

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

ALEXANDRE RUBENICH SILVA

***A INDICAÇÃO FORMAL* COMO CAMINHO PARA O SER:
O Despertar Hermenêutico-Filosófico em Martin Heidegger**

**SÃO LEOPOLDO
2015**

ALEXANDRE RUBENICH SILVA

A INDICAÇÃO FORMAL COMO CAMINHO PARA O SER:

O Despertar Hermenêutico-Filosófico em Martin Heidegger

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden
Co-orientador: Prof. Dr. Mario Fleig

SÃO LEOPOLDO

2015

R895i

Rubenich, Alexandre

A indicação formal como caminho para o Ser: o despertar hermenêutico-filosófico em Martin Heidegger / por Alexandre Rubenich Silva. -- São Leopoldo, 2015.

243 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2015.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, Escola de Humanidades ;
Coorientação: Prof. Dr. Mario Fleig.

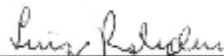
1.Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretação.
2.Hermenêutica. 3.Ontologia. 4.Fenomenologia. 5.Husserl, Edmund, 1859-1938. I.Título. II.Rodhen, Luiz. III.Fleig, Mario.

CDU 1HEIDEGGER
165.43

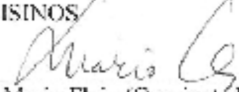
Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE Nº 003/2015

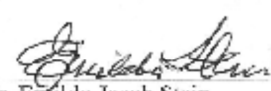
Às quatorze horas do dia vinte e quatro de março de dois mil e quinze, na sala B 09 208, na Área de Ciências Humanas, reuniu-se a banca examinadora integrada pelos Professores: Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (orientador), Dr. Mario Fleig (Coorientador), Dr. Emildo Jacob Stein - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, Dr. Robson Ramos dos Reis - Universidade Federal de Santa Maria – UFSM e Dr. Alfredo Santiago Culleton – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, para a arguição pública de **Alexandre Rübenich Silva** com base no texto escrito da tese doutoral apresentada pelo candidato, intitulada: **“A INDICAÇÃO FORMAL COMO CAMINHO PARA O SER: O DESPERTAR HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO EM MARTIN HEIDEGGER”**. Finda a arguição, o grau apurado, resultante da média aritmética dos graus atribuídos à avaliação do texto, à apresentação e à defesa da tese foi 9,65, que corresponde ao conceito excelente. Em face desse resultado, o candidato foi considerado aprovado e foi-lhe outorgado o título acadêmico de DOUTOR EM FILOSOFIA pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. A entrega da versão definitiva da tese deverá ser feita no prazo de 60 (sessenta) dias a contar desta data, na Secretaria Compartilhada de Pesquisa e Pós-Graduação, da Área de Ciências Humanas. A emissão do Diploma está condicionada a entrega da versão final da Tese. Para constar, esta ata foi assinada pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo, RS, 24 de março de 2015.



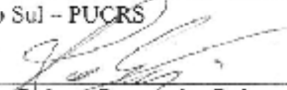
Dr. Luiz Rohden (orientador)
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS



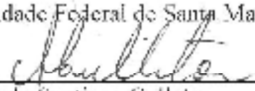
Dr. Mario Fleig (Coorientador)



Dr. Emildo Jacob Stein
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul - PUCRS



Dr. Robson Ramos dos Reis
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM



Dr. Alfredo Santiago Culleton
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Pelo cuidado com o dizer, pela paciência no ouvir, pela dedicação ao pensar e pelo furo no saber que se produziu a cada encontro, dedico esta tese ao professor e psicanalista Dr. Mario Fleig.

AGRADECIMENTOS

À Capes/Prosup, pelo incentivo à minha pesquisa.

Ao Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que viabilizou a minha estadia de estudos na Alemanha.

Ao Programa de Pós-Graduação Filosofia Unisinos, pela oportunidade de compor o seu corpo discente.

Ao Prof. Dr. Luiz Rohden, pela qualidade de sua orientação, pela recepção das minhas ideias, pelas provocações teóricas e por sua honrosa amizade.

Ao Prof. Dr. Günter Figal, pelo convite para realizar o meu doutorado sanduíche junto a *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, assim como por sua valiosa orientação e recepção do meu trabalho de pesquisa.

Ao Prof. Dr. Alfredo Culleton, que, junto a sua disciplina *Seminário de pesquisa*, me possibilitou encontrar um caminho de pensamento que viesse contribuir ao meu amadurecimento intelectual.

Ao Prof. Dr. Ernildo Stein, pela recepção do meu projeto de pesquisa e pela possibilidade de concretizar a iniciativa do meu doutorado sanduíche.

Ao Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis, por ter participado da minha qualificação de tese, por sua contribuição e pela qualidade exemplar das suas observações.

À minha esposa e ao meu filho, pelo incentivo, pelo carinho, pela paciência e pela dedicação, que durante todos estes anos estiveram ao meu lado me confortando, para que eu pudesse seguir confiando nas minhas possibilidades.

À minha mãe, pela cordialidade das suas palavras e pela confiança.

Ao meu pai, por ter me ensinado a superar as dificuldades.

À minha avó materna, que desde a minha adolescência acompanhou os meus estudos, a fim de que eu pudesse completar a minha formação acadêmica.

À minha avó paterna, *in memoriam*, por ter incentivado o início do meu doutorado.

Ao meu avô paterno, por ter me ensinado o gosto pela filosofia e pelas palavras.

Aos meus sogros, por terem acreditado em mim.

“É desconhecer de maneira racionalista a essência da vida pessoal, em seu fluxo, o fato de se imaginar e exigir que deva oscilar sempre nas amplitudes plenas e ricas, em ressonâncias que são as de seu surgimento nos momentos de graça. Tais exigências vêm de uma falta de humildade interior ante o secreto e o caráter de benção que presenta toda vida”.

M. Heidegger, 1919.

“(...) Não se trata realmente de repetir a linguagem de Heidegger. De início, ele estava tão consciente dos riscos de uma tal repetição, que denominou diretamente a essência dos enunciados filosóficos “indicação formal”. Com isso, ele queria dizer que o máximo que se pode fazer é mostrar a direção no pensamento. É preciso abrir os olhos por si mesmo. Somente então se descobre a língua que diz isso que se “vê””.

H-G. Gadamer, 1989.

RESUMO

Com a publicação da *Gesamtausgabe* temos a possibilidade única de acompanharmos a gênese do pensamento de Martin Heidegger. Os diferentes caminhos percorridos por sua filosofia hermenêutica, as interrupções, as voltas, os giros que suas noções sofreram no maturar do seu pensamento não se deixam apreender compreensivamente sem que se atente, entretanto, para aquilo que despontou já desde muito cedo, a saber, a utilização do método fenomenológico da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*]. Com efeito, a presente tese defende a ideia de que foi por intermédio de tal método que Heidegger pôde chegar a perguntar pelo sentido do ser, e não mais pelo sentido do ente, como até então propunha a tradição metafísica. Nesses termos, o nosso trabalho procura descer ao tempo das primeiras preleções do filósofo alemão, especialmente aquelas que vão de 1919 a 1923, quando a noção da indicação formal vai ser trabalhada extensivamente. É nosso interesse, pois, contribuir para o esclarecimento do seu significado, bem como entender a importância de sua formulação, na medida em que tal noção funcionará como uma *defesa* para a filosofia contra a queda no âmbito da referência, cuja pretensão, esquecida de sua origem, era alcançar adequadamente o objeto e, assim, enquadrar-se como uma ciência dos entes, ainda que em sua totalidade. Acontece que as preocupações de Heidegger estão inicialmente voltadas para o “conceito” de ‘vida’ [*Leben*], que lida em chave fenomenológica receberá a singular interpretação de ‘ser-aí’ [*Dasein*], ‘existência’ [*Existenz*], o que vai lhe exigir a elaboração de uma hermenêutica específica, nomeada, a partir de 1923, de ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*]. Ora, é justamente esta hermenêutica, enquanto interpretação fenomenológica da vida, que Heidegger quer conquistar, com o intuito de liberar a vida da sua trama teórico-conceitual. Pois, de acordo com o filósofo alemão, somente se acede ao pensamento do ser passando pela pergunta pelo seu sentido, o qual diz respeito ao *como* do estar desperto do existir para consigo mesmo.

Palavras-chave: Heidegger. Indicação-Formal. Ser.

ABSTRACT

With the publication of *Gesamtausgabe* we have the unique opportunity to accompany the genesis of the thought of Martin Heidegger. The different paths taken by his hermeneutic philosophy, the interruptions, the changes, the turns that his notions suffered in the mature of his thought don't let itself apprehend comprehensively without paying attention, however, to what has already emerged very early, namely, the use of the phenomenological method of 'formal indication' [*formale Anzeige*]. Indeed, the present thesis supports the idea that it was through this method that Heidegger was able to ask the meaning of the being, and not by the sense of the being anymore, as the metaphysical tradition proposed so far. In these terms, our work tries to go down to the time of the first lectures of the German philosopher, especially those from 1919 to 1923, when the notion of the formal indication is worked extensively. It is of our interest, thus, to contribute to the clarification of its meaning, as well as to understand the importance of the formulation, to the point that such a concept will work as a defense for the philosophy against a fall in the context of the reference, in which the intention, with its origin forgotten, was to adequately achieve the object and thus framed as a science of the beings, still in its totality. It turns out that the concerns of Heidegger are initially focused on the "concept" of "life" [*Leben*], which deals in phenomenological key will receive the unique interpretation of the 'being-there' [*Dasein*] 'existence' [*Existenz*], which will require the preparation of a specific hermeneutics, named, from 1923, the 'hermeneutics of facticity' [*Hermeneutik der Faktizität*]. Now, it is exactly this hermeneutic, while phenomenological interpretation of life, which Heidegger wants to conquest, in order to free life from its theoretical and conceptual frame. Since, according to the German philosopher, only reaches the thought of the being going through the question through its meaning, which relates to how to be awake from the exist for oneself.

Key words: Heidegger. Formal-Indications. Being.

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas utilizadas para as obras de Martin Heidegger

<i>AM</i>	<i>Aristotele, Methaphysik</i>
<i>BZ</i>	<i>Der Begriff der Zeit</i>
<i>DGPh</i>	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)</i>
<i>DGP</i>	<i>Die Grundfrage der Philosophie</i>
<i>DSvG</i>	<i>Der Satz vom Grund</i>
<i>EM</i>	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
<i>EPh</i>	<i>Einleitung in die Philosophie</i>
<i>EphF</i>	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
<i>FS</i>	<i>Frühe Schriften</i>
<i>GM</i>	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit</i>
<i>GPh</i>	<i>Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)</i>
<i>HW</i>	<i>Holzwege</i>
<i>IPhW</i>	<i>Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem</i>
<i>LFW</i>	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i>
<i>LFWS</i>	<i>Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache</i>
<i>MAgL</i>	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>
<i>DWmF</i>	<i>Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie</i>
<i>NI</i>	<i>Nietzsche I</i>
<i>NI</i>	<i>Nietzsche II</i>
<i>OHF</i>	<i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>
<i>PhAA</i>	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i>
<i>PhIA</i>	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i>
<i>PhI</i>	<i>Phänomenologische Interpretationen</i>
<i>PhrL</i>	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
<i>PS</i>	<i>Platon: Sophistes</i>
<i>PGZ</i>	<i>Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs</i>
<i>SG</i>	<i>Der Satz vom Grund</i>
<i>SW</i>	<i>Sein und Wahrheit</i>
<i>SZ</i>	<i>Sein und Zeit</i>
<i>US</i>	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
<i>VA</i>	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
<i>WM</i>	<i>Wegmarken</i>
<i>WhD</i>	<i>Was heisst Denken?</i>
<i>ZSD</i>	<i>Zur Sache des Denkens</i>
<i>ZBdPh</i>	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 APROPRIAÇÃO DA SITUAÇÃO HERMENÊUTICA.....	23
2.1 A QUESTÃO DO SER	23
2.1.1 A Situação Hermenêutica	29
2.2 O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO.....	31
2.2.1 Os Limites e os Conflitos da Interpretação.....	32
2.2.2 A Tradição Hermenêutica.....	37
2.2.2.1 A Hermenêutica Geral de Schleiermacher	42
2.2.2.2 O Projeto Hermenêutico de Dilthey	44
2.2.2.3 Heidegger Leitor de Dilthey	50
2.2.3 Compreensão e Interpretação em <i>Sein und Zeit</i>	54
2.3 O PROBLEMA DA LINGUAGEM	73
2.3.1 A Linguagem no Contexto de <i>Sein und Zeit</i>.....	73
2.3.2 A Pergunta pela Essência da Linguagem	78
2.3.2.1 Ser e Linguagem.....	79
2.3.2.2 O <i>Logos</i> na Aurora do Pensamento Filosófico.....	80
2.3.2.3 A Essência da Linguagem	85
2.4 O PROBLEMA DO SUJEITO	90
2.4.1 Heidegger e a Pergunta pelo Sujeito.....	91
2.4.2 A Época da Imagem do Mundo.....	93
2.4.3 Mundo e Verdade Originária	97
2.4.3.1 O Ser-no-Mundo e a Superação da Relação Sujeito-Objeto	97
2.4.3.1.1 <i>Análise do Momento Estrutural “Mundo”</i>	<i>99</i>
2.4.3.2 O Sentido Fenomenológico da Verdade à Luz da Pergunta pela Totalidade	102
2.4.3.3 A Formação de Mundo	107
2.5 O PROBLEMA DA VERDADE.....	110
2.5.1 A Determinação Metafísica da Verdade.....	114
2.5.2 A Destruição do Conceito Tradicional da Verdade.....	118
2.5.3 A Ontologização da Verdade	122
3 CAMINHOS PARA O SER: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO - HERMENÊUTICO DE MARTIN HEIDEGGER.....	125
3.1 INFLUÊNCIAS TEÓRICAS EM JOGO PARA A FORMAÇÃO DA NOÇÃO DA INDICAÇÃO FORMAL	131
3.1.1 O Ambiente Histórico e Intelectual na Formação do Jovem Heidegger	132

3.1.2 Signo como Indicação e Expressão	135
3.1.3 As Expressões Ocasioneis	137
3.1.4 A Comunicação Indireta de Kierkegaard	140
3.2 O GIRO HERMENÊUTICO DA FENOMENOLOGIA.....	143
3.3 A DESTRUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA REFLEXIVA DE HUSSERL	147
3.3.1 As Descobertas Fundamentais da Fenomenologia	154
3.3.1.1 A Intencionalidade.....	154
3.3.1.2 A Intuição Categorial.....	157
3.3.1.3 O Sentido do <i>A Priori</i>	163
3.3.2 A Dupla Omissão da Fenomenologia de Husserl.....	164
3.4 A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE	171
3.5 A <i>INDICAÇÃO FORMAL</i> NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER	180
3.5.1 Em Busca da Elaboração de um Método para a Interpretação da Vida em seu <i>Faktum</i>	181
3.5.2 O Método Fenomenológico-hermenêutico da <i>Indicação Formal</i>	189
3.6 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO EM SZ	198
3.6.1 O Conceito Preliminar de Fenomenologia	199
3.6.2 A Noção Heideggeriana do <i>Logos</i> Hermenêutico	208
3.7 A DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA.....	211
3.8 A POSIÇÃO DOS INTÉRPRETES SOBRE A NOÇÃO DA <i>INDICAÇÃO FORMAL</i> ..	217
4 CONCLUSÃO.....	224
REFERÊNCIAS	235

1 INTRODUÇÃO

Sein und Zeit ainda hoje é considerado o texto, muito embora inacabado, todavia o mais conhecido de Martin Heidegger. Isto talvez ocorra porque o tratado, já em sua época, foi recepcionado como um dos trabalhos filosóficos mais ousados tanto pela performance do seu autor quanto por sua qualidade, profundidade e amplitude. O diálogo que se desenvolve ali é amplo e engloba demasiados pensadores. Os filósofos antigos, Platão e Aristóteles, os medievais, Agostinho e Tomás de Aquino, os modernos, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche, assim como os contemporâneos, Dilthey e Husserl, mas também, indiretamente, Rickert, Lask e Natorp, todos estão presentes e se mostram como os principais interlocutores do filósofo alemão. Mas também não podemos deixar de ressaltar a gama de intelectuais que sofreram influência direta ou indireta do seu pensamento, entre eles, Hanna Arendt, Marcuse, Gadamer, Hans Jonas, Sartre, Foucault, Ricoeur, Derrida, Lacan. De todo modo, para nós a principal característica do tratado está no fato de que foi por intermédio de sua questão principal, a saber, *a questão do ser*, que se introduziu um novo paradigma. Este, ao abandonar o pensar representacional, oferece a possibilidade de nos desviarmos do *status quo* da sociedade hodierna, sempre tão solícita ao apelo dos artefatos científicos, que busca no cálculo a medida do mundo e a medida do homem, no instante mesmo em que os interpreta no sentido da *res*.

Ora, o modo de pensar que somos levados a fazer uso caso sejamos desejosos de produzir ciência, e que de certa maneira a filosofia em sua recepção metafísico-especulativa sempre teve em seu horizonte, principalmente a partir da virada epistemológica introduzida por Descartes e atestada por Kant, não nos permite pensar aquilo que Heidegger posteriormente nomeou *o mais digno de ser pensado*. E isto porque o ser, não sendo objeto algum, sobremaneira pode ser acessado via representação. O registro da imagem, como se sabe, exige o posicionamento do objeto por parte de um sujeito que possui consciência de si, por conta do seu caráter reflexivo. Mas, se o ser não é representável, como pensá-lo, então? Nesta interrogação se encontra subjacente outra: como dizê-lo, sem, contudo, entificá-lo/objetivá-lo? Uma vez que, para Heidegger, a linguagem não é um instrumento do pensamento, nos termos de sua expressão; na medida em que o pensamento não se constitui sem linguagem, pensar e dizer o ser não diz nada distinto, mas simplesmente “o mesmo”.¹

¹ Em *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit* (GA21, p. 6) localizamos uma passagem onde Heidegger explicita justamente esta relação: “(...) a primeira experiência natural do modo [Art] do ser-com-os-outros [Miteinanderseins] dos homens concebe a linguagem [das Sprechen] como um tornar manifesto mediante a fala [redendes Offenbarchachen], como um pensamento determinante e regulador. Linguagem- fala- pensamento: os

Localiza-se, portanto, na correspondência entre pensar e dizer a força do dito que se reserva a cada vez, a fim de poder responder ao apelo do “mesmo”, que se instaura como a mais extrema “diferença”. A tarefa que Heidegger se colocara ao elaborar *SZ* está dada, enfim, neste horizonte. Por isso, desde as nossas primeiras leituras do tratado o que nos surpreendeu foi o *modo* pelo qual o filósofo alemão trabalhara seu texto, inaugurando uma nova *forma* de dizer o ser e a vida humana ao se esforçar para tomar distância dos recursos conceituais de qualquer antropologia e/ou psicologia.² Pensamos naquele momento que esse modo, assim como seu estilo, estava diretamente implicado na *compreensão do ser* em sua diferença para com o ente, tal qual a sua pena apontava.³ Ainda que essa diferença, conhecida como ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*], não seja nomeada no tratado, Heidegger já tem para si que o ser não é um ente, o que vai levá-lo, mais tarde, a reconhecer que o ser tampouco possui um fundamento.⁴

Com efeito, propomos a ideia de que deve ter havido um *caminho* inicial seguido por Heidegger em sua juventude, de maneira a conduzi-lo para uma espécie de *torção* do pensamento, redirecionando o seu olhar e principalmente a sua escuta do ente para o ser. A possibilidade deste caminho nos levou à pergunta pelo ‘método’ [*Methode*], na acepção específica que ele ganha a partir de Heidegger ao ser recepcionado pela concepção grega originária ($\mu\Upsilon\psi\omicron\delta\omega$), em termos de ‘instrução’ [*Anweisung*] de um ‘caminho’ [*Weg*]⁵. A par disso, vale dizer que foi justamente no interior dessa problemática que nos deparamos com a

três se identificam em algo único como o modo de ser do homem na qual faz manifesto para si mesmo e para os outros, o mundo e o próprio “ser-aí” [*Dasein*].”

² Em uma surpreendente passagem de sua preleção *GM* (GA29/30), Heidegger coloca novamente a questão “o que é o homem?”, e questiona-se: “Mas onde está afirmado o saber sobre o ser do homem? Tomado de início de modo próprio é preciso que se diga: justamente na antropologia não; nem na psicologia, na caracterologia e coisas do gênero, mas em toda a história do homem. E esta não aponta para uma historiografia biográfica (...) mas para aquela tradição originária, que reside em todo e qualquer agir humano enquanto tal (...). O ser-aí do homem já sempre traz consigo a cada vez a verdade sobre si. Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit* (GA29/30), 1983b, p. 407.

³ No texto que homenageia Martin Heidegger pelo seu aniversário de 80 anos, Hanna Arendt observa essa questão com a plena pertinência dos seus muitos anos acompanhando as pegadas deixadas pelo seu mestre, ao afirmar que para Heidegger o “pensar” deve ser entendido como um “verbo transitivo”, ou seja, não se trata jamais de pensar “sobre” algo, mas simplesmente e não mais do que isso: “pensar algo”. Este pequeno passo que ultrapassa o “sobre”, a fim tão somente de alcançar o “pensar”, conduz o seu “caminho de pensamento” a tomar distância de qualquer atividade contemplativa: “Nesta atividade absolutamente não contemplativa, ele se crava na profundidade. (...) ele vai ao fundo para instaurar caminhos e para estabelecer “marcas do caminho” (p. 133). Cf. H. Arendt, *Correspondência 1925/1975*, 2001.

⁴ Cf. H-G. Gadamer *Hermeneutik und ontologische Differenz*. In: *Gesammelte Werke*, X, p. 59.

⁵ Quando entrarmos na discussão sobre o método iremos aprofundar esta relação que aparece inauguralmente em 1919, no semestre de pós-guerra, ou seja, justamente o ano em que Heidegger começa o seu trabalho como professor em *Freiburg* e que demarca o início do giro hermenêutico da fenomenologia.

formulação de Heidegger da noção da *formale Anzeige*⁶, que por diferentes momentos do seu texto aparece apenas na sua forma reduzida como *indicação*. Entretanto, quando ele faz uma parada metodológica em seu tratado, logo explicita que é a ‘indicação formal’ que está em operação para o desenvolvimento de sua ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalontologie*].⁷ Esta relação se esbabelece quando o filósofo alemão clarifica que a sua intenção era seguir a ideia de ‘existência’ [*Existenz*] a partir do fio condutor da compreensão de ser do ser-aí [*Dasein*]⁸, que, como tal, possui um caráter circular, ou seja, que o *factum* de qualquer ente depende sempre de uma compreensão prévia do ser que o ser-aí possui de si mesmo e dos demais entes ao se preocupar com o mundo.

Verificamos, posteriormente, que tal noção já aparecia preliminarmente e de maneira bastante clara em preleções do filósofo alemão que antecedem *SZ*, o que nos forneceu a pista definitiva de que o *modo de acesso* ao ser do ser-aí, visado por Heidegger naquele período de sua produção acadêmica, devia passar pelo uso operativo da ‘indicação formal’. Isso vem atestado também pelo fato de que o filósofo alemão já a partir de 1923 nomeará o seu trabalho

⁶ Conforme sugere Machado (2006), Heidegger utiliza-se da expressão “indícios” ou “indicação” “(...) para caracterizar uma espécie de referência que leva ao início de uma futura investigação. (...) Também pode ser traduzido como sinal, um anúncio (...), uma advertência, uma declaração pública. Cf. J. A. T. Machado, *Os indícios de Deus no homem*, 2006, p. 41. Também encontramos em Schneider que *Anzeige* pode significar *Mitteilung*, no sentido de uma informação, ou a partir de *Meldung* recebe o significado de indicação, indiciamento, denúncia, comunicação às autoridades, notificação; também pode dar a entender *Bekanntmachung*, como sugere o autor, e, então, significa participação, anúncio. Cf. P. R. Schneider, *Notas sobre a relação entre indicação formal e experiência*, 2012, pp. 36-50. De igual forma, Leão considera que o que se anuncia recebe o sentido de vestígio, de sorte a indicar o que não se mostra em si mesmo “(...) mas se faz representar pelas referências que dá de si com a presença de outro”. É por intermédio do vestígio, conclui o intérprete, que temos a possibilidade de abrir uma investigação filosófica, ou em suas próprias palavras, “In-vestigar é viajar por dentro do vestígio”. Cf. E. C. Leão, *Aprender a pensar II*, 2000, p. 164. Nós optamos traduzir o vocábulo alemão *Anzeige* por ‘indicação’, porque por intermédio da noção ‘indicação formal’ Heidegger faz uso claramente do emprego de um sentido que, embora permaneça aberto (indício), *guia* a explicação fenomenológica, ou seja, compreende o sentido em termos de uma *direção* a ser seguida. Parece ser justamente isso que o filósofo alemão tem em mente quando considera a indicação formal ‘vida’ [*Leben*], conforme o que segue: “No emprego que se faz a seguir, a expressão “vida”, portanto, abarca no mínimo as estruturas indicadas, e enquanto tal não é totalmente vaga; a subsequente interpretação e sua caracterização elaboram para si um conceito rigoroso e filosoficamente preciso”. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (GA61)*, 1985, p. 88.

⁷ Cf. o parágrafo 63 de *SZ*.

⁸ Ser-aí é a tradução originariamente proposta pelo Prof. Dr. Ernildo Stein para dar conta daquilo que vem enunciado por Heidegger como o ser do existente humano [*Dasein*], visto que o filósofo alemão tinha a intenção de pensá-lo não mais como “atrelado linguisticamente” ao dizer metafísico que nomeia o homem um *animal rationale*, e sim desde o seu caráter fundamental, a saber, o ente que é em cada ocasião, ou seja, a partir da estrutura da ‘ocasionalidade’ [*Jeweiligkeit*]. O termo, nesse sentido, afasta-se de sua acepção cotidiana como estar-presente de todo e qualquer ente, a fim de caracterizar apenas a ‘existência’ [*Existenz*] em termos da compreensão do ser. Uma vez que *Dasein* é formado pelo advérbio de lugar – *da* – e pelo verbo ser – *sein* –, Heidegger buscará pensá-lo a partir do âmbito de abertura do ser – seu aí. Portanto, para o filósofo alemão, *Dasein* vai significar o espaço de manifestação dos entes, cuja possibilidade está em nós, os existentes humanos, por conta da nossa compreensão. Remetemos o leitor à interessante análise realizada pelo Prof. Dr. Marco Antônio Casanova sobre esta arenosa discussão em sua *Apresentação à tradução brasileira* da preleção de Martin Heidegger, intitulada *Introdução à filosofia*, 2008, pp. IX-XXI.

como uma ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*]; porém, se olharmos para os documentos que antecedem este período, descobre-se que Heidegger em 1919/1920 trabalha em suas preleções o que ele chama de ‘ciência originária da vida’ [*Urwissenschaft des Lebens*], o que, a seguir, em 1920/21, dará origem ao problema da ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*]. É esta, por sua vez, que irá se oferecer ao filósofo alemão como *caminho para a filosofia*. As três expressões acima remetem, finalmente, ao tratado de 1927, quando ali se fala de uma ‘analítica existenciária’ [*existenziale Analytik*] como programa para se alcançar uma compreensão originária, ateorética e pré-reflexiva do ser da vida humana. Ora, todos estes diferentes momentos marcam uma única ideia, qual seja, a de romper com qualquer espécie de objetivação na apreensão da vida humana, porque, caso contrário, não se ultrapassaria a dimensão da compreensão ordinária em que já nos descobrimos sendo num mundo de ocupações tanto práticas quanto teóricas. Por outro lado, se acompanharmos os diferentes momentos da produção intelectual de Heidegger observaremos que ele jamais abandona o método da ‘indicação formal’, muito embora, depois de 1930, já não o mencione mais. De todo modo, o que se dá é o seu fortalecimento, visto que o dizer do filósofo cada vez mais se distancia do campo da referência aos objetos, a fim de se aproximar e permanecer no *solo fenomenológico* em que o ser vai se mostrar tão somente a partir do *logos*.⁹ Por conseguinte, quanto mais poético se torna o pensar meditativo de Heidegger, mais o filósofo alemão utiliza-se do pensar não-representacional fornecido por sua noção. Esta serve, pois, de suporte para o pensar filosófico, porque abre a possibilidade para uma escuta da voz silenciosa do ser, e isto por intermédio de uma *atenção* concentrada para os seus *acenos*, que, como tais, sempre apenas, e talvez isso seja muito, indicam, apontam, mostram, sem, contudo, dizê-lo em sentido unívoco, ou seja, acenos que colocam em jogo uma modalidade de linguagem, que, por sua força significante, não se reduz jamais ao registro do enunciado, mas vem salvaguardar a *equivocidade* do ser no *silêncio* de sua voz, de sorte a garantir a fonte do bem-dizer e, assim, nos *despertar*, enquanto existentes humanos, para *o mais digno de ser pensado* e, por isso, para a filosofia e, portanto, para o *ser*.¹⁰

⁹ O próprio Heidegger reconhece em carta dirigida a Karl Löwith em 6 de novembro de 1924 a importância que esta noção possui para a justa compreensão de sua hermenêutica fenomenológica.

¹⁰ Fleig em sua tese de doutoramento apresenta na terceira parte do seu trabalho o que ele nomeia de lógica pós-metafísica, a fim de apontar para a dimensão da lógica sigética e acromática, formuladas por Heidegger, respectivamente, como apropriação do fenômeno do silêncio, que permanece impensado pela lógica tradicional, e como retorno ao *logos originário* como passagem para um *outro pensar*, no sentido da recuperação do discurso harmonioso, que aproxima os fenômenos da escuta e do dizer a partir do silêncio prévio. Cf. M. Fleig, *O tempo é a força do ser. Lógica e temporalidade em Martin Heidegger*, 1999.

Entretanto, a compreensão da *questão do ser* não se faz sem a ‘repetição’ das suas vias. Assim, pensamos que o caminho, ou melhor, os caminhos de pensamento experimentados por Heidegger no seu a cada vez somente se tornaram possíveis por intermédio das leituras fenomenológicas levadas a cabo por ele junto a um número expressivo de filósofos, porém sem perder de vista o campo filosófico em sua ‘atualidade’ [*Gegenwart*], uma vez que era ela, a atualidade, ou, pode-se dizer, o ‘presente’ [*anwesend*], que fornecia a ‘situação hermenêutica’ [*hermeneutische Situation*] e, portanto, agia como fomento para que o seu filosofar lhe permitisse *ver* o solo fenomenal em que a metafísica, como história da filosofia, descansa.

Com efeito, parece-nos importante o reconhecimento de que ao se introduzir a questão do ‘como’ [*wie*], Heidegger pôde, finalmente, sustentar a singularidade de uma leitura que vem provocar a inversão do nosso olhar junto à tradição clássica, que, por intermédio da pergunta pelo ‘o quê’ [*was*], já sempre se descobriu refém do âmbito da *quidditas*. Portanto, o filósofo alemão quando deixa para trás a pergunta metafísica pelo ‘o quê’ [*was*], a fim de se colocar na esteira própria da *questão do ser* a partir do seu ‘sentido’ [*Sinn*] (tempo, existência, facticidade), dirá que esta possibilidade do pensar acontece por conta de um *despertar hermenêutico*. Cientes das implicações em jogo entre o ‘como’ [*wie*] e o ‘despertar’ [*aufwachen*], perguntamos: como Heidegger chegara ao pensamento do ser na sua diferença para com o ente? Levantamos a hipótese de que tal resposta somente pode ser obtida se tivermos em nosso horizonte investigativo a pergunta pelo ‘método’ [*Methode*], passível de ser verificado junto às suas preleções em *Freiburg* e *Marburg*, principalmente aquelas que antecedem a publicação de *SZ*.

A questão do método, como quer Stein, é uma questão decisiva para a filosofia.¹¹ Seja em sua vertente especulativo-analítica, quando Descartes introduz a hipótese do *Cogito* como fundamento absoluto da existência, visto que este lhe possibilitaria acessar as ideias claras e distintas, a fim de fundar a filosofia como uma ciência de rigor, capaz, portanto, de postular verdades indubitáveis, seja em sua vertente especulativo-dialética, que com Hegel encontra um tom totalizador e sistemático por conta da dupla redução do ser ao pensamento e do ser ao ente¹², a linguagem da filosofia passa a ser orientada predominantemente pela relação especular, de um olho (sujeito) que mira o seu objeto. O método tanto em Descartes quanto em Hegel fala, então, sobre a intenção própria do filosofar. Sendo, contudo, a intenção do

¹¹ Cf. E. Stein, *Seis estudos sobre ser e tempo*, 1988 (capítulo 2) e *A questão do método*, 1989 (capítulo I).

¹² Cf. J-P. Milet, *L'absolu technique: Heidegger et la question de la technique*, 2000, p. 12.

filosofar, de acordo com as lentes da tradição, uma intenção fundamentalmente teórica, Heidegger dá um passo atrás, e busca auxílio em Aristóteles para pensar a filosofia como *prática filosófica*.¹³ É justamente isso que atesta a densidade do trabalho filosófico-textual de suas primeiras preleções, as quais, quase em sua maioria, giram em torno do estudo do *Estagirita*. O modo de filosofar de Heidegger tem como pano de fundo, entretanto, a fenomenologia de Husserl, ainda que o seu mestre não tenha conseguido superar a determinação cartesiana do *Cogito*, porque tampouco deixou de pensar o ser (ideal) sob a ótica da consciência. Em contrapartida, Heidegger conseguirá identificar na fenomenologia, principalmente em seus desenvolvimentos iniciais, algumas noções decisivas que orientarão sua pesquisa para a *questão do ser* e para a *pergunta pelo seu sentido*.¹⁴ Por conseguinte, o filósofo alemão, já em *SZ*, irá propor a ‘fenomenologia’ [*Phänomenologie*] como o ‘método’ da filosofia, senão a filosofia ela mesma em sua aurora, ou seja, quando o que vinha ao nosso encontro (os entes) era inexoravelmente produtor de *pathos* e, assim, capaz de nos conduzir à senda da pergunta pelo ente *como* ente. Como quer Heidegger, o ‘*ver fenomenológico*’ [*phänomenologische “Sehens”*], ou o automostrar-se dos fenômenos, não é outro senão aquele pensado originariamente pelos gregos por intermédio da palavra $\lambda \rightarrow \psi \epsilon \iota \alpha$, no sentido do ‘desvelamento’ [*Unverborgenheit*] do que se ‘*presenta*’ [*Anwesenden*].¹⁵ Mas, como indica também a palavra grega a partir do seu alfa privativo, precisamos atentar para aquilo que não se mostra jamais como ente. Heidegger, dessa forma, está interessado em tomar a fenomenologia *em sentido fenomenológico*, o que para ele corresponderá a não se deixar guiar pelos atos de consciência, e sim pelo ser e por seu sentido, ou, o que dá no mesmo, pelo *ser* e pelo *tempo*. Em outras palavras, não se trata, tal como postulava Husserl, pensar o ser ideal como correlato da consciência transcendental e este em oposição ao ser real¹⁶, mas sim pensar o ser como um conceito *trans-genérico* e *trans-específico*, visto que, embora não seja gênero

¹³ As considerações críticas levadas a cabo por Volpi em seu livro *Heidegger y Aristóteles*, apontam justamente nesta direção, ou seja, de que sem a apropriação da filosofia prática de Aristóteles tampouco o filósofo alemão teria conseguido estabelecer as bases do seu próprio pensar, porquanto foi esta leitura que lhe habilitou a poder descobrir uma outra concepção de verdade, não mais afeita ao registro privilegiado do enunciado. Além disso, foi dentro do horizonte prático que Heidegger reconheceu a temporalidade originária em que o ser-á já sempre se movimenta. Também se encontra nesse ínterim, segundo o intérprete italiano, o desejo de Heidegger de se afastar da determinação do sujeito baseada em categorias tomadas de empréstimo da *teoría*.

¹⁴ Entre estas noções é que aparece a importância da *Anzeige*. Como recupera Adrián, a partir da tese de Buren, há o testemunho de Günther Stern, que, como doutorando de Husserl, lembra que Heidegger havia realizado algumas preleções, no início dos anos 20, sobre a primeira investigação das *Logische Urtesuchungen*, ou seja, justamente a investigação que aponta para a diferença que se estabelece a partir do termo ‘signo’ [*Zeichen*] enquanto ‘*indicação*’ [*Anzeige*] e ‘*expressão*’ [*Ausdruck*]. Cf. Adrián, J. E. *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana*, 2004, p. 32.

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14), 2007, pp. 97-99.

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenologia pura e una filosofía fenomenológica (Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, 1986.

dos entes, diz respeito a todos eles: “O *ser é o transcendens* pura e simplesmente [...]. A *verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis*”.¹⁷ Com esta postura crítica em relação a Husserl, Heidegger quer conquistar um terreno estranho à fenomenologia reflexiva, a saber, o arenoso terreno da experiência imediata da vida. Somente a fenomenologia com o suporte da hermenêutica será capaz, aos olhos de Heidegger, de colocar a *pergunta pelo sentido do ser* de maneira suficientemente adequada, porque ela reintroduz a questão da existência, deixada de lado pela redução fenomenológica. Ora, esta adequação com respeito à pergunta pelo sentido faz referência direta ao problema do método. É apenas por intermédio do que Heidegger nomeia de ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*], que se torna possível, enfim, nos desembaraçarmos da má-interpretação que o registro do teórico nos conduz, quando confunde o ser com ‘algo simplesmente presente’ [*Vorhandenheit*].

Bem, ao elaborar a sua ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalontologie*] em *SZ*, Heidegger não explicita suficientemente o método da ‘indicação formal’, muito embora faça por diversas vezes uso da palavra *indicação*, principalmente nos parágrafos 2, 5-7, 16, 17, 18 e 63 do tratado. Em contrapartida, de acordo com a publicação das primeiras preleções junto a *Gesamtausgabe*, faz-se possível acompanharmos os diferentes momentos em que o maturar do seu pensamento se deixa conduzir pelo fio condutor da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*], assim como compreender que esta questão metodológica faz parte de um contexto mais amplo, a saber, o contexto do ‘método fenomenológico’, que, de maneira preliminar, é apresentado no parágrafo 7 de *SZ*. É neste lugar, bem como na preleção de 1927, intitulada, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que Heidegger apresenta a estrutura do método fenomenológico, que se articula de modo tríplice, a saber: ‘redução fenomenológica’, ‘construção fenomenológica’ e ‘destruição fenomenológica’. Como é por intermédio da ‘indicação formal’ que Heidegger se mostra interessado em encontrar um caminho que lhe permita ‘descrever’ o ser a partir das indicações que aparecem na existência concreta, tal noção fará parte também, como veremos, do contexto da ‘construção fenomenológica’.

A par disso, encontramos duas referências que discutem de forma detalhada o método da ‘indicação formal’, quais sejam: *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (GA60, §§ 11-13) e as *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA61, parte 2). Além disso, são inúmeros os lugares em que

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 51. As traduções apresentadas no decorrer do texto foram realizadas por nós, tendo por base o trabalho de tradutores já consagrados na publicação das obras de Heidegger em português.

tal noção aparece, o que demonstra a sua importância para a compreensão do tratado SZ, os quais conseguimos localizar em: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA56/57, § 20), *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen* (GA9), *Phänomenologie und Theologie* (GA9), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63, §§ 14-16), *Platon: Sophistes* (GA19, § 1), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20, § 23), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21, § 37), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit* (GA29/30, § 70), *Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA31, § 3), assim como o relatório de 1922, intitulado *Phänomenologische Interpretation zur Aristoteles. Anzeige der hermeneustische Situation*, entre outros trabalhos que, mais adiante, remeteremos o leitor.

Já podemos adiantar que em *PhrL* (GA60), Heidegger menciona estar orientado pelo método da ‘indicação formal’, cuja noção fazia parte do contexto fenomenológico introduzido por Husserl para dar conta das distinções essenciais. Nesses termos, o contexto mencionado diz respeito ao final da primeira parte das *Logische Untersuchungen*, mais especificamente o § 67 de *Prolegomena zu einer reinen Logik*, assim como o § 13 de *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, visto que em ambos os lugares se tratava do esclarecimento sobre a diferença entre ‘generalização’ [*Generalisierung*] e ‘formalização’ [*Formalisierung*]. Além disso, a distinção que Husserl estabelece em torno da palavra ‘signo’ [*Zeichen*] como ‘indicação’ [*Anzeige*] e ‘expressão’ [*Ausdruck*], brevemente citada por nós em nota supra, parece-nos, de igual forma, decisiva para aquilo que Heidegger formulará em termos da ‘indicação formal’, porquanto a partir desta intelecção, e esta é uma das nossas hipóteses, tornar-se-ia possível reconhecer o espaço de jogo próprio da hermenêutica, que vai ser interpretado, em sentido originário, como ‘palavra’ [*Wort*]. Entretanto, esta palavra é tal que, ao seu pronunciar, compreende ser, de saída e de imediato, e, assim, *abre* o mundo como sentido, de sorte que por esta ‘abertura’ [*Erschlossenheit*] o ser-á se torna capaz de $\lambda\gamma\omega\omega$, cuja função é *mostrar algo presente*. É nesses termos, então, que Heidegger chega a afirmar na preleção de 1923, *OHF* (GA63), que a compreensão [*Verständnis*], ou o “como” *hermenêutico-existencial* [*existenzial-hermeneutische “Als”*], mostra-se como um caráter específico do ‘estar desperto/acordado’ [*Wachseins*] do existir para consigo mesmo.¹⁸

¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1988, p. 7. O ‘ser/estar desperto’ [*Wachseins*] precisa ser compreendido aqui no sentido amplo do estar vivo, atento, acordado.

Além disso, é interessante observar, conforme sustenta o filósofo alemão em diferentes passagens dos seus textos, que quando somos jogados na experiência em que o ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] entra em jogo, ou melhor, quando somos *afetados* pelo ser, é porque, então, já estamos *dispostos* para o filosofar. Desta feita, as duas ‘tonalidades afetivas fundamentais’ [*Grundstimmungen*] que possibilitam o despertar filosófico são, segundo ele, a ‘angústia’ [*Angst*] e o ‘tédio’ [*Langeweile*]: a primeira, porquanto nos faz ser afetados por *nada* (de ente), e a segunda, porque a totalidade dos entes já não nos diz mais *nada*. Ambas, portanto, possuem o *Nada* em seu horizonte, e, assim, permitem com que nós possamos *ser tomados por* aquilo que nos interroga. E esse ‘ser tomado por’ [*ergreifen*], pensamos, é justamente o que permite o despertar da filosofia em nós, de maneira a servir de *indicação* para o ser, sem o ente, o que nos leva à concepção do ser como *abismo*, como *furo*, como *nada*, e não mais como uma *presença-presente*, no sentido da *quidditas*, ou seja, como *idea*, em Platão, ou *ousia*, em Aristóteles, ou ainda, o *summum ens*, em Tomás de Aquino, o *Cogito*, em Descartes, o *Eu penso*, em Kant, o *Espírito Absoluto*, em Hegel, a *Vontade de Poder*, em Nietzsche, que, segundo Heidegger, referem-se, todos esses sentidos do ser, aos *princípios epocais*. Seja como for o estado de coisas a partir do qual os princípios epocais se apresentam, eles sempre remetem a um ente passível de ser encontrado na multidão dos entes e, desta feita, escapam à tarefa do pensamento que quer investigar o ser; contudo, os princípios funcionam muito mais como *lembrança*, visto que servem de *indicação* para o ser, à medida que o ser-aí o compreende e o interpreta, implicitamente, a partir do tempo (presente). Portanto, o verdadeiro filosofar jamais acontece mediante o encontro do ser-aí com um ente que sirva de fundamento para o ser, porque, nesse caso, já não haveria mais o que perguntar. Não! A nossa *condição humana* é filosófica, o que corresponde a dizer que em todo filosofar já sempre contamos com algo “a mais” a partir de um “a menos”, que nos faz seguir passo no horizonte da pergunta e, portanto, em meio a uma investigação ontológica. O filosofar na inquietude do *não*, no âmbito do *sem-fundo*, é o que propiciaria, portanto, aos olhos de Heidegger, a tarefa do pensamento em termos de um *outro pensar*. Este *outro pensar* pode ser articulado em termos da *superação da metafísica*. Mas cabe aqui a pergunta: trata-se de superar a metafísica no seu todo, ou seja, superar até mesmo a dimensão que nos incita a perguntar para além da empiria, ou será antes que se trata apenas de superar o caminho ontoteológico, isto é, aquele caminho que procura obturar a *questão do ser*, fundadora da filosofia, por intermédio de um ente, ainda que um ente supremo?¹⁹ Na nota que abre SZ,

¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 367. Na sua introdução à conferência *Was ist Metaphysik?*

Heidegger cita a passagem do texto *Sofista* (244a), de Platão, onde o filósofo grego, ao apresentar a expressão ‘ente’, se diz encontrar em *aporia* frente à sua significação. É nesses termos que o tratado se propõe recolocar a *pergunta pelo sentido do ser*. A propósito disso, perguntamos: como Heidegger irá trabalhar os textos filosóficos, a fim de reconhecer neles o *impensado* pela tradição clássica? Em outras palavras, quais os “problemas” que Heidegger terá de enfrentar e quais os caminhos que encontrará para trazer à lembrança o ser? Quais as palavras-guias que servirão de indicadores formais, a fim de *acessar* o ser, sem o ente?

