenos como existência, não tornava a vida como objeto de uma ontologia regional. O que explica, portanto, esse recuo metodológico e filosófico do autor com a vida? Esta pergunta é complexa demais para ser solucionada em um artigo, porém, julgamos que as dificuldades de se apreender a unidade da vida por meio do método fenomenológico é o que fez Heidegger se afastar desta tarefa.

A definição mais próxima que o autor fez do conceito de vida, se encontra em seu curso *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* em 1922. A primeira dificuldade se encontra justamente na infinita multiplicidade que o termo vida carrega e, apesar de sua aparente fragmentação, sempre é usado para designar algo de último, fundamental e essencial. A vida é definida ali como *viver*, isto é, ela é um modo de ser, mas como já vimos, não é qualquer modo de ser. A vida contém em sua definição, por um lado, possibilidades infinitas, concretas, caóticas, de colorações específicas que somente fazem sentido se forem analisadas por cada situação particular própria; por outro, o todo de possibilidades e a própria condição de todas as possibilidades.⁹ A sua unidade é o próprio emaranhado múltiplo e caótico de particularidades, não há reduto transcendental possível de um ego que a determine, pelo contrário, é o eu que é determinado por essa multiplicidade dinâmica que o ultrapassa. Assim, a multiplicidade de relações sustenta a sua unidade, como uma trama de fios que constituem o pano, mas, também, é somente a

9 Renault Barbaras também salienta o sentido ambíguo do termo *viver*, como transitivo e intransitivo: “Essa dupla condição, que remete a um só modo de ser, é reunida no verbo *viver*, conforme o duplo sentido, que tem em francês: o sujeito está vivo enquanto ele faz parte do mundo, mas a vida dele realiza-se sob forma de uma experiência de mundo, de um ‘viver’ no sentido transitivo. Tal é o sentido de ser do sujeito, ou seja, de sua vida: ele vive *no* mundo para ‘viver’ (no sentido de ter, desfrutar) o mundo e ele ‘vive’ o mundo na medida em que vive nele; ele é a unidade originária de *Leben* e de um *Erleben*” (Barbaras, 2011, p. 163).

partir da compreensão dessa unidade que essas relações caóticas que se conjuntam fazem qualquer sentido. A vida é o paradoxo entre unidade e multiplicidade, universal e particular, determinação e indeterminação. Antes de qualquer determinação da consciência, a vida já se apresenta em sua imediaticidade fática que enlaça a consciência em uma rede de relações que independem da sua vontade. Por isso, vida é *destino*, é o que sustenta a relação entre existência e facticidade.

Destino aqui não remete a uma dimensão mística ou sobrenatural, muito menos determinista. Por ser uma realização, a vida não possui uma predefinição ou uma essência, ela se concretiza no próprio viver, criando e carregando possibilidades, e, ao mesmo tempo, ela *cada vez* é uma possibilidade, limitando outras, perdendo-as. A relação do ser-aí com a vida é sempre de um ente “(...) que perdeu as possibilidades, carregado de possibilidades e carregando a si mesmo, criando possibilidade — e tomar tudo isso como realidade e quiçá realidade em sua intransparência específica como poder, *destino*” (Heidegger, 2011, p. 97). A acepção de destino para Heidegger tem o sentido da palavra *tyché* do grego, podendo ser traduzido como fortuna, assim, a vida é uma unidade dinâmica, móvel, que abre e fecha possibilidades de existência a todo momento, é a união entre facticidade e existência. A “aleatoriedade” das relações de historicidade e a contingência fundante da vida e do movimento afastam o ser humano do solo seguro *presente* nas ciências.¹⁰

A vida é imediata e anterior às representações conceituais, sua unidade dificilmente é passível de ser compreendida através da descrição, mesmo que essa se pretenda pré-teórica, seu conteúdo é perpassado por elementos culturais, históricos, valorativos e até mesmo físicos. Diante disso, o método fenomenológico, mesmo que

10 Na resenha a Karl Jaspers já mencionada neste artigo, o fenomenólogo já indica essa dificuldade com os inúmeros preconceitos e pressupostos legados pela tradição sobre o conceito de vida: “O aspecto marcante encontra-se talvez e precisamente no intrincado jogo de relações e intercâmbio próprio de um conceito de vida especificamente biológico, de determinado conceito psicológico, de um conceito próprio às ciências do espírito, de um conceito estético-ético e de um conceito religioso da vida” (Heidegger, 2012, p. 25). Deste modo, ele determina na resenha dois sentidos principais da vida: 1) vida como uma totalidade de *expor-a-si-mesmo*; 2) vida como *viver, experienciar*; mostrando uma consonância com a preleção posterior de 1922.

hermenêutico, tem dificuldades de realizar de modo apropriado a redução de todos esses preconceitos.