É com o intuito de reconhecermos algumas destas palavras-guias que o capítulo que se segue será desenvolvido com vistas a acompanhar os “problemas” enfrentados por Heidegger em sua leitura fenomenológica dos filósofos clássicos, assim como as possíveis soluções encontradas por ele. Na posse de tais problemas, passaremos, a seguir, à pergunta pelo ‘como’, pelo ‘modo’ mesmo de Heidegger trabalhar, o que nos colocará na esteira da questão do método. É nossa intenção investigar, pois, o método fenomenológico-hermenêutico, a fim de reconhecermos a sua diferença em relação ao método fenomenológico-reflexivo de Husserl, assim como compreendermos de que forma a noção da ‘indicação formal’ pode servir de *guia* à explicação fenomenológica do ser. Por fim, na conclusão, buscaremos recuperar o que fora trabalhado em nossa tese, bem com apresentar ‘indicações’ para uma pesquisa futura a partir de uma tentativa de interpretação do texto heideggeriano, que encontra na questão do ‘despertar/acordar hermenêutico’ uma aproximação com a questão do ‘acordo’ em termos daquilo que funda tanto a linguagem quanto uma comunidade humana.

Em suma, o que a tese se propõe é poder pensar *como* Heidegger chegara à formulação da *pergunta pelo sentido do ser*. Esta questão tem como pano de fundo, como se viu até aqui, a pergunta pela possibilidade de dizer e pensar o ser sem entificá-lo. A nossa hipótese é que a noção que estava em jogo para a realização dessa difícil empresa e que tornou possível a Heidegger abrir os ‘existenciários’ [*Existenzialien*] do ser-aí, a fim de tomá-los como *guia* para o ser, foi o uso operativo da ‘indicação formal’. Este uso teria fornecido até mesmo as bases para que a fenomenologia de Husserl pudesse ser reapropriada por Heidegger em termos hermenêuticos. Como quer Figal, Heidegger realmente pensou que

localizamos uma passagem onde Heidegger deixa bastante claro o que quer dizer quando fala a respeito da *superação da metafísica*: “Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente como ente [*Seiendes als das Seiendes vorstellt*], a metafísica não pensa no próprio ser [*Sein*]. A filosofia não se recolhe em seu fundamento [*Grund*]. Ela o abandona continuamente e o faz, em verdade, por meio da metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe a caminho [*Weg*] de experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que esse pensamento procura pensar na própria verdade do ser [*Wahrheit des Seins*], em vez de apenas representar o ente com ente, ele já abandonou, de certa maneira, a metafísica”.

havia encontrado um modo de dizer o ser liberado do pensar representacional e objetivador:

A liberação dos atrelamentos linguísticos, pensada como “retenção da possibilidade”, precisa ser levada a cabo muito mais em um modo de pensar e de falar que leve em conta o caráter de possibilidade do pensar e do falar, o fato, em suma, de que ele veio a ser. Heidegger acredita ter encontrado uma tal maneira de falar e pensar com a pergunta sobre o ser; e, na verdade, porque, segundo sua convocação, essa pergunta cunha o começo da filosofia.²⁰

Acompanhar essa marcha no horizonte desde a qual ela se apresenta, ou seja, desde a questão hermenêutica que fala da *palavra* e da *comunicação*, e, assim, da *linguagem* e do *sentido*, para vislumbrar o modo de Heidegger acessar o ser e o ser-aí na inversão do olhar da metafísica do ente para o ser, e do ente simplesmente dado para o existente humano, é o que propomos como tarefa. A par disso, e com o intuito de defendermos a nossa posição interpretativa, propomos seguir o pensamento de Heidegger em diferentes momentos de sua maturação intelectual, mas tendo como fio condutor as preleções que antecedem SZ, assim como o próprio tratado.

Tendo isso em vista, pensamos que a tese encontra sua justificativa no conteúdo próprio de sua escritura, porquanto, além de auxiliar na interpretação de um dos filósofos mais expressivos do século XX, que “determinara” o pensamento de uma gama não menos significativa de filósofos, também procura aclarar o porquê, na atualidade, o homem se deixara esvaziar em seu sentido de ser ao esvaziar o sentido do ser, em um duplo procedimento, não suficientemente esclarecido: planificação do mundo mediante o exercício de uma tecnologia do pensamento, de maneira a naturalizá-lo com vistas a uma exploração desmedida de suas reservas; planificação do homem em sua *humanitas*, transformando-o em um ser meramente biológico, passível de ser “mapeado” em toda a sua *extensio*. Para Heidegger esta situação corresponde àquilo que ele nomeou de ‘técnica moderna’, cuja pretensão não é outra senão realizar o cálculo absoluto de todas as coisas.²¹ Ora, o sentido do ser experimentado em meio à planificação do homem e do mundo, isto é, do ser-no-mundo, que o reduz à dimensão do ‘presente’, e, assim, a uma plenitude e consistência que não dá conta de pensá-lo em sua estrutura, recepcionado pela tradição, todavia, como um ente que permanece, fica, está presente e aparece (*eidos*), é o mesmo a não permitir que se descubram nele os furos que permitem o espaço de jogo para o sentido²², e, assim, a compreensão.

²⁰ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 37.

²¹ Cf. J-P. Milet, *op. cit.*, p. 11.

²² Cf. J. Derrida, *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, 2009, pp. 407-434. O filósofo aponta para uma possibilidade distinta de enfrentamento da questão ao nos chamar a atenção para a impossibilidade da totalização por meio de um discurso finito, que está sempre aquém do que há para se dizer.

Quando reduzimos a linguagem à comunicação; quando a comunicação torna-se efetiva em sua recepção pelo outro, operando uma significação plena, então é porque ela já fez do ser, como quer Nietzsche, um simples vapor, e qualquer tentativa de pensá-lo, um *ab-surdo*. Mas o ser, como mostrara Heidegger em seus caminhos de pensamento, somente é absurdo para aqueles que são surdos e não *o auscultam*. Como quer Heráclito, em um de seus fragmentos: ao *logos*, e a quem o diz, se contrapõe aqueles que não compreendem.

Nesses termos, trata-se muito mais, atenta Derrida, da impropriedade do campo da linguagem e da linguagem finita, que, como tais, excluem a totalização, de saída. Derrida identifica, assim, o campo de *jogo*, “(...) de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito” (p. 421). As substituições infinitas se devem, portanto, à natureza do campo, ou seja, o seu caráter finito acontece porque lhe falta justamente algo, dando início, pois, ao jogo de substituições, que Derrida nomeia o movimento da *suplementariedade*: “Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o *supre*, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como *suplemento*. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado” (p. 421). No parágrafo seguinte Derrida é bastante explícito ao introduzir a questão do *excesso de significação*, que, para nós vem introduzir justamente a *questão do ser*: “No seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe portanto sempre de um excesso de significação” (p. 422). Mais adiante em nosso texto veremos como essa questão do excesso de significação vem se aproximar do conceito de metáfora, e o quão problemático este se torna para um pensamento que quer escapar da armadilha metafísica que substitui o ser por um ente em suas explicações.

2 APROPRIAÇÃO DA SITUAÇÃO HERMENÊUTICA

2.1 A QUESTÃO DO SER

Como mencionamos na introdução, Heidegger abre *SZ* com a passagem do *Sofista* (244a), de Platão, onde o filósofo grego reconhece que sempre que perguntamos pelo ente terminamos em *aporia*. Logo em seguida, o filósofo alemão anuncia os três preconceitos que endereçam a *questão do ser* ao seu emudecimento, por conta do seu caráter de evidência. São eles: 1) O “ser” é o conceito “mais universal” (Aristóteles, *Met.* B 4, 1001a 21); 2) “ser” é um conceito indefinível; e 3) o “ser” é o conceito que pode ser compreendido por si mesmo.²³ Ora, da mesma forma que Heidegger reconhece que a *questão do ser* não é uma questão qualquer para a filosofia, mas sim a principal, também reconhece que ela acabou por ficar reduzida à pergunta pela ‘entidade do ente’ [*Seiendheit des Seienden*]. Porém, o esquecimento da *questão do ser* não se deve apenas a falta de sensibilidade dos filósofos frente ao maior problema da filosofia, mas muito mais em função da própria história do nosso ser-aí, pensada enquanto um *modo de acontecer* que coloca em jogo a definição metafísica do homem como um *animal rationale*. Em sua preleção *DWmF* (GA31) Heidegger interroga justamente sobre esse estado de coisas:

Precisamos transformar essa questão diretriz “o que é o ente?” em um questionamento efetivo, ou seja, precisamos buscar aquilo sobre o que se pergunta: o ente enquanto tal, o $|v \wp |v$. O que é isso, porém, que constitui o ente enquanto um ente? Como é que devemos chamá-lo senão justamente de *o ser*? A questão acerca do ente enquanto tal dirige-se propriamente para o ser. O que é questionado é o que o *ser* do ente é, não o que o ente é. O que é digno de questão é propriamente o ser.²⁴

Por conseguinte, se a *questão do ser* se deixou encobrir por força da própria ação da metafísica em nós, cabe-nos perguntar, de acordo com Stein, como ela se relaciona com Aristóteles, ou seja, em relação àquele que se atribui, pois, a origem mesma da metafísica na filosofia.²⁵

É sabido que, de um lado, o nome “metafísica” possui um caráter meramente bibliotecário, visto que interessava organizar o conjunto dos escritos aristotélicos em duas partes principais: 1) o conjunto de livros que procuram responder às questões relacionadas com o mundo empírico (lógica, ética, física); e 2) os livros que trabalham problemas que

²³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, pp. 3-4.

²⁴ Cf. M. Heidegger, *Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA31), 1982, 39.

²⁵ Cf. E. Stein, *As voltas com a metafísica e a fenomenologia*, 2013, p. 26.

escapam de tal domínio, porque se dirigirem ao supra-empírico como pergunta pela totalidade do ente com vistas ao ser. É esta perspectiva filosófica que se abre, por exemplo, quando Aristóteles, em sua *Metafísica* (livro IV, 1), propõe haver uma ciência que investiga o ente *como* ente e as suas propriedades. Esta ciência, segundo o filósofo grego, que não é nenhuma das ciências particulares, busca, pois, os *primeiros princípios* e as *causas supremas*. Conforme sustenta Stein, este campo para além da empiria diz respeito ao que Aristóteles nomeou de *episteme zetoumene*, ou “ciência procurada”.²⁶ É a esta “ciência procurada” que corresponderia, então, o nome de *Filosofia primeira*. Contudo, como esclarece Stein, porque Aristóteles não podia encontrar resposta aos problemas levantados pela questão do movimento e da contingência a partir de uma base puramente empírica, ele lançou uma hipótese que o levou para as proximidades do pensamento de Platão, de quem fora discípulo. É assim que o filósofo grego chega a formular a teoria do *motor imóvel*, ou o pensamento de pensamento, que funciona como causa final de todo movimento: “(...) temos dois Aristóteles. Um deles funda uma ciência primeira que depois chamaremos de ontologia e que coroa o seu *theorein*, enquanto o outro nos faz recuar para o *agathon* platônico sob a nova forma de motor imóvel que a tudo atrai”.²⁷ Dessa forma, o intérprete, ao analisar o projeto filosófico de Aristóteles, propõe haver dois caminhos filosóficos distintos apontados por ele: um caminho que conduz à *ontoteologia*, porquanto obtura a *questão do ser* a partir da noção de um ente que serviria de fundamento para o movimento, e um caminho diverso, que nos leva até a senda da abertura do ser, como questão que permanece e como promessa de uma ciência que se ocuparia do ente *como* ente, ou seja, com a *questão do ser do ente* propriamente dita. Para Stein, Heidegger, ao fazer a crítica da metafísica, ao procurar destruí-la, a fim de desencobrir o ser como questão a ser elaborada sempre novamente pela filosofia, tem em sua mira atingir tão somente a metafísica como *ontoteologia*, mas não o segundo caminho sugerido pelo *Estagirita*, visto que é este que anima a filosofia no horizonte da nossa própria finitude. Em última análise, pondera Stein, não se trataria mais de perguntar pelo ‘o quê’ [*was*], e sim pelo ‘como’ [*wie*] o ente acontece, ou seja, pelo modo de *ser* do ente: “(...) o ser que está sendo questionado na pergunta pelo ente enquanto ente, pelo ser do ente, deveria ser outra forma de tempo que não levasse para uma explicação do ser do ente que paralisasse o perguntar. Ora, é justamente esta forma de tempo que permanece uma questão aberta (...).²⁸ Portanto, tratar-se-ia, em Heidegger, de desenvolver a *questão do ser* a partir do horizonte do tempo,

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

²⁸ *Ibid.* p. 73.

compreendendo este último como seu sentido, de sorte que a pergunta pelo sentido do ser dependeria, a fim de ser elaborada em toda a sua extensão, do *solo fenomenológico* da nossa própria condição humana, na medida em que somos nós que acontecemos historicamente.

É ao introduzir a *questão do ser* por intermédio da *existência*, que Heidegger pode, enfim, trabalhá-lha desde a perspectiva da finitude, e não mais a partir de um absoluto, cujos sistemas filosóficos procuravam encerrar toda teoria sob o domínio do estritamente especulativo. Mas claro está que para conduzir a *questão da existência* para o interior da *questão do ser*, ou dito de outra maneira, para que Heidegger pudesse aproximar o problema da vida individual-histórica-concreta do âmbito da universalidade conceitual exigida pela filosofia, tornou-se necessário a realização de um giro na fenomenologia reflexiva do seu mestre Husserl, a fim de, metodologicamente, elaborar uma fenomenologia de cunho estritamente hermenêutico.²⁹ Conforme nos recorda Peraita, se inicialmente se tratava de uma transformação hermenêutica da fenomenologia, posteriormente, com a introdução da noção ‘hermenêutica da facticidade’, a hermenêutica receberá um destaque especial em relação à fenomenologia, pois dependerá somente dela a possibilidade da filosofia retornar ao seu solo originário, a saber, ao solo originário da vida.³⁰ Nesses termos, a fenomenologia hermenêutica, ao perguntar pelo modo de acesso ao seu objeto próprio, não pode se deixar conduzir pelo acesso teórico, pois este não faz outra coisa senão desvitalizar a própria vida em seu acontecimento e movimento: “Dada a situação da filosofia e de seu objeto, a tarefa da fenomenologia consiste em criar um âmbito que a filosofia sistemática tradicional ignorou sempre; ao mesmo tempo há de realizar uma destruição das objetivações que até esse momento lhe haviam encerrado a vida à vida”.³¹ Em última análise, tratava-se, para Heidegger, de recuperar o que havia sido deixado de lado pela fenomenologia, a saber, a pergunta pelo ser do intencional: “(...) frente à consideração tradicional do ser como correlato do conhecer, Heidegger entende que o sentido fundamental do ser há de ser determinado

²⁹ Precisamos desde aqui, contudo, fazer uma ressalva, a fim de esclarecermos que a questão metodológica que a fenomenologia hermenêutica nos coloca não diz respeito à metodologia científica, mas, como quer Greisch, trata-se de compreender um domínio de sentido que resiste à toda abordagem científica: “No encontro do texto, como na experiência da filosofia, da arte e da história, uma verdade se *manifesta*, *chega* uma verdade, uma verdade se *impõe*: todas estas fórmulas caracterizam um mesmo fenômeno, aquele da *compreensão* (*Verstehen*). Toda a ambição da hermenêutica é de *compreender a compreensão*”. Ora, como estará em jogo para a hermenêutica entender como se dá compreensão, ou seja, como se trata de pensar a respeito das condições de possibilidade de toda compreensão, o intérprete justifica que isto nos leva a pensar o que ele nomeia de uma *razão hermenêutica*, em que, de um lado, ela adquire uma universalidade de extensão e, de outro, determina um estilo de pensamento original, que se distingue tanto do pensamento reflexivo e transcendental quanto da razão crítica. Cf. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, 1985, p. 31.

³⁰ Cf. C. S. Peraita, *Hermenêutica de la vida humana*, 2002, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 21.

desde a vida humana em seu específico modo fático e em seu ser histórico”.³² Como a pergunta pelo ser do intencional, a fim de ser respondida, implica a questão da compreensão do ser, e como a compreensão do ser depende de uma ‘analítica existenciária’ do fenômeno ‘mundo’ [*Welt*], dado que este se refere a uma relação que se esbelece em função da abertura do ser por parte do ser-aí, que o compreende, de saída e de imediato, Heidegger não encontrará outra alternativa senão partir dessa mesma problemática.³³ De acordo com Lafont, então, o que ocorre é que “(...) a tematização por parte de Heidegger do fenômeno “mundo’ se converte na pedra angular para a mudança de perspectiva que pretende efetuar com a transformação hermenêutica da fenomenologia”.³⁴ Portanto, será a partir do existenciário ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*] que Heidegger poderá em *SZ*, ao prestar atenção às indicações da fala do próprio ser-aí, e, assim, à questão da interpretação do mundo a partir da compreensão do ser, destruir o velho problema do conhecimento, que se perguntava, a cada vez, como o sujeito (*in mente*) alcança o objeto que se encontra junto ao mundo. Dito de outra maneira, a superação do esquema sujeito-objeto terá como pano de fundo a exigência de uma nova interpretação do ‘mundo’, que, para o filósofo alemão, não podia corresponder, tal como a filosofia da consciência, de cunho cartesiano, propunha, à totalidade dos entes (*res extensa*), mas exigia ser pensada em termos do modo originário de ser tanto do ser-aí quanto dos entes intramundanos: “Sujeito e objeto têm que estar situados sempre já em um âmbito previamente aberto do encontrar-se, para que possa ter lugar a “objetivação” que constitui a ambos como tais”.³⁵ Com efeito, não precisamos ir muito longe, para reconhecermos que o problema epistemológico implicado na relação sujeito-objeto também coloca em jogo o problema da linguagem, no sentido de pensá-la como instrumento do pensamento. Da mesma forma, o pensamento, ao se deixar conduzir pelo aspecto propositivo também servirá de fundamento para a definição da verdade como juízo, cuja origem está na noção da *correção*, introduzida por Platão, mas que, posteriormente, tomará a forma da correspondência entre o intelecto e a coisa. Bem, essa relação entre a linguagem, o pensamento e a verdade podemos reconhecer, segundo Bay, naquilo que Heidegger trabalhara em termos da ‘estrutura-como’, pois esta seria subjacente à estrutura proposicional.³⁶ A par disso, o *logos*, pensado de modo fenomenológico-hermenêutico, não corresponderia primariamente a uma proposição, mas sim

³² *Ibid.*, p. 27.

³³ Como veremos posteriormente, Husserl, ao fazer uso da redução fenomenológica, prescindirá justamente do mundo, a fim de tão somente se ocupar com o âmbito transcendental do *eidós*.

³⁴ Cf. C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenêutica de Heidegger*, 1997, p. 56.

³⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁶ T. A-A. Bay, *El Lenguaje en el primer Heidegger*, 1998, p. 71.

em um deixar ver o ente que vem ao encontro. Portanto, para Heidegger, conforme sugere Bay, o nível proposicional sobremaneira se apresenta como a única dimensão do *logos*, mas este precisa ser compreendido desde a sua função ontológica. Com efeito, será por intermédio da recuperação de função ontológica do *logos* que Heidegger nos chamará a atenção para a essência da linguagem, no sentido do cuidado pelo seu uso, ou seja, como aquele pensamento que, sendo dócil à voz do ser, protege a palavra, o que significa que o pensamento do ser exige um modo de pensar/dizer que não seja refém do cálculo, mas sim corresponda a uma escuta atenta dos seus acenos. Conforme Zarader, Heidegger se utiliza de uma fórmula precisa, como um claro esforço de explicitar o que seja o *outro pensar*: “O pensamento é o pensamento do ser”. Nas palavras da intérprete: “O genitivo deve aqui ser entendido em seu duplo sentido: de um lado o pensamento é um evento do ser, ele pertence ao ser, provém dele e permanece retido nele; de outro lado, (...) ele é a escuta do ser, dirige-se para ele e lhe é designado”.³⁷

Desse modo, ao estarmos cientes das implicações que conceitos tão caros à filosofia tiveram no interior da sua história, propomos descer aos “problemas” que Heidegger teve de lidar em sua leitura fenomenológica dos textos clássicos da filosofia, para que de posse desta ele pudesse oferecer uma saída viável, que lhe permitisse seguir passo em seu caminho de pensamento em direção ao ser, sem o ente. Para Pöggeler, o âmbito dessa problemática vem assim considerada:

No início da sua vida de pensamento, partindo do problema da lógica e do problema da linguagem, Heidegger coloca a indagação pela unidade, como o ser a conserva na multiplicidade dos seus modos de articulação. Para poder desenvolver esta questão, Heidegger recorre à teoria do ser ocidental, à metafísica. Orientado pelos pontos mais altos que essa metafísica alcançou no helenismo, na Idade Média e na Modernidade, Heidegger opõe-se à “amplitude fugidia” e à “atitude de vida em plena decorrência” dos modernos, para trazer de novo à legitimidade a estrutura da vida anímica que se estende no transcendente. Não se trata para ele de um soletrar da realidade, mas de uma “*ruptura* na verdadeira realidade e verdade real”.³⁸

Nas palavras de Heidegger a sua intenção se explicita como segue:

O pensamento tentado em *SZ* está “a caminho” para situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite constantemente o ser mesmo em sua verdade. Neste caminho, e isto quer dizer, a serviço da questão da verdade do ser, torna-se necessária uma reflexão sobre a essência do homem; pois a experiência do esquecimento do ser, ainda não expressa porque exigindo demonstração, encerra em si a conjectura da qual tudo depende, de

³⁷ M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, 1990, p. 116.

³⁸ O. Pöggeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 160.

que, conforme o desvelamento do ser, a relação do ser com o homem pertence ao próprio ser. Mas como poderia esta conjectura aventada tornar-se mesmo apenas uma pergunta expressa sem que ante ela se empenhassem todos os esforços para libertar a determinação fundamental do homem da subjetividade e da definição do *animal rationale...*?³⁹

Mas podemos ainda perguntar: o que implica a exigência por um *outro pensar*? Tendo em vista que o ser, em Heidegger, é da ordem do excesso, no sentido de subtrair-se a toda medida, ele também é excessivo a toda significação, de forma que o cálculo de proposições/enunciados nunca acerta a sua conta, que sempre novamente, ao nos interpelar, faz contá-lo de um modo distinto. Ao exceder-se à significação, o ser, portanto, tem que ser subtraído no todo do sentido. A subtração do ser, a cada vez que o ente se mostra presente, diz respeito à sua essencialização como ocultação, o que resulta que o ser, para nós, seja incontornável, de sorte que não podemos jamais fazer a sua economia. Para que possamos, todavia, pensar/dizer, precisamos contar sempre com o ser na conta do que foi pensado/dito, muito embora ele não seja algo passível de ser calculado, porquanto tampouco é um ente. Pelo contrário, o ser, porque sempre se subtrai à totalidade dos entes, a fim de podermos acessá-lo como *questão* dependemos do “método”, no sentido de seguirmos um caminho de pensamento que não nos entregue antecipadamente às determinações de coisas simplesmente dadas, tal como nos propõe o método científico.⁴⁰

Bem, a tentativa levada a cabo por Heidegger na busca de um caminho para o *outro pensar* supera justamente a metafísica quando ele deixa de se preocupar com a investigação do ente, a fim de se dirigir tão somente ao ser. Nesse ínterim, tudo o que será discutido nas páginas que seguem à luz dos “problemas” nós compreendemos como fazendo parte do horizonte metodológico específico que Heidegger conquistou para si. Ora, se, como quer Peraita, o sentido fundamental do ser depende da determinação da vida humana, e se esta mesma determinação exige uma preparação da ‘situação da compreensão’ [*Verstehenssituation*] devido ao ‘como’ [*wie*] da vida fática, que, como conhecimento filosófico, já sempre caiu em uma determinada interpretação, que encobre justamente a

³⁹ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 372.

⁴⁰ De acordo com Stein, a hermenêutica como palavra surge justamente para denominar um processo metódico da interpretação que entra em jogo quando a filosofia passa a se ocupar com as ciências humanas, porque é em meio delas que surge uma espécie de desvio da univocidade, da transparência do discurso exigido pelas ciências naturais e matemáticas: “(...) o sujeito não apenas está implicado no objeto sobre o qual se enuncia, mas em que há uma verdadeira circularidade, na medida em que o sujeito, no seu trabalho de conhecer e de saber, age sobre o objeto e este, por sua vez, atua sobre aquele” (p. 59). Desse modo, segundo Stein, o método fundamental para as ciências do espírito se apresenta em termos do *método da compreensão*, uma vez que se diferencia do *método explicativo* das ciências da natureza, que se guiam por esquemas categoriais fixados na relação sujeito-objeto. A compreensão, pelo contrário, ao trabalhar a partir do que escapa do domínio da univocidade, não trata da ontologia da coisa, mas sim do universo humano. Cf. E. Stein, *Racionalidade e existência*, 2008.

pergunta que a coloca em movimento, qual seja, a *questão do ser*, então justifica-se a nossa tentativa de partirmos dos “problemas”.⁴¹ De igual forma, supomos que faz parte deste mesmo horizonte metodológico o que o filósofo alemão nomeou em termos da noção da ‘indicação formal’, a qual se tornou para ele uma formulação central, na medida que apontava para uma saída da dicotomia entre a inteligibilidade e o empírico, entre a filosofia e a vida e, dessa forma, como um caminho para o ser.

2.1.1 A Situação Hermenêutica

Se a tendência que temos em entificar o ser por intermédio das diferentes interpretações que a filosofia nos oferece ao partir da pergunta pelo ‘o quê’ [was] ($\tau \Leftrightarrow \text{f}\sigma\tau\text{iv}$) conduz Heidegger a atentar para a ‘situação hermenêutica’ [*hermeneutische Situation*], pensamos que não podemos iniciar a nossa tese sem esboçarmos, muito embora em seus traços mínimos, os problemas que estão implicados por esta situação, que também é a nossa. Um exemplo da importância dessa tarefa nós encontramos quando Heidegger, em seu relatório *Natorp*, considera que o conteúdo da interpretação somente se mostra para o investigador quando ele acessa a situação na qual a interpretação está inscrita e a partir da qual opera.⁴² É dessa forma que a situação da interpretação, pensada como apropriação compreensiva do passado, dirá sempre respeito à situação presente na qual vivemos, o que justifica a tentativa de fornecermos também aqui algumas bases que servirão de apoio para a exigência do uso da ‘indicação formal’ por parte de Heidegger. Esta exigência, por seu turno, já aparece prematuramente quando o filósofo alemão, em seu relatório, considera que no interior de toda investigação, quiçá uma ‘investigação hermenêutica’ [*hermeneutischen Untersuchung*], está em jogo condições de interpretação e compreensão que a determinam, de saída, de sorte que considerar a interpretação liberada dos pressupostos que a sustenta se mostra como uma ingenuidade demasiado perigosa. Ciente, portanto, das dificuldades que a interpretação enfrenta no intuito de ser fiel ao seu objeto, Heidegger aponta as características presentes na realização de toda interpretação:

1) um *ponto de vista* [*Blickstand*] (...); 2) uma subsequente *direção da vista* [*Blickrichtung*], em que se determina o “como-quê” [*als-was*], segundo o qual se deve pré-compreender o objeto da interpretação, e o “para-onde” [*worauf*]; 3) uma *extensão da vista* [*Sichtweite*] delimitado pelo ponto de vista e por sua direção, em

⁴¹ Cf. C. S. Peraita, *op. cit.*, p. 27.

⁴² Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 346.

cujo interior se move a correspondente pretensão de objetividade de toda interpretação.⁴³

Ora, essas características são reconhecidas e nomeadas por Heidegger justamente para nos alertar sobre os limites que atuam em toda empresa interpretativa, a qual se deixa determinar, de antemão, pelo registro da representação-visão. Por isso, se não houver a possibilidade de se fazer uma *crítica radical* dos pressupostos, o que acontece é que não se ultrapassa jamais o âmbito da evidência. E como atesta Figal em seu trabalho de habilitação, o pensamento de Heidegger deve ser compreendido justamente em termos de uma crítica radical à evidência. Ou seja, o intérprete nos chama a atenção para o fato de que a apropriação hermenêutica da fenomenologia levada a cabo por Heidegger deve se deixar mostrar como uma desconstrução do evidente.⁴⁴ Para Greisch, por seu turno, esta relação se mostra na experiência da dúvida, porquanto a problemática hermenêutica nasce da crise da autoridade, que tinha como alicerce a crença.⁴⁵ Com efeito, pensamos que também para nós está em jogo a recepção da situação, tendo em vista que ela auxilia na identificação do que nos acomete na atualidade enquanto prevalência do que está simplesmente presente. Vale também lembrar a importância que Heidegger confere à ‘repetição’, ao considerá-la idêntica à ‘compreensão’ [*Verständnis*].⁴⁶ Desse modo, o acesso crítico ao objeto da interpretação, capaz de liberar o sentido tacitamente aceito de sua trama de pressupostos, não se faz sem a repetição do já compreendido. Adrián, em seu verbete *hermeneutische Situation*, ressalta essa questão ao considerar que é a situação hermenêutica que funciona como determinante para a nossa compreensão.⁴⁷ Segundo o intérprete, estaria em jogo em Heidegger uma filosofia que tivesse

⁴³ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴ Cf. G. Figal, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁵ Cf. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, 1985, p. 27.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33. É importante considerarmos que essa relação entre ‘destruição’, ‘repetição’ e ‘compreensão’ será retomada, posteriormente, em *SZ*, mais especificamente ao final do parágrafo 6. Esta relação se estabelece porque Heidegger reconhece que os gregos somente interpretam o ser como presença (*ousia*) porque eles têm como referência o pre-sente [*Gegen-wart*], ou seja, uma interpretação do ser com base em um *modus* do tempo, muito embora de modo inexpresso e desconhecido. Ora, uma vez que também as interpretações subsequentes do ser no interior da história do pensamento se deixam conduzir por esta interpretação inicial, torna-se imprescindível o papel metodológico que a *Destruktion* assume na recolocação por parte de Heidegger da *questão do ser*. Portanto, a *questão do ser* a ser elaborada com base na pergunta pelo seu sentido não se pode realizar sem que se coloque em jogo a ‘repetição’ de tal questão sob novas bases, a saber, a partir de uma ‘analítica existencial do ser-aí’, com a respectiva ‘construção’ de um conceito de tempo que nos auxilie a compreender o ser-aí não mais como um ente simplesmente presente, e isto porque em um mesmo movimento também deixamos de compreender o ser a partir da presença. Como quer ainda Heidegger, a crítica colocada em jogo pela ‘destruição’ não atinge o “passado”, mas sim o “presente” e o seu modo de tratar a história da ontologia.

⁴⁷ Cf. J. E. Adrián, *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, p. 109. Vale dizer ainda que, no mesmo verbete, Adrián reconhece que a expressão *hermeneutische Situation* já está delineada no conceito de *Verstehenssituation* (‘situação da compreensão’), utilizada nas preleções do semestre de inverno de 1921-1922.

em seu horizonte investigativo a tarefa de se apropriar conceitualmente dessa compreensão tanto pela interpretação dos hábitos, dos costumes e dos usos linguísticos quanto pela revisão e a desmontagem crítica [*Abbau*] da tradição. Heidegger, atento às mazelas interpretativas que a tradição filosófica foi capaz de produzir, não poderá, portanto, apartar-se de lidar com uma série de “problemas” que suscitam serem revisitados, até para que ele possa liberar-se dos compromissos teóricos assumidos por seus predecessores. Ora, se Husserl cobra dos fenomenólogos que se liberem da tradição, Heidegger, por seu turno, não poderá jamais aceitar esta prerrogativa, até porque é por intermédio da tradição que se chega a operar em nós o já pensado como possibilidade para o a se pensar. Se com respeito a este não nos liberarmos dos pressupostos teóricos que o sustentam, então o que se pensa não é um verdadeiro pensar, mas tão somente o aceite tácito de pressupostos herdados e não suficientemente fundamentados.⁴⁸

2.2 O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO

A partir do exposto acima, perguntamos: existe algum critério que possa servir de garantia à nossa interpretação, tendo em vista as pistas que seguimos a partir do horizonte dos escritos de Heidegger? O que é e como se dá, pois, uma interpretação? É passível a realização de uma interpretação simplesmente adequada ao seu objeto (texto/pensamento)? Quais são os traços mínimos que devemos seguir, a fim de que um trabalho interpretativo não seja considerado uma mera ilusão, ou, em palavra distinta, uma desproporção ao texto originário, e, portanto, uma má interpretação? Existe mesmo um texto originário ou este já é sempre devedor daquilo que lhe legou a tradição? Pode-se acompanhar a intenção do autor no seu querer-dizer, ou o que ele chegou a dizer já sempre escapou do registro da sua consciência e

Mais adiante, quando adentrarmos na problemática específica da interpretação da facticidade apresentaremos esta discussão.

⁴⁸ Figal, no trabalho supracitado, também faz uma longa exposição da importância da ‘repetição’ em Heidegger. Segundo o intérprete alemão, esta noção não pode simplesmente querer significar um acolhimento de um questionamento filosófico herdado, integrando-o em um discurso da filosofia atual, mas muito mais do que isso, trata-se para Heidegger de assumir novamente o começo da “filosofia científica” como aquela que impulsionou o pensar dos filósofos antigos, ou seja, trata-se de encontrar aí os motivos pelos quais a pergunta sobre o ser se impôs como pergunta guia. Nesses termos, ressalta Figal, a fenomenologia, para Heidegger, não é nada além do que ‘repetição’. Como ressalta ainda o intérprete, não se pode deixar de mencionar que Heidegger se depara com a importância desta noção a partir de Kierkegaard. De acordo com o filósofo dinamarquês, a ‘repetição’ precisa ser pensada a partir da noção da ‘possibilidade’, porquanto esta é uma determinação da liberdade. Conforme sustenta Figal: “Liberdade é ‘possibilidade para a possibilidade’; e isso significa, por sua vez: liberdade é a capacidade de experimentar a possibilidade como tal. Nesse sentido, a liberdade é experimentada nesse contexto como ‘repetição’. Para Heidegger, por seu turno e enfim, o que está em jogo naquilo que Figal nomeia de “manutenção da liberdade” é justamente a liberação da orientação por algo simplesmente presente, tal como Husserl propunha como determinação para todo objeto. Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 36.

da sua vontade? Estas são questões que consideramos pertinentes a serem exploradas, tendo em vista a pretensão de uma tese, que quer se oferecer como interpretação. Também nos colocamos esse problema porque as palavras de Heidegger, oferecidas em 1969, em função de uma entrevista concedida ao professor Richard Wisser, devem nos levar a dar um passo atrás, como precaução, diante das inúmeras interpretações que o seu pensamento recebera até os nossos dias:

O sinal mais característico do esquecimento do ser – e o esquecimento deve ser pensado *sempre* aqui a partir do grego, da *lethe*, quer dizer, do fato de que o Ser se oculta, se subtrai -, pois bem, o signo mais característico do destino que é o nosso, é – na medida em que posso percebê-lo – o fato de que a *questão do ser* que eu ponho não tenha sido até agora *compreendida*.⁴⁹

Em uma outra entrevista concedida pelo filósofo alemão também no ano de 1969, ele se mostra demasiado apreensivo com determinadas interpretações que a sua obra sofrera, na medida que levam o seu pensamento para lugares que tampouco chegou a visitar, ou melhor, para o terreno inapropriado em que a sua questão guia já não pode ser desenvolvida como o sem-fundo que sustenta a nossa existência, a saber, no terreno movediço da objetividade. Portanto, trata-se de se afastar o mais possível deste terreno, caso se tenha um verdadeiro interesse filosófico em repetir a *questão do ser*, pois somente ela é capaz de nos inquietar suficientemente para *o mais digno de ser pensado*.⁵⁰

2.2.1 Os Limites e os Conflitos da Interpretação

Umberto Eco em seu trabalho *I limiti dell' interpretazione* fornece algumas bases para o ato de leitura que possa servir como modelo econômico frente ao excesso de interpretação que todos nós estamos sujeitos a realizar. Trata-se, por seu turno, de uma interpretação que seja conduzida a partir de um certo *modus*, uma espécie de limite, que impeça ao leitor de cair na armadilha da deriva interpretativa, ou melhor, em um *deslizamento infinito do sentido*, que, ao invés de auxiliar na interpretação, age de forma a barrar o acesso ao que o texto tem a dizer e a oferecer ao leitor. O pesquisador italiano pergunta-se, assim, se todo texto pode se oferecer como um objeto que, independente da intenção do autor, seja recepcionado pelo leitor com vistas a produzir uma infinidade de interpretações, ou, se, pelo contrário, porque nem toda interpretação é possível, os sentidos tampouco podem ser infinitos. Dessa maneira, segundo Eco, uma garantia para que a interpretação seja minimamente adequada ao texto é a

⁴⁹ Cf. M. Haar (org.), *Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger*, 1983, p. 384.

⁵⁰ Cf. F. de Towarnicki; J-M. Palnier. *Conversación con Heidegger*, 1969.

sua recepção por parte de uma comunidade de leitores, que concordem, pois, a respeito das melhores interpretações.⁵¹ A esta comunidade cumpriria o objetivo de controlar a interpretação proposta, a fim de garantir a ela certa estabilidade na tradição que a sustenta e, por isso, posteriormente, servir mesmo de solo a interpretações futuras do texto-fonte.

Também precisamos mencionar que o filósofo italiano identifica três tipos de intenções que comandam a interpretação, a saber, a *intentio auctoris*, que diz respeito à interpretação que visa descobrir o que o autor intencionava dizer a partir do âmbito de sua própria experiência psicológica; a *intentio operis*, cuja interpretação se guia pela intenção do próprio texto, que, como obra, é independente do seu autor; e, por fim, uma *intentio lectoris*, cuja interpretação é conduzida pelo papel exclusivo do destinatário, de sorte que acaba por gerar, na maioria das vezes, um tipo de leitura que violenta o texto. Esta, por seu turno, nomeada como leitura simbólico-hermética procede segundo duas modalidades: 1) buscar no texto os infinitos de sentido inseridos pelo autor; ou 2) buscar no texto o infinito dos sentidos ignorados pelo autor. Conforme sustenta Eco, existem duas ideias de interpretação bem precisas aí; entretanto, ambas se deixam levar por aquilo que o autor nomeia um *fanatismo epistemológico*, a saber: 1) considera que interpretar um texto significa evidenciar o significado intencionado pelo autor (o tipo de verdade em jogo aqui é a da *correspondência* entre o intelecto e a coisa); e 2) propõe que interpretar um texto significa assumir sua infinidade de interpretações (nesse último caso trata-se da *semiose hermética*, cuja verdade em jogo é aquela que não é dita, ou é dita apenas de modo obscuro). Com respeito principalmente à *semiose hermética*, Eco se mostra bastante preocupado com a tendência que ela possui de passar de um significado para outro, de uma semelhança para outra, de maneira muito rápida e descontrolada. O descontrole do deslizamento do sentido, segundo ressalta Eco, é efeito de um mundo invadido pelas *signaturas* e governado pelo princípio da significância universal.⁵²

Pois bem, tendo em vista que a linguagem utilizada por Heidegger em seus textos para dar conta de *pensar o ser* sem o ente parece, por vezes, demasiado hermética, obscura, iniciática, é sobre o tipo de interpretação sustentada pela *intentio lectoris* que devemos ser capazes de nos proteger, a fim de assumirmos uma postura minimamente crítica junto ao pensamento do filósofo. Entretanto, esta limitação não pode, por seu turno, impedir que nos apropriemos do seu dizer, visto que o *modus* do dizer heideggeriano possui uma função precisa em sua filosofia, que é a de resguardar a *essência da linguagem* por meio do *cuidado*

⁵¹ Cf. U. Eco, *Os limites da interpretação*, 2004, p. XIX.

⁵² *Ibid.* 280.

com a palavra. Esta possibilidade parece mesmo vir atestada por Eco quando ele fala da diferença entre o *uso de um texto* e a sua *interpretação*. Eco esclarece que muitas vezes pode-se começar pelo uso, mas, ao fim, o que se constitui é uma interpretação do texto.⁵³ Pensamos de igual forma que se por diferentes momentos em nossa tese estaremos fazendo uso do texto de Heidegger a partir da sua letra, por outro lado, sempre estará operando nesse ínterim um contexto, de sorte a fornecer ao horizonte da nossa tese um sentido que não seja unívoco, ou seja, que nos conduza para junto do terreno fértil da multivocidade simbólica. A nossa proposta, portanto, é a de nos mantermos fiel à palavra de Heidegger, ou, para seguir Eco, no horizonte interpretativo da *intentio operis*, de maneira a nos liberarmos de qualquer psicologia do autor, que procuraria encontrar algum sentido “profundo”, escondido por detrás da camada da consciência de sua personalidade. Com esse passo pensamos nos proteger da tarefa de constranger o texto com qualquer forma de abuso interpretativo que viesse corrompê-lo em seus múltiplos sentidos.

Dito isso, descobrimos na proposta de Ricoeur, em seu livro *Le conflit des interprétations*, uma postura filosófica interessante, quando ele discute o problema do ‘duplo sentido’, que garante o campo propriamente dito da hermenêutica, visto que se coloca como uma semântica do mostrado/escondido. Ricoeur nomeia justamente de *simbólica* a tais expressões multívocas, que se caracterizam pelo caráter do ‘duplo sentido’ presente nas figuras de linguagem utilizadas para dar conta, no texto, daquilo que nele se reserva (esconde) no momento mesmo em que se diz (mostra). A interpretação, nesses termos, não acontece fora do horizonte da multiplicidade de sentidos, e isto em função do próprio *trabalho de pensamento* que ela provoca. Ora, em tal trabalho está em questão justamente descobrir as camadas de significação para além de qualquer sentido que se pretenda unívoco. Ele reconhece, assim, que a leitura/interpretação de um texto está implicada, pois, com os sentidos múltiplos que este oferece, de maneira que ultrapassa a lógica linear, causal, constituída tão somente por signos unívocos.⁵⁴ Para Ricoeur, fundamentalmente está em jogo aqui o que Agostinho nomeara de *translacta signa*, ou seja, a “transferência” do ‘sentido espiritual’ para o ‘sentido histórico/literal’ por *acrêscimo de sentido*.⁵⁵ Esta questão, reconhece o filósofo francês, também está presente no problema hermenêutico enfrentado por Schleiermacher e Dilthey com respeito aos textos, os quais eram considerados por eles como ‘expressões da vida fixadas pela escrita’, e, portanto, um dentre outros tantos modos em que a vida vem se

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ Cf. P. Ricoeur, *O conflito das interpretações*, 1988, p. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

objetivar ao se tornar expressa. Para que a ‘vida’ possa ser compreendida, entretanto, em seu movimento próprio e histórico, precisamos nos liberar de qualquer tentativa de interpretá-la com os recursos das ciências objetivas. Muito pelo contrário, a ‘vida’ não pode ser conhecida, mas sim deve ser ‘compreendida’ e compreendida sempre ‘indiretamente’ a partir da ‘experiência’ que se tem dela, de saída, e, portanto, antes que seja estabelecida qualquer relação de tipo sujeito-objeto. Por isso, se para Dilthey estava em questão procurar fundamentar as ciências humanas com base em um método hermenêutico próprio, que mais adiante será discutido por nós, para Heidegger, esclarece Ricoeur, a compreensão vai se tornar um *modus* de ser do próprio ser-aí.

Com efeito, a passagem da compreensão como conhecimento para a compreensão como ontológica se apresenta como um passo decisivo na história do pensamento hermenêutico, porque faz avançar a conquista da nossa especificidade frente a toda forma de objetivação da vida humana, que jamais dá conta de pensá-la na sua complexidade simbólica-histórico-ontológica. Em vista disso, o intérprete francês sugere que prestemos atenção numa diferença que vem marcar a tarefa hermenêutica diante da ditadura do logocentrismo, a saber, a ‘equivocidade por excesso de sentido’, descoberta pela exegese dos textos, e a ‘equivocidade por confusão de sentido’, perseguida pela lógica. Como se pode facilmente observar, muitas vezes a crítica em relação à multiplicidade de perspectivas interpretativas se dá em função deste último diagnóstico; contudo, pondera Ricoeur⁵⁶, o conflito das interpretações deve apontar apenas para o ‘ser interpretado’ que descobrimos previamente junto ao trabalho de interpretação, de sorte que todas as interpretações se constituem como válidas, com a ressalva que se mantenham no ‘limite’ da teoria que fundamenta as ‘regras’ de sua leitura.

Por conseguinte, no horizonte do problema hermenêutico localizamos em Ricoeur o que ele formula em termos da diferença entre as duas definições do signo. Existe uma definição que, do lado da linguística, toma o *signo como unidade entre significado e significante*, de maneira que se mantém orientada pela clausura dos signos a partir da constituição de um sistema fechado. Tal definição procura, então, por intermédio da investigação estrutural, conceber a linguagem como um objeto, à medida que propõe separar a língua da fala, a fim de garantir para si um estatuto de cientificidade. A outra definição do signo diz respeito ao *ato de fala*, de forma que vai pensar a linguagem como referência externa do signo à coisa. De acordo com o filósofo francês, não é preciso que façamos uma

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

escolha entre estas duas definições, desde que não se pense que a linguagem, em função de uma metodologia específica, esteja encerrada numa concepção que não a toma no todo de sua complexidade e que auxilia no esquecimento da função primeira de toda linguagem que é o *querer dizer*. Como sugere o filósofo, precisamos atentar tanto para a estrutura (a clausura dos signos) quanto para a função da linguagem (o dizer alguma coisa [sentido ideal] *sobre* alguma coisa [significado real/referência]), porque somente assim estaremos aptos a pensar a linguagem na sua unidade fundamental. É imprescindível, portanto, de acordo com Ricoeur, fixarmos o nosso interesse em relação ao *ato de fala*, porque é ele que vai nos oferecer a garantia de não reduzirmos a linguagem ao nível do objeto, e sim concebê-la em termos de *mediação*. Para Ricoeur, nesse sentido, falar significa realizar propriamente um ‘ato’, o ato pelo qual nos apropriamos da nossa situação atual/histórica no momento exato em que a linguagem se *excede* como signo em direção à sua referência.⁵⁷ A verdadeira experiência linguística se realiza, conforme sustenta Ricoeur, no horizonte do *dizer*, de maneira que há uma espécie de ‘transcendência do signo’, que ocorre quando ultrapassamos a idealidade do sentido em direção à realidade, à coisa [*Sache*]; em palavras distintas, quando o que se diz constitui mundo. Mas, em função dessa necessidade interna que a linguagem possui de se deixar referir às coisas, constituindo mundo quando ganha expressão por intermédio da palavra, torna-se premente perguntarmos sobre a posição que Heidegger assume em relação a esse estado de coisas, à medida que ele, ao formular a *questão do ser*, não pode pensar o ser em termos de um objeto, de forma que tampouco a linguagem pode se deixar reduzir a um nível tão estreito quanto este. Em outras palavras, o que está em questão aqui é o que segue: se, por um lado, com a clausura do signo, instituída pela linguística estrutural, rompe-se com a referência ao mundo (à coisa), por outro lado, com a linguagem como fala fica-se, conforme justifica Ricoeur, prisioneiro da referência, porquanto em todo dizer está implícito um dizer *sobre* algo. Por conseguinte, se a linguagem permanece muda, ela se mantém aquém da referência, mas, em compensação, transforma-se em um objeto. Contudo, de acordo com Heidegger, a linguagem como mundo não é objeto e sobremaneira se deixa apreender por meio de categorias estáticas e atemporais, mas sim é o lugar onde moramos. Além disso, se com a clausura dos signos a linguagem se constitui em objeto é porque nela está em jogo o universo da representação/imagem, o qual Heidegger quer inexoravelmente romper. Por outro lado, se a linguagem é pensada a partir do seu ato, a saber, a partir da fala, então é porque nela está operando o universo da presença/referência. Com efeito, torna-se decisivo para o nosso

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

trabalho identificarmos como Heidegger escapa da armadilha dos universos da representação/apresentação ao elaborar a *questão do ser*.⁵⁸ Uma pista para essa difícil situação encontra-se no uso operativo da noção da ‘indicação formal’. Mais adiante em nosso texto iremos nos deter no estudo de como se articula a ideia do referido método em relação à elaboração da pergunta pelo ‘sentido do ser’, o qual entrará no horizonte das nossas considerações, a fim de podermos acompanhar o *despertar hermenêutico-filosófico* de Heidegger. Contudo, por agora, propomos percorrer alguns traços da história da hermenêutica e do seu significado, a fim de elucidarmos como a questão da ‘compreensão’ foi se tornando cada vez mais decisiva para o trabalho de interpretação ao ultrapassar o nível ôntico (textual) para alcançar o nível ontológico (existencial). Além desse aspecto, gostaríamos de ressaltar a importância do problema hermenêutico que, ao interpretar o homem e as suas obras, assim como o mundo, e, portanto, em sentido amplo, a própria ‘vida’, procura fundar um modo de compreensão da realidade (histórica) distinto dos modos utilizados pela ciência, com a sua lógica biunívoca, fundamentada nos princípios da razão.

2.2.2 A Tradição Hermenêutica

O desígnio profundo da filosofia de Heidegger é fazer desta uma hermenêutica do ser e da vida humana em seu *factum*. Ora, o ser já sempre se nos enviou por intermédio da sua história, a qual, como mensagem, cabe a nós, os existentes humanos, a cada vez⁵⁹, compreendermos. O sentido do ser visado pela interpretação heideggeriana somente é alcançado, portanto, no horizonte do tempo em que já nos descobrimos sendo. Deve-se ao mesmo estado de coisas que o acesso ao passado, implicado em um trabalho de interpretação (textual), não é distinto do acesso a nós mesmos, porque somos no presente esse mesmo passado desde o futuro que, a cada vez, projetamos como mundo (texto). A decifração da mensagem do ser que nos concerne enquanto existentes humanos diz respeito, todavia, à possibilidade de dizê-lo, sem, contudo, entificá-lo. Mas tal *modus* não se dá sem mais, mas

⁵⁸ Muito embora essa ideia da *linguagem como casa do ser* só apareça em um texto posterior a *SZ*, contudo, desde muito cedo, a saber, em sua primeira preleção em *Freiburg*, Heidegger parece apontar justamente nessa direção quando considera um mero preconceito o fato de considerarmos que todo dizer seja prisioneiro da generalidade. Cf. M. Heidegger, *Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegnotsemester)*, 1987, p. 111. Também não podemos deixar de mencionar as palavras de Heidegger dirigidas a Elisabeth Blochmann em 1919, quando ele diz que “a vida nova que buscamos renunciou de ser universal, isto é, inautêntica e extensiva (implantada artificialmente)”. Cf. M. Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, 1966.

⁵⁹ Acima, quando falávamos da tradução do termo *Dasein*, fizemos referência à estrutura da ocasionalidade. Pois bem, de acordo com Heidegger o *jeweilig* corresponde ao “em cada caso”, “ser-em-cada-instante”. Sobre esta terminologia cf. J. E. Adrián, *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, 2009, p. 121.

exige um trabalho fenomenológico daquele ‘ver’ que compreende ‘as coisas mesmas’.⁶⁰ Este ‘ver’, por seu turno, diz respeito, em última análise, ao que Heidegger nomeia em 1919 de ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*], a qual possibilita a atenção necessária para os acenos do ser. Se do lado da ‘fenomenologia’ cultivamos a possibilidade do ‘ver’ compreensivo que busca acessar o que aparece, ou seja, os ‘fenômenos’, ou, o que diz o mesmo, o ‘ente’ em seu ser, do lado da ‘hermenêutica’ o que está em jogo é a possibilidade de se ‘escutar’ a ‘palavra’ do ser e, por isso, uma fenomenologia do inaparente. Não podemos estranhar, desse modo, que Ricoeur nomeie esta situação como um ‘enxerto’ da hermenêutica na fenomenologia, que faz a passagem do plano epistemológico ao ontológico, e isto justamente porque abandona a perspectiva da leitura da obra como objeto, a fim de aceder à escuta compreensiva de sua voz, enquanto viva.⁶¹ Em última análise, trata-se de radicalizar a posição heideggeriana de que em todo ato de pensamento (fala) está implicado um ato de interpretação (compreensão), de maneira que o homem não pode ser compreendido independente da linguagem, e sim que é esta que o determina em termos do *medium* no qual vive, se movimenta, existe. Como considera Zarader, a linguagem, em Heidegger, não é simples designação de coisas, mas justamente isto que lhe concede o ser, o pensamento. Ou seja, no horizonte hermenêutico explorado por Heidegger, a compreensão da linguagem se constitui como *escuta*, e não como pesquisa de sua significação ou somente como modo de acesso ao texto. O seu horizonte hermenêutico é demasiado vasto, porque avança para a “(...) região onde a linguagem é presença viva, onde a leitura é existência, onde a escuta é somente a escuta das palavras, e a interrogação dos textos, é o pensamento”.⁶²

Bem, se dermos um passo atrás na história do pensamento veremos que o problema hermenêutico primeiramente se deixa colocar junto à questão da exegese dos textos. Primordialmente, a hermenêutica estava relacionada a uma técnica, isolada pelos intérpretes dos oráculos como decifração das mensagens sagradas. Aos poucos, porém, o caráter universal da hermenêutica foi sendo revelado ao implicar todo ser falante, à medida que este possui a intenção de se comunicar com o outro. De qualquer modo, o que fundamentalmente está em jogo no problema hermenêutico é o caráter ‘estrangeiro’, ‘estranho’, da palavra que nos chega do passado (ou do outro), de sorte que devemos ser capazes de ‘traduzir’, ‘interpretar’, tornando-a ‘compreensível’, ‘comum’, ‘familiar’. Há, portanto, uma ‘diferença’

⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 1992, p. 9.

⁶¹ Cf. P. Ricoeur, *O conflito das interpretações*, 1988. Posteriormente iremos explorar essa questão, a fim de compreendermos de maneira suficiente como se constitui a fenomenologia hermenêutica de Heidegger como oposição à fenomenologia reflexiva de Husserl.

⁶² Cf. M. Zarader, *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*, 1990, p. 112.

a ser ouvida, e que coloca em ação a nossa existência como um todo, a fim de nós, por intermédio da nossa própria ‘performance/estilo’, enquanto intérprete que somos, sermos capazes de dizê-la, sem, contudo, esgotá-la em uma interpretação definitiva. A respeito disso, Ferrié considera que o intérprete ocupa a função de intermediário entre duas instâncias separadas, de maneira que cabe a ele criar o ‘laço’ que vai permitir estabelecer a relação entre elas.⁶³ Nesses termos, a interpretação pode ser concebida como uma espécie de *transferência* de sentido entre a alteridade que se doa ao intérprete e o interpretante que recebe o sentido.⁶⁴ Mas, acima de tudo, reconhece o teórico, estas questões apenas se colocam porque o ser humano nasce em um mundo já sempre interpretado, de sorte que ele é mesmo forjado por ela. A interpretação, como tal, é uma atividade cotidiana que se realiza desde “(...) a identificação dos objetos a se utilizar até à leitura dos textos, bem como passando pela recepção ideológica das informações”.⁶⁵

Como bem nos noticia Palmer, as raízes da palavra grega ἑρμηνευτικῆ→ são formadas pelo verbo ἑρμηνεύειν (interpretar) e o substantivo ἑρμηνεῖα (interpretação).⁶⁶ Tais raízes se relacionam, por sua vez, com o deus-mensageiro Hermes (Ἑρμῶ), cujo poder era o da *transmutação*, isto é, transformar a mensagem divina, incompreensível para os seres humanos, em algo compreensível e inteligível. Atribui-se a esse deus grego a invenção da palavra, mas ele também é conhecido como o mestre dos furtos e do engano. Como ressalta Homero, Hermes, o mensageiro, filho de Zeus, é o distribuidor de bens e, por isso, o patrocinador do comércio.⁶⁷ O hermeneuta, assim como Hermes, é quem transmite a notícia, no sentido de que reproduz a comunicação. Para Heidegger, de acordo com Palmer, Hermes é o mensageiro do destino, e o que se mostra (no dizer) possui laços passíveis de serem descobertos/interpretados pelo hermeneuta, ainda que no dizer esteja em jogo a duplicidade do mostrar/esconder.

Palmer ressalta que a palavra ‘hermenêutica’ [*Hermeneutik*] é constituída por três orientações de sentido, a saber: 1) expressar em ‘voz’ alta (dizer); 2) explicar e 3) traduzir. Com relação à primeira, trata-se de uma ‘performance’ ou ‘estilo’ do próprio intérprete, que, relativo ao modo de dizer a obra, interpreta-a. Dessa maneira, a hermenêutica, como ‘dizer’, coloca em ação o poder da fala viva, em situação, passível de ser ouvida pelo outro.⁶⁸ Esta

⁶³ Cf. C. Ferrié, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, 1999, p. 21.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁶ Cf. R. Palmer, *Hermenêutica*, 2006, p. 23.

⁶⁷ Cf. L. Rohden, 2002, p. 157.

⁶⁸ Cf. P-L. Assoun, *O olhar e a voz: lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz*, 1999, pp. 53-59, onde se lê, na sexta lição, que a voz (*Stimme*) designa tanto a faculdade de produzir sons (*Laute*) quanto o conjunto dos sons

fala, vale dizer, contrapõe-se à escrita (visual), porque a precede; além disso, ela não é fixa e estável, mas sempre histórica, ou seja, é um ‘evento’ no tempo.⁶⁹ Sendo assim, quando somos capazes de ler palavras é porque estas foram fixadas em imagens que correspondem aos sons transmitidos pela voz. O círculo hermenêutico faz-se aqui explícito: para que possamos expressar algo precisamos compreendê-lo, ao passo que a própria compreensão nos chega por intermédio da expressão interpretativa. Por outro lado, a hermenêutica como ‘explicação’ tem sua ênfase dada pelo aspecto discursivo da compreensão, muito mais do que por sua expressão. Nesses termos, no ‘dizer’ como discurso está implicado uma ‘clarificação’; trata-se, em outros termos, de um segundo momento da interpretação, cujo papel é ‘dar conta de algo’. O aspecto discursivo da hermenêutica é proposto por Aristóteles como ‘enunciação’, o

produzidos, de maneira que a ‘fonação’ é, ao mesmo tempo, uma “capacidade” antropológica e sua atualização. *Stimme*, como observa o psicanalista, diz exatamente o mesmo que *vox* e *phone*. Em contrapartida, tais homólogos estão sujeitos a produzir efeitos significantes distintos. É assim, por exemplo, que com a *vox* somos reenviados aos campos semânticos da “vocação”, “invocação”, assim como da “vociferação”, ao passo que com a *phone* somos levados para o paradigma da “fonia”, de maneira que esta pode ser interrompida (a-fonia), ou entrar em disfunção (dis-fonia), ou confusão (caco-fonia). Além destes aspectos, o psicanalista ressalta tanto a importância da palavra *stimmen*, que ao significar “ser exato”, “ser verdadeiro”, “convir”, nos faz escutar algo da ordem do ‘estar em uníssono’, como a importância da palavra *Stimmung*, que, ao designar “humor”, permite ouvir “ressonância”, “consonância” e, por isso, algo próximo ao sentido “de acordo” [*das stimmt*], significando aquilo que foi bem “entendido”.

⁶⁹ Ricoeur problematiza justamente esta precedência da voz em relação à escrita, ao conceber a noção de texto a partir de algumas pressuposições: a) uma concepção de *discurso* distinta da noção de palavra oposta à de língua em Saussure, de forma que o discurso vai implicar uma *atividade sintética*: “(...) o discurso articula um sujeito de discurso, um ato de discurso, um conteúdo de discurso, um código metalinguístico, uma referência extralinguística, um interlocutor. (...) em outras palavras: um “locutor”, um “dizer”, um “dito” (ou sentido), um “mundo” (ou referente), regras (fonológicas, lexicais, sintáticas), uma “alocução”” (p. 28); b) a distinção entre o uso *oral* e o uso *escrito* do discurso, na medida em que a passagem da palavra para a escrita ultrapassa o âmbito de uma simples fixação do discurso oral: “(...) um novo instrumento de pensamento e de discurso nasce com a escrita” (p. 28). Bem, estas duas pressuposições iniciais acarretam algumas consequências elencadas pelo filósofo francês, quais sejam: 1) “(...) de um lado, o fenômeno da inscrição dá uma autoridade especial ao que está escrito; de outro, a distância que assim se cria com a palavra viva gera uma suspeita” (p. 28); 2) o escrito faz o discurso ganhar uma independência histórica em relação ao autor do texto: “Aquilo que podemos chamar de *autonomia semântica do texto* faz que este desenvolva uma história distinta da de seu autor” (p. 29); 3) o discurso oral proporciona um diálogo com o outro, no qual há uma referência direta aos objetos do mundo; por seu turno, a escrita elimina essa referência, ou seja, os dêiticos utilizados não indicam o que pode ser mostrado; 4) o texto escrito estabelece um contato com o outro distinto do encontro oral; quem se põe a ler um texto torna-se um leitor invisível face ao autor do discurso oral. Por fim, Ricoeur apresenta ainda uma terceira pressuposição, comum à palavra oral e à escrita, a saber: c) a *composição* ou *textura*, que faz do texto uma obra: “A autonomia semântica da escrita (...) abre caminho a uma busca de regras de composição que a troca rápida das respostas e das perguntas da conversação não dá tempo de desenvolver” (p. 30). Como consequência, portanto, da *composição*, o texto se torna algo fortemente estruturado, ou seja, o texto se faz obra, de sorte a constituir-lo como narrativa, ou poesia, ou ensaio, etc. Desse modo, em conformidade à argumentação do filósofo francês, o texto é responsável por permitir tanto por parte do leitor quanto por parte do escritor uma liberdade maior, à medida que põe em ação elementos que não estão presentes no discurso oral. Ora, seja para compor um discurso escrito, seja para interpretá-lo, as palavras escritas ganham uma autonomia tal frente ao escritor/leitor, que dificilmente eles podem exercer um controle intencional sobre elas. É por isso que muitas vezes, então, quando nos colocamos a escrever, chega um momento determinado em que as palavras começam a falar por si, a constituir um mundo próprio, de maneira que o ‘escrito’ vai ser motivo de surpresa e espanto para nós, aqueles que o escreveram. Com o texto, portanto, somos capazes de inscrever algo na cena do mundo que não se restringe ao registro da presença, pois ele escapa da referência ao objeto, atuante na conversação. Cf. P. Ricoeur, *Hermenêutica e mundo do texto*. In: *Escritos e conferências 2: hermenêutica*, 2011.

qual se relaciona, por sua vez, com a verdade ou falsidade de algo. Palmer ressalta a importância dessa formulação do *Estagirita*, porque a partir dela faz-se possível entender o processo pelo qual a verdade tornar-se-á estática e informativa.⁷⁰ Ora, a enunciação não é, aos olhos de Aristóteles, uma mensagem divina, mas, muito pelo contrário, uma operação do intelecto humano racional. Ela, imperceptivelmente, transforma-se em explicação, de sorte que exige por parte do nosso intelecto as operações de composição (*síntese*) e divisão (*diáiresis*). À medida que o ‘dizer’ se reduz ao nível do juízo propositivo, este deve ser adequado à essência da coisa, a fim de se tornar verdadeiro. Na verdade como ‘correspondência’ entre o juízo e a coisa, perde-se, entretanto, a verdade como ‘acontecimento’. Palmer ressalta, contudo, que não podemos abandonar o terreno da pré-compreensão, pois esta é responsável por moldar toda interpretação, de saída. Desse modo, conforme acontece a explicação por parte do intérprete também se dá a abertura de novos contextos compreensivos – horizontais. A fusão de horizontes⁷¹, que é preciso que ocorra entre o contexto da obra e o contexto do intérprete, a fim de consolidar a compreensão como interpretação, é reconhecida por Palmer como o próprio ‘problema hermenêutico’. Por último, o sentido do ὀρμηεῖν como ‘traduzir’ coloca em jogo o *medium* da nossa língua, a fim de tornar compreensível o que é ‘estrangeiro’ e ‘estranho’. A tradução, nesses termos, permite-nos tomar consciência de que a própria língua contém uma interpretação, e de que as palavras moldam uma visão de mundo e até mesmo as nossas percepções.⁷²

Heidegger, por seu turno, em *OHF* (GA63), nos chama a atenção para a função da fala junto aos gregos, do λῆγωω atuante na questão da interpretação, quando considera que nela está em operação o ‘tornar acessível algo’ presente, mostrando-o. É somente no âmbito da mostra que o λῆγωω, portanto, conquista para si a possibilidade do ληψεῖν, do desocultar, no sentido do verdadeiro.⁷³ Posteriormente, no helenismo, o sentido do ὀρμηεῖν se generaliza, alcançando o sentido do ‘significar’: uma palavra quer dizer algo, significa algo, notifica alguma coisa. Para as igrejas cristãs, porém, a ὀρμηεῖν vai receber o sentido do ‘comentário’, do tornar claro para o outro o que o texto diz, sendo que Agostinho, recorda-

⁷⁰ Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 32.

⁷¹ Cf. H-G. Gadamer, *Warheit und Methode*, 1986, p. 311. De acordo com Gadamer, dado que a situação hermenêutica determina-se pelos nossos preconceitos, estes, por sua vez, formam o horizonte de um presente, o qual implica que não mais consigamos ver para além deste, muito embora, ressalta o filósofo alemão, tal horizonte não seja constituído por um acervo fixo de opiniões e valores: “(...) o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr a prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. (...) Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*”.

⁷² Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 37.

⁷³ Cf. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1988, p. 11.

nos Heidegger, com o seu *De doctrina christiana*, foi quem produziu a primeira grande obra hermenêutica. A partir do século XVII, porém, a hermenêutica não mais será equivalente à interpretação, mas significará a ‘doutrina das condições da interpretação’.⁷⁴

2.2.2.1 A Hermenêutica Geral de Schleiermacher

Schleiermacher é considerado o pai da moderna hermenêutica. O seu papel decisivo diz respeito ao fato dele ter sido responsável por restringir a ideia da hermenêutica à ‘arte da compreensão’, colocando-a em relação, enquanto disciplina, junto à gramática e à retórica, assim como com a dialética, de maneira a constituir uma ‘hermenêutica geral’, que serviria de base a toda hermenêutica “especial”: a filológica, a teológica e a jurídica.⁷⁵ Diferentemente dos seus predecessores, Wolf e Ast, não funda a hermenêutica em um saber prático da interpretação dos textos ou em um idealismo metafísico, mas sim na sua relação com o homem concreto, vivo, dotado de sentimentos e intuições.⁷⁶

De acordo com a sua hipótese, porque a hermenêutica é a ‘arte de ouvir’, ela coloca em jogo a questão da compreensão, a questão matriz de toda hermenêutica, que é poder entender a constituição de sentido desde o instante em que passamos a falar ou desde o momento em que a palavra do outro nos alcança.

Com efeito, Schleiermacher centrará sua hermenêutica na possibilidade de voltar a experimentar os processos mentais do autor do texto, de maneira tal que “(...) a mais alta completude da interpretação consistiria em compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode dar conta”. Esta possibilidade, por seu turno, exige dois momentos para a interpretação, a saber, um momento “gramatical” e outro “psicológico”, que venha garantir uma interpretação tão satisfatória quanto a compreensão imediata é capaz de nos fornecer.⁷⁷ Conforme Palmer, entretanto, o princípio unificador dos dois momentos sugeridos é o próprio princípio do ‘círculo hermenêutico’.

Para Schleiermacher, *compreender é uma operação referencial*, que a faz dependente

⁷⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, 2010, p. 34, onde se lê: “Particularmente, porém, eu quero (...) fornecer ao intérprete de obras escritas o conselho urgente de exercitar com zelo a interpretação das conversações significativas. Pois, a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação de todo o seu ser espiritual, a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isto estimula, muito mais do que o exame solitário de um texto inteiramente isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras, mesmo aquelas de gêneros diferentes. E é justamente este aspecto que, na explicação do escritor, mais é deixado para trás e mesmo na maioria das vezes inteiramente negligenciado”.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 42.

de uma totalidade de conhecimentos já adquiridos.⁷⁸ A compreensão, desse modo, agrupa-se em unidades sistemáticas, cujo conjunto forma um círculo; entretanto, o círculo, no seu todo, também define a parte individual. O *um* não se constitui sem o *todo*; muito pelo contrário, é inteiramente dependente deste.⁷⁹ É isso que acontece, por exemplo, no exercício compreensivo de uma frase, que, composta por palavras individuais, está referida à totalidade da frase, ao passo que a totalidade de sentido da frase é dependente das palavras individuais. É desta relação de reciprocidade entre o todo (contexto) e a parte (individual) que o sentido tem o seu lugar, o que faz da compreensão um acontecimento circular. Mas, em contrapartida, ao enunciarmos o ‘círculo hermenêutico’ como justificativa para a constituição do sentido somos levados a realizar uma contradição lógica. Palmer ressalta, contudo, que com respeito à questão da compreensão a lógica já chega sempre tarde, porquanto não tem os meios necessários para respondê-la, tendo em vista que sua situação exige por parte de nós uma espécie de “salto” no círculo, já que compreendemos, num só tempo, o todo e as partes. De igual forma, é preciso haver um conhecimento prévio a respeito do tema, a fim do seu sentido poder ser partilhado: “Tanto a nível do *medium* do discurso (linguagem) como da matéria do discurso (tema), o princípio do conhecimento prévio – ou o círculo hermenêutico – opera em todo o ato de compreensão”.⁸⁰

As relações entre a parte e o todo presente no círculo hermenêutico também aparece na relação entre a interpretação “gramatical” e a interpretação “psicológica” proposta por Schleiermacher, porque estas envolvem tanto a dimensão geral (estrutural) quanto específica (individual). Para o filósofo e filólogo alemão está em questão o desenvolvimento de uma compreensão que ultrapasse a esfera positiva da interpretação, a fim de viabilizar uma reconstrução histórica, divinatória, objetiva e subjetiva do texto do autor, de forma a captarmos sua experiência mental. Particularmente, a abordagem psicológica faz uso, além do método comparativo presente na abordagem gramatical, do método divinatório, que é aquele

⁷⁸ Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Ψ 1-3* (GA33), 1981, pp. 20-21. No início desta preleção encontramos Heidegger discutindo justamente estas relações entre o todo e a parte a partir da questão da diferença ontológica entre ser e ente. Em função disso, ele se pergunta por que ao falarmos de ‘o ente’ o chamamos de ‘um ente’; ou, dito de maneira distinta, por que, quando temos em vista ‘o ente’ pensamos desde a totalidade dos entes singulares? Mas, ao pensarmos assim, questiona-se ainda Heidegger, encontramos realmente algo como o ser? Ora, em toda contagem dos entes precisamos começar a contar com ‘um ente’, muito embora visemos com tal contagem ‘o ente’. Como esclarece Heidegger, a seguir, se a contagem dos entes teve início é porque partimos justamente da soma não contada dos entes. O que significa dizer que *ao menos um* não pode comparecer na totalidade dos entes. Nós já partimos, de saída, do ente (o todo-reunido [*Insgesamte*]) para a contagem do ente singular. O ente vem ao nosso encontro, segundo Heidegger, “sumariamente”, no sentido da globalidade. O todo (o ente) determina, portanto, a parte (um ente). Mas este todo, ele mesmo, para que possa ser constituído como uma totalidade, não pode ser contado como *um*, porque ele já se fez *um* por sua totalidade.

⁸⁰ Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 94;

em que nos transformamos no autor, captando a sua individualidade. Contudo, ainda que Schleiermacher insista na abordagem psicológica como método de interpretação, por outro lado ele mantém como indispensável a abordagem gramatical. Além disso, ele procura no ‘estilo’ do autor uma via para sua revelação psicológica. De acordo com Palmer, a especulação hermenêutica de Schleiermacher tem como objetivo profundo organizar o todo das observações hermenêuticas dispersas nas disciplinas específicas em uma unidade sistemática, de modo a fundar a hermenêutica como ciência. A *hermenêutica científica*, ambicionada pelo filósofo e filólogo alemão, seria justificável porque ele acreditava ser possível encontrar as ‘leis’ determinantes de toda compreensão, de maneira que o sentido de um texto sempre fosse passível de ser conquistado por seu intérprete.

Entretanto, ainda que Schleiermacher tenha iniciado pela linguagem, reconhecendo-a como determinante para a tarefa da interpretação, posteriormente ele acabou caindo numa espécie de má metafísica. Esta última posição é tomada quando ele abandona a linguagem, a fim de chegar aos processos internos, e isto porque, de acordo com a sua postura atual, linguagem e pensamento deixam de ser equivalentes. É, portanto, no último estágio do seu pensamento que Schleiermacher justificará a finalidade da hermenêutica como dizendo respeito à reconstrução do processo mental do autor. Como quer Palmer, então: “A hermenêutica torna-se psicológica, transforma-se na arte de determinar ou de reconstruir um processo mental, um processo que não mais é tomado como sendo essencialmente linguístico”.⁸¹ Por fim, vale dizer que coube a Dilthey seguir o passo de Schleiermacher na busca de um conhecimento “objetivamente válido” para a tarefa hermenêutica.

2.2.2.2 O Projeto Hermenêutico de Dilthey

Não é nossa intenção aqui esgotar o pensamento de Dilthey e tampouco apresentar a crítica de Heidegger frente ao filósofo e historiador alemão.⁸² Muito pelo contrário, o que queremos é procurar fornecer as linhas gerais do seu pensamento hermenêutico, buscando

⁸¹ *Ibid.*, 100.

⁸² Essa crítica aparece tanto em *SZ* quanto em trabalhos anteriores de Heidegger, entre eles, *PGZ* (GA20) e *BZ* (GA64). Especificamente na preleção do semestre de verão de 1925, Heidegger acusa Dilthey de não conseguir romper com o marco dos questionamentos da sua época, de maneira que muito embora pergunte acerca da realidade da ciência histórica, por outro lado continua a colocar a questão da estrutura do conhecimento, ou seja, assume a perspectiva kantiana de perguntar pelas condições de possibilidade do conhecimento, ainda que agora a partir da realidade histórica. De acordo com Heidegger, Dilthey partira da crítica ao livro sexto da *Lógica* de J. S. Mill, que propunha então transplantar o método das ciências naturais às ciências históricas. Para Dilthey estava em questão, portanto, pensar acerca do objeto das ciências históricas, com toda a especificidade conceitual que este exigia para ser apreendido. Sobre esta crítica cf. as alíneas b-d do parágrafo 4 de *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, de M. Heidegger.

reconhecer alguns traços que teriam levado Heidegger a fazer a passagem da questão da compreensão do campo da epistemologia para o campo da ontologia.⁸³ Pensamos que uma pista que permite entender tal passagem se mostra no desenvolvimento da ‘filosofia da vida’ [*Lebensphilosophie*], assim como no projeto hermenêutico de uma ‘crítica da razão histórica’ estabelecido por Dilthey, para dar conta de uma realidade que transcende a idealidade abstrata das ciências naturais, visto que esta não leva em consideração a base vital e o todo relacional a partir dos quais os fenômenos humanos se dão.⁸⁴ Claro está que Heidegger reconduz esta filosofia para o âmbito privilegiado da ‘vida fática’, assim como para a recuperação do sentido histórico da nossa existência em termos de ‘historicidade’ [*Geschichtlichkeit*], a fim de acessar sua constituição ontológica.⁸⁵

Ora, como se sabe, Dilthey começou a ver na hermenêutica um fundamento para as *Geisteswissenschaften*.⁸⁶ O filósofo alemão tinha como objetivo profundo construir um método que permitisse à ciência hermenêutica alcançar uma interpretação “objetivamente válida” das “expressões da vida interior”. Segundo Dilthey, o modelo de pensamento das ciências naturais não era apto a fornecer as bases conceituais para as ciências humanas,

⁸³ Ricoeur, em conferência realizada em 1978 sob o título de “*Lógica hermenêutica?*”, expõe de maneira bastante precisa o quanto a radicalização da hermenêutica levada a cabo por Heidegger se afasta, numa primeira leitura, das questões epistemológicas colocadas por Dilthey, a fim de delimitar o campo das ciências do espírito frente às ciências naturais. Como propõe Ricoeur, o arranjo de Dilthey era triplo: primeiro, tratava-se de defender a autonomia das ciências do espírito; em seguida, estava em questão estabelecer a diferença entre seu procedimento compreensivo e o procedimento explicativo das ciências naturais; por fim, fundamentar a diferença epistemológica numa propriedade espiritual, que colocava sua hermenêutica nas proximidades da interrogação kantiana, porquanto se perguntava pelas condições de possibilidade de um conhecimento objetivamente válido para as ciências humanas. Em contrapartida, sustenta Ricoeur, a postura de Heidegger diante deste debate epistemológico foi o de realizar uma crítica radical, com o intuito de se perguntar pelos fundamentos da compreensão do ser-aí, e não do conhecimento, visto que este é derivado e tardio. Nesses termos, o questionamento heideggeriano promove uma radicalização não epistemológica da questão hermenêutica, que se dá, de acordo com Ricoeur, de três maneiras: em primeiro lugar, o seu questionamento se faz ontológico, e a questão do sentido será a questão do sentido do ser; em segundo lugar, a questão da compreensão se oferecerá como uma questão não epistemológica; a compreensão para Heidegger não é da ordem do *logos* epistêmico, mas se constitui como um traço de distinção do nosso ser, que compreende ser, em relação aos entes simplesmente dados; a consequência hermenêutica para esta situação é que a interpretação, portanto, não tem o seu início em um *logos apofântico*, ou seja, junto ao âmbito do discurso propositivo, mas sim junto ao horizonte fenomenológico do ser-no-mundo que se ocupa; por fim, a terceira linha de ruptura acontece porque Heidegger não pergunta mais pela compreensão em termos das condições de possibilidade; caso o fizesse, reconhece Ricoeur, o seu pensamento permaneceria refém do campo da representação, ou seja, um campo que encontra orientação a partir da imagética de um sujeito detentor de categorias que regulam a objetividade de todo objeto. Cf. P. Ricoeur, “*Lógica hermenêutica?*”. In: *Escritos e conferências 2*, 2011, pp. 93-143.

⁸⁴ Cf. a apresentação à edição brasileira realizada pelo Professor Marco Antônio Casanova. In: *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*, 2010, pp.V-XIII.

⁸⁵ Precisamos ressaltar que Heidegger, ao desenvolver a noção de ‘vida fática’, abandona toda perspectiva psicologizante e antropológica, presente na noção da ‘vida’ [*Leben*] introduzida por Dilthey. Como o filósofo alemão mostra em diferentes momentos de sua obra, pensar a vida em termos de ‘vida interior’, ou ‘espírito’, ou ‘consciência’, é ainda permanecer preso à concepção do homem como um *animal rationale*. É com o intuito de se afastar desses termos tão sobrecarregados de sentido, que Heidegger introduzirá o termo ‘ser-aí’ [*Dasein*], cuja intenção era dar conta “conceitualmente” da especificidade fenomênica do existente humano, como um ente que, diferente da totalidade dos entes simplesmente presentes, compreende ser.

⁸⁶ Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 105.

porque estas exigiam que se partisse da experiência concreta, e não da especulação, como era o caso do idealismo alemão ou do positivismo, ou seja, de um trabalho intelectual que operava segundo categorias que desqualificavam a vida na sua pura expressão, e mesmo mutilavam a realidade histórica efetiva.⁸⁷ Esta, a ‘vida’ [*Leben*], assim como Dilthey a considerava, mostrava-se como uma unidade psicofísica, atuante em todos os fenômenos. Por conseguinte, cada fenômeno era composto por duas dimensões, a saber, uma dimensão físico-material e uma dimensão psíquico-espiritual, de maneira que esquecer desta segunda dimensão era se manter num quadro meramente explicativo, que não dava conta da compreensão da vida no todo de suas conexões. Como ressalta Casanova:

(...) cada fenômeno e cada parte de um fenômeno já sempre se acham em uma conexão essencial uma com um feixe de relações que compõem o horizonte globalizante a partir do qual apenas eles se mostram e podem se mostrar. Do mesmo modo que nenhum fenômeno pode ganhar corpo sem qualquer articulação com a base material que é a sua, nenhum fenômeno pode tampouco vir à tona sem qualquer conexão com o horizonte maior de sua manifestação.⁸⁸

Não se trata, portanto, de encontrar ideias por detrás da vida, mas de dirigirmos a nossa atenção e o nosso pensamento apenas para a vida ela mesma. Como quer Dilthey em seu prefácio à *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, devemos partir da própria experiência interna e dos fatos da consciência se quisermos conquistar o horizonte propício para a interpretação da vida em sua expressão: “Toda ciência é ciência experimental, mas toda experiência possui a sua conexão originária nas condições de nossa consciência, uma consciência no interior da qual essa conexão vem à tona, no todo de nossa natureza”.⁸⁹

Dilthey, entretanto, com o intento de captar o sentido da vida em sua expressão histórica não quer fundar uma “metafísica”, e sim se restringir a compreender o homem em bases estritamente epistemológicas. A formulação de uma metodologia que seja adequada às ciências do homem precisa abandonar, nesses termos, a visão mecanicista e reducionista das ciências naturais. Além disso, trata-se, para Dilthey, de recuperar a consciência da ‘historicidade’ [*Geschichtlichkeit*] da nossa existência, visto que esta se perdera em função das categorias estáticas da ciência. Se Kant havia proposto uma “Crítica da Razão Pura”, sustenta Palmer, Dilthey estava interessado em realizar uma “crítica da razão histórica”. Contudo, ao buscar compreender a vida em sua experiência, ou seja, como um fenômeno humano, o filósofo alemão não pode se utilizar das categorias fornecidas por Kant, pois estas

⁸⁷ Cf. W. Dilthey, *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo e sociedade e da história*, 2010, p. 5.

⁸⁸ Cf. M. A. Casanova, *op. cit.*, p. IX.

⁸⁹ Cf. W. Dilthey, *op. cit.*, p. 5.

são categorias do pensamento, e, portanto, são intemporais e estáticas, ou seja, completamente exteriores à vida. Desse modo, de acordo com Dilthey, o objetivo das ciências humanas não poderia ser a compreensão da vida a partir de tais categorias, mas sim desde o âmbito de categorias intrínsecas à própria vida: “A vida deveria ser compreendida a partir da experiência da própria vida”.⁹⁰ E isto corresponde a dizer que se trata de regressar às ‘unidades significativas’ presentes na ‘experiência vivida’ [*Erlebnis*] que captam o mundo exterior como uma realidade efetiva, e não como uma simples representação: “(...) em todo o nosso ser que, querendo e sentido, representa, *a realidade efetiva exterior* (...) nos é dada juntamente com o nosso si próprio de maneira simultânea e tão segura quanto ele; desse modo, ela *é dada como vida*, não como mera representação” (*Grifos nossos*).⁹¹ Dito explicitamente: a vida torna-se o próprio ‘sentido’ do mundo.⁹² Ora, isto acarreta uma mudança de postura por parte de Dilthey, que não buscará mais as ‘categorias da vida’ em uma realidade que seja transcendente a ela, ou simplesmente representacional, mas tão somente na ‘experiência vivida’, pensada em termos de ‘sentido’ e, portanto, a partir do tempo, e, então, como uma realidade inextricavelmente “histórica”. Fundamentalmente, Dilthey está em busca, assim como Heidegger mais tarde também estará, em formular uma metodologia que dê conta de pensar a vida humana não mais atrelada a uma perspectiva objetivadora. Com respeito à interpretação da vida humana não cabe, de acordo com os pressupostos hermenêuticos de Dilthey, a explicação, mas tão somente a compreensão. E ela que permite interpretar as manifestações da vida em toda a sua dinâmica, até porque somente ela é capaz de captar as entidades individuais. Contudo, pondera Palmer, ainda que Dilthey buscasse romper com a tendência da ciência à objetivação com respeito aos estudos humanísticos, por outro lado ainda se mantinha solidário ao ideal científico de buscar um ‘conhecimento objetivamente válido’.⁹³ Entretanto, este ideal científico não suplantaria o ganho que a teoria hermenêutica já havia conquistado para si, quando Dilthey assume a postura de compreender a vida a partir da própria vida. Desejoso de apreender a vida humana em bases científicas, Dilthey dirá, porém,

⁹⁰ Cf. R. Palmer, *op. cit.*, p. 109. Françoise Dastur reconhece justamente esta posição de Heidegger, quando justifica que para o filósofo alemão a ‘vida fática’ [*faktisches Leben*] é capaz de dar uma resposta às questões que ela se põe, em sua própria linguagem. Desse modo, para responder ao problema de sua origem a vida não precisa inventar uma instância exterior, mas tão somente prestar atenção às indicações fornecidas por sua própria expressividade e significatividade. Cf. F. Dastur, *Heidegger: a question du logos*, 2007, p. 62.

⁹¹ Cf. W. Dilthey, *op. cit.*, p. 7.

⁹² *Ibid.*, 124. Vale dizer que Palmer considera crucial o termo ‘sentido’ em Dilthey, porque o filósofo alemão vai entendê-lo como “(...) aquilo que a compreensão capta na interação essencial recíproca do todo e das partes”. Desse modo, o ‘sentido’ se mostra como uma construção hermenêutica intrinsecamente histórica, deixando-se determinar tanto pelo ponto de vista do indivíduo quanto também pelo tempo: “Não é algo acima ou fora da história, mas a parte de um círculo hermenêutico, sempre historicamente definido”.

⁹³ *Ibid.*, p. 112.

que o objeto desta ciência somente é conquistado com base em uma relação sistemática entre a experiência, a expressão e a compreensão.

A par disso, Palmer alerta para a importância do primeiro conceito proposto por Dilthey, qual seja, o conceito de ‘experiência vivida’ [*Erlebnis*]⁹⁴, porque este nos oferece a possibilidade de pensar a vida na imediatez da vivência, ou seja, fora do esquema sujeito-objeto e, portanto, como um ato pré-reflexivo e não consciente. O filósofo alemão define a experiência como “(...) aquilo que na cadeia do tempo forma uma unidade no presente porque tem um significado unitário”.⁹⁵ Em outras palavras, a experiência se constitui em termos de uma ‘unidade de sentido’ ao conectar a multiplicidade de eventos da vida. Além disso, ela não é um objeto para quem a experimenta; muito pelo contrário, a experiência é um ato que se realiza fora do registro da consciência e, portanto, antes que se estabeleça o circuito entre sujeito e objeto. Ora, é justamente isto que se passa com a nossa relação com o mundo, à medida que esta se constitui conjuntamente com a nossa experiência, e, assim, antes de qualquer posicionamento do objeto por uma subjetividade autocentrada. Outro aspecto que Palmer ressalta a respeito do contributo de Dilthey para a hermenêutica se refere ao fato do filósofo alemão procurar “(...) fabricar categorias “históricas” adequadas às características da experiência vivida”.⁹⁶ Esta tentativa apenas se torna possível porque Dilthey reconhece que a experiência não se faz fora do tempo, e que toda interpretação da situação presente se institui a partir do horizonte do passado e do futuro, ou seja, a partir do horizonte temporal em que a experiência humana se constitui como uma ‘unidade de sentido’, agora sabidamente histórico: “*A experiência é intrinsecamente temporal (...), e, portanto, a compreensão da experiência tem que ser dada em categorias de pensamento proporcionalmente temporais (históricas)*”.⁹⁷

Já o segundo termo, ‘expressão’ [*Ausdruck*], não é pensado por Dilthey no sentido estrito dos sentimentos, e sim como ‘expressão de vida’ e, por isso, como sua ‘objetificação’, podendo, desse modo, “(...) referir-se a uma ideia, a uma lei, a uma forma social, à linguagem – qualquer coisa que espelhe a marca da vida interior do homem”.⁹⁸ De acordo com Palmer, a ‘expressão’ possui, em suma, o significado hermenêutico de auxiliar a compreensão da experiência vivida, não por intermédio de uma captação introspectiva, e sim por meio das

⁹⁴ De acordo com o intérprete, em alemão há duas palavras para ‘experiência’: *Erfahrung* e *Erlebnis*. Enquanto a primeira diz respeito à experiência geral, *Erlebnis* é utilizado no sentido específico de realçar as circunstâncias individuais. Dessa forma, em sua forma verbal ‘experimentar’ [*erleben*] aproxima-se do verbo ‘viver’ [*leben*], que quer significar, por sua vez, a imediatez da própria vida. Portanto, *Erlebnis*, no contexto da filosofia de Dilthey irá significar propriamente a ‘experiência vivida’. Cf. Palmer, *Hermenêutica*, 2006, p. 113.

⁹⁵ DILTHEY *apud* PALMER, 2006, p. 113.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 118.

objetivações do espírito humano no mundo da realidade efetiva.