Em um primeiro momento, *Ser e tempo* visava atingir a totalidade do ser-aí para lhe circunscrever o seu ser e, para isso, precisava destruir as camadas interpretativas da tradição, evitando que os modos decadentes de interpretação da ciência, que tomam o ser-aí como um ente simplesmente dado, sobreponham ao sentido de ser. A vida é um conceito que se mostra como uma amálgama entre elementos ônticos e ontológicos, sem que se distinga, de modo transparente, o que é próprio e impróprio e o que é respectivo do modo de ser da existência e o que é respectivo do modo dos outros entes. Pela razão, de início e na maioria das vezes, estarmos de modo impróprio no cotidiano imediato fático, o conceito de vida não provém uma estabilidade capaz de prover a unidade do ser-aí.

A existência é a dimensão ontológica do ser-aí (cf. §9), assim ela representa um *apriori* fundamental do ser-aí como um ente temporal que é a suas possibilidades de ser, essa dimensão não é somente histórica, mas a temporalidade originária do ser-aí ultrapassa a historicidade ôntica do tempo. A existência, diferentemente da facticidade e da vida, ou melhor, da vida fática, consegue despontar o ser-aí para além de seus momentos constitutivos imediatos, isto porque ela consegue significar o ser-aí em sua relação com o futuro e na sua relação com a própria liberdade. Na sua resenha de 1919, Heidegger define existência como ser do si-mesmo: “Em uma indicação formal, o ser do si-mesmo assim compreendido significa existência. Com isto indicou-se de onde deve ser haurido o sentido de existência enquanto o como determinado do si-mesmo (do eu)” (Heidegger, 2012, p. 39). Assim, Heidegger impõe como uma das principais tarefas da fenomenologia descrever esse específico modo de experimentar a si-mesmo, pois a existência seria a via para compreender as características fundamentais da vida fática. O “eu sou” poderia inclusive trazer uma unidade e um sentido de totalidade ultrapassando o emaranhado caótico de pressupostos que residem no conceito de vida:

Todavia, a possibilidade de uma compreensão radical e de uma autêntica apropriação do sentido filosófico da tendência fenomenológica não depende apenas de que se investigue de modo “análogo” os “outros

âmbitos de vivência”, deduzidos correspondentemente de alguma tradição filosófica (âmbito estético, ético, religioso), mas que se veja o experimentar pleno em seu contexto de efetivação propriamente factual no si-mesmo existente historicamente; em última instância, o que está em questão na filosofia é de algum modo esse si-mesmo (Heidegger, 2012, p. 46).

Assim, para escapar do psicologismo e alcançar um sentido de ser do ser-aí que, concomitantemente, provenha um sentido histórico do eu sem se apoiar na ideia de um sujeito metafísico legado pela tradição, Heidegger se firma no conceito de existência para unificar as diversas experiências fáticas da cotidianidade humana. Ele reestabeleceu, deste modo, a fenomenologia como um método transcendental, mas não eidético, pelo contrário, visa a existência concreta histórica que é possibilidades: “A vida fática, histórico-efetiva, sob o modo fático da problemática do como da auto-apropriação preocupada de si-mesmo, pertence originalmente ao sentido do “eu sou” fático” (Heidegger, 2012, p. 46).

Na ontologia fundamental isso se torna cada vez mais patente, já que é a existência que se apresenta como ser do ser-aí, como um modo específico e privilegiado de ser, e, neste sentido, há um destaque no modo próprio de *ser a si mesmo*, pois, como se sabe, no final do tratado, Heidegger estabelece a totalidade do ser-aí a partir da compreensão do “eu sou” pela via da temporalidade. A partir disso, pode se indicar que um dos motivos do conceito de vida permanecer em *Ser e tempo* obscuro é porque ele não pode conceder essa transparência e unidade do experimentar a si mesmo, a vida se fragmenta continuamente e Heidegger precisava de descrever um ente específico que o concedesse abertura para compreender o sentido do ser em geral.