Finalmente, Palmer discute as implicações do terceiro termo, a saber, a ‘compreensão’ [*Verständnis*]. Segundo sustenta o filósofo alemão, este termo pretende designar uma operação mental que torna possível captar a mente do outro melhor do que a ele mesmo. Dito mais claramente, é o momento especial em que a vida compreende a própria vida na sua particularidade. Ora, se a compreensão se tornou possível é porque encontramos, então, o ‘sentido’ da experiência vivida pelo outro como ser individual e histórico.

Como categoria da vida é o ‘sentido’ que permite, pois, apreender a vida no todo do seu movimento, sendo, enfim, aquilo que a compreensão capta a partir da interação entre a parte e o todo.⁹⁹ Mas como esta relação é sempre uma relação histórica, passível de sofrer modificações por intermédio do tempo, o sentido, de igual forma, também pode ser alterado. Tendo isso em vista, Palmer considera, a partir de Dilthey, que os diferentes tipos de sentido experimentados nos domínios específicos da vida estão sempre relacionados, ou seja, amarrados, ligados, coligados, de modo que formam um ‘todo contextual’ [*Zusammenhang*]. Ou melhor, que é o todo contextual que constitui mesmo o sentido a partir do qual as partes se ajustam ao todo, significando-se mutuamente. Esta condição, por sua vez, faz com que a compreensão jamais seja livre de pressupostos. Em última análise, e principalmente, o ‘sentido’ não é algo objetivo; tampouco ele é subjetivo, mas fruto da ‘experiência vivida’ ele se doa para nós conforme a nossa ‘percepção’ de uma relação que acontece antes de qualquer pensamento representacional. E é justamente por isso que esta categoria se qualifica, aos olhos de Dilthey, como uma categoria fundamental para captar a ‘unidade vital’, assim como para ampliar o horizonte da nossa experiência interna, ao vir se ligar ao mundo exterior. Com relação a este último aspecto, Palmer é preciso em suas palavras: “Uma abordagem interpretativa que ignore a historicidade da experiência vivida e aplique categorias intemporais a objetos históricos, só ironicamente pode pretender chamar-se “objetiva”, pois desde o início deturpou o fenômeno”.¹⁰⁰

Bem, esta citação parece nos remeter diretamente para a posição radical que Heidegger assumirá frente à tarefa hermenêutica de encontrar os modos adequados de ler o texto da vida (humana) e nos capacita, pois, a avançarmos em nosso estudo. Entretanto, ainda falta explicitarmos qual foi a recepção de Heidegger em relação a Dilthey, porque até o momento nos detemos apenas em apresentar as bases do pensamento deste último. Com a intenção de darmos minimamente conta de tal recepção, alguns documentos podem nos auxiliar em nossa

⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 126.

tarefa, a saber, o texto referente à prova de capacitação que Heidegger realizou na universidade de *Freiburg* em 17 de julho de 1915, intitulado *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA1), assim como as conferências de Kassel realizadas entre 16 a 25 de abril de 1925.

2.2.2.3 Heidegger Leitor de Dilthey

Em sua prova de capacitação Heidegger tem em vista compreender como se diferencia o ‘conceito de tempo’ [*Zeitbegriff*] da ‘ciência histórica’ [*Geschichtswissenschaft*] frente ao conceito de tempo da ‘ciência natural’ [*Naturwissenschaft*], principalmente em relação à física. Segundo Heidegger, então, ao se levar em conta que o objeto da física “(...) é o conjunto de leis que governam o movimento”¹⁰¹, e que o movimento transcorre no tempo, pode-se clarificar que “a função do tempo consiste em possibilitar uma medição”.¹⁰² Analisada desde a sua função, sugere Heidegger, o que se tem é que o tempo constitui um momento necessário da *definição* do movimento, sendo que este último se compreende em sentido físico e matemático: “O tempo representa uma série que aponta em uma direção na qual cada ponto do tempo, medido desde o ponto de partida, somente se diferencia por sua posição”.¹⁰³ No tempo como medição o que se conquista, alerta-nos o filósofo alemão, é uma quantidade, e o que esta quantidade representa não quer dizer outra coisa senão a destruição do tempo em seu fluxo. Ao imobilizar-se o tempo vislumbra-se uma mera superfície. E qualquer medição somente pode se dar desde aí. Por seu turno, constata Heidegger, uma vez que na ciência histórica também encontramos uma certa ordenação de posições, que vem assinalar justamente um determinado lugar para os acontecimentos, encontra-se, nesse ínterim, o seguinte problema: trata-se de saber, pois, se o conceito de tempo utilizado pelos historiadores é propriamente um conceito histórico, ou não.

Primeiramente vale dizer, conforme entende Heidegger, que a ciência histórica possui como objeto de estudo o homem. Este homem, contudo, não é pensado desde o ponto de vista biológico, mas sim como capaz de realizar a ideia da cultura. Os historiadores entendem tal produção cultural, de acordo com o filósofo alemão, como expressão da objetivação do espírito humano. Entretanto, o interesse deles encontra o seu fundamento no eu que é historicamente real e efetivo. Todo interesse, por seu turno, está circunscrito por um ponto de vista, o qual estabelece uma relação de valores. E é esta relação de valores, segundo

¹⁰¹ Cf. M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA1), p. 363.

¹⁰² *Ibid.*, p. 365.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 365.

Heidegger, que irá determinar a seleção da realidade histórica. Uma vez que o ‘objeto’ [*Gegenstand*] histórico é sempre ‘passado’ [*Vergangenheit*], há uma distância temporal que separa o historiador do seu objeto. O passado, assim, ganha sentido apenas ao se deixar observar desde o ‘presente’ [*Gegenwart*]. De acordo com Heidegger, então, o sentido do histórico surge somente desde a diferença qualitativa dos tempos. É justamente este caráter qualitativo que distingue o conceito de tempo na ciência histórica do conceito de tempo da ciência natural. Como quer Heidegger, portanto:

No tempo físico, os momentos temporais se distinguem somente por sua posição. As épocas históricas também se sucedem – do contrário não seriam épocas –, mas cada uma é diferente desde o ponto de vista da estrutura do conteúdo. *O fator qualitativo do conceito de tempo não significa outra coisa que a condensação – cristalização – de uma objetivação da vida dada na história.*¹⁰⁴

Bem, se nesta prova de capacitação Heidegger não explicita que está dialogando com Dilthey, em compensação nas conferências de Kassel é justamente o que ele faz.¹⁰⁵ Desde o início ele deixa claro que o pano de fundo que move a sua discussão é *a pergunta pela realidade da vida* e que esta pergunta somente pode ser respondida se levarmos em conta o papel que Dilthey desempenhou frente a esta questão. Heidegger questiona-se sobre como se formou uma ‘consciência histórica’, ou seja, a possibilidade de que a vida ela mesma possua um saber sobre a sua própria história. É no interior dessa problemática que aparece, pois, a pergunta guia: qual sentido tem a história? Como pondera Heidegger, então: “A possibilidade de uma concepção histórica do mundo depende do grau de clareza e transparência que alcancemos da condição humana”.¹⁰⁶ Para que se possa conquistar uma visão histórica do mundo é preciso, todavia, abandonar a perspectiva da imagem, a fim de se deixar guiar tão somente pelo ser histórico. Heidegger, nesses termos, reconhece que foi Dilthey quem realmente demonstrou ter uma consciência radical do problema, de sorte que é de seu total interesse examinar a fundo as perguntas que Dilthey colocou, até para poder encontrar, no interior destas e no modo de resolvê-las, o limite do seus recursos filosófico-conceituais. De acordo com o filósofo alemão, faz-se necessário realizar a leitura de Dilthey desde uma perspectiva fenomenológica, pois somente assim se elucidará que a verdadeira realidade histórica é o próprio ser-aí, e isto porque ele se encontra determinado, de saída, pelo tempo.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 373.

¹⁰⁵ É importante sublinhar que esta conferência acontece no mesmo ano em que Heidegger oferece a sua famosa preleção sobre a história do conceito de tempo, preleção esta, vale dizer, que antecipa muito daquilo que posteriormente será apresentado em *SZ*.

¹⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Conferências de Kassel (1925)*. In: *Martin Heidegger. Tempo e historia*, 2009, pp. 39-108.

Heidegger observa o quanto a vida do espírito desde muito cedo chamou a atenção de Dilthey, de maneira a determinar o seu caminho de pensamento. Os impulsos que a educação teológica lhe fornecera para a compreensão da vida humana desde um prisma distinto do registro do teórico, segundo ressalta Heidegger, fora decisivo para que ele pudesse pensar o homem com independência de um olhar meramente científico-natural. Além disso, ao herdar do positivismo a crítica à metafísica, Dilthey conseguiu afastar-se, por outro lado, das determinações da fé, a fim de se deixar enamorar pelo caminho do saber. Com Kant ele aprendeu a reconhecer a importância da perspectiva epistemológica, assim como junto à Escola histórica conquistou para si a possibilidade de pensar historicamente. Entretanto, pondera Heidegger, Dilthey não podia concordar com o entendimento que o positivismo fizera da vida do espírito, ao compreendê-la no sentido da natureza, assim como considerava importante, e isto ele retirou de Schleiermacher, poder ampliar a pergunta pela essência do conhecimento introduzida por Kant, a fim de elevá-la à condição da pergunta pelo todo da vida. Tendo isso em vista, Heidegger se coloca a questão de qual teria sido o problema introduzido por Dilthey. O filósofo alemão encontra uma pista na constatação feita por Dilthey de que não se pode compreender o homem enquanto ser histórico se nos mantivermos no horizonte das estruturas do mundo entendido como natureza. Ora, o problema do ‘conceito da vida’ surge, recorda-nos Heidegger, no interior da demarcação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, ou seja, a partir da tentativa introduzida por Stuart Mill de procurar compreender a história por intermédio da formação de conceitos das ciências naturais, o que para Dilthey ressoava extremamente problemático. Muito pelo contrário, em Dilthey, como quer Heidegger, o que estava em jogo era poder pensar a vida desde a sua realidade própria. É deste contexto que surge a proposta diltheyniana de uma “psicologia empírica”, no sentido de poder dar conta de uma realidade que não existe no mundo exterior e que apenas pode se deixar apreender por meio da observação da consciência de si mesmo. Não se trata, portanto, de pensar processos psicológicos atrelados a processos fisiológicos, como insistia em proceder a nascente ciência psicológica do seu tempo, mas de poder pensar o homem compreendido como ser espiritual. Assim, a proposta de Dilthey, segundo comenta Heidegger, deve ser pensada em articulação com a psicologia de Brentano. Nesses termos, Dilthey fará uma dura crítica aos psicólogos do seu tempo (Wundt) que procuravam entender o funcionamento dos processos psíquicos como correlato de processos físicos e, portanto, passíveis de serem medidos: “(...) a preocupação imediata de Dilthey consiste em ver a

configuração psíquica. Para ele, esta configuração é o primário, o todo da vida mesma”.¹⁰⁷ Esta determinação da configuração psíquica, esclarece Heidegger, é o si mesmo, a ipseidade, o eu, o qual está condicionado, por sua vez, pelo mundo exterior. A conexão que se dá entre o si mesmo e o mundo é uma conexão contínua, ou seja, acontece em cada momento. Dessa forma, ressalta Heidegger, torna-se compreensível o caráter da consciência ser um algo contínuo, que de alguma forma tem sempre algo presente. O estado de consciência, por seu turno, deve ser pensado como sendo simultaneamente racional, emotivo e volitivo, de sorte que esta estrutura é vivida pela vida mesma; em outras palavras, trata-se da ‘experiência vivida’ [*Erlebnis*] que a vida tem de si mesma. Nesse sentido, Heidegger reconhece que se em Dilthey estava em jogo poder pensar o ser histórico, por outro lado em Rickert o interesse não estava propriamente na história, e sim na representação do histórico, de sorte que se ao primeiro interessava a individualidade, para o outro o que importava era a universalidade. Portanto, considera Heidegger, se existe uma exigência por parte da filosofia de formar um ‘conceito da vida’ é preciso reconhecer que esta exigência é uma exigência vazia, meramente formal, dado que a verdadeira substância da ciência está na relação com a *coisa*.

Como quer Heidegger, então, se a formação da visão histórica do mundo está fundada na investigação histórica, o que se dá é que devemos ser capazes de elaborar o ser histórico, ou seja, trata-se de investigar “(...) a historicidade antes da história, o ser antes do ente, a realidade antes do real”.¹⁰⁸ Dessa forma, muito embora Dilthey tenha dado os passos iniciais nessa direção, por outro lado ele não tinha, segundo Heidegger, os meios conceituais para poder colocar a pergunta pela historicidade mesma, isto é, a *questão pelo sentido do ser*. O desenvolvimento desta questão necessita, pois, da fenomenologia, muito embora de uma fenomenologia reapropriada pela hermenêutica. Gadamer, nesse sentido, apresenta um argumento que deixa bastante clara a relação da transformação hermenêutica da fenomenologia:

Quando Heidegger elevou o tema da compreensão [*Verstehen*] de uma questão de metodologia das ciências humanas até convertê-la em existencial e fundamento de uma ontologia do ser-aí, a dimensão hermenêutica deixou de representar um nível superior da investigação fenomenológica da intencionalidade

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 65. Como se pode ver claramente aqui, Heidegger já desde essa época faz uso da ‘diferença ontológica’, ao diferenciar o ser e o ente. Esta discussão em torno da ‘diferença ontológica’ é interessante, pois ainda que esta noção seja explicitada somente após *SZ*, não podemos deixar de fazer a hipótese de que ela já determina os passos de Heidegger em seu caminho de pensamento desde muito cedo. Conforme sustenta Adrián em sua tese doutoral, Gadamer testemunhou que esta noção já fazia parte do rol de discussões introduzidas pelo filósofo alemão em seus primeiros cursos. Mas como esclarece Heidegger, não se trata, porém, de fazer tal diferença, mas muito mais do que isso, trata-se de poder compreender que é ela que acontece em nós, de saída.

(...) e fez irromper em solo europeu o que na lógica anglo-saxônica (...) chegou a ser o *linguistic turn*.¹⁰⁹

Conforme considera Lafont sobre esta questão, a mudança de perspectiva que constitui o núcleo da transformação hermenêutica da fenomenologia levada a cabo por Heidegger, precisa ser pensada em termos do papel preponderante que o existenciário ‘compreender’ receberá em relação ao ‘conhecer’, na medida em que este supõe como modelo a ideia de um sujeito observador situado à frente de um mundo entendido como a totalidade dos entes. Pelo contrário, a ‘compreensão’ implica um modelo em que o ser-aí está situado em um mundo estruturado simbolicamente.¹¹⁰ Desse modo, na substituição do modelo da intencionalidade pelo da compreensão, devemos reconhecer o confronto de Heidegger frente à fenomenologia reflexiva de Husserl, pois esta se mantém restrita ao horizonte da filosofia da consciência de *Descartes*.

Bem, a apresentação de Heidegger no conjunto de suas conferências sobre o que seja propriamente a fenomenologia acontece desde aqui. Entretanto, preferimos não avançar ainda para a questão propriamente dita da fenomenologia, a fim de que ela possa ser retomada por nós no capítulo que trata especialmente da relação entre a fenomenologia e a hermenêutica. Até porque Heidegger, nas páginas que seguem do seu texto, além de mostrar a sua posição em relação à fenomenologia, também coloca as bases de sua proposta hermenêutica ao explorar as estruturas fundamentais do ser-aí. Propomos, assim, como um possível caminho para o entendimento da proposta heideggeriana, que possamos estudar os existenciários ‘compreensão’ e ‘interpretação’, que aparece plenamente desenvolvido em *SZ*. De posse do “significado” que tais existenciários receberam no interior do tratado, acreditamos poder encontrar os meios adequados para seguir passo na análise dos demais trabalhos de Heidegger.

2.2.3 Compreensão e Interpretação em *Sein und Zeit*

Uma consideração inicial que nos parece pertinente é que os existenciários ‘compreender’ [*Verstehen*] e ‘interpretação’ [*Auslegung*] já estão presentes em preleções que antecedem a publicação de *SZ*. Outro aspecto a se destacar é que tanto na preleção do semestre de verão de 1925 (*PGZ*) quanto na preleção do semestre de inverno de 1925/1926 (*LFW*) eles são apresentados à luz do problema da linguagem, ou mais especificamente,

¹⁰⁹ Cf. H-G. Gadamer, *Warheit und Methode* II, 1986, p. 361.

¹¹⁰ Cf. C. Lafont, *op. cit.*, p. 42.

quando Heidegger vai se perguntar a respeito da estrutura do *logos*, no sentido daquilo que vai torná-lo possível.¹¹¹ De acordo com Figal, porém, esta preferência pelo problema da linguagem se coloca para Heidegger em função de sua tentativa de elucidar o significado da “fenomenologia” logo no início do seu tratado, e isto com vistas a alcançar o horizonte do seu próprio projeto filosófico.¹¹² Para tanto, Heidegger terá de se posicionar frente a determinação da linguagem, postulada pela tradição filosófica, principalmente àquela assumida pelos filósofos gregos Platão e Aristóteles, porquanto eles pensaram o *logos* no sentido de um ‘ente simplesmente presente’ [*Vorhandenheit*], o que mais tarde dará origem às suas múltiplas significações, a saber, razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, mas que escapam, todas elas, do seu principal e primordial sentido, que Heidegger também encontra presente e atuante junto aos gregos, em termos do discurso cotidiano, o qual, por sua vez, tem a função de ‘tornar manifesto’, ou seja, de trazer à presença daqueles que falam aquilo de que se fala.¹¹³ Em atenção a essa função, Heidegger ressalta, antes mesmo de *SZ*, que a linguagem como um conjunto de emissões verbais encontra a sua base, todavia, na existência histórica, a qual corresponde à estrutura do compreender e que, como tal, diz respeito a um *estar junto com os outros*.¹¹⁴ Mais especificamente: “(...) a existência é significativa em seu próprio ser, vive em significados e pode expressar-se com estes”.¹¹⁵ Ora, conforme esta relação, as palavras somente possuirão significado, porque o discurso já despontou aí como um todo articulado e significativo, tendo em vista a abertura do mundo que se realizou em função da apreensão das coisas por intermédio do uso. Esta, entretanto, nada mais é do que o modo imediato do sentido fundamental do ser para o mundo, de forma que todo falar de algo, segundo Heidegger, tem como base e sustentação tal horizonte de sentido, originariamente aberto.¹¹⁶ O ‘discurso’ [*Rede*], portanto, ao estar fundado¹¹⁷ na ‘compreensão’, abrirá o ‘mundo’ [*Welt*], conforme Heidegger nomeia, em uma ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*], ou seja, em termos de uma totalidade significativa que enlaça as coisas a partir do seu contexto de serventia. Dessa forma, o ente é descoberto em sua significatividade a partir do seu ‘para-quê’ [*Wozu*]. A maneira como se dá a compreensão, o modo pelo qual essa estrutura se constitui, bem como suas possíveis modificações é o que o filósofo alemão propõe seguirmos

¹¹¹ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 360 e *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 143.

¹¹² Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 38.

¹¹³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 211.

¹¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 152.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁷ Vale dizer que estas são estruturas co-originaárias. Sobre a questão das dependências remetemos o leitor ao artigo de Malpas, o qual discutimos na nota 116.

nos parágrafos 31, 32 e 33 do seu tratado.

Entretanto, para que possamos elucidar sua importância e a precisão de sua terminologia, sugerimos seguir também as vias do seu pensamento nas preleções supracitadas. Além disso, precisamos atentar para a distinção sustentada por Heidegger entre a *Auslegung*, que inclui os fenômenos do cotidiano, e a *Interpretierung*, que se refere à tematização, à articulação discursiva e à teorização, de sorte que a legítima reivindicação feita por Heidegger da interpretação filosófica recairá sobre a primeira forma de interpretação, que, como descrição, procurará partir da compreensão primária, e não, como até então os hermeneutas tradicionais propunham, do conhecimento.¹¹⁸ Conforme ressalta Ferrié, o conhecimento já chega sempre tarde a uma relação que existe previamente, de sorte que, para Heidegger, a coisa não pode ser apreendida do exterior, ou seja, a oposição entre sujeito e objeto é uma oposição construída teoricamente.¹¹⁹ Ferrié argumenta também que se a fenomenologia é hermenêutica é porque a descrição fenomenológica é *Auslegung*, no sentido da explicitação de algo que não é imediatamente acessível, mas que depende do *logos*, para tornar manifesto.¹²⁰ Para o intérprete francês haveria, de acordo com Heidegger, duas interpretações possíveis: “(..) a interpretação primeira, não-verídica e mediana, que sucumbe aos encobrimentos dominantes; e a interpretação primária, verídica e originária, que *des*-cobre os fenômenos da interpretação mediana”.¹²¹ Trata-se, portanto, para a apropriação hermenêutica da fenomenologia, de interpretar *a partir das coisas mesmas*. Este requisito nos serve de proteção contra a má interpretação, que estamos todos sujeitos por conta do caráter expressivo/propositivo da filosofia.¹²² Como quer, então, Heidegger, tendo em vista que o

¹¹⁸ Cf. D. C. Hoy, Heidegger e a viragem hermenêutica. In: *Poliedro Heidegger*, 1998, p. 191. De acordo com o autor, enquanto as interpretações cotidianas são, em sua grande medida, automáticas, a interpretação filosófica destas interpretações comuns é reflexiva em dois sentidos: “Primeiro, é reflexiva à medida que tem de articular de forma explícita ou tematizar os acontecimentos de uma forma mais imediata e menos explícita na vivência cotidiana. Segundo, é logicamente auto-reflexiva à medida que tem de ser em si mesma uma manifestação possível entre outras do entendimento primário”. Para nós, contudo, esta questão do caráter reflexivo da investigação fenomenológica a partir da viragem hermenêutica proposta por Heidegger ainda não está decidido. Conforme mostraremos no capítulo dedicado ao problema do sujeito, Heidegger estaria, na verdade, preocupado em fazer uma dura crítica ao pensamento reflexivo, porque este não poderia escapar de trabalhar a partir do esquema sujeito-objeto e, portanto, desde o registro da representação.

¹¹⁹ Cf. C. Ferrié, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁰ *Ibid.* p. 35.

¹²¹ *Ibid.*, p. 35.

¹²² Esta é uma preocupação que se coloca já desde muito cedo para Heidegger. Em um excerto do pós-escrito de Franz-Joseph Brecht (1919), o filósofo alemão discute justamente este problema, quando considera o quão difícil é para a fenomenologia, enquanto ciência descritiva, ter que se a ver com o problema da generalização e, portanto, com a questão da prevalência do teórico sobre como aceder às coisas mesmas. Como indica Heidegger em sua preleção do pós-guerra, entretanto, é um puro preconceito pensar que a universalidade da significação das palavras tem de ser, de saída, generalizante. Ora, para Heidegger se coloca a necessidade de explorar outros modos de dizer que nos defendam da redução da linguagem ao nível teórico, a fim de

filosofar só é vital à medida que ele ganha a palavra, mas, de igual forma, que esta palavra filosófica se dá em meio ao conceito, corremos o risco permanente da ‘má interpretação’ [*Missdeutung*], e isto porque o entendimento vulgar recebe o que é expresso conceitualmente ‘como algo simplesmente presente’ [*wie etwas Vorhandenes*], tomando-o no mesmo nível das coisas que vem ao seu encontro cotidianamente.¹²³ Segundo propõe Hoy, diferente de Kant e dos hermeneutas tradicionais, Heidegger estaria interessado em mostrar que não se tem de partir do conhecimento para se fazer filosofia, mas que é preciso atentar para a dimensão da compreensão e da interpretação, porque são estas que nos dão acesso aos fenômenos do existir e do mundo.¹²⁴ Para o intérprete, uma questão que se coloca, de saída, quando se considera a filosofia como um modo de interpretação, é qual seria a melhor interpretação. Porém, esta questão, para ser respondida, precisa romper com os critérios do verdadeiro ou falso, bem como trabalhar desde uma concepção de verdade distinta daquela apresentada pela tradição. Ora, é justamente esta concepção de verdade que Heidegger propõe ultrapassar ao reconhecer dois tipos de verdade¹²⁵: uma primeira, ligada à possibilidade de uma afirmação revelar ou descobrir algum fato sobre o mundo (trata-se, aqui, portanto, da verdade no sentido do ‘descobrimento’ [*Entdecktheit*]), e uma segunda, que se coloca como abertura do contexto total a partir da compreensão (trata-se, neste caso, da ‘abertura’ [*Erschlossenheit*] ou ‘desocultamento’).¹²⁶ Como esclarece Ferrié, nenhuma interpretação pode pretender, a partir de Heidegger, oferecer-se como verdade única, devido a seu caráter finito: “(...) a interpretação, por definição problemática, não pode se elevar a uma *pretensão* de verdade concebida, portanto, como horizonte mesmo das discussões que se sustentam sobre a

acederemos, pois, à vida em seu dar-se imediato e, portanto, originário. Cf. M. Heidegger, *Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht (Kriegnotsemester 1919)*, 1987, p. 216.

¹²³ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (GA29/30), 1983b, p. 422.

¹²⁴ Cf. D. C. Hoy, *op. cit.*, p. 192.

¹²⁵ Precisamos esclarecer, contudo, que não se trata, para Heidegger, de desqualificar a verdade de tipo proposicional, mas tão somente de introduzir uma noção de verdade que seja mais ampla, a fim de permitir compreender a vida como uma realidade originária, ou seja, antes dela se deixar objetivar por proposições que, por estarem vinculadas à necessidade da validade e da generalização, rompem com a sua dinâmica própria, isto é, interrompem o fluxo da vivência, imobilizando-a em seu vir-a-ser. Como bem constata o conde Yorck, quando a ciência procede assim, o que ela vê não passa de um cadáver. Nesses termos, a exigência por parte de Heidegger é de impedirmos com que aconteça uma violação em relação ao fenômeno originário da vida, violência esta que sempre entra em jogo quando há a tentativa de apreendê-la com recursos lógico-teoréticos; ou melhor, para que possamos tentar acessar uma compreensão da ‘vida como fenômeno originário’ [*Lebens als Urphänomen*] faz-se necessário que possamos, todavia, nos liberarmos do perigo da hegemonia do teórico. Segundo Heidegger, é o teórico em geral que deturpa o fenômeno, de saída, e não apenas o naturalismo. A respeito desta crítica, conferir, respectivamente: M. Heidegger, *Die idee der philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegnotsemester 1919) (GA56/57), 1987, p. 86-87; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920) (GA59), 1993, p. 24.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 194.

validação do dito”.¹²⁷ A esse respeito o autor ressalta que a hermenêutica heideggeriana destrói a ideia de uma interpretação objetiva, e isto porque o intérprete, já sempre lançado em uma dada *situação*, não pode mesmo ter conhecimento absoluto algum. A interpretação, por conseguinte, não se constitui independente das pressuposições diretamente implicadas por sua situação.¹²⁸ Como quer, então, Zarader, a obra heideggeriana comporta, pois, uma *prática* da interpretação que se articula a partir de três grandes domínios - “(...) palavras ou fragmentos de palavras originárias, grandes textos da tradição metafísica e canto dos poetas” - e uma *definição*.¹²⁹

Uma primeira abordagem sobre a temática da hermenêutica em Heidegger não pode abandonar a perspectiva inaugural oferecida pelo filósofo alemão de não se deixar guiar, pois, pela ‘explicação’ [*Erklärung*], à medida que esta é o modo de pensamento dominado pelo princípio de razão, que encontrara seu desenvolvimento na ciência moderna, mas que, como pondera Zarader, reina secretamente em toda a história da metafísica.¹³⁰ Como esclarece a intérprete, é justamente porque Heidegger se opõe ao pensamento explicativo que ele não visa apoderar-se da coisa, mas sim deixá-la vir ao encontro. De todo modo, como este encontro não se dá sem a mediação da palavra, o *outro pensar* se desenvolve no modo da escuta, de sorte a apresentar-se como hermenêutica.¹³¹ É propriamente por seu intermédio que Heidegger vai nomear, segundo Zarader, dois outros termos que envolvem a questão da *definição*, mas agora livre de explicações: ‘a elucidação’ [*die Erläuterung*] e ‘a discussão’ [*die Erörterung*]. De acordo, então, com a intérprete, estes dois termos entram em jogo a partir da linguagem mesma, que oferece a nós dois âmbitos distintos: isto que se diz, e isto que não se diz, de sorte que cabe à *Erläuterung* dar conta do que foi formulado, ao passo que cabe à *Erörterung* cuidar do não formulado. Para Zarader, os dois modos da interpretação não se oferecem independentemente um do outro, mas supõe um ao outro, como “(...) o dito reenvia ao não-dito, e o pensado ao impensado”.¹³²

Bem, se nos voltarmos agora para o problema hermenêutico trabalhado extensivamente por Heidegger em *SZ*, descobriremos que uma primeira consequência fornecida pela leitura de tal problema é que este não será mais pensado em sentido ôntico, mas sim ontológico. Nesses termos estritos, quando o filósofo alemão enfrenta a questão da ‘compreensão’ [*Verständnis*] em seu *SZ*, apresenta-a a partir da ‘analítica existenciária’

¹²⁷ Cf. C. Ferrié, *op. cit.*, p. 39.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁹ Cf. M. Zarader, *op. cit.*, p. 113.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹³¹ *Ibid.*, p. 113.

¹³² *Ibid.*, p. 114.

[*Existenziale Analytik*] do ser-aí.¹³³ Como *modus* fundamental, a compreensão, contudo, não se constitui independentemente de um outro existenciário, nomeado por Heidegger como ‘tonalidade afetiva’ [*Befindlichkeit*] ou, o que diz o mesmo, como o ‘encontrar-se’ do ser-aí para consigo mesmo e para com o mundo. Na preleção *PGZ* (GA20), Heidegger apresenta justamente este *modus* no momento em que está tratando do problema do ‘descobrimento’ [*Entdecktheit*] do mundo e da ‘abertura’ [*Erschlossenheit*] do ‘ser-em’ [*In-sein*], no sentido de que o ser-aí, em sua ‘ocupação’ [*Besorgen*] cotidiana, cuida do mundo e o descobre, previamente, dotado de significados a partir de ‘o que está à mão’ [*Zuhanden*]. De fato, é porque o ser-aí cuida do mundo em meio à ocupação, no seu fazer cotidiano, que ele, de alguma forma, sempre se vê ‘afetado’ pelo ‘mundo’ [*Welt*] e por seu ‘mundo-próprio’ [*Selbstwelt*]. E é por isso também que Heidegger, ao abrir o parágrafo 31 de *SZ*, parte justamente de tal fenômeno: “O encontrar-se [*Befindlichkeit*] é *uma* das estruturas existenciárias em que o ser do “aí” se mantém. Este ser é constituído com igual originariedade pelo *compreender*”.¹³⁴ Em *LFW* (GA21) Heidegger é bastante preciso em suas palavras ao tomar a compreensão como o comportamento primário do ser-aí, ou seja, como aquele comportamento que faz de sua existência uma compreensão de ser ao significar o mundo, de saída, a partir do caráter de serventia das coisas.

Ora, o *modus* da compreensão é tão importante para o ser-aí que Heidegger reconhecerá que ele *vive* mesmo em seu horizonte, ainda que de forma não temática, na justa medida em que se articula de maneira antepredicativa.¹³⁵ A par disso, Figal, na discussão que levanta a respeito do ‘contexto de descoberta’, sugere que Heidegger teve que desenvolver, inicialmente, um conceito de ‘enunciação’ que não correspondesse ao ‘enunciado’ propositivo, a fim de mostrar que onde algo chegou a ser dito é porque já fora aberto prematuramente.¹³⁶ O ‘descobrir’ [*entdecken*], em Heidegger, possui, portanto, o sentido amplo de ‘retirar o velamento de algo’, mas este algo descoberto depende, todavia, de uma descoberta anterior, que seja prévia a qualquer enunciação. Fundamentalmente está em jogo aqui a pretensão de Heidegger de pensar o ente em seu ser independentemente de qualquer apreensão objetal, pois esta tentativa, justifica Figal, possibilitaria ao filósofo alemão conquistar um horizonte de investigação fenomenológica distinto tanto de Husserl quanto de

¹³³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 190.

¹³⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 190.

¹³⁵ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 146.

¹³⁶ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 40.

Aristóteles, tendo em vista que eles não se desprendem do registro da ‘presença’ [*Anwesenheit*], ou seja, do âmbito da $\sigma \leftrightarrow \alpha$.¹³⁷

Com efeito, quando Heidegger parte para a clarificação do existenciário ‘compreender’ [*Verstehen*], ele diferencia um compreender primário, constitutivo do ser-aí, de um compreender derivado¹³⁸, relacionado ao conhecimento e à explicação. É junto, pois, ao primeiro compreender que vai se ligar a possibilidade da ‘abertura’ [*Erschlossenheit*] do mundo, de maneira que, existindo, o ser-aí será o “aí” [*da*] do ser. Como resultado desta condição, o “aí” será reconhecido por Heidegger em termos do ‘mundo’ [*Welt*], no sentido do ‘ser-em’ [*In-sein*], como ‘aquilo-em-vista-de-quê’ [*Worumwillen*] o ser-aí é, o que quer significar, portanto, que o ser-aí não pode compreender a si mesmo senão a partir do mundo que ele já sempre é, de saída e de imediato.¹³⁹

Bem, esta relação entre a compreensão do mundo e a compreensão de si (e dos outros) Palmer esclarece que se deve ao caráter diferencial que a *Verstehen* adquire em Heidegger

¹³⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹³⁸ Sobre a questão da dependência conceitual, que aparece em *SZ* e que deve ser entendida em termos de “derivação”, Jeff Malpas considera que esta questão possui uma relevância que se estende para além das análises do tratado de 1927, pois relaciona-se com toda investigação fenomenológica, bem como com qualquer investigação filosófica, visto que tem como questão principal a natureza e a base da ordenação de conceitos e estruturas. De acordo com Malpas, Heidegger se refere à série de conceitos e estruturas utilizando-se de diferentes termos: “(...) falar de uma coisa como sendo “derivada de” (*abgeleitet*), “fundada” (*fundiert*), ou “baseada” (*gegründet*) constitui apenas três entre tais termos, e em vários momentos ele fala sobre uma coisa sendo “primária” (*primäre*) em relação a uma outra, de uma coisa como tendo “precedência” ou “prioridade” (*Vorrang*) sobre uma outra; de uma coisa sendo “descendente” (*abkünftig*) ou “surgindo” (*entspringt aus*) de outra; de uma coisa sendo possível apenas por meio (*nur möglich durch*) de outra coisa; de uma coisa sendo “constituída” (*konstituiert*) em relação a outra coisa (...)” (p. 189). Como propõe Malpas, Heidegger, muito embora não apresente qualquer clarificação de tais noções em *SZ*, faz-se possível traçar algumas distinções. É o caso, por exemplo, da noção de “primazia” ou “prioridade”, ou da compreensão prévia no interior da estrutura do cuidado, pois nem todas estas noções envolverão derivação ou fundação, o que leva o intérprete a supor que a ideia de “derivação” tal como ela é usada em *SZ* possui um significado mais restrito do que aquelas que estão em jogo quando se fala em “embasamento” ou “fundação”. Ainda que as relações de dependência que aparecem em *SZ* possuam um caráter assimétrico, não há nada na natureza da dependência, segundo Malpas, que exija tal assimetria. Dessa forma, justifica Malpas, tornar-se possível distinguir duas formas básicas de dependência, a saber: 1) dependência assimétrica ou “hierárquica” – como a que se dá na relação entre espacialidade e temporalidade; e 2) dependência simétrica, recíproca ou mútua. Além destas, ressalta Malpas, encontram-se em *SZ* dependências que são tanto hierárquicas quanto mútuas. Um exemplo claro da dependência mútua aparece na noção do círculo hermenêutico tal como acontece na interpretação textual a partir da relação entre a parte e o todo. Outro importante exemplo Malpas encontra a partir da ideia introduzida por Heidegger de co-originalidade (*Gleichursprünglichkeit*), como a que se oferece junto ao existenciário “ser-em”, que, muito embora possa ser analisado em seus elementos constitutivos, por outro lado estes não podem ser tomados como sendo mais originários. Malpas, por seu turno, pergunta-se se uma tal combinação de dependência mútua e hierárquica é realmente consistente, assim como “(..) se Heidegger está correto em supor que uma estrutura de elementos mutuamente dependentes, isto é, co-originários, pode se manter em uma relação de dependência hierárquica com outra estrutura” (p. 198). Conforme sugere Malpas, precisamos distinguir entre a derivação em sentido fraco, que permite tornar qualquer elemento derivado, de um sentido mais forte, que parece estar em jogo nos casos de dependência hierárquica. Como aponta Malpas, enfim, o aspecto relevante no qual uma coisa é dita ser dependente de outra é em termos de *significado*, que aparece como estando no cerne do pensamento de Heidegger no que diz respeito à questão do sentido do ser. Cf. J. Malpas, *O problema da dependência em Ser e Tempo*, 2008, pp. 189-216.

¹³⁹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 190.

frente aos modelos apresentados por Dilthey e Schleiermacher, porquanto, para o filósofo alemão, ela se refere exclusivamente ao poder de captar as ‘possibilidades’ de cada um: “(...) Não é a capacidade ou o dom especial de sentirmos a situação de outra pessoa, nem é o poder de captar mais profundamente o significado de “alguma manifestação da vida”.¹⁴⁰ Ora, em termos estritos, a ‘compreensão’, em Heidegger, é um ‘modo-de-ser’ [*Seinsart*] do ser-aí como ‘ser-no-mundo’, ou seja, ela de forma alguma corresponde a uma propriedade, mas diz respeito tão somente a mais intrínseca possibilidade de ser do ser-aí. O ser-aí, portanto, sendo o “aí” do ser, não é algo distinto do mundo, mas sua compreensão. A ‘compreensão’ e o ‘encontrar-se’ dizem, em última análise, o mesmo, a saber: que ‘ser compreendido’ é ‘ser afetado’ pelo mundo, pelo outro, por nós mesmos, pelo tempo, em suma, pelo ser, nos diversos *modus* em que ele se dá para nós, os existentes humanos, no encontro com os entes.¹⁴¹

Com efeito, o modo de realização do ‘descobrimento’ [*Entdecktheit*] dos entes é o ‘compreender’ [*Verstehen*].¹⁴² Este, enquanto tal, é condição fundamental para a ‘abertura’ do mundo. Somente o mundo aberto pelo compreender pode abrir, de igual forma, a ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*]. As relações de remissão em jogo na descoberta dos entes por conta da ‘ocupação’ [*Besorgen*] do ser-aí constituem o caráter significativo do mundo, o fato de que por estarmos no mundo não podemos jamais desembaraçarmo-nos do ‘sentido prévio’ a partir do qual o compreendemos. A este ‘sentido prévio’ Heidegger propõe tratar-se da ‘antecipação’ em que já nos compreendemos sendo a partir da compreensão que fazemos do mundo e da nossa existência e, portanto, refere-se ao caráter circular da compreensão, que para Stein suscita o problema metodológico da fenomenologia hermenêutica: “Todas as antecipações do sentido devem ser conduzidas pelas ‘coisas em si mesmas’ e não pelas opiniões e pelas cargas que a tradição acumula e com que obstrui aquilo que originariamente se manifesta”.¹⁴³

Segundo Heidegger, em toda relação de compreensão do ser-aí está implícita, pois, uma relação com a possibilidade. Ou seja, o que se pode na existência nunca pertence ao nível ôntico, mas diz respeito tão somente ao nível ontológico. O ser-aí, que compreende, não se distingue, portanto, do ‘poder-ser’ [*Sein-können*], mas se caracteriza fundamentalmente pelos modos da “(...) ‘ocupação do mundo’ [*Besorgens der “Welt”*], da ‘preocupação-com os outros’ [*Fürsorge*] e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo [*Sein-*

¹⁴⁰ Cf. R. E. Palmer, *Hermenêutica*, 2006, p. 135.

¹⁴¹ Portanto, na contramão do que propunha Descartes e Kant.

¹⁴² Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 355.

¹⁴³ Cf. E. Stein, *Compreensão e finitude*, 2001, p. 248.

können zu ihm selbst]".¹⁴⁴

Por conseguinte, uma importante consequência para a hermenêutica se coloca desde este horizonte, a saber, que apenas porque o ser-aí compreende e pode, a cada vez, compreender o mundo de modos distintos, é que ele, de certa forma, já sempre compreendeu mal.¹⁴⁵ A esta possibilidade permanente da má compreensão Heidegger nomeia em *SZ* o caráter de ser do ser-aí em termos de uma 'possibilidade dejectada' [*geworfene Möglichkeit*]. É junto a este modo da possibilidade, que diz respeito a um cair em um mundo já sempre pleno de significação, que se liga, em última análise, o fundamento da liberdade do ser-aí. Nesses termos, o ser-aí, porque é livre para 'poder-ser' em meio ao seu compreender, também é livre para compreender mal, e isto a cada vez que ele se deixa levar pelas 'aparências' do que se torna 'evidente' em todo dizer que o alcança historicamente. Contudo, tal liberdade não diz respeito às formas de escolha que seríamos capazes de fazer devido a nossa consciência reflexiva, mas, como ressalta Hoy, a fim de escapar da ditadura da subjetividade, Heidegger irá tratar do tema da liberdade a partir do caráter projetivo do ser-aí, que, como tal, já sempre se 'lançou' para o mundo: "Heidegger nega que a projeção seja a elaboração de planos explícitos ou o entendimento das suas possibilidades de forma "temática" como conteúdo explícitos da mente".¹⁴⁶

Ora, conforme sustenta Figal com relação ao problema da aparência, é justamente a introdução do fenômeno da 'dissimulação' que vai permitir a Heidegger distinguir o ente do objeto e, portanto, de pensá-lo em termos de uma modificação do que se revela a partir de si mesmo.¹⁴⁷ Do mesmo modo, como já ressaltamos em outra oportunidade, Figal reconhece que a crítica à evidência é tão radical em Heidegger, que o seu pensamento pode ser proposto em termos da desconstrução do evidente.¹⁴⁸ É porque o ser se torna, a cada vez, tema de uma mostraçã, que ele pode, por sua evidência, apresentar-se como que "dissimulado". Stein, por seu turno, a respeito da situação hermenêutica que se coloca em função da dissimulação do ser, esclarece: "A verdadeira inserção no círculo hermenêutico exige a fidelidade ao método fenomenológico que procura atingir as coisas, assim como a si mesmas e a partir de si mesmas se manifestam. A intenção profunda é preparar as verdadeiras antecipações para a explicitação do sentido do ser em geral".¹⁴⁹ Ora, é justamente sobre a dificuldade da situação da interpretação que as suas primeiras preleções apontam para uma saída, qual seja, de que

¹⁴⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 191.

¹⁴⁵ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 356.

¹⁴⁶ Cf. D. C. Hoy, *op. cit.*, p. 196.

¹⁴⁷ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 44.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁹ Cf. E. Stein, *Compreensão e finitude*, 2001, p. 249.

deve haver uma ‘ciência originária’ que seja pré-teorética e que, portanto, possamos escapar de vacilarmos na leitura da vida como algo que simplesmente está aí, uma simples coisa entre coisas. Muito pelo contrário, a vida, ela mesma, enquanto realidade histórica e movente, não se deixa reduzir ao âmbito das coisas. Portanto, em relação à vida não cabe uma apreensão teorética que a posicionaria tal como um objeto inerte, a fim de satisfazer aquilo que Agostinho nomeou de *concupiscentia oculorum*, e sim, porque fazemos parte dela, de saída, o modo de acessá-la não pode ser outro senão por intermédio de uma escuta atenta do seu sentido plurívoco. É esta escuta, por sua vez, que colocará em jogo o método hermenêutico da ‘indicação formal’, como veremos mais adiante.

Além dos aspectos mencionados acima, Heidegger ressalta que o ‘compreender’ [*Verstehen*], como abrir, *abrange sempre o todo* da constituição-fundamental do ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*].¹⁵⁰ Esta relação torna claro que pertence ao mundo uma ‘totalidade-de-conjunção’ [*Bewandtnisganzheit*], o qual se torna acessível como um todo categorial de uma possibilidade de conexão ‘utilizável’ [*Zuhandenen*].¹⁵¹ O utilizável, por sua vez, não se descobre senão por sua *utilizabilidade*, ou seja, o instrumento é originariamente aberto no uso, e não por sua possível apreensão teórica, de sorte que o ser-aí opera a partir de um nível de articulação com o mundo que se constitui pela experiência mesma. Neste nível originário e antepredicativo da compreensão – ‘ocupação com o mundo’ [*Besorgens der Welt*] -, não se opera, portanto, a partir do esquema sujeito-objeto; muito pelo contrário, o ser-aí é, originariamente, ‘ser-no-mundo’, e isto significa: ele já sempre se descobriu sendo “aí”, ou seja, sendo uma compreensão (um todo relacional), que enlaça o homem e o mundo numa unidade prévia de ser.

¹⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 192.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 192. Sobre a diferença entre a *Zuhandenheit* e a *Vorhandenheit* remetemos o leitor para junto dos parágrafos 7 e 20 da preleção do semestre de verão de 1927, intitulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), onde lemos que o modo de ser do ser-aí, sendo a ‘existência’ [*Existenz*], diferencia-se dos entes simplesmente presentes, pois estes pertencem ao modo de ser das coisas naturais, de sorte que, em Heidegger, terminologicamente, correspondem às expressões ‘subsistente’ e ‘subsistência’ [*Vorhandenheit* ou *Vorhandensein*]. Enquanto comportamento, a *Vorhandensein* diz respeito, em suma, ao comportamento contemplativo e teorético do ser-aí, de maneira que ele omite a totalidade referencial na qual o ser-aí se move, de saída, em sua ocupação cotidiana. Por outro lado, a *Zuhandensein* ou *Zuhandenheit* refere-se ao modo de ser do ‘útil’ [*Zeug*], que, enquanto tal, diz respeito ao ente que encontramos de modo mais imediato. Se, por um lado, o utensílio também é um subsistente, porque se difere do ser do ser-aí, por outro lado, o seu ser não se esgota numa tal determinação. Ora, à totalidade dos entes que são úteis ao ser-aí em sua ocupação cotidiana Heidegger os nomeia de entes ‘à mão’ [*Zuhandene*]. O utensílio, por seu turno, nunca se encontra isolado, mas sempre pertence a um emaranhado de úteis. Além disso, a todo utensílio se liga uma ‘função’. Por isso, jamais se descobre simplesmente uma cadeira, mas previamente a cadeira é compreendida ‘como’ [*als*] algo para se sentar. Está implícito no uso, portanto, a remissão ao ‘para-quê’ [*Wozu*]. Ora, dado que no uso o ser-aí antecipa o ‘para-quê’ do utensílio, ‘retém-se’ diante de sua vista o ‘acerca de quê’ do trato, o que significa dizer que, mediante à funcionalidade do utensílio, este é como que *presentificado*, ou seja, ele entra em um ‘presente’ [*Gegenwart*]. O caráter de presença do utensílio, entretanto, não diz respeito ainda a uma apreensão temática, mas tão somente a um poder ‘contar com’ ele junto ao mundo que nos circunda.

Por conseguinte, Heidegger reconhecerá que o ‘compreender’ possui a estrutura existenciária do ‘projeto’ [*Entwurf*]. É como projeto que o compreender constitui o ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*], e, portanto, a abertura do “aí” como ‘poder-ser’. Bem, todas as possibilidades do ser-aí possuirão, de acordo com Heidegger, esse ‘caráter-de-projeto’ [*Entwurfcharakter*], sendo que também este é um modo-de-ser fundamental pertencente ao ser-aí.¹⁵² No tocante a tal existenciário, Heidegger argumenta:

Sobre o fundamento do modo-de-ser que é constituído pelo existenciário [*Existenzial*] do projeto [*Entwurfs*], *o ser-aí é constantemente “mais” [mehr] do que ele de fato é (...). Mas ele nunca é mais do que é factualmente*, porque o poder-ser pertence à sua facticidade. *Mas o ser-aí como ser-possível [als Möglichsein] não é também menos*; isto é, o que ele em seu poder-ser *ainda não é*, ele o é existencialmente. E só porque o ser do “aí” recebe sua constituição pelo compreender e pelo seu caráter-de-projeto, porque ele *é* aquilo em que se torna ou não se torna, pode ele, compreendendo a si mesmo, dizer: “torna-te o que és!” (*Grifos nossos*).¹⁵³

Finalmente, o filósofo alemão distingue entre o compreender ‘próprio’ [*eigentliches*], ligado à possibilidade do compreender compreender-se a partir do si mesmo, ou ‘impróprio’ [*uneigentliches*], ligado à possibilidade do compreender compreender-se a partir do mundo. Estes, por seu turno, tanto podem ser ‘autênticos’ [*echt*] quanto ‘inautênticos’ [*unecht*]. Entretanto, não nos interessa aqui seguir desenvolvendo tais diferenças, mas apenas ressaltar que estas se constituem em função de modificações no ser do ser-aí, que compreende ser à medida que compreende mundo. Porque o ser-aí ao compreender interpreta, Heidegger passará, na sequência do parágrafo 31, a investigar a estrutura existenciária da compreensão à luz de sua realização e, portanto, como ele considerará inauguralmente, a partir do horizonte da ‘interpretação’ [*Auslegung*]. Esta, por sua vez, não é originária, mas se funda no compreender em termos de um *elaborar as possibilidades projetadas na compreensão*, e não, como se poderia supor num primeiro momento, como uma tomada de conhecimento.

Bem, dado Heidegger ter conquistado o horizonte prévio da compreensão, ele já é capaz, a partir de agora, de identificar a estrutura-“como” [*Als*]-*Struktur*.¹⁵⁴ De acordo com

¹⁵² *Ibid.*, p. 193.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 193. A respeito da distinção entre *facticidade* e *facticidade* Hoy considera que a primeira está ligada às coisas não humanas, de sorte que a pretensão de se fazer uma lista que daria conta de caracterizar o ser-aí na totalidade do seu ser seria sempre insuficiente, ao passo que a segunda se refere exclusivamente à dimensão da existência, porquanto a projeção das possibilidades do ser-aí são sempre possibilidades que se limitam a uma situação concreta. É justamente a esta limitação das possibilidades que Heidegger nomeia, de acordo com Hoy, a ‘facticidade’. Cf. D.C. Hoy, *op. cit.*, p. 196.

¹⁵⁴ Há uma distinção importante que precisamos ter presente, para que possamos acompanhar Heidegger em sua analítica, a saber, a diferença entre o ‘como’ [*wie*], que diz respeito a uma categoria fundamental, à medida que serve ao filósofo alemão para indicar conceitual/filosoficamente os diferentes modos de ser da existência humana, tendo em vista o seu interesse em elaborar uma “ciência originária”, que, como tal, não visa descrever o

esta, o utilizável deverá se colocar *expressamente* porque há uma ‘visão-que-compreende’ [*verstehende Sicht*]. Aquilo que o ‘ver-ao-redor’ [*Umsicht*] em seu ‘para-algo’ [*Um-zu*] interpreta como tal, ou seja, o *expressamente* compreendido, possuirá a estrutura do ‘algo como algo’ [*Struktur des Etwas als Etwas*]. A indicação do ‘para-quê’ [*Wozu*] indicará uma compreensão ‘como’, justamente naquilo que se nomeia: a cadeira, ‘para’ se sentar, será interpretada ‘como’ cadeira, de saída; não partimos, por exemplo, da apreensão de suas propriedades para compreendermos o que ela é, mas porque já ‘sabemos’ o que ela é no seu todo é que podemos, posteriormente, vir a descobrir suas propriedades. Dessa forma, o que se abre no compreender, o compreendido, já é, de saída e de imediato, acessível por intermédio do seu ‘para-quê’ [*Wozu*], de sorte que o ‘como’ [*als*] irá constituir a estrutura do ser-expresso de um compreendido. Mas este ser-expresso não corresponderá, de maneira alguma, à predicação, visto ser esta derivada deste ‘como’ primário: “(...) o mais imediato é justamente que nós vemos e tomamos as coisas simplesmente como são”.¹⁵⁵ Em palavras distintas, o ‘como’ [*als*] constituirá a ‘interpretação’ [*Auslegung*].¹⁵⁶ É também por isso que em toda compreensão de mundo, na qual está em jogo um ‘ver’, o mundo será interpretado *como*. Em última análise, isto corresponderá a dizer que não precisamos ter consciência do utilizável, porque já no seu uso o interpretamos *como algo* mundano: “Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si mesmo compreendedor-interpretante [*verstehend-auslegend*]”.¹⁵⁷ Heidegger justifica essa sua posição ao defender a surpreendente tese de que toda enunciação temática já chega sempre tarde a uma compreensão que já se deu em função de um ‘ver antepredicativo’, que contém, por sua vez, o ser-expresso das relações de remissão do ‘para-algo’, as quais, por seu turno, pertencem todas a uma ‘totalidade-de-conjunção’ que garante a compreensão de ‘o-que-vem-de-encontro’ [*Begegnende*] ao ser-aí como ser-no-mundo.¹⁵⁸

Ora, a totalidade de remissões que estamos sujeitos simplesmente porque existimos no mundo é de difícil desembaraço para nós. E esta situação hermenêutica é tão decisiva que ver as coisas liberadas de sua conexão com o mundo corresponde a não compreendermos mais nada: “Esse apreender livre-de-como é uma privação do *simples* ver compreensivo que não é

‘conteúdo objetivo’ da vida, mas tão somente ‘compreender’ o modo como esta se realiza, o jeito e a maneira em que se esbabelece a relação intencional entre a vida e o mundo, e o ‘como’ [*als*] em jogo na estrutura-“como”, fundado, pois, na natureza sintética dos entes e que diz respeito à função que os mesmos ocupam no interior do seu contexto de serventia. Porque todo ente reúne uma diversidade de qualidades, torna-se possível, portanto, decompô-lo em suas diferentes qualidades como algo *para*.

¹⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 145.

¹⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 198.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 198.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 198.

mais originário do que este, mas derivado [*abgeleitet*] dele”.¹⁵⁹ Como esclarece Heidegger em sua preleção *BZ* (GA64), encontra-se na ‘referência’ [*Verweisung*] a estrutura originária do que vem ao encontro no mundo.¹⁶⁰ Heidegger, então, nos apresenta, a partir do exposto acima, a estrutura da interpretação.

A ‘interpretação’ cotidiana [*Auslegung*], que é a que interessa a Heidegger, ocorre sempre com base em um ‘ter-prévio’ [*Vorhabe*], que jamais vai interpretar o instrumento utilizável no sentido de um puro subsistente. Nesta interpretação também está presente um ‘ver-prévio’ [*Vorsicht*], que, segundo o filósofo alemão, “recorta” no ter-prévio uma possível determinação da sua interpretação, recorte este que vai formar o ponto-de-vista do ser-aí. Mas, entre o ‘ter-prévio’ e o ‘ver-prévio’ Heidegger se depara ainda com o ‘conceito-prévio’ [*Vorgriff*], porquanto em toda interpretação também sempre opera uma adequação do ente ao conceito ou do conceito ao ente. Portanto, a interpretação de *algo como algo* funda-se nesta estrutura tríplice, o que faz dela algo jamais livre de pressupostos.¹⁶¹

Bem, uma vez o filósofo alemão tendo conquistado a ‘estrutura-prévia do compreender’ [*Vor-Struktur des Verstehens*] e a ‘estrutura-como da interpretação’ [*Als-Struktur der Auslegung*], ele já está em condições de dar forma à ‘estrutura do sentido’.

Para Heidegger, o ‘sentido’ [*Sinn*] não se constitui independente do descobrimento do ente pela compreensão, mas somente quando o ente descoberto chega à compreensão é que podemos dizer que ele possui sentido. Hoy ressalta em relação a isso que o sentido não é algo que se impõe ao objeto e tampouco um intermediário entre o sujeito e o objeto, mas que, de acordo com Heidegger, não se compreende propriamente o sentido, e sim o ser ou o ente.¹⁶² Mais especificamente: “*Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser compreendido como algo*”.¹⁶³ Porém, conclui Heidegger, à medida que o ‘sentido’ é um existenciário do ser-aí, a possibilidade de ter ou não sentido pertencerá exclusivamente ao ser-aí. E mais ainda: a *pergunta pelo sentido do ser* não visa algo profundo e escondido, que esteja por detrás das aparências, mas se refere tão somente à possibilidade do ser-aí compreender o ser a partir de

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA64), 2004, p. 23, onde se lê: “O remeter [*Verweisen*] é o modo [*Art*] de se mostrar do mundo que vem de encontro. A referência [*Verweisung*] (algo que contribui a algo, algo é importante *para* algo, algo que é fabricado *de* algo) é um “apontar a” [*Deuten auf*], e precisamente no sentido de que o em-quê [*Worauf*] do apontar, isto é, o “signi-ficado” [*Be-deutete*] mesmo deita-se no significar [*Bedeuten*]”.

¹⁶¹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), p. 200.

¹⁶² Cf. D.C Hoy, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 201.

si mesmo.¹⁶⁴ O ‘ser’ [*Sein*], propõe Heidegger de maneira esclarecedora e provocativa, jamais é “fundo” e “fundamento” para o ente. “Fundo” e “fundamento” são coisas que se dão somente sob um horizonte de sentido, ou seja, em meio a uma compreensão (de mundo). Por isso, em todo compreender de mundo, justifica Heidegger, já sempre se compreendeu a existência.¹⁶⁵ E uma vez que a interpretação se movimenta na estrutura do prévio, a interpretação já sempre compreendera o que deve ser interpretado.

Tendo em vista o que acima se discutiu, já podemos voltar a nossa atenção para junto do parágrafo que se segue, e que vai tratar especificamente da *questão da enunciação*, e isto por dois motivos: primeiro, porque Heidegger vai apresentá-la como um *modus* derivado da interpretação; segundo, porque em função deste sentido derivado, a enunciação, como juízo, será tomado como o lugar privilegiado da verdade, o que vai acarretar tanto uma compreensão da linguagem presa ao registro da metafísica, devido a seu caráter ideal, quanto uma concepção de verdade refém da apresentação, que se deixará orientar, a cada vez, pela correspondência entre o intelecto e a coisa, entre o sujeito e o objeto, enfim, a partir da desconexão entre homem e mundo, e não, como propõe Heidegger, inauguralmente, a partir do ‘ser-no-mundo’, ou seja, a partir da abertura, no sentido do “aí” do ser. Os capítulos que se seguirão na presente tese tratarão justamente destes problemas com o intuito de nos desembaraçarmos da tradição clássica de cunho ontoteológico, que contribui sobremaneira para a redução da linguagem e da verdade ao nível da *Vorhanden*.

Com efeito, Heidegger inicia o parágrafo 33 de *SZ* reconhecendo o que conquistara nos parágrafos precedentes, a saber, que a interpretação funda-se na compreensão e que o sentido é o que é articulado na interpretação com base no delineamento prévio do compreender.¹⁶⁶ Tendo em vista, porém, que o sentido também está presente na ‘enunciação’ [*Aussage*] e que este, por sua vez, funda-se no compreender, Heidegger sugere duas frentes de trabalho: a primeira, ligada a uma possível modificação da ‘estrutura do “como”’ [*Struktur des “Als”*], e a segunda, ligada ao âmbito privilegiado que a questão da enunciação possui junto à ‘problemática ontológico-fundamental’ [*fundamentalontologischen Problematik*], e isto porque na ontologia antiga, conforme reconhece Heidegger, o *logos* exercia a função de único fio condutor para o acesso ao ente e para a determinação do seu ser.¹⁶⁷ Por fim, o filósofo alemão também reconhece que a enunciação como ‘juízo’ [*Urteil*] há muito vale como o ‘lugar’ [*Ort*] da ‘verdade’ [*Wahrheit*]. Posto isto, Heidegger fornece três significações para o

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 204

termo ‘enunciação’, que vão delimitar sua estrutura completa: 1) enunciação como ‘mostração’ [*Aufzeigung*]: a este sentido primário liga-se o sentido originário do λῆγωω como πῶφωωσιω: fazer ver o ente em si mesmo a partir de si mesmo, ou seja, a enunciação aqui tem o sentido estrito de mostrar a presença de algo;¹⁶⁸ 2) enunciação como ‘predicação’ [*Prädikation*]: por conta da predicação acontece uma redução do conteúdo fornecido pela ‘mostração’, a qual inicialmente visava ao ente como tal, mas agora dirige-se para a sua determinação expressiva;¹⁶⁹ 3) enunciação como ‘comunicação’ [*Mitteilung*]: trata-se da possibilidade do compartilhamento com o outro do que se mostrou no modo do determinar; o que é compartilhado, o ente mostrado e determinado como tal, não precisa mais estar presente e visível para que uma comunicação aconteça.¹⁷⁰ É por isso que o ‘ouvir-dizer’, aos olhos de Heidegger, também será um ser-no-mundo e, como tal, poderá até mesmo auxiliar para a ocorrência de um novo encobrimento; mas, ainda que o ser-aí esteja exposto a este risco por meio do seu comportamento enunciativo, o ‘ouvir-dizer’ não corresponderá a uma ‘validade de sentido’, e isto porque ele diz respeito apenas ao ente ele mesmo. Com efeito, Heidegger não conduz o seu pensamento sobre o ‘sentido’ no horizonte da teoria do juízo, e sim a partir do fenômeno existencial “(...) em que se torna visível a estrutura formal do que pode se abrir no compreender e articular-se em geral na interpretação [*Verstehen Erschliessbaren*]”.¹⁷¹ Em termos bastante precisos, Heidegger define o fenômeno da enunciação, como segue: “(...) enunciação é uma mostração determinante que comunica”.¹⁷²

Bem, a partir da definição do fenômeno da enunciação Heidegger irá se perguntar se ele tem o direito de apreender a enunciação como um ‘modus da interpretação’ [*Modus von Auslegung*]. Com relação a isto ele reconhece que o seu direito está baseado no fato de que as próprias estruturas da interpretação devem reaparecer no horizonte da enunciação. A demonstração dessa hipótese ocorre quando o filósofo alemão passa a acompanhar a modificação da interpretação para o campo da enunciação. É nesse preciso momento que Heidegger toma uma posição surpreendente no interior do parágrafo, ao considerar que o ‘mostrar’ [*Aufzeigen*] da ‘enunciação’ [*Aussage*] se realiza sobre a base do já ‘aberto’ [*Erschlossen*] no ‘compreender’ [*Verstehen*] ou do ‘descoberto’ [*Entdeckten*] no ‘ver-ao-redor’ [*umsichtig*].¹⁷³ Ou seja, a enunciação não é capaz, por si só, de abrir o ente como tal, mas vai depender sempre de uma abertura que já aconteceu previamente em função de uma

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 206.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 207.

¹⁷² *Ibid.*, p. 208.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 208.

compreensão primária, na qual o ente é descoberto a partir do seu ‘para-quê’ [*Wozu*].¹⁷⁴ À medida que, para descobrir, o ser-aí deve primeiramente ser aquele ente que possui o comportamento do procurar pelo que vem ao seu encontro, Heidegger considerará a existência do ser-aí uma existência procuradora.¹⁷⁵ Assim como a interpretação, a enunciação possuirá seus fundamentos existenciários no ‘ter-prévio’, no ‘ver-prévio’ e no ‘conceito-prévio’. Em contrapartida, a enunciação se constituirá como um *modus* derivado da interpretação [*abkünftigen Modus*]¹⁷⁶, e isto porque em todo ‘ver-ao-redor ocupado’ [*besorgenden Umsicht*] jamais está presente um juízo teórico, um enunciado propositivo; muito pelo contrário, esclarece Heidegger, pode mesmo acontecer que na ocupação não se troque nenhuma palavra, o que jamais significará falta de interpretação.¹⁷⁷ Como argumenta o filósofo alemão em *LFW* (GA21), no enunciado o ‘como algo’ não se obtém mais a partir do ‘para-quê’ do instrumento, mas tão somente a partir daquele ‘sobre o quê’ se fala, de sorte a determinar esse algo em sua ‘presença’ [*Anwesenheit*].¹⁷⁸ Entretanto, o determinar é, de igual forma, um modo do descobrir; porém ele não é mais originário, e sim derivado do primeiro ‘como’ [*als*]. No determinar enunciativo, a função do instrumento é como que deixada de lado, de maneira que, a partir de agora, o que vale é somente o seu caráter de presença, que pode ser descoberto, enfim, em suas propriedades, à medida que o ser-aí interpreta o seu comportamento primário à luz do comportamento da determinação.¹⁷⁹ Ora, justifica o filósofo alemão, o ente contido no ‘ter-prévio’, como até aqui se viu, é, de saída, ‘utilizável como instrumento’ [*zuhanden als Zeug*]. Caso este ente venha a se tornar “objeto” é porque houve, então, uma transformação no ‘ter-prévio’: “O *com-quê utilizável* [*zuhandene Womit*] do ter-de-fazer [*Zutunhabens*], da execução [*Verrichtung*], se torna um “*acerca de quê*” [*“Worüber”*] da enunciação mostrativa [*Aufzeigenden Aussage*]”.¹⁸⁰ Bem, a partir de agora o ‘ver-prévio’ visará a um subsistente [*Vorhandenes*] no utilizável [*Zuhandenen*], de maneira que o que se descobriu como ‘subsistência’ [*Vorhandenheit*] acabará mesmo por encobrir a ‘utilizabilidade’ [*Zuhandenheit*] do instrumento. Nas palavras de Heidegger:

O “quê” [*das “Was”*] da enunciação determinante do subsistente é extraído do subsistente como tal. A estrutura-como da interpretação [*die Als-Struktur der Auslegung*] experimenta [*erfahren*] uma modificação. O “como” [*das “Als”*], em sua função de apropriação do compreendido, já não chega até uma totalidade-de-

¹⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 154.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 209.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 155.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 209.

conjunção [*Bewandnisganzheit*]. Ele foi separado de suas possibilidades de articular as relações-de-remissão da significatividade [*Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit*] que constitui o ser-do-mundo-ambiente [*Umweltlichkeit*]. O “como” é reprimido no plano uniforme do só subsistente (...). Esse nivelamento do “como” originário da interpretação do ver-ao-redor em como da determinação-da-subsistência é a prerrogativa da enunciação. Somente assim a enunciação conquista a possibilidade da pura mostração contemplativa.¹⁸¹

Esta citação é importante, porque é a partir dela que Heidegger claramente apresenta em seu *SZ* uma diferença de ‘como’. Há, portanto, um ‘como’ [*als*] em jogo na interpretação originária do ‘ver-ao-redor’ compreensivo ($\infty\rho\mu\eta\nu\epsilon\leftrightarrow\alpha$), que o filósofo alemão nomeia o “como” *hermenêutico-existenciário* [*existenzial-hermeneutische “Als”*]. Este, por seu turno, se distingue do “como” apofântico da enunciação’ [*apophantischen “Als” der Aussage*]. Desse modo, se no primeiro ‘como’ estava em jogo para o ser-aí um todo relacional que permitia a ele compreender o mundo mediante sua ocupação, descobrindo-o, pois, no ‘lidar-com’ os ‘utensílios’ a partir de sua função, no segundo ‘como’ está em jogo um rompimento com o todo relacional, de maneira que o ente utilizado é posto diante dos olhos, e, portanto, mostrado a partir da enunciação como um subsistente simplesmente presente. De acordo com Figal, o que se diz sobre a coisa é, pois, o evidente, que, enquanto tal, representa um modo de manifestação da coisa mesma, porquanto ela está simplesmente presente. Entretanto, no mesmo movimento em que a coisa se deixa manifestar em sua presença, ocorre um encobrimento, e isto por conta justamente daquilo que é dito sobre ela. Nas palavras do intérprete, então: “O caráter encobridor do enunciado não consiste, com isso, em que algo falso é comunicado nos enunciados. O que é comunicado pode ser inteiramente “verdadeiro”, e, assim, é uma questão de significação secundária saber segundo que critérios se julga essa verdade”.¹⁸² Em outras palavras, Figal quer deixar bastante claro que o caráter de evidência que os enunciados fornecem sobre as coisas enquanto que manifestas não dá conta do fenômeno total, e isto porque a coisa mesma se deixa abrir inauguralmente por intermédio de um fazer, e não a partir dos enunciados.

Esta diferença apontada por Heidegger na estrutura-“como” pensamos ser de decisiva importância tanto para o desenvolvimento subsequente do seu pensamento quanto para nós, que procuramos entender a maneira pela qual o filósofo alemão chegara a formular a *pergunta pelo sentido do ser* em termos distintos daquele oferecido pela metafísica ocidental, e isto pelos motivos que seguem: primeiro, porque coloca em jogo uma questão metodológica, a saber, que para o acesso ao âmbito ontológico-fundamental, ou, o que diz o mesmo, para a

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 209.

¹⁸² Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 45.

compreensão do existente humano, precisamos ser capazes de nos deixarmos conduzir por este ‘como hermenêutico’, que, no mais das vezes, passamos por cima, em função da nossa interpretação ocupada com o mundo (interpretação cotidiana), que faz com que a interpretação do nosso ser se realize, inicialmente e na maioria das vezes, a partir das coisas que não possuem o caráter específico do ente que compreende ser e que, por isso, existe; segundo, porque introduz, por um viés distinto, porque ontológico, o problema da linguagem, na medida que a filosofia vai considerar o *logos* como pertencendo tão somente ao âmbito entitativo: para a tradição, o $\lambda\gamma\omega\omega$, dirá Heidegger, é um subsistente entre demais subsistentes simplesmente dados, de sorte que este entendimento vai acarretar a redução da linguagem ao registro da expressão, e, portanto, no sentido dela ser um simples instrumento para o pensamento. À medida que o determinar enunciativo não é um descobridor primário, porque já chega sempre tarde a uma abertura que acontecera previamente, devido à compreensão originária, Heidegger é conclusivo: “(...) este $\lambda\gamma\omega\omega$ jamais pode chegar a ser o fio condutor para a pergunta acerca de o que é o ente”.¹⁸³ O *logos*, pondera Heidegger, é considerado aos olhos da ontologia antiga como um subsistente de imediato, como aquilo que primeiramente se encontra como coisa, à medida que o homem se expressa por intermédio de palavras e por uma sequência de palavras. Mas Heidegger, surpreendentemente, coloca-se novamente a pergunta sobre o que funda a unidade desse ‘juntar’ [*Zusammen*], que, por sua ‘coesão’ e ‘acordo’, permite o nascimento do discurso, como propôs inauguralmente Platão em termos do $\lambda\gamma\omega\omega$ $\tau\upsilon\nu\omega$ (conjunto verbal), em seu *Sofista*: “Na perspectiva do ente manifesto no $\lambda\gamma\omega\omega$, as palavras são reunidas em um todo verbal”.¹⁸⁴ Mas, conforme argumenta o filósofo alemão a seguir, Aristóteles viu a relação entre o *logos* e o ‘acordo’, que permite, pois, a sua fundação, de modo mais radical, quando sustenta que todo $\lambda\gamma\omega\omega$ é ao mesmo tempo $\sigma\prime\nu\psi\epsilon\sigma\iota\omega$ e $\delta\iota\alpha\leftrightarrow\rho\epsilon\sigma\iota\omega$. Ou seja, que tanto em uma enunciação ‘afirmativa’ [*bejahend*] quanto em uma enunciação ‘negativa’ [*verneinend*], tanto em uma enunciação ‘verdadeira’ [*wahr*] quanto em uma enunciação ‘falsa’ [*falsch*], toda enunciação será sempre *sintética* e *diarética*, ao mesmo tempo e originariamente, e isto porque a ‘mostração’ é reunir e separar. Mas, assim como Platão, Aristóteles, segundo Heidegger, não desenvolve a questão até o ‘fenômeno’ que possibilita e ao mesmo tempo exige a caracterização da enunciação como $\sigma\prime\nu\psi\epsilon\sigma\iota\omega$ e $\delta\iota\alpha\leftrightarrow\rho\epsilon\sigma\iota\omega$. Para Heidegger está bastante claro que o que deveria se mostrar aí é que nas estruturas formais do ‘separar’ e do ‘ligar’ está em operação um

¹⁸³ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 159.

¹⁸⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 211.

fenômeno mais originário, a saber, o fenômeno do ‘algo *como* algo’: “Conforme essa estrutura, algo somente é compreendido em relação a algo, em conjunção com ele, e de tal maneira que esse confronto *compreensivo*, ao mesmo tempo em que reúne, separa o reunido, articulando-o numa *interpretação*”.¹⁸⁵ O enunciar, aos olhos dos pensadores gregos, não será nada distinto, pois, do que *algo presente*. Dessa forma, argumenta Heidegger, se tomarmos o fenômeno da síntese como fundamento para o *logos* perdemos de vista os horizontes da compreensão, da interpretação, da significação e da linguagem.¹⁸⁶

Como resultado do encobrimento do fenômeno do ‘como’, Heidegger, em *SZ*, identifica a passagem para a ‘teoria do juízo’, segundo a qual julgar é ligar e separar representações e conceitos. Quanto mais formalizados o ‘ligar’ e o ‘separar’ se tornarem, mais eles se aproximarão do caráter relacional, o que vai acabar conduzindo o juízo para o domínio de um sistema de correlações, de maneira a se converter em objeto de cálculo.¹⁸⁷ Podemos facilmente reconhecer as implicações dessa teoria sobre o fenômeno da “cópula”. Mas, para a lógica, segundo Heidegger, esse fenômeno não se mantém em um horizonte ontológico, porquanto permanece encoberto pelo fenômeno da ‘ligação’. Porém, ressalta Heidegger: “O “é” e sua interpretação (...) entram no contexto problemático da analítica existencial [existenzialen Analytik], se o enunciar e a compreensão-do-ser [Seinsverständnis] são existenciais possibilidades-do-ser do ser-aí ele mesmo”.¹⁸⁸ Em última análise, o *logos* e o ente por ele manifesto são interpretados no ‘sentido da subsistência’ [Sinn von Vorhandenheit], de sorte que o ser, no sentido de ser algo, vai se ligar a esta última interpretação, impedindo com que se conquiste uma separação regional entre o ente que nós somos e os demais entes.¹⁸⁹

Se a *questão do ser* não pode ser completamente desenvolvida levando-se em consideração somente o horizonte do λογος ποφαντικω, torna-se premente avançarmos para o *problema da linguagem*, e isto porque somente quando entendermos suas implicações para o pensamento de Heidegger cumprimos mais um passo para avançarmos até o método da ‘indicação formal’ e, portanto, de descobrirmos junto ao filósofo alemão as indicações para o ser. Se, contudo, escolhermos tomar como fio condutor para esta discussão tanto *SZ* quanto alguns textos posteriores a esta fase do seu pensamento é porque, conforme o filósofo alemão mesmo justifica, o que ele havia de dizer sobre a linguagem apenas se tornou possível, e isto

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 211.

¹⁸⁶ Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21), 1976, p. 161.

¹⁸⁷ Figal examina detalhadamente estas relações em seu livro supracitado *Fenomenologia da liberdade*, principalmente entre as páginas 50 a 68.

¹⁸⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 212.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 213.

ainda de uma maneira insuficiente, com o maturar do seu pensamento, com a liberação cada vez mais promissora do discurso metafísico, com a possibilidade de experimentar um modo de dizer o ser de maneira cada vez menos objetiva e, assim, por intermédio da destruição da subjetividade. Ora, pensamos que este modo de dizer está diretamente implicado com a questão da ‘indicação formal’. Portanto, percorrer os textos de Heidegger em que ele prepara o dizer não metafísico do ser faz-se, aqui, imprescindível para podermos pensar até onde o seu método fenomenológico-hermenêutico poderia conduzi-lo em sua tarefa do pensamento.

2.3 O PROBLEMA DA LINGUAGEM

2.3.1 A Linguagem no Contexto de *Sein und Zeit*

A fim de sermos maximamente fiéis ao contributo de Heidegger para o problema da linguagem, e isto significa, a fim de viabilizarmos a nossa aproximação na concepção de linguagem elaborada pelo filósofo alemão de maneira inaugural, não podemos descurar o modo como ela aparece em *SZ*, até porque é ali que o seu pensamento ganha maturidade conceitual, ou seja, é neste lugar que encontramos de maneira privilegiada tudo aquilo que fora longamente preparado pelo filósofo durante os longos doze anos que separa este tratado do seu último escrito, a saber, o seu trabalho de habilitação *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA1). Como Adrián muito bem considera em sua tese, esse importante texto tem em vista abordar o problema da linguagem desde uma perspectiva ontológica.¹⁹⁰ Contudo, por mais importante que seja o contributo de tal trabalho para aquilo que vamos propor nas linhas que seguem, ele não será explorado por nós, na medida em que optamos por tomar como ponto de partida a primeira preleção de Heidegger oferecida em *Freiburg* (GA56/57), e isto porque, segundo a nossa hipótese, é ela que vem demarcar a tomada de posição do filósofo alemão frente à fenomenologia reflexiva de Husserl, assumindo-a, pois, em termos hermenêuticos.

Bem, dito isso, vale avançarmos agora diretamente para o tratado de 1927. Como se verá a seguir, é supreendente o quanto o filósofo alemão é sensível à instrumentalização da linguagem realizado pela filosofia, de maneira que no fim do parágrafo 34 propõe que para se chegar “às coisas mesmas” [*zu den Sachen selbst*] precisamos renunciar à filosofia da linguagem. Mas perguntamos, a par disso: qual a necessidade de assumirmos uma postura tão

¹⁹⁰ Cf. J.E.Adrián, *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de sua obra temprana*. Madrid: Herder, 2010.

radical frente às determinações oferecidas pela filosofia da linguagem com respeito à concepção de linguagem como expressão do pensamento, ou uso, ou instrumento? O que há com esta concepção que não dá conta de pensar a complexidade fenomênica da existência do ser-aí? Ou, como quer Heidegger, qual é o modo de ser da linguagem e até que ponto ela diz respeito ao ente que compreende ser? Ora, em linhas gerais, é sobre estas questões que o filósofo alemão está disposto a dialogar com a tradição, a fim de mostrar os limites conceituais em que esta se move. Com efeito, se somente agora Heidegger passa a tematizar a linguagem é porque, conforme ele mesmo fornece as pistas, está em jogo aqui a indicação de que tal fenômeno tem suas raízes na constituição existenciária da abertura do ser-aí.¹⁹¹ E o que isto significa, senão que não podemos pensar o ser do ser-aí, ou seja, pensá-lo em termos ontológicos, sem que a linguagem esteja aí, constituindo-o. Se, como quer Heidegger, o ser-aí diz respeito ao ser que a cada vez eu sou, a condição humana não está apartada sobremaneira da linguagem, mas é na linguagem que ela encontra o seu suporte.

Se nos parágrafos precedentes, e já estudados por nós, Heidegger nos chamava a atenção para a co-originariedade do ‘compreender’ [*Verstehen*] e da ‘tonalidade afetiva’ [*Befindlichkeit*], de igual forma agora ele começa a sua discussão esclarecendo que o ‘discurso’ [*Rede*] também é co-originário destes outros dois existenciários, de maneira que tanto este quanto a ‘compreensão’ e a ‘tonalidade afetiva’ formam a estrutura mesma em que o ser-aí se movimenta como ‘ser-no-mundo’, ou seja, enquanto ‘abertura’. De acordo com Heidegger, não é que haja primeiro compreensão e depois discurso, mas porque estes são ‘existenciários’ [*Existenzialen*] co-originários não pode haver compreensão sem a articulação de um discurso, ao passo que a interpretação e o enunciado já chegam sempre tarde a uma abertura que já acontecera antecipadamente.¹⁹² Nesse sentido, Heidegger é preciso quando considera que não são as palavras, enquanto coisas, que são preenchidas de significado, e sim que são os significados que são preenchidos de palavras. E isto significa: o ‘todo significativo’ [*Bedeutungsganze*] é o primário, e a linguagem é a exteriorização do discurso. Com relação a isto precisamos atentar que não se trata aqui, portanto, de pensar a linguagem

¹⁹¹ Cf. M. Heidegger, *SZ* (GA2), 1977, p. 213. Em contrapartida, Figal relativiza esse argumento de Heidegger ao considerar que o filósofo alemão não parte de outro lugar para desenvolver a sua *questão do sentido do ser* senão do problema da linguagem, a qual se coloca, de saída, quando Heidegger discute a questão do método fenomenológico no parágrafo 7. E, de fato, ali já se apresenta as bases de sua argumentação a favor de uma leitura não objetiva da linguagem, e sim ontológica, ao procurar pensar a fenomenologia desde o horizonte do *logos* e do *phainomenon*, ou seja, desde as suas raízes gregas. Ora, não podemos estranhar que Heidegger faça uso de tais palavras, até porque é junto aos gregos que se oferece a determinação do homem como ser capaz de fala. Bem, é nesta determinação, ou seja, é em meio ao falar, em meio ao discorrer sobre algo, que os entes podem se mostrar desde eles mesmos. Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005.

¹⁹² *Ibid.*, p. 214.

como exteriorização do pensamento, e sim do discurso. Portanto, há uma importante diferença que o filósofo introduz aí: uma coisa é dizer que há um sujeito, cujo interior está preenchido de pensamentos que em algum momento se exteriorizam para alcançar o outro sujeito que está lá fora junto ao mundo, de maneira que esta exteriorização, entendida como ‘comunicação’ [*Mitteldung*], funcionaria como uma ponte que nos transportaria do interior para o exterior; outra coisa bem distinta é dizer que a linguagem como discurso expresso é exteriorização, porque isto significa que já estamos, de saída, lá fora junto ao mundo simplesmente porque falamos. Ou seja, o horizonte fenomênico da fala por si só é capaz de nos descentralizar, de sorte que jamais estamos no interior de nós mesmos, para, somente depois, mediante um processo nebuloso, alcançarmos o outro e as coisas no mundo, mas muito mais do que isso, é porque já estamos, de saída, em um mundo aberto pelo discurso, pela compreensão e pela tonalidade afetiva, que podemos chegar a ser-no-mundo e, portanto, junto com o outro e com as coisas. É por isso que Heidegger pode chegar a afirmar, então, que enquanto constituição existenciária da abertura do ser-aí, o ‘discurso’ é constitutivo de sua ‘existência’ [*Existenz*].¹⁹³ Em outras palavras, para que o existente humano possa existir enquanto o “aí” do ser, como sua abertura, é porque o discurso já sempre o precedeu. Não é por acaso, portanto, que desde antes do nosso nascimento já somos falados, já existimos no interior de um discurso que nos precede e que constitui a nossa morada. Este discurso, que, como tal, opera em nós desde antes do nosso nascimento e que, mesmo depois, nos acompanha por toda a nossa vida, diz respeito ao fato de que por seu intermédio pertencemos a uma comunidade, que por meio dele podemos conviver com os outros, ou seja, de que é o ‘discurso’, enquanto um modo de ser originário, que permite a nós existirmos, sobremaneira encapsulados em nós mesmos, mas já sempre abertos para escutar a voz que nos chega de alhures. Como se pode depreender daqui, a crítica que normalmente se faz ao filósofo alemão de que o ser-aí não conseguiria escapar de ser entendido como *solipsismo existencial* e, portanto, de que Heidegger teria permanecido refém das bases conceituais da filosofia reflexiva da consciência que tanto criticara, resolve-se neste momento.¹⁹⁴ Ora, mas se o ser-aí originariamente abre o mundo por intermédio de sua fala, e se a sua fala, de saída, faz laço com o outro, como dizer que o ser-aí é um *solus ipse*? Caso ele o fosse tampouco poderia ser nomeado ser-aí, cujo significado diz justamente ser a

¹⁹³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁹⁴ Encontramos esta crítica, por exemplo, na proposta de Luiz Hebeche. Em seu trabalho *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, 2005, lemos: “O preço pago por Heidegger na sua contestação do formalismo teórico é conceber o ser-aí de modo monocêntrico, como solipsismo existencial. É nesse modelo que ele pergunta: “Como se encontra o histórico na vida fática do ser-aí? Qual é o sentido do histórico na vida fática do ser-aí? O “ser-aí” é, portanto, herdeiro do fenômeno da situação existencial, que, por sua vez, é herdeira da concepção monocêntrica das filosofias da consciência” (p. 80).

abertura do ser, e, por isso, ‘ser-no-mundo’. Se o ser-aí é ser-no-mundo e se o ser-no-mundo é sempre ser-com-os-outros e ser junto aos entes intramundanos disponíveis à mão, como concluir que o ser-aí existe encapsulado em si mesmo? Para defendermos a posição de Heidegger seguimos a opinião de Figal quando ele diz que contra uma interpretação filosófica-subjetiva da análise do ser-aí heideggeriana já fala por si só a tese de que o ‘ser-aí’ precisa ser caracterizado como ‘ser-no-mundo’.¹⁹⁵ Como quer Heidegger, então:

Todo discurso sobre..., que comunica algo mediante o dito no discurso tem, por sua vez, o caráter do *expressar-se* [*Sichausspreche*]. No discutir, o ser-aí se *expressa*, não porque primeiramente estivesse encapsulado como algo “interior”, oposto a um fora, senão porque, como ser-no-mundo, compreendendo, já está “fora”. O expressado é precisamente o estar fora.¹⁹⁶

A par disso, Heidegger ressalta que o índice desse momento constitutivo é a ‘notificação’ [*Bekundung*] do ‘ser-em’ afetivamente disposto, que encontramos no tom da voz, na modulação, na “maneira de falar”.¹⁹⁷ Muito embora Heidegger não explore aqui as ressonâncias do que seja o ‘modo de falar’, claro está que esta relação será determinante para aquilo que ele mais tarde chegará a pensar sobre a linguagem. Neste lugar encontramos apenas uma breve referência à questão da ‘poesia’, de forma que ela corresponde a uma das possibilidades da comunicação da disposição afetiva.

Bem, conforme Heidegger no seu intento de problematizar a recepção ordinária da linguagem, o ‘discurso’, enquanto “(...) articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo”¹⁹⁸, apresenta os seguintes momentos constitutivos: o sobre-quê do discurso, o discursivamente dito enquanto tal, a comunicação e a notificação.¹⁹⁹ O filósofo alemão esclarece, contudo, que estas não são propriedades da linguagem, passíveis de serem encontradas empiricamente, mas sim que dizem respeito aos caracteres existenciários do ser-aí, os quais tornam ontologicamente possível a linguagem. Nesses termos, qualquer tentativa de apreender a linguagem por intermédio de tais momentos sem que se veja aí a sua unidade constitutiva, falha em seu objetivo. De acordo com Heidegger, então: “O decisivo é elaborar previamente, por meio da analítica do ser-aí, a totalidade ontológico-existenciária da estrutura do discurso”.²⁰⁰ Ora, como sugere o filósofo alemão, a possibilidade de se compreender o discurso, ou melhor, para que possamos ver claramente a

¹⁹⁵ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 66.

¹⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 215.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 216.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 216.

conexão entre o discurso e a compreensão, torna-se premente partimos da possibilidade existencial do discurso, a saber, o ‘escutar’ [*Hören*]. É o escutar que é constitutivo do discurso, de maneira que, tampouco há percepção acústica senão sobre o seu solo fenomênico. A escuta, por seu turno, é tão determinante para o ser do ser-aí que sobremaneira ele pode encontrar o outro no mundo senão por intermédio dela. Contudo, somente há escuta, porque o ser-aí de alguma forma já sempre compreendeu o mundo e o outros. Além disso, é sobre a sua base que se torna possível o ‘ouvir’ [*Horchen*].²⁰¹ Conforme sublinha Heidegger, este ouvir é primário em relação a qualquer apreensão psicológica, ou seja, não se trata jamais de ouvir simples ruídos, e isto corresponde a dizer que o ser-aí jamais se encontra em meio a “sensações”, porque, de saída e de imediato, está em meio aos entes à mão dentro do mundo.²⁰² É por isso também que, segundo Heidegger, quando nos colocamos realmente a escutar o discurso do outro é porque estamos, pois, junto ao outro e em meio ao ente acerca do qual se fala.²⁰³ Outra possibilidade que existe para o ser capaz de fala e que, portanto, compreende, é o ‘calar’. O fato de a fala se deixar conduzir por intermédio de palavras atrás de palavras não é garantia, segundo o filósofo alemão, de que estamos clarificando aquilo ‘sobre o que’ se fala; muito pelo contrário, há aí toda a possibilidade de estarmos encobrindo o sobre que ainda mais, na medida que o tornamos evidente. De qualquer forma, calar não significa ser mudo. Para Heidegger, somente aquele que tem algo a dizer é capaz de se calar. É preciso, portanto, que o ser-aí esteja aberto pelo dizer, a fim de que ele possa, em momentos decisivos, abster-se de falar, de modo a colocar em jogo uma compreensão mais profunda. Ora, é justamente desde aqui que entra no rol de considerações de Heidegger a importante questão sobre o silêncio, como um “espaço” de reserva da fala. De acordo com Heidegger: “O silêncio, enquanto modo do discurso, articula em forma tão originária a compreensibilidade do ser-aí, que é precisamente dele de onde provém a autêntica capacidade de escutar e o transparente estar uns com os outros”.²⁰⁴ Contudo, também neste lugar Heidegger não irá explorar tal existenciário em toda a sua problematidade. Como veremos mais adiante, o “silêncio”, contudo, fará parte do horizonte da lógica sigética, proposta pelo filósofo alemão para dar conta daquilo que o dizer da metafísica já não pode chegar a nomear, em função de permanecer refém da ideia do ser enquanto presença-presente (*ousia*). Em contrapartida, Heidegger encontra na determinação grega do homem enquanto um ser vivo capaz de linguagem um impulso decisivo para poder pensá-lo originariamente como aquele ente que,

²⁰¹ *Ibid.*, p. 217.