A vida representa e sempre representou uma das insuficiências de *Ser e tempo* e quicá, da filosofia de Heidegger como um todo para David Krell (1994). A vida fática é justamente o ponto sensível da obra de Heidegger, pois mostraria que ele não explicitou adequadamente o conceito de vida em *Ser e tempo*, gerando com isso uma lacuna na descrição da relação-mundo do ser-aí, um ponto fundamental da analítica existencial:

É a relação-mundo com a vida que continuará a assombrar Heidegger, não somente na primeira divisão de *Ser e Tempo*, em que uma descrição modalmente neutra da vida cotidiana do *Dasein* continuamente se degenera e se torna uma descrição pejorativa do cotidiano como algo ‘impróprio’, *uneigentlich*; e não somente em 1929-1930 nas preleções biológicas, em que ‘relação-mundo’ é aquilo que invariavelmente une a vida do *Dasein* à vida esquálida dos animais; mas também através do pensamento da carreira posterior de Heidegger (Krell, 1994, p. 369).

Com isso, o fenômeno misterioso da vida, que não se enquadra em nenhuma das determinações trabalhadas em *Ser e tempo*, *obscureceu* a efetiva relação com o mundo em "ser-no-mundo". Assim, Krell conclui que, sob à luz da filosofia do jovem Heidegger sobre a vida fática, *Ser e Tempo* estaria em “crise perpétua”:

Todas as vezes que voltamos a *Ser e Tempo* nós devemos ser castigados pela constatação de que as primeiras reflexões de Heidegger sobre a vida fática levam a sua obra magna de 1927 a um ponto de crise perpétua. O caminho de prevenir os ‘caminhos’ de Heidegger de congelar em ‘obras’ é confrontar sem subterfúgios tal crise (Krell, 1994, p. 379).

Outro autor a apontar essa crise é Renaud Barbaras que em seu livro *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida* de 2011, apresenta a proposta de uma fenomenologia que não seja nem da consciência nem do ser-aí, mas da própria vida: “Queríamos estabelecer que, pelo contrário, longe de situar-se além da vida, é desta que a consciência humana deriva sua própria possibilidade e que para dar conta da consciência e, portanto, de sua relação com o mundo, é preciso passar por uma fenomenologia da vida.” (Barbaras, 2011, p. 7). Deste modo, a vida seria origem e fundamento da própria intencionalidade entre consciência e mundo. A sua proposta se pretende se contrapor diretamente à ontologia fundamental de Heidegger, não concedendo à vida o lugar de uma “ontologia privativa”, de modo oposto é o ente em sua

especificidade humana que precisa da determinação da ontologia da vida para ter uma ontologia própria:

Segue-se daí que a antropologia só é concebível como antropologia *privativa*. A humanidade não provém de algo que se acrescentaria à vida: a humanidade é a vida *menos* alguma coisa, sua diferença consiste numa negação. Neste sentido, nossa abordagem é exatamente contrária à de Heidegger. Segundo ele, a vida só é acessível através do *Dasein*, de modo que a tarefa de uma ontologia da vida é determinar o que deve haver para que possa ser algo que seja *apenas* vida: tal é o programa do que foi chamado de “zoologia privativa”. Ao contrário, segundo nossa perspectiva, a consciência humana só é acessível a partir da vida e a tarefa de uma fenomenologia da vida é determinar o que a vida deve ser para que possa ter algo que seja apenas humanidade ou, precisamente, o que a vida deve ser para que possa existir um modo de viver que seja consciência de algo (Barbaras, 2011, p. 8).

A crise se concretiza criando um abismo entre os entes que somente vivem e o entes que existem e vivem, repetindo inadvertidamente para o preconceito metafísico de ver o homem como animal que é racional, intuito contrário de Heidegger, porém ao privar o *Dasein* de sua descrição como vivente se designa a vida como um atributo radicalmente diferente da vida e não conciliável: “No que diz respeito à fenomenologia, mostraria-se sem dificuldade que a unidade reivindicada da vida como ser-no-mundo sempre fica subordinada à dualidade entre a vida propriamente dita e a existência, que se distingue pela dimensão da consciência e do conhecimento” (Barbaras, 2011, p. 163). Assim, a proposta de Barbaras é ver a vida como a correlação intencional originária, enquanto a correlação entre consciência e mundo seria somente derivada desta.