²⁰² *Ibid.*, p. 217.

²⁰³ *Ibid.*, p. 218.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 219.

poque fala, abre o mundo e a si mesmo. Porém, mediante a recepção latina (*animal rationale*) da determinação grega do homem, o *logos* acabou por ser interpretado no sentido do enunciado, o que conduziu a análise da estrutura do discurso a ficar emparedada nesta dimensão redutora. Entretanto, como esclarece Heidegger a seguir, e aqui o filósofo alemão parece estar pensando desde o horizonte do seu trabalho de habilitação, a estrutura do discurso não pode ser pensada nesta “lógica” do *logos*, lido no sentido do enunciado, porque esta encontra o seu solo na ontologia própria do que está simplesmente presente [*Vorhandene*].²⁰⁵ Este fato, entretanto, parece aos olhos do filósofo alemão um mero preconceito teórico, na medida que precisaríamos perguntar muito mais fundamentalmente “(...) por uma possível articulação de tudo o que pode ser compreendido, e não somente dos entes intramundados conhecidos de um modo teórico e expressados em proposições”.²⁰⁶

Bem, com esta última constatação crítica somos levados justamente para o horizonte da *pergunta pela essência da linguagem*. É no interior desta problemática que gostaríamos, pois, de fornecer algumas pistas de como Heidegger vai aprofundar as diretrizes críticas fornecidas pelo seu tratado.

2.3.2 A Pergunta pela Essência da Linguagem

A *pergunta pela essência da linguagem* não se realiza sem uma profunda crítica em torno da especulação filosófica. Ora, o que é da ordem do especular, do escópico, gravita ao redor do conceito de sujeito, de sorte que a reflexão jamais ultrapassa o campo de suas representações, bem como encontra sustentação a partir de uma lógica binária, dual, referencial, que não dá conta de pensar o que está para além ou aquém da categoria, da proposição, do enunciado, ou seja, daquilo que poderíamos chamar de *regulação metafísica da linguagem*, ou, como prefere Figal, os *atrelamentos linguísticos*, que fazem de nós, os seres falantes, reféns da ditadura do ente.²⁰⁷

O que procuramos formular a partir daqui vai ao encontro da elaboração teórica empreendida por Heidegger em diferentes momentos de sua maturação intelectual em torno daquilo que ele nomeou mais tarde como sendo *a questão da essência da linguagem*. Com essa pergunta Heidegger parece querer apontar para o que é próprio do existente humano, a saber, que o fato dele possuir linguagem não é uma propriedade sua, mas, antes disso e principalmente, é a linguagem que o possui, visto que ela é a casa do ser e o homem é

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 220.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 220.

²⁰⁷ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 34.

justamente aquele ente exemplar que habita tal morada com o seu pensar.²⁰⁸ Tendo isso em vista, buscamos, nas linhas que seguem, contrapor duas concepções de linguagem: a primeira, que serve de fundamento para aquilo que a tradição metafísica nos legou, e a segunda, que procura recuperar o solo fenomenal em que a linguagem se dá como ‘formação de mundo’²⁰⁹ e constituição originária de uma comunidade.

2.3.2.1 Ser e Linguagem

Heidegger, ao elaborar a *questão do ser* em suas investigações iniciais, e isto até o ano de 1927, quando publica *SZ*, parte da ‘analítica existenciária’ [*existenziellen Analytik*] do ser implicado em todo perguntar.²¹⁰ Como esse trabalho visa descer ao detalhe das *estruturas fundamentais* do ser-aí, com o intuito de compreender o que quer dizer o ser, o sentido do ser, tendo como premissa a fenomenologia em sentido fenomenológico²¹¹, o filósofo alemão, desde as suas primeiras formulações, tem de se ater à herança grega do $\lambda\gamma\omega\omega$. Ao significar originariamente ‘discurso’ [*Rede*], ‘falar’ [*sprechen*], é por intermédio dele que o ser do homem será definido na *Política* de Aristóteles um $\zeta\theta\omicron\nu\ \lambda\gamma\omega\nu\ \clubsuit\ \xi\theta\nu$ ²¹², de forma a receber como destino, em sua recepção latina, o enunciado seguinte: *homo est animal rationale*. Entretanto, o que se passa nesse ínterim é o esquecimento de que a linguagem não é um evento qualquer na conta dos acontecimentos humanos, mas que ela demarca a ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*] entre o ente que nós mesmos somos e os demais entes. Nesses termos, a linguagem é *ruptura*, e uma ruptura tal que mobiliza o existente humano suficientemente para retirá-lo da totalidade dos entes simplesmente presentes. Portanto, é em um horizonte simbólico que o ser-aí descobre o mundo, e é porque há compreensão do ser em meio ao dizer que, de saída, ele é considerado por Heidegger um ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*]. É isso que atesta, por exemplo, a importância que a ‘significatividade’

²⁰⁸ Cf. M. Heidegger, Brief über den "Humanismus". In: *Wegmarken* (GA 9), 1976, p. 313.

²⁰⁹ Heidegger introduz essa noção em sua preleção do semestre de inverno de 1929-30, intitulada *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (GA29/30). É nossa pretensão explorarmos tal noção quando adentrarmos na investigação a respeito do problema do sujeito.

²¹⁰ Vale lembrar que essa designação corresponde ao programa hermenêutico-fenomenológico de Heidegger para apreender as “categorias” do ser da vida humana a partir de uma compreensão originária, ou seja, distinta das categorias que são utilizadas para compreender os entes simplesmente presentes. É por isso que, já em *SZ*, aparecerá a cunhagem ‘existenciários’ [*Existenzialien*] no lugar das “categorias”.

²¹¹ A fenomenologia em sentido fenomenológico pretende recuperar o *solo fenomenal* em que a fenomenologia de Husserl nasce, não se deixando reduzir, portanto, ao âmbito da consciência e do ser ideal. Por isso, como escreve Heidegger de maneira precisa em *SZ* (GA 2, p. 49): “fenômeno é o que constitui o ser, sendo que o ser é sempre ser de um ente. A fenomenologia, nesses termos, não passa de *ontologia*, e porque pretende acessar o ente exemplar a partir de sua interpretação do ser como tempo, ela se deixa nomear *ontologia fundamental*”.

²¹² Cf. Aristóteles, *Política* [capítulo 1, § 10].

[*Bedeutsamkeit*] vai receber no interior do tratado, porque é por seu intermédio que estamos enlaçados significativamente com a totalidade dos entes que vem ao nosso encontro.

Com efeito, para a elaboração da *questão do ser* ou da *verdade do ser*, que, como esclarece Heidegger em *SZ*, o ser só ‘se dá’ [*es gibt*] na medida em que a verdade “é”, e se a compreensão do ser, a cada vez, modifica-se em conformidade com o ‘modo da verdade’ [*Art der Wahrheit*]²¹³, necessário se faz partirmos da *pergunta pela essência da linguagem*, a fim de escaparmos do domínio metafísico em que esta se deixou tomar desde os gregos a partir de sua organização gramatical, mas que encontrou no despertar da modernidade o alicerce seguro da ‘representação’ [*Vorstellung*] desde um sujeito que posiciona objetos, em uma forma de razão que se fez conhecer como *razão instrumental*, e cuja noção de verdade não podia deixar de ser pensada uma vez ainda no sentido da correspondência entre o intelecto e a coisa. A experiência com o dizer, e assim com um dizer que procura assumir o risco do inaudito, é a tentativa do filósofo alemão de se aproximar das pegadas do ser em sua *diferença* para com o ente. Desta feita, não podemos estranhar que Heidegger, seja na preleção de verão de 1925 *PGZ* (GA20), seja no próprio *SZ*, faça-nos a ressalva de que o seu dizer muitas vezes é impreciso, e isto devido à dificuldade que todos nós temos em lidar com uma linguagem que procura justamente não passar por cima do ser capaz de fala, à medida que, no mais das vezes, a linguagem ordinária se detém na expressão do ente que é o mundo e, de maneira mais desastrosa ainda, acaba por reduzi-lo ao âmbito da natureza.²¹⁴

2.3.2.2 O *Logos* na Aurora do Pensamento Filosófico

Na alínea b do parágrafo 7 de *SZ*, Heidegger nos diz que para compreendermos o significado literal da tradução do $\lambda\gamma\omega\omega$ para discurso dependemos daquilo que ainda deverá ser determinado pelo seu trabalho hermenêutico. Sua interpretação ordinária como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção, ultrapassa, contudo, o seu significado primeiro, a saber, o $\lambda\gamma\omega\omega$ no sentido do $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon$, o *revelar* aquilo de que se trata no discurso. O $\lambda\gamma\omega\omega$, assim, *deixa e faz ver* ($\phi\alpha\leftrightarrow\nu\epsilon\sigma\psi\alpha\iota$). Em sentido apofântico, o discurso revela, mostra, apresenta, tornando acessível aos outros o *que* se discorre. Como $\pi\phi\alpha\nu\sigma\iota\omega$, o $\lambda\gamma\omega\omega$ deixa e faz ver algo, mostrando-o, de sorte que isto leva Heidegger a afirmar que, somente por esse motivo, o discurso pode ter a forma estrutural da síntese: “(...) o

²¹³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 316.

²¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), 1979, p. 203 e *Sein und Zeit* (GA 2), 1977, p. 52.

σ(ν possui aqui um significado puramente apofântico e indica deixar e fazer ver algo *como* algo, na medida em que se dá *em conjunto com* outro”.²¹⁵ De igual forma, somente porque possui esse sentido é que o λῆγοω pode chegar a ser verdadeiro *ou* falso. Como quer Heidegger ainda em SZ, o discurso, em seu uso cotidiano, possui o caráter de *fala*. O λῆγοω é φων→, ou de maneira completa, φων→ μετ φαντασ↔α- articulação verbal em que algo é visualizado.²¹⁶

Ora, não precisamos ir muito longe para reconhecermos que Heidegger, ao comentar a representação da linguagem como *fala* no sentido da φων→ e esta em articulação com a φαντασ↔α, está dialogando com Aristóteles, assim como quando está tratando da questão da σ(νψεσιω está nos aproximando do dizer de Platão. É por isso que se formos até o texto grego, encontraremos passagens preciosas nos livros de Aristóteles, *Da interpretação* e *De anima*, assim como no diálogo *Sofista*, de Platão. Como quer o filósofo alemão, estas passagens mostram a nós o solo produtivo em que a filosofia nasce, a saber, em meio à linguagem.²¹⁷ Dessa forma, Heidegger, em sua primeira preleção oferecida em *Marburg*, a preleção do semestre de inverno de 1923-24 *EphF* (GA17), reconhece que podemos encontrar uma definição precisa do λῆγοω no *Da interpretação* de Aristóteles. Assim, o λῆγοω é definido pelo *Estagirita* em termos de um ser sonoro que significa; em outras palavras, ele é definido como *voz* (φων→). Já no livro *De anima*, a voz aparece em sua ligação com um ser animado. Isto dirá, por sua vez, que para o ser da voz é necessário *pneuma*, algo, pois, capaz de animá-la e assim conduzi-la para o interior de um furo. Além dessa consideração inicial, o som possuirá o sentido da voz quando nele estiver presente a possibilidade da φαντασ↔α, ou seja, de que por seu intermédio sejamos capazes de perceber algo, de visualizar algo. Desta feita, somente porque há φαντασ↔α é que o ruído (a percussão) poderá chegar à significação.

Então, segundo Aristóteles, uma palavra somente é palavra caso o seu som se torne símbolo e este, ainda, por um ‘acordo’ [*Übereinkunft*] entre o nome e o verbo - a palavra, aqui, é sinal para a coisa ela mesma. Quando há reunião, quando há unidade, há, por isso, a possibilidade do λῆγοω. O λῆγοω, para os gregos, é o originário, ao passo que as suas partes, ὄνομα (nome) e ῥῆμα (verbo), são modificações deste seu caráter primário. Heidegger, retirando as consequências dessa consideração de Aristóteles em torno da questão da

²¹⁵ *Idem*, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 44.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁷ Cf. Aristóteles, *Da interpretação* [livro I a IV], *De anima* [livro 2, 420b 27]; e cf. Platão, *Sofista* [261d1 a 262a1] e [262b14 a 262d2].

linguagem, concluirá ser justamente essa totalidade que permitirá a compreensão, no sentido da constituição do mundo mediante a linguagem. Em relação a esse aspecto, Aristóteles apresenta, conforme sustenta Heidegger, a definição de que o ser humano pertence a uma classe de vida na qual está colocada a *possibilidade de tratar* com as coisas ($\pi\rho\ \gamma\mu\alpha\tau\alpha$), com o mundo o qual cabe a ele se ocupar e, por isso, como um ser que pode *falar*. Nessa possibilidade de fala, o significado possui o sentido de *mostrar o existente como existente*²¹⁸, o que nos leva a supor que seja justamente esta condição que tenha conduzido o filósofo alemão a concluir que o verdadeiro fenomenólogo era Aristóteles.²¹⁹

Para Heidegger, como ele esclarece em *OHF* (GA63), a última preleção oferecida em *Freiburg* como *Privatdozent*, a ‘palavra’ [*Wort*] indica, no ser-aí, um caráter hermenêutico prévio, que o faz interpretar o ser no sentido da subsistência.²²⁰ Tal interpretação acontece porque, para os gregos, o dizer possui a função de tornar acessível ao outro algo que está constantemente presente, ou, em palavra distinta, desocultar, tornar aberto o ente em seu ser. Conforme sustenta Derrida, com a ditadura da voz nós nos descobrimos lançados no destino metafísico do ser, porquanto em toda *pronúncia* da voz ($\phi\omega\nu\rightarrow$) interpreta-se o ser como ‘presença’ [*Anwesenheit*] a partir do tempo ‘presente’ [*Gegenwart*].²²¹ Portanto, para a

²¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), 1994, p. 22.

²¹⁹ *Idem*, *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14), 2007, onde se lê: “o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles (...)” (p. 99).

²²⁰ *Idem*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 15.

²²¹ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, 2010, p. 83. No tocante à discussão levantada por Derrida sobre a sua crítica ao logocentrismo como determinante da metafísica ocidental, e que se encontra nas proximidades de sua tese da anterioridade da escrita sobre a voz, nós nos mostramos cautelosos. De todo modo, de acordo com Agamben, na própria noção daquilo que Heidegger tem em mente quando fala a respeito do ser-aí não existe lugar para que o problema da voz se coloque como problema, porquanto tampouco o filósofo alemão toma como apoio a definição grega do homem como *animal rationale*. Muito pelo contrário, Heidegger, conforme Agamben, quer justamente se afastar desta determinação, na medida em que ela permanece uma determinação metafísica, em que a ‘voz’ [*Stimme*] se mostra tão somente como um meio para o organismo se exteriorizar, como expressão, enfim, de um ser-vivo: “(...) a linguagem não é a voz do homem vivente. A essência da linguagem não pode mais, desde então, ser determinada, segundo a tradição metafísica, como *articulação de uma voz* (animale), e o homem, enquanto *ser-aí* e não ser-vivo [*Lebewesen*], não pode ser trazido em seu *aí* (isto é, no lugar da linguagem) para alguma voz. Toda caracterização da linguagem a partir de uma voz é, de fato, para Heidegger, solidário da metafísica, que, pensando desde o início a linguagem como *phone semantike*, fecha o acesso à sua verdadeira essência”. Conforme constata Agamben, a discussão em torno da *Stimmung* que aparece junto ao parágrafo 29 de *SZ* deve ser vista como fazendo parte da emergência desta separação radical entre linguagem e voz. Cf. G. Agamben, *Le langage et la mort*, 1991, p. 102. Vale dizer, a propósito disso, que o intérprete toma como suporte do seu argumento uma passagem do texto de Heidegger *Brief über den “Humanismus”*, onde lemos: “Dentre todos os entes que são, o ser-vivo é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós, porque ele é por um lado o que mais se parece conosco, e, por outro lado, está abissalmente separado de nossa essência ek-sistente. (...) Essas reflexões projetam uma estranha luz sobre a caracterização do homem como animal racional; em geral, essa caracterização é habitual e, por isto, sempre muito apressada. E visto que os vegetais e os animais sempre se encontram ligados ao seu meio ambiente e jamais se encontram postados na clareira do ser, a única que constitui “mundo”, eles não têm linguagem. (...) Em sua essência, a linguagem não é a manifestação de um organismo, tampouco a expressão de um ser vivo. Por isto, jamais pode ser pensada de modo essencialmente correto a partir do caráter de signo [*Zeichencharakter*], e quem sabe nem

compreensão exata do conceito de *voz* entre os gregos devemos considerar que é somente por seu intermédio que nos fazemos presente, assim como é por sua articulação que tornamos presentes as coisas das quais falamos para outrem, em suma, que desocultamos os entes. Tendo isso em vista, Heidegger consegue reconhecer o solo comum em que o $\lambda\gamma\omega\omega$ e a $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$ descansam. É em meio a todo falar com o outro que acessamos o estar presente de algo, ou seja, desocultamos, presentificamos o ser do ente que nos vem ao encontro. $\lambda\gamma\omega\omega$ e $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$ estão, por isso, co-implicados, de saída, o que vai querer significar, para Heidegger, que é justamente porque falamos que abrimos o mundo, que o constituímos por intermédio de um ‘acordo’, que possibilitará que o que se encontra separado ($\delta\iota\alpha\leftrightarrow\rho\epsilon\sigma\iota\omega$) venha a ser na forma da unidade, do *um*, da $\sigma\upsilon\nu\psi\epsilon\sigma\iota\omega$.

Os estudiosos da cultura greco-romana John Scheid e Jesper Svenbro ressaltam, no tocante a essa questão, que Platão, para pensar a linguagem em seus diálogos *Político*, *Sofista* e *Fédon*, está orientado de modo determinante pela metáfora da tecelagem e do tecido.²²² Essa metáfora é interessante, visto que nos apresenta o cruzamento, a conjugação entre a *urdidura* (fio vertical) e a *trama* (fio horizontal), seja para a *fabricação* do tecido social, seja para a *fabricação* do tecido da linguagem, do discurso, da união ou do acordo entre verbos e nomes, $\rho\omicron\mu\alpha$ e $\nu\omicron\mu\alpha$. Assim, no ato linguístico, no qual se conserva a ideia de um tecido de linguagem, encontramos uma importante proximidade etimológica com o *textus* latino: “(...) o entrelaçamento ou a $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\rightarrow$ é aqui utilizada como metáfora para a combinação de letras em sílabas. Vogais e consoantes são “entrelaçadas” ou “tecidas conjuntamente” para formar as sílabas (...).²²³ Os autores também sublinham no diálogo *Sofista* que Platão tem bastante claro que o $\lambda\gamma\omega\omega$ é o nome desse “entrelaçamento”, a união harmoniosa de dois contrários. Por isso, o $\lambda\gamma\omega\omega$ deve ser lido, originariamente, no sentido da *reunião*, do *acordo* entre oposições. O $\lambda\gamma\omega\omega$, nesses termos, é a corrente que ressoa pela boca como um acordo entre a palavra e a coisa, de sorte a servir como expressão do pensamento.²²⁴ Porém, como também ressalta Gadamer, há uma dimensão da linguagem para a qual Sócrates estava atento, e que passa menos pelo seu caráter de correção do que pelo seu caráter espiritual, no sentido da

sequer a partir de seu caráter de significação [*Bedeutungscharakter*]. A linguagem é o advento do ser, que ilumina e oculta”. Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, pp. 325-326. Entretanto, precisamos atentar para aquilo que Heidegger pretende preservar da definição grega do homem, ou seja, o fato de que os gregos foram os primeiros a reconhecerem a linguagem como o âmbito de manifestação da própria existência humana, e isso significa que o homem é aquele ente que existe na linguagem.

²²² Cf. J. Scheid; J. Svenbro, *O ofício de Zeus*, 2010, pp. 121-141.

²²³ *Ibid.*, p. 130.

²²⁴ Cf. H-G. Gadamer, *Warheit und Methode*, 1986, p. 411. Bem, a hipótese da nossa tese é de que Heidegger se afasta radicalmente da consideração do *logos* como expressão do pensamento. E isto vem atestado pelo próprio parágrafo 34 de *SZ*, conforme vimos anteriormente.

sonoridade da palavra.²²⁵ De acordo com Gadamer, a verdade da palavra, em Sócrates, deve ser procurada nesse âmbito, ou seja, no ritmo, no tom, nas pausas, nas interrupções, nos suspiros e modulações da voz. Não é por acaso, então, que um dos primeiros estudos fenomenológicos que Heidegger realiza em torno da filosofia de Aristóteles é o de sua *Retórica*²²⁶, à medida que ali se encontra o dizer não somente em seu sentido apofântico, mas também a partir do afeto, da disposição, das tonalidades fundamentais em que o ser-aí se descobre tomado de espanto pelo ser.²²⁷ Dito de outro modo, é possível acompanharmos a verdade da palavra junto a qualquer diálogo que não seja surdo, mas que permita a corrente do discurso conduzir os falantes para o horizonte do ser.

De maneira ampla, o $\lambda\gamma\omega\omega$ vai significar, pois, a abertura de mundo. O ser-aí, por seu turno, é aquele ente que descobre o mundo em sua significação por intermédio da linguagem. Ora, porque a linguagem e o mundo acontecem para o ser-aí, co-originariamente, de sorte a possibilitar a compreensão do ser, somente por isso pode, posteriormente, o ser-aí assumir o modo de ser do conhecimento.²²⁸ Para Heidegger, justamente porque vivemos na linguagem é que possuímos uma relação de compreensão íntima com as coisas, de sorte que o ser do mundo e o ser da vida se encontram no ser da fala.²²⁹ De posse dessa orientação, Heidegger dirá que para podermos pensar adequadamente o ser do ser-aí não podemos nos deixar deter, jamais, junto ao seu aspecto, seja este o seu *corpo*, ou a sua *alma*, ou, ainda, o seu *espírito*, mas devemos avançar na pergunta pelo ser com base na análise do ente que nós mesmos somos em nosso cotidiano.²³⁰ É precisamente nesse horizonte que um dos primeiros existenciários a serem analisados por Heidegger a partir do modo originário de ser do ser-aí será o ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*], que, ao ser indicado formalmente por meio do ‘ser-em’ [*In-sein*], lhe afastará da consideração do existente humano desde o horizonte dos ‘entes disponíveis à mão’ [*Zuhandenheit*] ou, após estes sofrerem uma modificação, dos ‘entes simplesmente presentes’ [*Vorhandenheit*]. Tampouco o filósofo alemão se deixará conduzir pelo *Cogito* cartesiano, mas trilhará o seu caminho de pensamento em meio ao âmbito fenomenológico do *sum*. Ora, sendo aquele ente que pergunta pelo ser o ente que eu mesmo sou, porquanto o ser a mim interroga por intermédio do meu falar, Heidegger concluirá pela

²²⁵ *Ibid.* p. 415.

²²⁶ Heidegger apresenta um aprofundado estudo em torno da *Retórica* de Aristóteles na preleção do semestre de verão de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA18), na qual articula o ser e a fala, pois estes, segundo o filósofo alemão, são imprescindíveis para que a filosofia se descubra como hermenêutica fenomenológica da facticidade e, portanto, para que seja reconduzida ao seu solo originário.

²²⁷ Cf. H-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, p. 37.

²²⁸ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 217.

²²⁹ *Idem*, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), 1994, p. 44.

²³⁰ *Idem*, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 207.

necessidade de pensar o ser-aí desde o seu *a priori*, ou seja, desde a sua constituição fundamental, a saber: o ‘ser-em’ [*In-sein*].²³¹ A análise empreendida em torno deste existenciário é decisiva para aquilo que o filósofo alemão quer pensar, tendo em vista que o conduz para dentro dos campos semânticos do *innan*, querendo significar o ‘viver’, o ‘habitar, e *ann*, o que nos é ‘familiar’, o ‘atender’, o ‘cuidar’, que vai acabar lhe fornecendo a orientação para o ‘cuidado’ [*Sorge*], no sentido da totalidade ontológica do ser-aí.²³²

2.3.2.3 A Essência da Linguagem

Uma vez Heidegger tendo reconhecido que a representação da linguagem passa pela concepção grega do ser, e que este, em significando o $\sigma \leftrightarrow \alpha$, conserva um caráter temporal, passível de ser reconhecido na constância daquilo que se mostra em si mesmo e fica e permanece no dizer do ser-aí, o que viabiliza a descoberta do caráter fundamental do ente, o seu estar ‘presente’ [*Gegenwart*], o estar disponível para um uso, no sentido de uma propriedade, de um bem, o filósofo alemão é radical em sua posição: é preciso realizar a *destruição* da representação gramatical da linguagem²³³, o que significa, segundo Derrida²³⁴, desconstruir a ideia de metáfora, porque é ela que amarra os fios do discurso da metafísica.²³⁵ Nesses termos, em todo mostrar-se do ente, no sentido do aparecer e do apresentar-se, Heidegger reconhece o *fenômeno*, previamente conceitualizado por Aristóteles em seu *De anima*, quando ele está tratando da percepção do mundo no modo do *ver*. Heidegger, seguindo os passos de Aristóteles, mas também se apoiando naquilo que o seu mestre Husserl propunha, interpreta, então, o fenômeno como um *modo* de encontro; ou, de maneira mais precisa: é o ser que nos dirigimos ao falar, ao dizê-lo *como* algo.²³⁶ Na recepção gramatical da linguagem o que se dá, portanto, é uma reflexão sobre o $\lambda\gamma\omega\omega$, no sentido da apreensão do sendo pelo pensamento, de sorte que as classes das palavras irão corresponder a essa apreensão. É aqui que a linguagem vem a ser concebida como vocalização do pensamento, ao

²³¹ *Ibid.*, p. 211.

²³² *Idem*, *Sein und Zeit* (GA2), § 64. Mais adiante apresentaremos o existenciário ‘ser-no-mundo’ detalhadamente.

²³³ *Idem*, *Sein und Wahrheit* (GA 36/37), 2001, p. 104.

²³⁴ Cf. J. Derrida, A mitologia branca. In: *Margens da Filosofia*, [s.d.], pp. 265-400; e A retirada da metáfora. In: *Jacques Derrida: La desconstrucción en la fronteras de la filosofía*, 1993, pp. 33-75.

²³⁵ Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (GA10), 1997, onde localizamos a crítica radical do filósofo alemão em relação à metáfora: “Com a visão dos limites da Metafísica também caduca a concepção determinante da “metáfora”. Ela dá a medida para a nossa representação do ser da língua. Por isso a metáfora serve como meio auxiliar de uso frequente na interpretação das obras da Poesia e das artes visuais. *O metafórico se dá apenas no interior da Metafísica* (p. 72) (*Grifos nossos*).

²³⁶ *Idem*, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), 1994, p. 46.

passo que esquecemos que esta é uma construção teórica que tem, na sua base, e, assim, *a priori*, a possibilidade de habitarmos na linguagem.²³⁷

Com efeito, Heidegger vai operar uma virada no todo desta concepção de linguagem, a fim de recuperar o solo em que ela nasce. Este solo, contudo, permanece grego. Foram os gregos que a experimentaram de modo diverso, e Aristóteles se expressa com clareza em sua *Metafísica* ao afirmar que o ente se diz de muitos modos.²³⁸ Tendo isso em vista, o filósofo alemão procurará encontrar no dizer a possibilidade do bem-dizer, do cuidado com a palavra, da polidez com a fala, ou seja, tudo aquilo que vinha compor e caracterizar o mundo grego da $\pi\lambda\omega$, do fomento de um modo de vida amparado no convívio com o outro, na harmonia, na virtude e no bem-viver; é este, precisamente, o significado do *bios politikos*, que Hannah Arendt tão exemplarmente nos dá a conhecer em seu livro *The Human Condition*.²³⁹ A linguagem, desse modo, deixa de se mostrar como um instrumento de comunicação e expressão, a fim de se constituir como a morada do ser, cuja habitação mora o homem. A linguagem se torna, enfim, o fundamento originário da comunidade humana, de maneira que compreender ser e compreender mundo se dá não em outro lugar, mas propriamente no ato do dizer, ou seja, por intermédio do verbo ser. E isso é tão decisivo para o existente humano que Heidegger nos surpreende com as suas duras palavras:

(...) Admitamos que não haja essa significação [*Bedeutung*] indeterminada, e que não compreendamos sempre o que 'ser' significa. O que ocorreria então? Apenas um nome e um verbo a menos na nossa linguagem [*Sprache*]? Não. Neste caso *não haveria linguagem*. Não aconteceria de modo algum que, nas palavras, o ente se abrisse *como tal*, que ele pudesse ser designado e discutido. Porque, dizer o ente como tal, implica: compreender o ente de antemão, o ente como ente, isto é, o seu ser. Suposto que nós não compreendêssemos absolutamente nada do ser, suposto que a palavra 'ser' não possuísse mesmo essa significação evanescente, então, nesse caso, não existiria absolutamente nenhuma palavra.²⁴⁰

Bem, o tecido de linguagem amarrará os seus fios no cruzamento preciso em que o simbólico se configura como um valor de troca, na convivência com o outro, fundando a condição humana propriamente dita.²⁴¹ Entretanto, para que a compreensão possa acontecer na ordem dos fenômenos, algo nesse todo não pode comparecer. Devemos poder contar com algo originário que possibilite o conjunto, o acordo, e isto de saída. Heidegger presente essa

²³⁷ *Idem, Sein und Wahrheit* (GA 36/37) 2001, p. 103.

²³⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* [1028 a10].

²³⁹ Cf. H. Arendt, *A condição humana*, 1995, p. 33.

²⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), 1983a, p. 87.

²⁴¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, e J. Lacan, *A instância da letra no inconsciente*. In: *Escritos*, p.499.

questão ao considerar que não é a capacidade de fala que determinará o solo em que se funda a linguagem humana, mas sim o *silêncio*. É esta ‘tonalidade afetiva’ [*Befindlichkeit*] que dará, portanto, o tom para que os sons da voz possam ser ouvidos/compreendidos²⁴², visto que somente aquele que pode falar é capaz de se calar. O ‘silêncio’, para Heidegger, corresponderá à abertura concentrada do ser em sua totalidade²⁴³, assim como a *claridade* vem a ser a condição de possibilidade para que as coisas possam ser vistas. Portanto, o ‘silêncio’ servirá de condição de possibilidade para que as palavras possam ser pronunciadas.

A função do silêncio ganha um estatuto decisivo somente em 1934, quando o filósofo alemão passa a desenvolver a sua *lógica sigética*. Como quer Fleig em sua tese, trata-se de ver nesse ínterim a postura radicalmente crítica que Heidegger assume diante da metafísica, porquanto a sua tentativa de dar um passo atrás para junto do impensado pela lógica aristotélica, teria o sentido de formular, pois, uma lógica fundamentalmente pós-metafísica.²⁴⁴ Heidegger compreende esse momento do seu caminho de pensamento como a virada da *Lógica* para a *pergunta pela essência da linguagem*.²⁴⁵ E essa virada é decisiva, caso se queira escapar das armadilhas criadas pela recepção acrítica da definição do homem com um animal que pensa. É no horizonte deste questionamento que Heidegger abala a noção de subjetividade, descentralizando o homem a partir da apropriação da questão do ser mediante a interrogação pelo tempo, colocado, agora, sob uma base completamente distinta do tempo como ele foi e é pensado até os dias atuais. Em outras palavras, o ‘silêncio’ será interpretado pelo filósofo alemão como fundamento da linguagem. Mas, para que ele possa ocupar essa dimensão originária, necessário se faz a destruição da metafísica ontoteológica, porque é nela que nasce a correspondência entre ser e pensar. Um exemplo claro da força do dizer não-metafísico encontramos, por exemplo, nos impulsos fornecidos pela poesia, porquanto por seu intermédio torna-se possível, e isto num único movimento, tanto um cuidado com aquilo que se tem a dizer quanto uma reserva com relação ao que se disse, de maneira que sempre resta algo por dizer. O modo de dizer atuante na poesia permite, pois, uma abertura maior em relação ao ser que a cada vez se reserva, mas que por uma tal reserva mesma impulsiona o que devemos chegar a dizer. Como argumenta Fleig, “(...) é o dizer poético enquanto linguagem

²⁴² É interessante o que Derrida nos traz em seu texto *A diferença*, em torno da palavra que no francês liga o que é da ordem do sentido, o ouvir, ao que é da ordem do entendimento. A palavra *entendre* guarda estas duas possibilidades semânticas. Cf. J. Derrida, *A diferença*. In: *Margens da filosofia*, [s.d.], p. 29.

²⁴³ Cf. M. Heidegger. *Sein und Wahrheit* (GA 36/37), 2001, p.111.

²⁴⁴ Cf. M. Fleig, *O tempo é a força do ser*, 1999, p. 216 e sg.

²⁴⁵ Cf. M. Heidegger, *Was heist Denken?* (GA8), 2002.

originária, que instaura o Ser e determina o *Dasein* histórico”.²⁴⁶ Quanto mais livre estamos das amarras do dizer propositivo, mais “livre” nos tornamos para auscultarmos o dizer do ser.

Para Gadamer, que segue Heidegger em seu argumento, o mistério da linguagem corresponde à sua abertura.²⁴⁷ E não é por acaso, então, que ele tenha sido tomado justamente pelas implicações deste mistério, quando considera, por exemplo, que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”.²⁴⁸ A ideia de que moramos na linguagem recupera o solo fenomenológico em que a mesma acontece para nós, visto que nela nos sentimos em casa, nela nos habituamos com a circulação das palavras. A palavra, assim, não apenas designa a coisa, mas também significa a nós mesmos como existentes humanos ao lidarmos com os outros e com o mundo. Neste hábito, nesta cobertura que nos protege das intempéries da vida, nos sentimos, portanto, em casa [*heimisch*]. A casa do ser, que é a linguagem, é algo familiar a nós, é algo que nos tranquiliza frente a todo possível espanto e mal-estar [*unheimlich*]. Ora, não é por acaso, então, que ao falarmos, ao colocamos em palavras o que supomos ser causa da angústia, contornando o seu abismo, ficamos tranquilos. Esta, porém, é uma casa em que não estamos sozinhos; o outro e o discurso do outro sempre nos precede aí, e, portanto, nos constitui. Sem dúvida alguma, podemos afirmar que a constituição do ser humano passa pelo *laço social* que o une a uma tradição simbólica, a um ‘acordo’ que não precisa ser escrito para que possa operar: “A convivência é a nossa situação vital e entrar em acordo na convivência é a tarefa que é colocada para cada um de nós”.²⁴⁹ Uma possibilidade para essa convivência Gadamer encontra no *diálogo*. Como ele mesmo esclarece na última parte do seu *Wahrheit und Methode*: “(...) linguagem é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa”.²⁵⁰ A posição de Heidegger a respeito dessa relação aparece de maneira bastante clara em *GM* (GA29/30), quando ele considera que as palavras surgem a partir daquele ‘acordo’ [*Übereinkunft*] essencial dos homens entre si, “(...) Segundo o qual eles são abertos em sua convivência para o ente que os circunda”.²⁵¹

Bem, se os gregos tivessem uma palavra específica para a linguagem, na pergunta por sua essência eles teriam seguido em sua formulação o critério da definição e do fundamento, ou seja, acabariam perguntando por intermédio do $\tau \Leftrightarrow \clubsuit \sigma \tau \Leftrightarrow \nu$. Contudo, se perguntarmos

²⁴⁶ Cf. M. Fleig, *op. cit.*, p. 223.

²⁴⁷ H-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, p. 28.

²⁴⁸ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1986.

²⁴⁹ H-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, p. 25.

²⁵⁰ *Idem*, *Wahrheit und Methode*, 1986, p. 387.

²⁵¹ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (GA29/30), 1983, p. 447.

aqui “o que é a linguagem?” não acertaremos senão e apenas o domínio do entitativo, de sorte que acabaremos por reduplicar a primeira pergunta em uma segunda: “o que é o homem?”. Portanto, não é por acaso que na definição grega do homem podemos justamente encontrar a articulação entre o seu ser e o $\lambda\gamma\omega\omega$. Porém, ao procurarmos entender o homem pelo ‘o quê’ [was], erramos novamente a nossa mirada e decaímos uma vez ainda no domínio do entitativo, tomando-o como um ente entre os demais, passível de ser encontrado como qualquer subsistente, ainda que distinto em espécie na classificação dos seres, porque dotado de razão. Nesses termos, a *pergunta pela essência da linguagem*, como Heidegger a formula, é uma pergunta preliminar, e como tal jamais pode ser inteiramente respondida, caso sejamos desejosos de permanecermos no âmbito próprio do filosofar. É por isso também que para o filósofo alemão a filosofia não pode ser mais do que um constante e permanente *estar a caminho*. Emanuel Carneiro Leão apresenta, nesse sentido, uma diferença fundamental, ao apontar que nos dias de hoje não se caminha mais pelo essencial, mas tão somente pelo funcional. O caminhar pelo essencial, todavia, exige por parte daquele que caminha um recuo permanente frente ao objetivo. Mas, pergunta o filósofo brasileiro, como é que se caminha pela essência do caminho? Heidegger fornece as pistas:

Silva é uma palavra antiga para floresta. Na floresta há caminhos que, cerrados de vegetação, quase sempre se perdem de chofre no intransitado. São caminhos silvestres! Cada um caminha em separado, mas na mesma floresta. Muitas vezes até parece um igual ao outro, mas é uma mera aparência. Lenhadores e guardas da floresta conhecem os caminhos. Eles sabem o que significa estar num caminho silvestre (tradução de Emanuel Carneiro Leão).²⁵²

Com efeito, o pensamento filosófico não deve, de maneira alguma, se deixar levar pelo anseio do sistema, e isto porque todo sistema se propõe com base na hipótese de um ponto de vista absoluto, o que, no caso do ser-aí, é da ordem do impossível, visto que em todo o seu dizer está sempre em operação a possibilidade do erro, da falta, do engano, e, portanto, sua finitude.²⁵³ Não! A filosofia deve procurar escapar da tentação de filosofar por intermédio da imagem. Ela deve se deixar envolver com perguntas preliminares, perguntas que apenas abrem um caminho, que apontam uma direção e acabam por fornecer, no a cada vez, uma

²⁵² Cf. M. Heidegger, *Holzwege* (GA5), 1984.

²⁵³ *Idem*, *Platon: Sophistes* (GA19), 1992. Sobre essa questão remeto os leitores ao terceiro capítulo da preleção. Da nossa parte, pensamos que uma linguagem que não tenha em seu horizonte a possibilidade do ‘engano’ sequer chega a se constituir como verdadeira linguagem; no máximo o que se conquista é uma dimensão restrita da mesma, reduzindo-a a um caráter meramente instrumental. Um exemplo dessa redução encontra-se na matemática simbólica de Leibniz, cuja intenção era conduzir o conhecimento humano a um conceito unívoco, capaz, portanto, de servir exclusivamente aos anseios da subjetividade.

possibilidade inusitada para a oportunidade do pensar. É com esse intuito que Heidegger nos convoca, no a cada vez, a pensar uma vez ainda: “A pergunta pela essência é uma pergunta preliminar. A autêntica e justa pergunta preliminar não é a pergunta pelo *o quê* [was], mas a pergunta pelo *quem* [wer]. Nós não perguntamos “o que é o homem”, mas “quem é o homem”?”.²⁵⁴ Ora, essa pergunta pelo *quem* aponta para o ente que é sempre um ‘si mesmo’ [Selbst], o que, segundo Heidegger, faz com que nos descubramos nesse espaço de jogo. Portanto, em conformidade com o filósofo alemão, estamos diretamente implicados na pergunta pelo “quem é o homem?”, à medida que tal questão passa, impreterivelmente, por aquilo que nós mesmos somos. E o que sou? A *prima philosophia* de Descartes tem a resposta: sou um sujeito que pensa, e porque penso, existo - *Cogito ergo sum*. Desta feita, em função da estrutura que a *pergunta pela essência da linguagem* possui, não podemos passar impunemente por ela sem estarmos implicados naquilo que perguntamos. Como na modernidade somos reconhecidamente sujeitos, devemos avançar o passo para a próxima questão: *o que significa, pois, ser sujeito?*

Recolocar a questão sobre o que significa ser sujeito, tendo em vista o domínio sem precedentes da subjetividade em nossa época, faz-se necessário para que possamos tomar um distanciamento crítico da nossa realidade. Agora, essa questão se torna decisiva quando o que se pretende é entender a posição que Heidegger assume no contexto dessa discussão, e isto porque somente com tal esclarecimento preparamos o devido horizonte para o uso da ‘indicação formal’ por parte de Heidegger.

2.4 O PROBLEMA DO SUJEITO

O acesso à discussão levantada por Heidegger a respeito do problema do sujeito à luz de sua percepção da ‘época da técnica’ nos permite compreender sua crítica em conjunto com uma possível saída para o mal-estar hodierno, à medida que aponta para o âmbito de um filosofar sem imagens. O distanciamento da ‘lógica binária’²⁵⁵ que esse pensamento postula a partir do uso operativo do constructo ‘ser-no-mundo’, viabilizaria, pois, a conquista de um horizonte hermenêutico solícito ao detalhe de nossa condição humana, marcado que é pelo

²⁵⁴ *Idem, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), 1998, p. 34.

²⁵⁵ Tomamos esse termo não de Heidegger, mas do filósofo francês contemporâneo Dany-Robert Dufour, que em seu livro *L’art de réduire les têtes* fornece indicações precisas sobre o que nos acomete em nossa atualidade ao elencar uma série de sintomas a partir da hipótese de que estamos vivendo uma mutação de nossa condição humana, a saber: domínio do mercado, dificuldades de subjetivação e de socialização, toxicomanias, multiplicação das passagens ao ato, anorexia, bulimia, depressão, pânico, delinquência, novas violências e novas formas sacrificiais.

traço da ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*]. Desse modo, seguimos aqui, como motivo para o presente estudo, a justificativa de Heidegger em *DGPh* (GA24): “(...) é precisamente o fenômeno do mundo o que nos força a uma compreensão mais radical do conceito do sujeito”.²⁵⁶

2.4.1 Heidegger e a Pergunta pelo Sujeito

A crítica do sujeito em Heidegger nasce do reconhecimento por parte do filósofo alemão das implicações que a época da técnica, cujo fomento se perpetua pelo domínio irrestrito do cálculo, produziu em nossa compreensão metafísica do ser. Propomos, para tanto, a hipótese de que esta questão serve de *indicação* para Heidegger, com vistas à possibilidade de pensar a filosofia livre do âmbito do especular e, portanto, do campo das representações, que é onde repousa o imaginário dos conceitos que pretendem dominar a realidade da vida a partir da violação de sua mobilidade própria. Para esta possibilidade da filosofia encontramos no trabalho de Richard Rorty, intitulado *Philosophy and the Mirror of Nature*, uma importante diretriz. Assim, o que ele nomeia de ‘filosofia edificante’ diz respeito a um modo de filosofar que não se deixa encerrar em um único discurso, não procura o consenso e tampouco pretende alcançar verdades absolutas por intermédio de pretensas objetivações, mas possui sua motivação no fazer prosseguir a conversação, de sorte a resguardar a possibilidade do que implica existir como ser humano.²⁵⁷

Em *Wahrheit und Methode* Gadamer fala da experiência que quer superar o pensamento baseado na subjetividade. Esta experiência diz respeito, segundo o filósofo, ao que Heidegger denomina ‘ser’ [*Sein*].²⁵⁸ A sua questão, como quer Paul Ricoeur, não nasce, porém, para a totalidade dos entes, mas para o ente exemplar que compreende ser. Nesses termos, segundo o filósofo francês, há um vínculo que se estabelece entre a *questão do ser* e o

²⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), 1975, p. 238.

²⁵⁷ Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980, p. 377, onde se lê: “O perigo que o discurso edificante tenta afastar é o de que um dado vocabulário, uma maneira pela qual as pessoas pudessem vir a pensar em si mesmas, as induza erroneamente a pensar que de agora em diante todo o discurso pode ser, ou deve ser, discurso normal. O congelamento da cultura daí resultante seria, aos olhos dos filósofos edificantes, a desumanização dos seres humanos”. Na introdução do seu livro o autor considera que as convicções filosóficas são “(...) mais as imagens do que as proposições, mais as metáforas do que as afirmações (...). A imagem que retém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, que contém várias representações – umas precisas, outras não – e que pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção do conhecimento como exatidão da representação não se teria sugerido a si mesma” (p. 12).

²⁵⁸ Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1986, p. 105.

ser-aí na própria interrogação daquele que questiona.²⁵⁹ Esse vínculo é discutido nas passagens iniciais do tratado *SZ*²⁶⁰, quando Heidegger está apresentando a estrutura formal da *questão do ser* a partir do seu sentido. Neste lugar o filósofo alemão reconhece que o interrogado na *questão do ser* é o próprio ente, uma vez que ser diz sempre o ser de um ente. Por isso, o sentido do ser deve ser lido a partir do ente exemplar que possui o caráter de ser o “aí” do ser, ou seja, de ser o lugar em que o ser se abre como mundo e a partir do qual o homem encontra as possibilidades de sua existência; em outras palavras, o lugar ôntico em que o ser se revela.²⁶¹ Ora, o questionamento é um *modo* de ser que diz respeito ao ente que nós mesmos somos, de sorte que o questionado (ser) vem repercutir sobre o próprio questionar. Essa repercussão da questão do ser nos atinge e nos perpassa, porque a compreensão de ser está em jogo em nossa existência. Encontra-se, então, no ser-aí, conforme sustenta Heidegger, uma ‘remissão’ [*Verhältnis*] privilegiada à *questão do ser*. Contudo, sendo que para acessarmos o questionado (ser) devemos primeiro passar pela explicação do ente que compreende previamente o ser (ser-aí), deparamo-nos com o caráter circular presente na estrutura da compreensão e da qual não podemos nos apartar. Uma das consequências dessa exigência requer a precaução de não ler no ser-aí o sentido do sujeito, pois, neste caso, teríamos de partir sempre de um “eu” destituído de mundo, o qual deverá se perguntar, a cada vez, como poderá alcançá-lo.²⁶² Por isso, a superação do subjetivismo depende da colocação do problema do sujeito de maneira radical.²⁶³

A radicalidade da questão do sujeito é conduzida de maneira exemplar por Heidegger no texto de sua conferência *Die Zeit des Weltbildes* (GA5), de 1938. Partiremos, preliminarmente, da discussão desse texto, para, em seguida, percorrermos alguns dos diferentes lugares em que essa questão aparece em sua obra.

²⁵⁹ Cf. P. Ricoeur, Heidegger e a questão do sujeito. In: *O conflito das interpretações*, [s.d.], p. 219.

²⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, pp. 6-11.

²⁶¹ Cf. M. A. Casanova em sua Apresentação à tradução brasileira. In: M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, 2008, pp. XI-XXI.

²⁶² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 418.

²⁶³ *Idem*, *Einleitung in die Philosophie* (GA27), 1996, p. 11. Encontramos também na preleção do semestre de verão de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA63), 1982, p. 81, a orientação de evitarmos o mal-entendido do esquema sujeito-objeto, consciência-ser, de que o ser é objeto do conhecimento, que o ser verdadeiro é o ser da natureza, que a consciência é o “eu penso”, isto é, ego, a eguidade, o centro dos atos, a pessoa, etc. Portanto, nada mais enganoso para a filosofia do que pensar, de modo especulativo, o ser como ente, o ente como objeto, o objeto como natureza ou história, e a natureza ou a história como tendo o seu fundamento a partir de um sujeito que com a sua representação conquistaria a certeza do saber quando ele se transforma em um *fundamentum inconcussum*, de sorte a ser capaz de calcular o mundo, esgotando as suas reservas e disponibilizando seus recursos. Esta questão também aparece no parágrafo 6 de *SZ*, quando Heidegger localiza na posição de Descartes a indeterminação do modo-de-ser da *res cogitans* em termos do sentido-do-ser do “*sum*”.

2.4.2 A Época da Imagem do Mundo

Logo no início de sua conferência, Heidegger reconhece na interpretação do ente e na concepção de verdade sustentada pela metafísica, o fundamento de uma *época*. Em nosso caso trata-se da época moderna, cujo fenômeno prevalente é o acontecimento da ciência como ‘visão de mundo’ [*Weltanschauung*]; contudo, outros fenômenos compõem a nossa época: a técnica mecanizada, a arte como estética, o obrar humano concebido como cultura e a perda dos deuses.²⁶⁴ No texto de sua conferência ele se detém, entretanto, a examinar o primeiro fenômeno, porque é ele que nos conduz diretamente para dentro da *questão do sujeito*.

A ciência moderna, de acordo com Heidegger, não equivale de maneira alguma à doutrina e ciência da Idade Média e tampouco à *epísteme* grega, uma vez que elas não tinham em seu horizonte a preocupação da exatidão, e, por isso, não se conduziam ainda pela matemática. É a ciência moderna, entretanto, que possui o rigor do cálculo e que vai encontrar a sua essência na investigação científica. Esta, por sua vez, depende do método. É o método que permite representar o que é constante e, portanto, converter o ente em algo objetivo, passível de ser conhecido em suas leis e medido em toda a sua extensão. Para Heidegger, a objetivação do ente que se conquista mediante a investigação científica tem lugar somente na ‘re-presentação’ [*Vor-stellung*], cujo fim é posicionar o ente diante dos olhos, de maneira que o homem que calcula possa estar seguro da realidade em jogo em sua investigação. Nesses termos, vislumbra-se a transformação da verdade na certeza da representação requerida pela ciência que investiga.²⁶⁵ Porém, a determinação do ente como objetividade da representação e a verdade como certeza acontece pela primeira vez, segundo o filósofo alemão, no interior da metafísica de Descartes. É no contexto de sua filosofia que o homem tem a sua essência modificada ao se converter em sujeito. E o que significa mesmo ser sujeito? É para responder a essa questão que Heidegger avança em suas considerações críticas.

Subiectum é a tradução latina do grego $\Gamma\pi\omicron\kappa\epsilon\leftrightarrow\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Esta palavra diz o que subjaz, o que é a base, o fundamento. Para os gregos, o fundamento era o ente, o que estava por baixo por si mesmo aí adiante. Sujeitos são as pedras, as plantas e os animais, assim como os homens.²⁶⁶ Portanto, o $\Gamma\pi\omicron\kappa\epsilon\leftrightarrow\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ é o ente como ‘presença’ [*Anwesenheit*] constante, no sentido da $\omicron\Gamma\sigma\leftrightarrow\alpha$, que representa a concepção grega do ser. Já na Idade Média, porém, o *subiectum* determina-se como a coisa que está presente, cujo conceito contrário é o *obiectum*,

²⁶⁴ *Idem*, Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, 1984, p. 76.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 87.

²⁶⁶ *Idem*, *Nietzsche II*, 1961, p. 141.

o que é representado pelo homem, lançado contra, imaginado, subjetivo.²⁶⁷ Como pode ser isso então, pergunta o filósofo alemão, que o homem, agora, se torne o fundamento do ente? Conforme Heidegger, essa condição diz respeito à aspiração do homem por conquistar um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Essa aspiração ocorre, porém, quando a filosofia passa da pergunta fundamental da metafísica “o que é o ente?” ($\tau \Leftrightarrow \tau \mid \nu$) para a *questão do método*.²⁶⁸ É justamente essa transformação que inaugura, pois, a época da imagem do mundo. Para Descartes, por seu turno, um fundamento desse tipo se coloca como possibilidade na proposição do *Cogito – ego cogito (ergo) sum*. Pensar, nesses termos, é o representar, e o representar, por sua vez, é o situar algo defronte, é posicionar objetos. O ente já não está presente, mas representado. O representar é uma *cogitatio*, e, como tal, determina toda relação com algo.²⁶⁹ Entretanto, Heidegger atenta para o fato de que o homem somente se tornou fundamento para o ente, porque houve aí uma modificação da concepção de mundo, que a partir de agora se tornou ‘imagem’ [*Bild*]. Na concepção de mundo como imagem ou quadro, o ente somente chega a ser porque foi posto pelo sujeito que representa. O homem, então, converte-se em representante do ente no sentido do objetivo.²⁷⁰

Heidegger encontra ainda na certeza do *Cogito*, postulada por Descartes, o fundamento da nova liberdade requerida para o homem que se desvencilhou da autoridade da Igreja e de sua doutrina da verdade. O conhecimento que a proposição do *Cogito* fornece é o conhecimento em que se funda, por fim, toda “verdade”. Esta é reduzida agora à dimensão da certeza proposicional, à medida que faz todo ente ser remetido para o fundamento da representação, a saber, o *eu* no sentido do *subiectum*.²⁷¹

Baseado em suas considerações precedentes, o filósofo alemão esclarece a necessidade de se fazer uma reconstrução dedutiva da doutrina do ser de Descartes, a fim de que possamos acompanhar o seu entendimento acerca do ser do mundo, que se constrói tendo por fundamento uma concepção prévia do ser.²⁷² Diante desta convicção, ele pergunta: “De que modo se determina aqui o ser do mundo?”, para, em seguida, responder: “Partindo do conhecimento de um tipo de objetos bem concretos, os matemáticos. O ser do mundo não é senão a *objetividade da apreensão da natureza que se obtém por intermédio da medição e do*

²⁶⁷ *Idem*, *Logic als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA38), 1998, p. 145.

²⁶⁸ *Idem*, *Nietzsche II*, 1961, p. 142.

²⁶⁹ *Idem*, *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege* (GA5), 1984, p. 109.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 91.

²⁷¹ Em seu *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphisik*, p. 464, presente no volume intitulado *Nietzsche II*, Heidegger diz que a reflexão é re-curvar-se, de maneira que é a apresentação expressamente realizada do presente – o presente é a-presentado àquele que re-presenta. Nesses termos, é o próprio “o que” em sua mesmidade e em seu ter-sido-posicionado.

²⁷² *Idem*, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 235.

cálculo”.²⁷³ Porém, ressalta Heidegger, toda essa caracterização teórica do mundo no sentido da natureza não faz mais nada do que *desmundanizar* o mundo.²⁷⁴

Em preleção oferecida no semestre de verão de 1934, *LFWS* (GA38), Heidegger nos convoca, após determinar o que ele compreende com a sua noção de ser-aí, pensar a determinação moderna do ser humano como sujeito, que ocorre com a inversão conduzida por Descartes entre o que até então era lugar privilegiado do ente. Ele propõe que a inversão dos conceitos se deve à autonomia do homem, em virtude de sua razão e cálculo. Na filosofia isto acontece com o passo efetuado por Descartes, que ao colocar tudo em dúvida acabou por se desligar do saber da tradição, de sorte que restava ao homem colocar o solo e o fundamento do ente. Com esta postura o filósofo moderno procura uma última certeza, um verdadeiro e incontestável substrato: “*Certo* é, para Descartes, aquilo que é compreendido clara e distintamente (*clare et distincte perceptum est*), no sentido da definição matemática de um conceito matemático”.²⁷⁵ Portanto, o *eu penso* estabelecido por Descartes, porque constantemente presente, faz-se indubitável. O ‘eu’ [*ich*] como fundamento absoluto se faz sujeito em um sentido insigne: “Subjetivo é tudo o que pertence à esfera do ente determinado pelo eu, do ente contido na consciência, do anímico, do que pode ser vivenciado”.²⁷⁶ Em todo caso, nesse passo para a subjetividade esquecemos que não se pergunta pelo ser do eu. Esse esquecimento, contudo, não nos desabona de estarmos implicados na ‘situação hermenêutica’ que determina a apreensão que possuímos de nós mesmos, até porque é por seu intermédio que nasce a ideia do homem como pessoa, substância racional indivisível, ainda que na conta de um longo percurso histórico.²⁷⁷

²⁷³ *Ibid.*, p. 245.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

²⁷⁵ *Idem*, *Logic als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA38), 1998, p. 146.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 147.

²⁷⁷ Cf. M. Mauss, É interessante a perspectiva que o sociólogo nos abre ao procurar descer aos alicerces da construção da ideia de “eu”, desde o seu nascimento, que provavelmente aconteceu junto aos povos arcaicos, com a sua ordem social completamente regida pelas relações de parentesco. O suporte dessas relações era fruto, pois, de uma noção que foi ganhando terreno aos poucos, a saber, a criação de um dispositivo que determinasse a posição e o papel exato que cada indivíduo desempenharia na configuração do clã, qual seja, o *nome*. O clã, assim, era concebido como constituído por certo número de personagens, cujo papel era figurar sua totalidade. As vidas individuais, nesses termos, asseguravam a vida das coisas e dos deuses, bem como sua propriedade. Nesses povos encontrava-se, segundo Mauss, uma clara noção de pessoa, de indivíduo, muito embora ainda confundido com seu clã, mas, em todo caso, de certa maneira já se destacando dele no cerimonial, seja por intermédio do uso da *máscara*, seja por seu título, posição, etc. Mauss encontra ainda junto ao costume desses povos a instalação de um sistema social e religioso baseado na troca de direitos, bens, cerimônias, privilégios, de sorte que a partir das classes e dos clãs é que se ordenavam as “pessoas humanas”. Dessa forma, pode-se acompanhar o quão lentamente foi se construindo essa ideia do “eu” na Antiguidade, tendo, contudo, sempre como pano de fundo, a instituição do *nome*. Era este que determinava a posição social que o sujeito ocuparia em sua comunidade. E isto era tão decisivo que até mesmo os utensílios, as coisas, faziam parte da *persona*. Entretanto, de acordo com o sociólogo, foram os latinos que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*: “(...)

Na preleção *DGP* (GA 36/37), pronunciada no semestre de verão de 1933, o filósofo alemão assume a mesma posição quando considera que foi por meio de Descartes que o ‘eu’ se tornou sujeito e este em distinção ao objeto. O *sum* na proposição do *Cogito* não é, nesses termos, uma consequência e conclusão, mas a base e o fundamento, o *fundamentum absolutum et inconcussum*.²⁷⁸ De início, contudo, apenas o ‘eu’ se torna certo, ao passo que o que se contrapõe ao sujeito é incerto e inseguro, à medida que se encontra fora de mim. Tudo depende, então, da *ideia diretriz do método*, que pratica a dúvida, visando o indubitável. Todavia, esse caráter metódico, presente no modo em que a investigação filosófica é conduzida por Descartes, está colocado ainda em um ponto diverso, a saber, no predomínio da ideia matemática do método, que subordina o filosofar a um pensamento-guia.²⁷⁹ Busca-se, nesses termos, algo evidente e indubitável. Como o ato de duvidar é um ato de pensamento, o que se procura deve possuir o caráter da *cogitatio*. Uma vez que o pensamento que sabe de si como pensamento diz “eu penso”, a coisa indubitável deverá ser, portanto, esse mesmo ‘eu’, que pensa. De acordo com Heidegger, nasce, então, desse estado de coisas, a primeira sentença, a mais simples e segura para o pensamento metódico que tem como guia a certeza

a “pessoa” é mais do que um elemento da organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um *fato fundamentado do direito*” (Mauss, 2003, p. 385) (*Grifos nossos*). Como esclarece Mauss em nota de rodapé, a pessoa é a unidade da *conditio* – posição hierárquica –, do *status* – o estado da vida civil – e do *múnus* – os cargos e honrarias na vida civil e militar. Porém, tudo isso era ainda determinado pelo nome, e este, por sua vez, determinava-se pela posição familiar, sua classe e nascimento. Ainda que nessa época o atributo de *persona* se apresentava como propriedade dos *simulacros* e das *imagens*, a *persona*, personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, representando o estranho ao “eu”, ganharia um novo *status* a partir do caráter pessoal do direito, a saber, o de *verdadeira natureza do indivíduo*. Tendo em vista que o sentido dessa palavra, originariamente grego - *πρῶσσωπον* –, máscara, também significava, por outro lado, o personagem que cada um é e quer ser, seu caráter, ou, em palavra diversa, a personalidade humana, ela encontrava-se no indivíduo em sua natureza nua, desmascarada. Porém, a partir dos clássicos latinos e gregos da moral, *πρῶσσωπον* terá seu sentido reduzido à *persona*, de modo que um sentido moral, de ser consciente, autônomo, livre, responsável, será acrescentado ao seu sentido jurídico original. A consciência moral introduz, então, a noção de consciência na concepção jurídica do direito. Entretanto, ressalta Mauss, ainda faltava a construção de uma base metafísica para assegurar a ideia de “eu”. Esse papel coube, pois, aos cristãos, que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica. Essa noção nasceu, contudo, da ideia de *uno*, a qual se ligava, por seu turno, à questão da Trindade. Ora, é precisamente a partir desse momento que a noção de pessoa será pensada como uma *substantia rationalis individua*. Todavia, para que pudéssemos passar para o âmbito propriamente dito da ideia do “eu” tal como a conhecemos na atualidade, restava ainda fazer dela uma categoria da consciência. E foi justamente este o trabalho preparado pelos filósofos. Desse modo, Mauss demonstra claramente que a categoria do *Eu* não é inata e primordial, mas nascera com o homem moderno a partir de uma nova transformação da noção de pessoa, ao identificá-la com o conhecimento de si, com a consciência psicológica. Para que isso acontecesse, de fato, fora preciso que Kant e Fichte corroborassem sobremaneira para o desenvolvimento do conceito de “eu”, prefigurada por Descartes e Espinosa. Kant, nesses termos, fora pioneiro ao reconhecer como condição da Razão Prática o caráter sagrado da pessoa humana, de sua consciência individual; Fichte, por sua vez, propôs que todo fato de consciência é um fato do “Eu”, lugar onde se funda toda ciência e ação humana. Dessa forma, em Fichte o “Eu”, finalmente, torna-se uma categoria, *conditio sine qua non* da Razão Pura.

²⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *Die Grundfrage der Philosophie*. In: *Sein und Wahrheit* (GA36/37), 2001, p. 38.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 40.

matemática: o ser coisa do ‘eu’ – a *res cogitans*.²⁸⁰ Em última análise, descobre-se que a condição para o ‘eu’ está em sua ‘consciência de si’, o que significa que a partir daí sua apreensão não pode ser conquistada fora do âmbito da representação, do especular, da reflexão.

2.4.3 Mundo e Verdade Originária

Se até o momento procuramos apresentar a posição de Descartes frente à *questão do ser* e à questão do mundo na pergunta pelo sujeito, agora devemos avançar para a tarefa da ‘destruição’ [*Destruktion*]²⁸¹ do conceito de mundo como natureza, a fim de alcançarmos a intelecção fornecida por Heidegger do constructo ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*].²⁸² Essa medida é agora requisitada, porquanto pensamos que somente assim se entende como foi possível ao filósofo alemão superar a relação sujeito-objeto, de maneira a alcançar um modo de pensar mais compreensivo, ou seja, já não afeito à referência especular e à ditadura da imagem. Portanto, para cumprirmos com essa intenção nos ocuparemos das seguintes preleções, respectivamente: *Der Begriff der Zeit* (GA64), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), *Einleitung in die Philosophie* e *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (GA29/30), assim como do tratado *Sein und Zeit* (GA2).

2.4.3.1 O Ser-no-Mundo e a Superação da Relação Sujeito-Objeto

A resposta de Heidegger a Descartes aparece a partir do constructo ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*], elaborado pelo filósofo alemão, a fim de dar conta de uma interpretação do mundo que não passasse por cima do caráter incontornável do ser-aí como o ente que compreende ser, à diferença dos demais entes simplesmente presentes. O ‘mundo’ [*Welt*], assim, não reduzido à natureza, corresponderá ao ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], no sentido de um âmbito de abertura do ser, que Heidegger introduz em diferentes momentos do seu

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁸¹ A importância da ‘destruição’ enquanto método fenomenológico será devidamente explorada por nós no terceiro capítulo da nossa tese.

²⁸² Sobre esta questão localizamos a seguinte passagem retirada de um dos trabalhos do Prof. Dr. Ernildo Stein: “Trata-se antes de introduzir um modo de falar do ser humano em que ele não pode ser tratado simplesmente como objeto ou como coisa, pois, ser-no-mundo é um modo como se dá o ser-aí. A partir dessa maneira de pensar a objetificação (...) é superada por um estilo de ver que não passa mais simplesmente pela representação e pela reflexão. Trata-se de um fenômeno em que há algo de irredutível, já que ele não é simplesmente dado, mas é condição da instauração de qualquer sentido a partir do mundo”. Cf. E. Stein. *Nas proximidades da antropologia*, 2003, p. 102.

pensamento, para diferenciar da ideia da tradição metafísica como correspondendo a uma totalidade dos entes.

Como a análise do mundo nasce no interior da discussão em torno da constituição básica do ser-aí, o filósofo alemão sublinha a importância de retirarmos o nosso olhar do *cogitare*, a fim de nos ocuparmos tão somente do *sum*.²⁸³ Uma vez decidido isso, ele avança para a caracterização da constituição básica do ser-aí, a saber, o ‘ser-no-mundo’. Este, segundo Heidegger, é um traço *unitário* e *originário*.²⁸⁴ Desta constituição distinguem-se três elementos que compõem o fenômeno: 1) o ser no mundo no sentido do *mundo*; 2) o *ente*, determinado a partir do *quem* e do *como*; 3) o *ser-em* como tal.²⁸⁵ A sua análise tem início com o terceiro elemento – o ‘ser-em’ [*In-sein*].

Para nos defendermos do entendimento ordinário, o ‘ser-em’ não deve ser lido no sentido de um ente simplesmente presente que estaria contido em outro ente (mundo), visto que não se trata de um aspecto, mas diz respeito ao *modus* em que o ser-aí existe. Por isso, sustenta Heidegger, o “*in*” não significa aqui uma relação de tipo espacial, mas procede de *innan*, no sentido de viver, *habitare*; e “*ann*”, significando: familiarizado com, cuidar de [*Sein-bei*].²⁸⁶ Heidegger sugere que tomemos esse ente a partir do “eu sou”, de maneira que a expressão “*bin*” (sou) esteja relacionada com “*bei*”, o que faz ressoar o “*ich bin*” no sentido do “eu vivo”, eu paro no mundo, o qual para mim é algo ‘familiar’ [*heimisch*], que conheço bem. Trata-se, então, de lermos o sentido do ‘estar familiarizado’, de ‘ter intimidade com’, presente no “*in*” do ‘ser-em’ ou ‘entre’ [*zwischen*]. De acordo com Heidegger, então, a maneira de ser do ‘ser-em’ não é uma propriedade do ser-aí, mas diz respeito à sua constituição. Portanto, ele não é um suplemento, mas determina-se como o *a priori* para qualquer relação com o mundo.²⁸⁷

Heidegger reconhece que desde cedo a relação do ser-aí com o mundo foi caracterizada a partir da maneira de ser do conhecer, ou seja, a partir da relação do sujeito com o objeto. E é justamente nesta consideração habitual que se interpreta o mundo como ‘natureza’. Porém, o conhecimento não está na natureza, ele não é, por assim dizer, algo perceptível. Ora, sendo este o estado de coisas, se o conhecimento não está *fora*, ele

²⁸³ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 210.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 210.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 211.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 213.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 213.

certamente deve estar ‘dentro’, ‘em’ a coisa-sujeito, *in mente*.²⁸⁸ Mas, de posse dessa orientação, temos que perguntar, em seguida, como sai o conhecer de sua esfera interior para chegar à esfera exterior, ao mundo? O problema do conhecimento que se coloca, de saída, para nós, requer, segundo Heidegger, uma interpretação prévia dos dois entes envolvidos na relação. Em outras palavras, ambos os entes são interpretados no sentido do ‘ser simplesmente presente’. Contudo, Heidegger sustenta que a argumentação filosófica que segue esse caminho está fundada em uma falsa aparência, visto que o perceber [*vernehmen*] nada mais é do que um modo de ser do ser-em do ser-aí: o “(...) perceber é sempre um modo de ser do ser-aí que se dá sobre a base de seu ser-já-entre o mundo”,²⁸⁹ que, como atuação, não é ainda cognitiva. Com efeito, se este não é o modo fundamental, Heidegger pergunta como, então, o ser-aí ‘descerra’ o mundo em que já está? Porém, antes de avançarmos para a questão de como se relacionam verdade e mundo, faz-se necessário seguirmos a análise da mundanidade do mundo estabelecida por Heidegger. Para tanto recorreremos à sua preleção *Der Begriff des Zeit* (GA64), assim como às conferências de Kassel.

2.4.3.1.1 Análise do Momento Estrutural “Mundo”

Junto às conferências pronunciadas com o intuito de pensar o que havia de distinto na posição de Dilthey enquanto filósofo preocupado com a questão da vida como realidade histórica, Heidegger se pergunta se a determinação do eu como um centro de atos, ou seja, como um centro desde onde se articulam os atos perceptivos, cognitivos e afetivos, a fim de alcançarem os objetos que se encontram lá fora junto ao mundo, dá conta, pois, de pensar o homem na sua totalidade, ou se esta concepção não fica aquém de uma tal possibilidade. Como o próprio filósofo alemão admite, desta concepção do homem como um animal racional tampouco a fenomenologia reflexiva de Husserl consegue escapar. Ela determina o modo de pensar da tradição metafísica, e ainda que se considere crítica, na verdade, aos olhos atentos de Heidegger, não passa de uma pressuposição acrítica.²⁹⁰ Entretanto, como pondera Heidegger, devemos ser capazes de problematizar essa evidência, a fim de chegarmos a pensar a totalidade da realidade humana. É nesse sentido que Heidegger se esforça para estabelecer fenomenologicamente os caracteres do ser a partir do ser-aí tal como ele se mostra em sua existência cotidiana. Uma primeira constatação com relação ao prejuízo acima

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 217.

²⁹⁰ Cf. M. Heidegger, O trabalho de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por uma concepción histórica del mundo (1925). In: *Martin Heidegger: tempo e história*, 2009, p. 72.

considerado diz respeito ao fato de que a vida, ela mesma, na sua totalidade, tem mundo, ao passo que os objetos estão simplesmente aí presentes. Desta feita, segundo o filósofo alemão, trata-se de nos desembarçarmos da concepção teórica do mundo como objeto, a fim de alcançarmos, filosoficamente, a dimensão do ‘ser-no-mundo’. E é propriamente isto que gostaríamos de desenvolver aqui, ao acompanharmos de perto as palavras de Heidegger. Um caminho possível para esse fim encontra-se, segundo o filósofo, quando começamos a esboçar a estrutura mesma do ‘ser-no-mundo’. Portanto, um passo importante nessa caminhada em busca da nossa relação originária com a vida, livre de teorias que a imobilizam, encontra-se na possibilidade de pensarmos o ‘mundo’ no sentido do ‘mundo circundante’ [*Umwelt*]. Como quer Heidegger, a par disso, os objetos não estão dados originariamente como objeto do conhecimento teórico, mas sim enquanto coisas “(...) que encerram indicações relativas a sua função, a seu uso e a sua utilidade”.²⁹¹ Ora, pondera Heidegger, o mundo mais próximo a nós é o da ocupação prática. Entretanto, ainda que o ‘mundo circundante’ e seus objetos estejam no espaço, este não é o espaço da geometria. Pelo contrário, o espaço do ‘mundo circundante’ “(...) está determinado pelas possibilidades do dirigir a atenção a algo”.²⁹² De igual forma, dividimos este espaço com outros existentes humanos. O ‘mundo circundante’, portanto, é um ‘mundo compartilhado’ [*Mitwelt*]. Além disso, ressalta Heidegger, eu estou imediatamente dado a mim mesmo no que faço, de sorte que o ‘mundo’, em função da tal ocupação, possui um caráter de familiaridade.

Nas conferências de Kassel, Heidegger se pergunta: *quem é o ser-aí?* Bem, com respeito a esta questão encontramos uma resposta precisa em *BZ* (GA64): o ser-aí é ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*].²⁹³ Com efeito, mundo é o ‘em-quê’ [*Worin*] do ser-aí. Enquanto seu ‘em-quê’, o mundo mesmo é o ‘com-quê’ [*Womit*] do ‘trato’ [*Umgang*] da ‘ocupação’ [*besorgenden*]. O objeto da ocupação do ser-aí é, contudo, esclarece Heidegger, o próprio ser-aí, de sorte que o que ele é, e de nenhum modo tem, é ele mesmo. Para o filósofo alemão, entre as múltiplas possibilidades do trato da ocupação do ser-aí, as mais conhecidas são: “manejar algo, trabalhar com algo, produzir, fabricar e empregar algo, guardar e extraviar algo, examinar, observar, dispor, empreender, terminar e abandonar algo”.²⁹⁴ De acordo com Heidegger, é no trato que o mundo vem ao nosso ‘encontro’ [*begegnen*]. Em outras palavras, o ser-aí é ‘aberto’ [*erschlossen*] para o mundo, na medida em que vive na modalidade do trato.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁹² *Ibid.*, p. 73.

²⁹³ Cf. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA64), 2004, p. 19.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

Conforme sustenta o filósofo alemão, o que está simplesmente presente no mundo vem ao nosso encontro como ‘utilidade para’ [*dienlich zu*],²⁹⁵ de maneira que a espacialidade do ‘mundo circundante’ encontra-se nos lugares das coisas simplesmente presentes. É por isso, esclarece Heidegger, que todo objeto simplesmente presente guarda, por exemplo, a referência ao lugar em que ele é utilizado. O circundante do mundo apresentará, nesses termos, um caráter de ‘familiaridade/confiabilidade’ [*Vertrautheit*], ou seja, sabemos, de antemão, que podemos contar com o que se encontra simplesmente aí.²⁹⁶ É a ‘ocupação’ [*Besorgen*], nesse sentido, que encontra o que “já sempre está aí”. E somente no círculo do que vem ao encontro no modo da ocupação pode se dar algo como um “obstáculo”. O elemento estranho no todo relacional, que faz do mundo um lugar em que nos sentimos em casa, produz uma ‘quebra da familiaridade’ [*gebrochenen Vertrautheit*].²⁹⁷ Além da familiaridade, o ‘mundo circundante’ mostra, segundo Heidegger, os caracteres ontológicos da ‘pré-mostração’ [*Vorscheins*] e do ‘estar simplesmente presente’ [*Vorhandenheit*]. Estes caracteres se mostram, por sua vez, como momentos estruturais do caráter fundamental da ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*].²⁹⁸

Como ficou dito acima, o que vem ao encontro de nós no mundo possui o caráter de ‘servir para’. Uma ferramenta, por exemplo, remete imediatamente à sua serventia: um martelo é para martelar, uma cadeira é para sentar, uma caneta é para escrever. O que vem ao nosso encontro na modalidade da serventia se dá, pois, em meio ao circundante do mundo de maneira imediata, o que significa dizer que não há nada aí que nos separe do mundo no qual já estamos, de saída, e no qual podemos viver. Ora, o que vem ao encontro de forma mais imediata, segundo Heidegger, possui o ‘modo de ser’ [*Seinsweise*] do ‘estar-a-mão’ [*Zuhandensein*]. Na ‘pré-mostração’, por sua vez, está implícito o fato de que aquilo que vem ao encontro imediatamente emerge no horizonte circundante do mundo – presente, familiar e indiferente em sua presença. É por intermédio da ‘pré-mostração’, enfim, que se constitui o modo de ser daquilo que vem ao encontro no modo de ser do ‘estar-a-mão’. O que no caráter do estar-a-mão resulta familiar a nós, mostra-se, pois, como ‘disponível’. É a partir desta disponibilidade que surge a visibilidade, portanto, do ‘estar simplesmente presente’ [*Vorhandensein*].²⁹⁹

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 23.

O ‘mundo circundante’, como quer Heidegger então, interrogado a respeito da estrutura da sua presença, está totalmente determinado por um nexos próprio de referências. A ocupação, portanto, move-se a partir de um tal nexos, ainda que não o reconheça como tal. E isto significa: o ‘em-quê’ no qual se encontra o ‘ser-no-mundo’ em sua ‘ocupação’ com as coisas possui um caráter de referencialidade. As coisas no mundo não se encontram, desse modo, isoladas, mas fazem parte de um todo relacional significativo. A ‘referência’ [*Verweisung*], constata Heidegger, é um ‘sinalar a’ [*Deuten auf*], de maneira que o ‘significado’ [*Be-deutete*] deita-se no ‘significar’ [*Bedeuten*]. O significar é, enfim, o modo em que o ‘mundo circundante’ vem ao encontro, de sorte que o seu caráter fundamental, o modo em que ele presentifica-se, é a ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*].³⁰⁰ Bem, o caráter da significatividade do mundo circundante se mostra para Heidegger como um caráter ontológico originário.

O filósofo alemão, segue, contudo, abrindo a estrutura do ‘ser-no-mundo’ ao analisar o ‘mundo compartilhado’ e o ‘mundo do si-mesmo’, além da tendência do ser-aí se deixar cair no mundo público da impessoalidade. Entretanto, para os nossos propósitos, que era mostrar que antes de qualquer teorização já estamos, de saída, junto a um mundo plenamente significativo, de forma a abandonarmos, definitivamente, o ponto de vista da teoria do conhecimento, tal como ela se consolidou na história da filosofia, pensamos que seja suficiente o que até aqui foi apresentado.

2.4.3.2 O Sentido Fenomenológico da Verdade à Luz da Pergunta pela Totalidade

A proximidade da questão do mundo com o problema da verdade é exemplarmente trabalhada por Heidegger na preleção do semestre de inverno de 1928/1929 *EPh* (GA27). Nestas aulas o filósofo alemão retoma os estudos conduzidos em seu *SZ* sobre o conceito originário de verdade, a fim de contrapô-lo ao conceito de verdade sustentado pela tradição. A determinação da verdade no sentido da proposição, como mais adiante veremos, é fruto de uma interpretação errônea da relação sujeito-objeto e possui como corolário o ímpeto pela exatidão em que a ciência procura fundar, a partir da matemática, seus conceitos universalmente válidos.³⁰¹ De posse dessa orientação, sugere Heidegger, toma-se consensualmente a ciência como conhecimento e verdade, de forma que esta seria uma propriedade do enunciado. É para dar conta do conceito de verdade fornecido pela tradição

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 23.

³⁰¹ Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (GA27), 1996, p. 43.

que Heidegger passa a analisá-la, então, desde o horizonte de seu nascimento, a saber, desde o horizonte da filosofia grega.

Com efeito, a verdade como verdade proposicional já está presente na filosofia de Platão e Aristóteles. Por ser o povo grego, aos olhos de Heidegger, aquele que viveu mais intensamente na linguagem, a verdade estava necessariamente ligada ao discurso, ou seja, ao confronto público em que o debate, filosófico ou político, era travado. Heidegger localiza em uma passagem do livro *Da interpretação* de Aristóteles [4, 17a 1 ss] justamente esta dimensão fundante da linguagem: “Todo discurso, todo falar tem significação, isto é, todo desejo, pedido, indagação, ordem, declaração, significa algo. Nem todo esse discurso, todavia, é λᾶγοω, ou seja, nem todo discurso é discurso mostrador”.³⁰² Para que o discurso seja mostrador é preciso um λᾶγοω em que o verdadeiro ou o falso estejam implicados. Em outras palavras, é preciso que haja uma síntese (σύνψεσιω), um entrelaçamento (συμπλοκ→), uma composição de duas representações ou dois conceitos.³⁰³ Porém, segundo Heidegger, o conceito tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade, o que lhe leva a indagar pelo ‘motivo’ de nós habitualmente tomarmos a verdade no sentido proposicional. É o reconhecimento dessa problemática que faz com que o filósofo alemão possa falar de maneira pensante:

“(…) Uma característica de todas essas conexões essenciais é que nunca podemos ter conhecimento delas do mesmo modo que detemos um conhecimento qualquer. Ao contrário, sou sempre eu que preciso me apropriar delas uma vez mais e, em meio a essa nova apropriação, sempre me deparo com um novo abismo. A essência do simples e do auto-evidente é que constitui o lugar propriamente dito para o caráter abismal do mundo. E esse abismo apenas se abre quando filosofamos, mas não quando acreditamos já saber disso”.³⁰⁴

Heidegger, em sua preleção, segue construindo o conceito da verdade em sentido tradicional, para na posse da envergadura de sua teoria, destruí-lo. É assim que encontra em um tipo de proposição simples, baseada na ligação sujeito e predicado, a saber, “esse giz é branco”, uma determinação que se deixa guiar pela coisa mesma (o giz branco) que se encontra diante do sujeito da enunciação. De acordo com Heidegger, há na proposição uma ambiguidade que não pode ser elidida, qual seja: de um lado o que se tem é uma relação

³⁰² *Ibid.*, p. 46.

³⁰³ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 50. A respeito disso seguimos a observação de Emanuel Carneiro Leão em seu trabalho *Aprendendo a pensar*, quando ele sugere que o princípio do filosofar é sempre algo muito difícil e doloroso, na medida em que implica o aceite de que não somos detentores de todo saber e que, portanto, estamos às voltas, a cada vez, com aquilo que nos falta.

formal S com P, de outro a relação dessa ligação com o “sobre o quê” do enunciado.³⁰⁵ A primeira relação denomina-se de ‘relação predicativa’, ao passo que a segunda relação nomeia-se de ‘relação veritativa’: “A verdade não se encontra, portanto, na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda a relação predicativa com aquilo sobre o que é feito um enunciado, com o objeto do enunciado”.³⁰⁶

Bem, a possibilidade que Heidegger conquistou para o seu pensamento na revisão realizada em torno do conceito de verdade acabou permitindo a ele tornar visível que o enunciado abriga uma multiplicidade de relações, de sorte que a atribuição da verdade como enunciado mostra-se precária e duvidosa. Por isso, mais uma vez ele sugere que possamos passar em revista a origem e a fonte dessa errônea interpretação.

Tendo isso em vista, pode-se reconhecer com certa facilidade que nos primórdios da filosofia a pergunta pela verdade estava relacionada com a palavra proferida, de maneira que lógica e retórica possuíam um vínculo insuspeito. Platão (*Sofista*, 261d), contudo, segundo Heidegger, reconhece que o dito ocorre em uma sequência de palavras e que nessa sequência há uma unidade, um laço, um ‘acordo’ [*Übereinkunft*]. O filósofo grego perguntava-se, assim, como em meio à $\phi\omega\nu\downarrow$ pode haver uma comunidade e unidade interna ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\leftrightarrow\alpha$) que gere a significação. Dessa forma, a unidade das palavras não é para Platão a soma de meros sons, mas sim signos que significam algo ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\nu$). Ora, em seu significar, a proposição quer dizer algo, sobre o qual enuncia a coisa mesma ($\pi\rho\ \gamma\mu\alpha$). Esse enunciado é enunciado ‘sobre’ algo. A par disso, Heidegger questiona: “Será que partimos afinal de meros fonemas, de meras imagens fônicas, “ei”, “e”, “i”, e de outras conformações delineadas dessa forma, ou não será, muito mais, que partimos da proposição, uma vez que a compreendemos?”.³⁰⁷ Segundo Heidegger, o ‘som das palavras’ não é nunca um barulho, mas algo já compreensível de saída, de maneira que esse ‘todo’ é o elemento primário e originário sobre o qual as ‘partes’ são possíveis de serem destacadas em suas relações. Apesar de toda a riqueza dessas formulações, Heidegger reconhece que se permanecêssemos nesse horizonte perderíamos o principal, a saber, *a pergunta pela totalidade*, e isso ele não quer e nem pode fazer, tendo em conta a sua pergunta guia pela *questão do ser* em meio ao seu sentido.

O filósofo alemão está ciente de que é na relação sujeito-objeto que reside a problemática dessa totalidade e que é justamente a partir dessa relação que os pontos de vista do realismo e do idealismo são originados. Porém, ele também está ciente que na colocação

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 55.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 60.

do problema da verdade não se pode conquistar o seu horizonte originário desde o lugar da proposição. Esta somente encontra sentido com base em um todo que a antecede e envolve. O erro na interpretação ocorre porque tomamos como ponto de partida a relação sujeito-objeto, ao passo que esta relação já pressupõe uma ‘totalidade’. O contexto relacional (sujeito enunciador, representação, significação, objeto) embora elucidativo, indica-nos Heidegger, não passa de uma aparência grosseira.³⁰⁸ Ao enunciarmos algo do tipo “esse giz é branco” não percorremos tal contexto relacional, mas já nos encontramos sempre junto com a coisa mesma (o giz branco).

Com o suporte desses elementos, Heidegger passa, em seguida, ao trabalho propriamente dito de *destruição* do conceito tradicional de verdade. Esse trabalho se dá, contudo, correlativamente à elaboração da essência originária da verdade. Ora, para o filósofo alemão já está bastante claro que a verdade não se funda no caráter enunciativo, e sim em algo mais primordial e fecundo. Contudo, para que possamos apreender o sentido daquilo que Heidegger propõe no modo do ‘ser junto a...’, torna-se imprescindível liberarmos os nossos ouvidos da primazia do teórico. Em suas palavras: “Nada de consciência, alma, ou mesmo apenas representações, imagens de coisas, mas somente nós mesmos, tal como nos conhecemos (...), nosso ser junto a um ente por si subsistente em sentido amplo”.³⁰⁹ Além disso, Heidegger contesta a má imitação da ciência que a filosofia faz uso, ao buscar como conhecimento somente aquilo que pode ser demonstrado racionalmente por intermédio de argumentações, deixando de lado a instância da intuição imediata.³¹⁰

Para o filósofo alemão, a pergunta pela constituição da essência da verdade está intimamente ligada ao esclarecimento de nossa existência. O que determina o ser-aí como ente em sua constituição originária, um ente que existe de um modo tal que ele se mantém junto a outro ente, é o que Heidegger se pergunta.³¹¹ “Esse giz é branco”. Essa ‘enunciação sobre...’ deixa-se realizar apenas porque temos por base o fato de já nos mantermos junto ao giz, de saída. O giz, contudo, somente entra em nossa consideração quando fazemos sobre ele um enunciado; entretanto, mesmo que não estejamos atentos ao giz isso não quer significar

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 69.

³¹⁰ De acordo com Emanuel Carneiro Leão, esta comparação tampouco pode chegar a se estabelecer, uma vez que entre a filosofia e a ciência há uma diferença de princípio, pois cabe a primeira somente se ocupar de colocar problemas e buscar junto ao pensado e ao impensado da tradição caminhos de pensamento que cada vez lhe conduzam para novas perguntas. Dessa forma, a filosofia jamais deve ser pensada como um saber. Como quer o intérprete, trata-se sempre de uma atitude filosófica, na qual, para o filósofo, está em jogo o risco de pensar o que ainda não se pensou. Cf. E. C. Leão, *op. cit.*, p. 177.

³¹¹ *Ibid.*, p. 72.

que não estamos junto a ele. A ‘ocupação’ [*Besorgen*], nesses termos, é tão somente um modo determinado de permanecer junto às coisas: “Reside no caráter desse prestar atenção na coisa o fato de a coisa mesma nos dizer em certa medida: eu já estava aí, antes de tu me apreenderes”.³¹² Contudo, ainda que estejamos de uma maneira desatenta junto às coisas, estas, por seu turno, fazem parte de um contexto de ‘serventia para...’: “(...) uma totalidade de relações conjunturais perpassa e domina a multiplicidade das coisas que aqui subsistem por si”.³¹³ Por isso, a totalidade do ente somente pode ser apreendida pelo ser-aí porque já existe uma ‘compreensão prévia’. Para Heidegger, isso corresponde a dizer que tudo sempre está relacionado ao todo, mostrando uma referência a ele e determinando o “si mesmo” do ser-aí a partir dessa conexão com o todo. Com vistas a essa consideração, Heidegger fala de uma manifestação do ente em seus contextos, de maneira que o nosso ‘ser junto a...’ vem a ser determinado por uma ‘totalidade-de-conjunção’ [*Bewandtnisganzheit*].³¹⁴ Ora, é justamente dessa totalidade que não possuímos consciência.

A manifestação do ente nos indica que ele está desvelado. ‘Desvelamento’ [*Unverborgenheit*] diz em grego, segundo Heidegger, $\lambda \rightarrow \psi\epsilon\iota\alpha$, o que se traduz comumente por verdade (*veritas*). Verdadeiro em um sentido insigne é o próprio ente, o desvelado. Dessa forma, não é a proposição sobre o ente que é verdadeiro, mas sim o próprio ente.³¹⁵ Os gregos, sugere Heidegger, possuem, naquilo que para eles é tido como o mais positivo e um bem supremo, uma determinação negativa, um α -privativo, um roubo.³¹⁶ Este roubo, entretanto, guarda a lembrança de que o ente precisou ser arrancado do velamento, para se manifestar como ente. Entretanto, conforme o filósofo alemão ensina, a Antiguidade não foi capaz de descobrir na essência da verdade o imperar do negativo, de sorte que jamais se deixou inquietar por essa negatividade. Para Heidegger, todavia, trata-se justamente de cultivá-la, pois ela marca a positividade com o traço da diferença.

Sobre o caráter incontornável da *questão do ser* em meio ao seu sentido, ou seja, sobre o fato de não podermos fazer a economia do ser, do sentido do ser, e, portanto, do ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] em que ele se descobre como ‘mundo’ [*Welt*], Heidegger vai nomear o ‘acontecimento fundamental’ da abertura pré-lógica do ente como tal na totalidade, o qual, por sua vez, possuirá o caráter de ‘projeto’ [*Entwurf*], pensado como ‘abertura’, ‘possibilidade’, e, por isso, como a *estrutura originária da formação de mundo*. Nesses

³¹² *Ibid.*, p. 74.