Em contrapartida, Róbson Ramos Reis, propõe uma fenomenologia da zoologia, isto é, uma fenomenologia da percepção sensível dos animais a partir de Heidegger, usando o método privativo da ontologia fundamental existencial. Sua defesa do método alega que é necessário ser privativo para não exceder inapropriadamente os caracteres ontológicos do ser-aí, os existenciais, aos demais animais. O autor reconhece que

Heidegger não desenvolveu de maneira suficiente a ontologia da vida, já que o mesmo admitira que não conseguiu dar um desenvolvimento do conceito de movimento orgânico, mas ainda assim acredita que a pluralidade ontológica de Heidegger possibilita pensar nesse tipo de fenomenologia, considerando a aptidão antecipativa descrita pelo autor em *Conceitos fundamentais da fenomenologia* de 1929.¹¹

Conclusão

A filosofia de Heidegger se iniciou confrontando-se com a dinâmica vital da facticidade. Foi por meio dela que o autor abriu o caminho ontológico, buscando compreender o ser do homem em seu contexto específico para, a partir disso, entender o sentido de ser em geral. Contudo, pode-se observar uma mudança de direção considerável em *Ser e tempo*, já que a existência é distinguida marcadamente da vida, não havendo nem sequer descrições deste conceito no tratado. Assim, este artigo não procurou defender uma posição sobre a ontologia da vida privativa de Heidegger, somente apontar problemáticas das suas consequências para o desvelamento do ser em geral, objetivo principal da sua obra de 1927.

Diante disso, pode-se apontar como problemático a falta de transparência do fenômeno de vida na filosofia heideggeriana, já que se pode obscurecer a relação mundo do ser-aí de maneira mais abrangente, inclusive com os outros animais e também com o ser-com. Também apontamos neste artigo os desafios que o próprio método fenomenológico teve, de acordo com o seu desenvolvimento histórico como ciência em primeira pessoa, para conseguir transladar filosoficamente um conceito como a vida que ultrapassa em muito as noções de consciência e, talvez, da própria existência.

Em relação à ontologia, se considerarmos que Heidegger em *Informe Natorp* indica que Aristóteles não foi inovador em inaugurar a questão de ser, mas de afirmar que

11 “Apesar de conter extensas análises, conduzidas em contato direto com as investigações de Hans Spemann, Jacob v. Uexküll e Hans Driesch, a interpretação é incompleta, pois a análise da mobilidade vital não foi realizada. A interpretação ofereceu apenas resultados parciais referentes à noção de organismo” (Reis, 2018, p. 192).

o ser é dito de múltiplos modos, colocando em vista pela primeira vez a questão do movimento, pois o ser somente pode ser uma unidade múltipla se for dinâmica e movente, como podemos compreender o ser do ser-aí sem compreender o próprio movimento da vida? Como a analítica existencial poderia de algum modo dar abertura para a compreensão de algo que a próprio ultrapassa?

Referências:

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. (GA.2) [1927]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012].

HEIDEGGER, M. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”. **Dilthey Jahrbuch**, nº 6, pp. 228-274, Hans-Ulrich Lessing, 1989 [HEIDEGGER, M. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002].

HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung** (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [HEIDEGGER, M. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011].

HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. **Einführung in die Phänomenologische Forschung** (GA 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [HEIDEGGER, M. **Introducción a la investigación fenomenológica**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2008].

HEIDEGGER, M. **Wegmarken** (GA9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967 [HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008].

BARBARAS, R. **Investigações fenomenológicas: Em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

ESCUADERO, J. “Notas aclaratorias”. In: Heidegger, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica**. Madrid: Trotta, 2002.

KRELL, D. “The ‘Factual Life’ of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time”. In: **Reading Heidegger from the Start**, pp. 361–379. New York: State University of New York Press. 1994.

GAIGER, J. “Lebensphilosophie”. In: Craig, E. (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy** [online]. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/lebensphilosophie/v-1>, Acesso em: 05.06.2026.

REIS, R. R. “Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica”. *Trans/form/ação*, v. 41, n. 3, 2018, pp. 191-212.

REIS, R. R. “A Fenomenologia da percepção animal nos conceitos fundamentais da metafísica”. **Dissertatio**: Revista de Filosofia, v. 48, 2018, pp. 125-144.

Isadora Franco Felício dos Santos é mestra em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC) e aluna de Doutorado na mesma instituição. Possui bacharelado em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP – campus Marília). Tem interesse na fenomenologia hermenêutica da filosofia de Martin Heidegger e em filosofia contemporânea alemã, principalmente no que concerne ao conceito de facticidade.

Artigo recebido em 30 de janeiro de 2026 e aceito em 9 de março de 2026.