³¹³ *Ibid.*, p. 76.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

termos, a preleção de 1929 vem agora ao nosso encontro como uma oportunidade única de fazermos o exercício fenomenológico em que o ser-aí, jogado na abertura do ser, é compreendido como ‘formador de mundo’.

2.4.3.3 A Formação de Mundo

Frente a esta compreensão, perguntamos: como Heidegger aproxima a questão do *logos* do problema da ‘formação de mundo’? Ou dito de maneira distinta: por que Heidegger para poder pensar o ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] mundo, como abertura do ente, precisa primeiro pôr em revista a discussão em torno do *logos*? Como e por que estas questões se deixam imbricar aí? O filósofo alemão nos fornece as pistas para uma possível resposta a estas questões desde a análise formal da estrutura-“como” [“*Als*”-*Struktur*], conduzida por ele a partir do parágrafo 71 de sua preleção *GM* (GA 29/30).

Neste lugar encontramos Heidegger aproximando-se da determinação da linguagem, de seu possível começo, da configuração de sua unidade, a partir da análise do $\lambda\gamma\omega\omega$ ποφοντικῶ (discurso mostrador), que nos é fornecida por Aristóteles quando, ao falar de sua estrutura, nos diz ser ele um ser-verdadeiro ou um ser-falso, uma afirmação ou uma denegação, e estes sob a base *una* de uma $\sigma\upsilon\nu\psi\epsilon\sigma\iota\omega$ e de uma $\delta\iota\alpha\rightleftharpoons\rho\epsilon\sigma\iota\omega$. Heidegger pergunta-se, nesse ínterim, pela condição de possibilidade da ‘ligação’, do que faz com que entendamos sempre palavras, e não meros sons. Tomando o ‘como’ [*als*] como ‘indicador formal’ [*formale Anzeige*] desta ligação, o filósofo alemão avança em suas considerações para esta dimensão do ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], presente no $\lambda\gamma\omega\omega$. Diante desse contexto, Heidegger reconhece que *todo discurso nos coloca diante da compreensibilidade*. O $\lambda\gamma\omega\omega$, segundo Heidegger, e a partir de sua leitura de Aristóteles, dá a compreender, sendo este independente de qualquer processo ou funcionamento de órgãos. Em outras palavras, e para seguir Aristóteles em sua intelecção, o $\lambda\gamma\omega\omega$ não é jamais $\phi\acute{\sigma}\epsilon\iota$, não é um evento natural, mas, muito mais do que isso, ele é o acontecimento de um $\sigma\acute{\mu}\beta\omicron\lambda\omicron\nu$, que Heidegger lê no sentido de um *manter junto*, de um *conjugação o homem com o ente*. É isto que a seguinte passagem elucida de maneira esclarecedora: “Então, *Aristóteles* diz: o discurso é o que é, ou seja, ele forma um círculo de *compreensibilidade* [*Verständlichkeit*], se há a $\gamma\Upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\omega$ de um

σ(μβολον, se acontece um *ser-mantido-junto* [*Zusammengehaltenwerden*], no qual ao mesmo tempo reside um *acordo* [*Übereinkunft*].³¹⁷

É importante sublinharmos que Heidegger nos chama a atenção, por diversas ocasiões no decorrer de sua preleção, para esta dimensão do ‘acordo’ [*Übereinkunft*], presente na formação do discurso, visto que esta palavra nos leva para junto do horizonte em que a questão do ‘na totalidade’ mundo pode ser apreendida em sua significação originária: “Somente sobre a base dessa concordância essencial originária o discurso é possível em sua função essencial, no σημαενειν, no dar-a-compreender do que é compreensível”.³¹⁸ Entretanto, como ensina Aristóteles, nem todo discurso é apofântico – discurso mostrador. Este, por seu turno, depende do λγωω, que possui o caráter de poder ser verdadeiro ou falso, ou seja, de poder ‘desvelar’ ou ‘velar’. Heidegger está atento para o fundamento de possibilidade destas duas dimensões presentes no discurso mostrador, a saber, para a ‘formação de uma unidade’ que se dá sob a base de um perceber (v)ησιω). Portanto, pondera o filósofo, onde quer que haja um λγωω ποφοντικω há aí uma ‘síntese’, ou ‘reunião’, ou, ainda, o posicionamento de um conjunto.³¹⁹ De posse dessa orientação, Heidegger conclui que, para Aristóteles, a estrutura-“como”, a percepção prévia e formadora de unidades de algo como algo é a condição de possibilidade para a verdade ou a falsidade do discurso.³²⁰

Bem, Heidegger avança na análise do enunciado mostrador, porquanto é a partir dele que a tradição tem em conta o lugar da verdade. Para tanto, discute a significação do “é” no interior do enunciado, e reconhece que muito embora este, no sentido da cópula, contenha o ser como algo aberto, esta abertura ainda não é suficientemente originária. Porém, o que é decisivo no trabalho fenomenológico até aqui empreendido não pode ser apreendido na decomposição das partes que formam o enunciado, mas, muito mais, naquilo que ele nomeia como pertencendo à dimensão da *plena multiplicidade indecomponível*.³²¹ De acordo, então, com Heidegger, a pergunta pela ‘origem’ [*Ursprung*] do λγωω acena para o ‘a cada vez na totalidade’ [*jeweils im Ganzen*].³²² Sendo o λγωω um ‘comportamento’ do homem, ele não pode ser lido no sentido do ser simplesmente presente de coisas simplesmente dadas no interior do mundo. Muito pelo contrário, no sentido dele ser a nossa possibilidade de ligação

³¹⁷ *Idem, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (GA29/30), 1983b, p. 446.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 448.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 454.

³²⁰ *Ibid.*, p. 456.

³²¹ *Ibid.*, p. 483.

³²² *Ibid.*, p. 485.

com os entes, o $\lambda\gamma\omega\omega$ precisa estar fundado em algo mais originário. Nesses termos, dirá o filósofo, ele não produz a ligação com o ente, mas ‘funda-se’ nele.³²³ Com base nisso, Heidegger conclui: para que o $\lambda\gamma\omega\omega$ possa mostrar o ente em sua abertura na totalidade é preciso que antes o ente já tenha sido aberto, não pelo $\lambda\gamma\omega\omega$, e sim por uma “abertura pré-lógica’ do ente como tal.³²⁴ O $\lambda\gamma\omega\omega$, assim, não é um tornar manifesto originário, mas um tornar manifesto em um sentido determinado, secundário, que leva em conta somente o ser-verdadeiro ou o ser-falso. Com efeito, o $\lambda\gamma\omega\omega$ só é mostrador daquilo que já foi primariamente manifesto de modo antepredicativo, de sorte que ele carece de algo que lhe forneça a medida para toda possível mostração. Em outras palavras, o que Heidegger reconhece nesse momento de sua preleção é que a verdade interpretada no sentido da ‘abertura’ [*Erschlossenheit*], do ‘ser-possível’ [*Möglichsein*], não pode estar fundada em uma proposição, mas precisa ser tomada no sentido de uma ‘compreensão de ser’ como ‘formação de mundo’, o que em *SZ* corresponde ao “como” *hermenêutico-existenciário* [*existenzial-hermenetische* “*Als*”].³²⁵

Ora, uma vez que este ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] nos envolve no mais das vezes e cotidianamente, ainda que sejamos ‘indiferentes’ a ele, o filósofo alemão atenta para a remissão que ele nos fornece em relação à questão da ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*], porquanto ao abrirmos o ente não podemos passar por cima do fato dele ser, ou melhor, de que desentranhamos o ser do ente, à medida que formamos mundo.³²⁶ A questão referente ao ‘ser’ do ente, ou, em palavra distinta, referente à diferença entre ser e ente, necessária para que possamos filosofar, nos dá notícia, pois, do *acontecimento fundamental* ao qual o $\lambda\gamma\omega\omega$ está ligado em função da estrutura-“como” [*“als”-Struktur*]. Heidegger chamará, enfim, de ‘projeto’ [*Entwurf*] o *acontecimento fundamental*, pensado em termos do acontecimento de mundo. Segundo Heidegger, portanto, é ele que tem o poder de desentranhar o ser do ente. Por isso, o projeto não possui objeto, mas refere-se a uma abertura para a dimensão do ‘ser-possível’, sempre em jogo em todas as condutas humanas. Em outras

³²³ Repetimos: o *logos* pensado como condição de possibilidade da ligação do ser-aí com os entes não funda, todavia, tal ligação, mas se deixa fundar por ela. A par disso, interpretamos que se trata de ler aí a questão do ‘acordo’. Em outras palavras, porque o *logos* tem o seu fundamento no ‘acordo’, em um manter junto ser e mundo, no qual previamente a abertura do ser se dá mediante o projeto, Heidegger precisa atentar para a abertura pré-lógica do ente, ou seja, para o âmbito da abertura originária do ser, isto é, o âmbito em que o ente se deixa descobrir em seu ser à medida que o ser-aí, por intermédio do projeto, faz acontecer mundo.

³²⁴ *Ibid.*, p. 495.

³²⁵ *Idem*, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 210.

³²⁶ *Ibid.* p. 244. Nesta passagem Heidegger afirma, de maneira direta: “Todo ente é independente da experiência, conhecimento e apreensão pelo que ele se abre [*erschlossen*], descobre e determina. O ser, no entanto, apenas “é” no compreender [*Verstehen*] dos entes a cujo ser pertence, assim, uma compreensão do ser [*Seinsverständnis*]. O ser, portanto, pode não ser concebido, mas jamais é inteiramente incompreendido”.

palavras, o projeto nos dá notícia daquela simplicidade da eclosão do ‘entre’ [*zwischen*], que unifica em si algo contraditório: ligar e cindir: “(...) o “como” exprime o fato de que, em geral, o ente em seu ser se tornou manifesto, que aquela diferença aconteceu”.³²⁷ Heidegger reconhece, por fim, que a ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*] não acontece para os entes simplesmente presentes, mas sim para aquele ente que compreende ser, ou seja, para um ente que irrompe para o ser, que existe na sua diferença, no sentido de que *ex-sistit*: “(...) que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si”.³²⁸

Ora, uma vez que a questão do sujeito, em termos de sua crítica radical, deixou-se explorar, como se viu até aqui, em conjunto com o exame do *problema da verdade*, pensamos que se torna premente investigarmos brevemente o que significa verdade para Heidegger no contexto do tratado *SZ*.

2.5 O PROBLEMA DA VERDADE

Tendo em vista que é junto ao parágrafo 44 de *SZ* que Heidegger vai tratar da verdade em um sentido muito específico, ou seja, a verdade lida em sentido fenomenológico-hermenêutico como ‘desvelamento’ [*Unverborgenheit*] e, portanto, mediante um ‘como’ [*wie*] que pretende meditar a abertura de mundo antes da verdade se deixar expressar *como algo* mundano e natural, e, assim, num caráter meramente proposicional, achamos oportuno trabalhar o *problema da verdade*.³²⁹ Com efeito, o esforço de Heidegger em realizar uma intelecção inédita na *história da filosofia* sobre o caráter antepredicativo da verdade que se relaciona, por sua vez, com o ente exemplar que compreende ser à medida que se ocupa com os entes, mostra-se, para nós, como um lugar privilegiado para a tarefa de enlaçar esse problema com o do método da ‘indicação formal’. Agora, se reconhecermos que a verdade vem aproximar-se do conceito de fenomenologia trabalhado por Heidegger em seu tratado, já não poderemos mais abandonar o horizonte fecundo em que ambos os conceitos

³²⁷ *Idem*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit* (GA29/30), 1983b, p. 530.

³²⁸ *Ibid.*, p. 531.

³²⁹ Precisamos mencionar, contudo, que conforme vimos em uma pesquisa anterior, realizada por conta da minha dissertação de mestrado, o parágrafo 44 possui uma gênese passível de ser acompanhada quase que linha por linha, principalmente junto às respectivas preleções de Heidegger: *Platon: Sophistes* (GA19) e *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA21). Aqui não chegaremos a adentrar na discussão desenvolvida pelo filósofo alemão neste momento do seu trabalho acadêmico, mas podemos adiantar que se tratou ali, fundamentalmente, da noção da *Alétheia*, que, lida de maneria fenomenológica, conduziu Heidegger a poder ‘ver’ as múltiplas possibilidades em que a verdade se dá e, portanto, na contramão do que propunha a tradição, ao interpretá-la no sentido do juízo. Esta descoberta, contudo, se fez sob a recepção dos textos aristotélicos da *Metafísica* e do sexto livro do *Ética a Nicômacos*.

heideggerianos – verdade e fenomenologia - vão permitir uma forma de *acesso* ao ser em sua diferença para com o ente. Ora, a pergunta pelo *acesso* nos conduz justamente para as proximidades da questão da ‘indicação formal’, porquanto de acordo com Heidegger, devemos ser capazes de compreender o ser, de saída e de imediato, a partir do seu sentido. Não é por acaso, então, que o sentido do ser, que é o tempo, servirá, para Heidegger, como indicação formal do ser.

Cientes, entretanto, de que a *questão do método*, em Heidegger, está conectada à questão dos seus caminhos de pensamento, precisamos atentar para as três percepções que o filósofo alemão nos apresenta em seu texto de 1963, *Mein Weg in die Phänomenologie*, assim como, de maneira especial, em sua *carta-prólogo* ao Padre Richardson (1962), a saber: 1) o conceito de fenomenologia, apresentado no parágrafo 7 de *SZ*, o qual lhe fornecera as bases para seguir as *remissões* às palavras fundamentais do pensar grego – $\lambda\gamma\omega\omega$ e $\phi\alpha\leftrightarrow\nu\epsilon\sigma\psi\alpha\iota$; 2) uma renovada leitura de Aristóteles, que lhe permitiu ler o $\lambda\eta\psi\epsilon\acute{\iota}\nu$ como *desocultar* e a verdade como *desocultamento*; e 3) com a percepção da $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$ como desocultamento chegou ao reconhecimento do traço fundamental da $\sigma\leftrightarrow\alpha$, do ser do ente, como *presença*. Portanto, de posse dessa orientação, pode-se concluir que a palavra que articula, em sua unidade, o $\lambda\gamma\omega\omega$, o $\phi\alpha\leftrightarrow\nu\epsilon\sigma\psi\alpha\iota$, bem como a $\sigma\leftrightarrow\alpha$, é a $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$, que, lida em chave fenomenológica, nos aproxima da *questão do ser*. Seguindo, então, o fio condutor da palavra grega para verdade, $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$, o alfa privativo é indicação de que, naquilo que é tomado em sentido maximamente positivo, guarda-se a lembrança de um negativo a marcar toda possibilidade de descoberta do ente, muito embora os gregos não tenham se detido no âmbito dessa negatividade. Heidegger dedica-se, então, de modo constante, nos anos de seu ensino em *Freiburg* e *Marburg*, que antecederam a publicação de *SZ*, a elucidar justamente o que ele chama de *nexos ontológicos*, ou *remissões* ao ‘na totalidade’ mundo. Levando-se em conta que a partir de 1925 (GA20) Heidegger demarca sua posição filosófica frente a Husserl, visto que se depara com as *duas omissões* da fenomenologia, a saber, a *questão do ser* e a pergunta pelo *sentido do ser do intencional*, ele propõe em seu tratado que se possa pensar a fenomenologia em sentido fenomenológico, o que corresponde dizer, como ele formula de maneira esclarecedora, que o fenômeno é somente o que constitui ser, significando um modo privilegiado de *encontro*. Nesses termos, é no encontro do ser-aí consigo mesmo e com os mais entes que o ser, ele mesmo, se dá. Por isso, se o que Heidegger pretende é pensar o ser *como* fenômeno, ou seja, como o que não se mostra jamais como ente naquilo que sempre se mostra (o ente), ele deve, primeiro, elaborar uma ‘ontologia fundamental’

[*Fundamentalontologie*], com bases em uma ‘análítica existenciária’ [*existenzialen Analytik*]. Esse procedimento metodológico se esclarece logo no início do primeiro capítulo da primeira parte do seu tratado, no qual vem explicitado que devido ao fato da ‘essência’ [*Wesen*] do ser-aí residir na sua ‘existência’ [*Existenz*], assim como o fato dela *ser sempre minha*, é indicação de que não podemos procurar tematizar o ser-aí ao modo dos ‘entes simplesmente presentes’ [*Vorhandenheit*] dentro do mundo. Porém, tanto a intelecção de que é no *encontro* em que o ser se dá quanto a de que estamos, de saída e de imediato, *orientados* para o sentido do ser, assim como pelo fato de que somos o ente que, por nossa ‘essência’ [*Wesen*], temos que ser, e sempre já ‘ser-em’ [*In-sein*], aproxima-nos das *três descobertas fundamentais da fenomenologia*, discutidas por Heidegger em GA20: a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido *do a priori*.

Ora, dado a proximidade intelectual entre Heidegger e Husserl, não é de se estranhar que a leitura das *Logische Untersuchungen* (1901), amplamente trabalhada por Heidegger no tempo em que fora assistente do seu mestre em *Freiburg*, e discutida detalhadamente na preleção supracitada, tivesse sido decisiva para a concepção de ser por ele explorada, muito embora com toda a sua especificidade conceitual. Sendo assim, com a orientação teórica de que o ser se dá no *encontro* mediante um *excesso de significação*, e de que nesse encontro, em que o ser se dá, abrimos mundo, ou seja, descobrimos os entes em seu ser, perguntamos se não teria sido justamente essa interpretação que veio conduzir o filósofo alemão à sua intelecção decisiva, no sentido de poder pensar o ser sem o ente, isto é, ao modo de um ser que, ao não comparecer jamais na totalidade dos entes, permite, todavia, haver compreensão. Em outras palavras, não mais se deixando guiar pela determinação da metafísica de que o ser é passível de ser encontrado em meio aos entes, que ele está presente, que ele se mostra e aparece em sua consistência e permanência, não estaria Heidegger sendo guiado pela formulação husserliana da *intuição categorial*, mas não radicalizada pelo seu mestre?³³⁰

Por conseguinte, se em nosso estudo sobre o mundo e sua constituição acabamos por nos remeter à *questão da verdade*, então é porque mundo e verdade não podem ser pensados como questões distintas, mas devem apontar para sua unidade a partir da palavra grega $\lambda \rightarrow \psi \epsilon \iota \alpha$, que Heidegger lê no sentido do binômio velamento-desvelamento. Para dar conta minimamente da leitura heideggeriana da verdade propomos seguir as diretrizes estabelecidas pelo parágrafo 44 de *SZ*, porque é neste lugar que Heidegger discute a sua concepção de verdade à luz dos seus estudos precedentes.

³³⁰ Cf. Jacques Taminiaux, D’ une idée de la phenomenologie à l’ autre. In: *Lectures de l’ ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, 1995, pp. 19-88.

Com efeito, o parágrafo 44 de *SZ*, intitulado "Ser-aí, abertura e verdade", vem localizado ao final da primeira seção, mais precisamente no último parágrafo do sexto capítulo. Ora, Heidegger o desenvolve, a fim de explicitar o que até aquele momento aparecera de maneira implícita com respeito ao acirramento do *problema do ser*, ou seja, da correlação entre *ser* e *verdade*, e isto porque o ser-aí pensado como estrutura 'ser-no-mundo' aparece como o lugar em que o ser se dá *como*, ou seja, é *abertura* para o ser no sentido do seu descobrimento, o que quer significar, velamento do ser a favor do ente que se manifesta *como algo*. O filósofo alemão, contudo, considera que esta correlação entre *ser* e *verdade* já está presente nos gregos, quando, por exemplo, chaga-se a pensar a "verdade" como "coisa" ou, em palavra distinta, "o que se mostra em si mesmo". Aristóteles, assim, segundo Heidegger, é testemunho fiel de que o pensamento grego se guiava por tal imbricação, de maneira que não se trataria de uma investigação epistemológica, mas antes ela nos remeteria à problemática da ontológica fundamental. É digno de nota que Aristóteles, de acordo com Heidegger, nos aproxime do *nexo originário* entre *ser* e *verdade* a partir do seu trabalho intitulado *Metafísica*, principalmente quando expõe, no seu primeiro livro, a história da descoberta dos *arcai* a partir daquilo que fora objeto de estudo para os filósofos da *physis*, ou como quer o próprio Aristóteles, de que não podemos nos apartar ao fato de que eles filosofaram acerca da verdade, porquanto buscavam compreender os *primeiros princípios*.³³¹ Desse modo, o parágrafo 44 terá o seu desenvolvimento seguindo os passos que guiaram Heidegger até ele, ou seja, mantendo a mesma estrutura metódica, a saber: 1) apresentação da questão da verdade a partir da posição da tradição – verdade no sentido da proposição que se interpreta como *concordância* -, 2) destruição de tal posição – recuperação da verdade em sentido *apofântico* para se encaminhar à verdade em sentido *hermenêutico* - e, finalmente, 3) apresentação da questão da verdade desde o sentido do ser – verdade no sentido da *abertura*.

Heidegger, ciente do destaque que Aristóteles dá sobre essa problemática, localiza, no início do parágrafo, justamente as passagens correspondentes ao texto do filósofo grego. É com base nelas, portanto, mas com vistas ao desenvolvimento de sua própria questão, que o filósofo divide o parágrafo em três alíneas, e que, vale dizer, retomam o que fora formulado acima: a primeira alínea (a), que parte do conceito tradicional de verdade, a fim de expor seus fundamentos ontológicos; a segunda (b), que apresenta o fenômeno originário da verdade a partir do conceito tradicional de verdade, sendo este, pois, uma derivação do seu sentido originário; e, finalmente, a terceira (c), que evidencia que a questão sobre o *modo de ser* da

³³¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 983a 26 - 983b 2.

verdade pertence à questão sobre a "essência" da verdade, de forma que se esclarece, então, o sentido ontológico da afirmação de que "verdade se dá" e do modo em que "se deve pressupor" que "se dá" verdade. Por isso, colocando-nos juntos destas três alíneas, seguiremos os passos de Heidegger na compreensão da questão.

2.5.1 A Determinação Metafísica da Verdade

A alínea *a* tem o seu início a partir da apresentação das três teses que caracterizam, segundo Heidegger, a apreensão tradicional da essência da verdade, quais sejam: "1. O "lugar" da verdade é a proposição (juízo). 2. A essência da verdade reside na "concordância" entre o juízo e o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como "concordância".³³² Desta feita, a questão que se deixa colocar aqui diz respeito a um saber discernir um Aristóteles interpretado à luz da tradição filosófica que o sucedera daquele Aristóteles tomado enquanto homem grego, habituado, pois, a uma compreensão do ser humano bastante específica e fundamental. É assim que uma determinada leitura de Aristóteles, de acordo com Heidegger, dirá que as "vivências da alma", as *noemata* ("representações"), são adequações às coisas (*Da Interpretação*, 1, 16a 6), de maneira que as proposições desempenharam um papel considerável na elaboração da essência da verdade, que em Tomás de Aquino chegou a nomear-se *adaequatio intellectus et rei*. Contudo, alertamos Heidegger, muito embora os neokantianos, no século XIX, considerassem essa definição de verdade como a expressão de um realismo ingênuo, incompatível, enfim, com a "revolução copernicana" levada a cabo por Kant, Brentano previamente veio chamar a atenção de que também Kant se ateu de tal modo a esse conceito que ele tampouco chegara a esclarecê-lo em seus fundamentos. Por isso, o seu esclarecimento é como que exigido por força mesma da questão, e Heidegger será justamente aquele filósofo pioneiro na investigação dos fundamentos da verdade, esvaziada do seu sentido existencial prévio por conta do esquecimento do ser em meio à metafísica do ente. Nas palavras do próprio Heidegger, a questão vem assim formulada: "*O que implicitamente também se põe com o todo da relação - adaequatio intellectus et rei? Que caráter ontológico possui o que também se põe?*".³³³ O que

³³² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 284.

³³³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 285.

quer significar, enfim, "concordância"? Para responder a essa pergunta, Heidegger conta com o auxílio de suas análises precedentes, formuladas, vale dizer, na sua preleção *LWF* (GA21), do semestre de inverno de 1925-26, que é o lugar onde o filósofo faz a análise dos fundamentos da crítica de Husserl à psicologia como ciência capaz de reduzir o problema do conhecimento aos processos psíquicos, que ela entende como reais e, portanto, como portadores da verdade enquanto conhecimento verdadeiro do mundo, porquanto dentro deste prisma o sujeito instaura realidade ao representar os objetos.

Ora, as afirmações levantadas por Heidegger, a fim de nos aproximar do problema da verdade, são poucas, caso comparadas com o número expressivo de suas questões. Talvez se possa mesmo dizer que ele nos faz pensar não através de afirmações, mas sim, de maneira muito mais decisiva e implicativa, através da formulação de problemas que nos colocam em confronto direto com a tradição epistêmica. Com efeito, de acordo com o significado usual da palavra "concordância" temos, segundo o filósofo alemão, a *relação de algo com algo*. Tanto a "concordância" como a "verdade" são, por isso, relações. Além disso, lembra-nos Heidegger, a igualdade é *um* modo de concordância, pertencendo a ela determinada "perspectiva": "O que é isso em cuja perspectiva concorda aquilo que, na *adaequatio*, se relaciona?"³³⁴, questiona o filósofo de maneira provocativa. Mas, para que se possa descobrir em que medida concordam, é preciso antes, conforme Heidegger, que se tenha claro a especificidade dos membros da relação, ou seja, a que *espécie* eles pertencem. De todo modo, caso não sejam iguais, *inttellectus* e *res*, podem, quiçá, serem semelhantes quanto ao modo de ser e ao conteúdo expresso. Porém, para que haja algo como o conhecimento, dirá, então, o filósofo, necessário se faz que através dele se dê "(...) a coisa *assim como* ela é. A "concordância" tem o caráter da relação "assim como"³³⁵. E a par disso, Heidegger conclui: "(...) para se esclarecer a estrutura da verdade, não basta simplesmente pressupor esse todo relacional"³³⁶, mas necessário se faz reconduzir a questão ao que ontologicamente a sustenta, o que quer significar a importância de se revisitar o "problema do conhecimento", para, quem sabe, descobri-lo como um falso problema.

Heidegger, nesse sentido, colocará a questão de como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal, conquistado através do conteúdo ideal do juízo, e o real simplesmente dado da coisa real julgada³³⁷. De acordo com o filósofo alemão deve

³³⁴ *Ibid.*, p. 286.

³³⁵ *Ibid.*, p. 286.

³³⁶ *Ibid.*, p. 286.

³³⁷ Apesar de não aparecer nesse contexto a relação explícita de Heidegger com Rickert, trata-se, aqui, justamente desta referência. Em *PGZ* (GA20) encontramos uma importante discussão em torno do pensamento

subsistir essa relação, visto que o que se mostra separado mediante a proposição exige uma unidade prévia passível de ser vislumbrada quando se olha para o fenômeno. De acordo com Heidegger, portanto, o *fenômeno* da verdade se exprime no conhecimento quando o conhecimento se "mostra" *como verdadeiro*, o que quer significar para ele que a relação de concordância se torna visível através do seu *contexto fenomenal*.³³⁸ Desta feita, quando se enuncia uma proposição esta não remete a representações, mas à própria coisa real. O que se verifica mediante um enunciado de percepção é o próprio ente visado na proposição, de maneira que "(...) a proposição é um ser para a própria coisa que é".³³⁹ Ou ainda, e de forma mais clara: "Alcança-se a confirmação de que o ser que propõe para o proposto é uma demonstração daquele ente, o *fato* de que ele *descobre* o ente para o qual ele é".³⁴⁰ O ente visado na proposição mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou, em palavras distintas, mas de maneira complementar, o que se verifica é o ente na modalidade (*como*) de sua descoberta. O conhecimento, assim, em sentido ontológico: "(...) é um ser que, *descobrimo*, realiza o seu ser para o próprio ente real".³⁴¹ Seguindo ainda a posição do filósofo, temos: "A proposição é *verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, "deixa ver" o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (verdade) da proposição deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*".³⁴² Para Heidegger, enfim, a 'compreensão' [*Verständnis*], que é uma das constituições fundamentais do ser-aí, é o fundamento originário da verdade; e esta, por sua vez, deve ser interpretada no sentido do 'ser-no-mundo'.³⁴³ O que está lá, operando,

deste filósofo, assim como na preleção LFW (GA21), onde se pode acompanhar de perto a pesquisa de Heidegger em torno de Emil Lask, discípulo de Rickert. Este filósofo fazia parte da Escola de *Baden*, ao lado de Windelband, sendo que, ambos, eram os maiores críticos da Escola de *Marburg* e da contribuição de Dilthey à compreensão da história. Rickert, desse modo, procura fundar a autonomia do conhecimento histórico. Além disso, nega que o conhecimento seja a relação do sujeito com um objeto transcendente. A representação e a coisa representada, nesse sentido, são os objetos e os conteúdos da consciência. A garantia da validade do conhecimento não reside no ser, e sim no dever ser, dado que para ele conhecer significa julgar. De acordo com Rickert, as normas são transcendentais em relação a cada simples consciência empírica, de modo que no momento do julgamento se pressupõe algo que vale eternamente. Desse modo, enquanto que para Dilthey o sujeito do conhecimento é o sujeito histórico, para Rickert é o sujeito transcendental, como pura atividade do conhecer, que se exerce além da subjetividade individual. A par disso, o objetivo da ciência natural (que diz respeito tanto à dimensão física quanto psíquica) está em estabelecer a uniformidade do real, tendendo traduzir a multiplicidade do dado empírico em conceitos gerais. Assim, elas deixam de lado o mundo da individualidade, que é sempre algo de único e irrepetível. Para dar conta desta realidade do *um* é que existe, portanto, o conhecimento histórico. Heidegger, em GA20, faz dura crítica à interpretação de Rickert com respeito à *intencionalidade*, acusando-o de não ter partido, na formulação de sua teoria, das coisas mesmas. Para Heidegger, nesses termos, na intenção não se trata de ver uma representação da coisa, mas a própria coisa. Para maiores detalhes desta crítica, cf. a alínea b do § 5 da preleção supracitada.

³³⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1977, p. 288.

³³⁹ *Ibid.*, p. 288.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 288.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 288.

³⁴² *Ibid.*, p. 290.

³⁴³ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie Interpretation zur Aristoteles* (GA61), 1985. Heidegger, na oportunidade desta preleção, irá dizer que não se trata de pensar um homem aqui e um mundo alhures, ou uma interioridade

desde o início, sustentando ambos os entes (ser-aí e coisa) numa relação que se diz verdadeira, é que eles se deixam descobrir no mundo; um mundo, todavia, compreendido como linguagem, na medida em que através dela e somente através dela o ser-aí e o mundo se relacionam de forma tal que possam se dar enquanto estrutura. E isto quer significar que não existe um sujeito antes para que um objeto possa existir; não há uma subjetividade sustentando o objeto, ou, como quer Kant em sua *Kritik der Reinen Vernunft*, um sujeito que ao possuir as condições de possibilidade do conhecimento, tenha acesso ao mundo, ou, o que dá no mesmo, que os objetos enquanto fenômenos sejam regulados pelo nosso modo de representação, e sim que o ser-aí e o mundo são co-originários, co-descobertos. Assim, para Heidegger, o ser-aí é fundamento para a verdade. Fundamento para a verdade diz, em suma: ser-aí como 'ser-no-mundo'. Desta feita, o ser-aí, quando propõe algo, propõe somente o que já está lá operando previamente numa compreensão do ser que já abriu o que se deixa, então, mostrar *como* o ente em seu sendo. Para Heidegger este "deixar ver" o ente ele mesmo, *assim como* ele é em si mesmo, é, pois, o *como apofântico*, ou o horizonte de compreensão a partir do qual, no mais das vezes, nos movimentamos e existimos e falamos mundo em nosso

(mente) que se relaciona com a exterioridade (mundo) através de uma representação da primeira sobre a segunda, e sim que devemos pensar na estrutura 'ser-no-mundo'. Assim, o mundo se dá para o homem, de saída; não há um antes do mundo, assim como não há um antes do homem. O mundo e o homem são por conta do próprio ser do homem que, diferente da totalidade dos outros entes, compreende ser e descobre os entes intramundanos na ocupação através do modo da *Zuhandenheit*. Em outras palavras, é porque primeiro nos relacionamos com o mundo através do exercício de uma mão, que sabe de maneira imediata o "como" agir, que depois podemos vir a conhecer o que vem ao nosso encontro (entes) no modo da *Vorhandenheit*, ou seja, do 'ser simplesmente presente'. Heidegger considera que é porque já estou, de saída, familiarizado junto ao mundo que posso, então, 'ser-no-mundo' um existente que se relaciona sempre com este de três maneiras distintas, a saber, como 'mundo próprio' [*Selbstwelt*], como 'mundo circundante' [*Umwelt*] e como 'mundo compartilhado' [*Mitwelt*]. Heidegger interessado está em dar conta de pensar o existente humano como fenômeno de ser. Sendo assim, ele partirá para a descrição fenomenológica da estrutura ontológica do ser-aí, o que quer significar, a descrição fenomenológica dos seus existenciários, em contraposição com as categorias, que falam, pois, da estrutura ôntica dos entes simplesmente presentes. É numa tal descrição que Heidegger irá falar, então, do 'ser-em' [*In-sein*]. Ora, dirá Heidegger, o modo ordinário de pensar, que pensa o ser no sentido do ente, ou seja, como coisa entre coisas, pensará que a coisa homem vive dentro da coisa mundo. Mas, conforme indica o filósofo, pensar em termos de um "dentro" e um "fora" é permanecer na perspectiva do pensar representacional, o qual, por sua vez, não dá conta de pensar o homem em sua relação imediata com o mundo. De acordo com Heidegger, o "em" não remete a uma relação espacial, mas fala de um *morar, habitar, deter-se*. Desta feita, "eu sou" significará eu moro, eu me detenho junto ao mundo como um algo familiar e do qual me ocupo desde sempre. Eu me ocupo do mundo, dirá, para Heidegger, eu me de-moro no mundo, fico, permaneço junto a ele. De-morar no mundo é o presente-ficar, ou seja, é tornar o mundo uma totalidade, uma compreensão na qual descubro o meu próprio ser e o ser no sentido da presença constante, ou seja, com base no horizonte do tempo. Bem, se, de saída, estou pré-ocupado com o mundo, é porque compreendo o mundo através dos diferentes modos de me ocupar com ele de maneira a estar ocupado comigo mesmo. O instrumento é o ente que vem ao encontro na ocupação e é sempre "algo para...", de forma que somente praticando é que descubro o seu manuseio específico. É justamente este manuseio específico, com respeito a cada instrumento que permite a mim operar de maneira eficiente, sem precisar para isso ter um conhecimento teórico sobre o mesmo, que Heidegger vai chamar de manualidade, ou, para seguir o vernáculo, *Zuhandenheit*. Em outras palavras, é porque já estou sempre junto ao sentido daquilo que ouço, vejo, sinto, espero, desejo, etc. que, então, posso 'ser-no-mundo' aquele ente que compreende o seu próprio ser, na medida em que compreende o seu próprio mundo.

cotidiano. Recuperar o sentido apofântico da verdade que se deixara reduzir ao âmbito da proposição a partir de uma tradição epistemológica solícita aos apelos da metafísica em sua história, é a tarefa primeira que Heidegger procura realizar, a fim de que, mediante sua posse, venha conquistar o horizonte prévio em que o ser e a verdade se relacionam, a saber, como 'ser-no-mundo'. Portanto, é com base no reconhecimento desta relação primária que Heidegger avança para a próxima alínea, a fim de ali desentranhar o fenômeno originário da verdade.

2.5.2 A Destruição do Conceito Tradicional da Verdade

Heidegger reconhece que a interpretação da verdade no sentido da proposição ainda que pareça *arbitrária*, de todo modo é *necessária* "(...) daquilo que a tradição mais antiga da filosofia pressentiu de maneira originária".³⁴⁴ Para o filósofo, "(...) o ser-verdadeiro do $\lambda\gamma\omega\omega$ enquanto $\pi\upsilon\phi\alpha\nu\sigma\iota\omega$ é $\lambda\eta\psi\epsilon\acute{\iota}\nu$, no modo de $\pi\omicron\phi\alpha\leftrightarrow\nu\epsilon\sigma\psi\alpha$: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento".³⁴⁵ A $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$, assim, é identificada por Aristóteles, segundo Heidegger ,com $\pi\rho\gamma\mu\alpha$, $\phi\alpha\iota\nu\mu\epsilon\nu\alpha$, e indica "às coisas elas mesmas". No texto de 1963, já referido acima, este caráter da verdade para os gregos com respeito ao conceito de fenomenologia empregado por Heidegger, vem assim explicitado:

(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.³⁴⁶

Outro apontamento que podemos tomar como referência é aquele já referido por nós na *carta-prólogo* ao padre Richardson, onde Heidegger elenca as três percepções que lhe permitiram aproximá-lo da *questão do ser* como *pergunta pelo sentido do ser*. É no interior desse horizonte investigativo que se lhe oferece a visão da *Alétheia* como *desocultar* e a caracterização da *verdade* como *desocultamento*. Para Heidegger, portanto, pertence ao $\lambda\gamma\omega\omega$ o desvelamento, $\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$, de forma que a sua tradução latina para verdade encobre, nas

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 290.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 290.

³⁴⁶ Cf. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14), 2007, p. 99.

palavras do filósofo, o fundamento "evidente" do seu uso terminológico.³⁴⁷ Seguindo ainda Heidegger em sua intuição, trata-se, agora, de trabalhar o conceito de verdade definido pela tradição através de uma perspectiva fenomenal, ou seja, que o fenômeno da verdade se mostre, ele mesmo, na exigência de chegar à idéia de concordância.

Em conformidade, então, com o pensamento de Heidegger, a definição originária do fenômeno da verdade sustentada nas palavras 'descoberta' [*Entdecktheit*] e 'ser-descobridor' [*Entdeckendsein*] "(...) nasce da análise dos comportamentos do ser-aí, que costumamos chamar de "verdadeiros"³⁴⁸, de maneira que 'ser-verdadeiro' e 'ser-descobridor' é um modo de ser do ser-aí, é um modo de 'ser-no-mundo'. O ser-aí, pré-ocupando-se com o mundo, ocupa-se com os entes intramundanos, na medida em que os descobre. Os entes intramundanos, nos diz Heidegger, são "verdadeiros" em um duplo sentido: "Primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é o ser-aí. Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento), mas o ser-descoberto (descoberta)".³⁴⁹ De acordo com Heidegger, a análise precedente sobre a mundanidade do mundo e dos entes intramundanos mostrara que "(...) a descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo".³⁵⁰ O filósofo logo esclarece que a 'abertura' [*Erschlossenheit*] é o modo fundamental do ser-aí a partir do qual ele é o seu "aí", constituindo-se de 'disposição', 'compreensão', 'discurso' e referindo-se ao 'mundo', ao 'ser-em' e ao 'si-mesmo'. Nas palavras do próprio Heidegger: "Na medida em que o ser-aí é essencialmente a sua abertura, na medida em que ele abre e descobre o que se abre, o ser-aí é essencialmente "verdadeiro". *O ser-aí é e está "na verdade"*".³⁵¹

Heidegger, por seu turno, elenca 4 determinações que abarcam o todo do sentido existencial da proposição que diz que o ser-aí é e está na verdade, quais sejam: 1) a *abertura em geral*; 2) o *estar-lançado*; 3) o *projeto*; e 4) a *de-cadência*.³⁵² Sobre a primeira diz que pertence à constituição ontológica do ser-aí, abrangendo o fenômeno do 'cuidado' [*Sorge*], que abarca tanto o 'ser-no-mundo' quanto o 'ser e estar junto aos entes intramundanos'; a segunda, por sua vez, fala que o ser-aí já é sempre nosso em um mundo determinado e junto a um horizonte determinado de entes intramundanos também determinados, de forma que fala, pois, do caráter factual do ser-aí; a terceira determinação refere-se à abertura do ser com respeito ao seu 'poder-ser' como 'compreensão' - aqui o ser-aí pode ser compreendido seja a

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 291.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 291.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 292.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 292.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 292.

³⁵² *Ibid.*, p. 293.

partir do mundo e dos outros entes, seja a partir do seu ‘poder-ser’ mais próprio. É com referência a esta característica que a *verdade da existência* torna-se a abertura mais originária, para mostrar o fenômeno da verdade; a última determinação, por sua vez, fala da possibilidade sempre presente e na maior parte das vezes recorrente do ser-aí se perder em seu "mundo". Aqui o ser para os entes não desaparece, mas se mostra no modo da aparência, instalando-se "(...) nos modos da deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade".³⁵³ O ser-aí, portanto, cai na impessoalidade, sendo falado publicamente. Para Heidegger, isto diz: "*Em sua constituição ontológica, o ser-aí é e está na "não verdade" [Unwahrheit] porque é, em sua essência, de-cadente [verfallend]*".³⁵⁴ Por isso, somente porque o ser-aí possui uma abertura para o ser que o conduz à compreensão do seu ‘ser-próprio’ é que ele também pode se fechar; de igual maneira, somente porque o ser-aí já descobriu os entes intramundanos é que eles novamente se velam e deturpam. Junto ao filósofo encontramos: "(...) não é com base num total velamento que as novas descobertas se fazem, mas sim a partir da descoberta no modo da aparência. O ente se configura como...".³⁵⁵

A verdade ainda, de acordo com Heidegger, é algo que se furta dos entes. A verdade no sentido da descoberta, do des-velamento do ser dos entes, é, pois, um roubo, como indica o *alfa* privativo que forma a palavra grega $\neg\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$. Os entes, nos termos de Heidegger, somente "são" entes porque se deixaram antes des-cobrir *como*. A ‘compreensão’ é, portanto, exigida, a fim de que o ser-aí seja no mundo o ser que se compreende, na medida em que compreende ser ao se ocupar consigo mesmo e com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro. Desta interpretação ontológica do fenômeno da verdade se apreendera, então, conforme Heidegger: "1. Verdade no sentido mais originário é abertura do ser-aí à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. O ser-aí é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade".³⁵⁶ Para o filósofo isto quer significar que a proposição e sua estrutura, o ‘como apofântico’ (mostrativo), estão fundadas no ‘como hermenêutico’ (interpretativo) e, em seguida, na ‘compreensão’, pensada como ‘abertura’ do ser-aí.

Após ter apresentado as suas conquistas fenomenológicas no interior do problema da verdade sustentada pela tradição na correspondência entre o que se diz (a proposição) e a coisa real, Heidegger passa, então, a demonstrar como se dá, no cotidiano, a derivação da verdade para a verdade em sentido proposicional. Assim é que considera que o ser que se

³⁵³ *Ibid.*, p. 293.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 294.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 294.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 295.

ocupa com os entes intramundanos é descobridor. O ser-aí, nesses termos, expressa-se, descobrindo os entes. E o lugar em que o ser-aí se expressa *sobre* o ente descoberto é, em suma, na própria proposição: "A proposição comunica o ente no modo de sua descoberta".³⁵⁷ E a descoberta "(...) se preserva no que é pronunciado"³⁵⁸, ou seja, o que se descobre, o ente, é guardado naquilo que se diz, naquilo que se pro-põe. De acordo com Heidegger, portanto, o que se pronuncia funciona como um manual intramundano, de modo que "(...) o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual toda proposição se pronuncia. Descoberta é sempre descoberta de...".³⁵⁹ Heidegger também esclarece que a descoberta não precisa ser originária e que em grande medida ela é mesmo uma descoberta derivada por intermédio de um ouvir dizer, que é o domínio do impessoal (o que *se* diz): "O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre na proposição".³⁶⁰ Ou de forma contundente, no caso da apropriação do ente em sua descoberta, o que quer significar no caso da exigência de sua verificação, Heidegger afirma:

*Com o pronunciamento da proposição, a descoberta se volta para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente presente, a descoberta (verdade), por sua vez, se torna uma relação simplesmente presente entre entes simplesmente presentes (intellectus e res).*³⁶¹

Para poucas linhas abaixo concluir: "Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre entes simplesmente presentes dentro do mundo".³⁶²

Com efeito, Heidegger, a partir das análises acima produzidas, considera que aquilo que na ordem dos contextos de fundação ontológico-existenciária aparece como sendo o último a acontecer, para a tradição é o primeiro, de maneira que a verdade passa a ser lida, então, como algo simplesmente presente. Mas esta inversão não se dá, ressalta Heidegger, senão por causa do próprio ser-aí, que na ocupação compreende o que vem ao encontro dentro do mundo numa interpretação determinada do ser (ser *como* presença-presente): "A descoberta inerente ao descobrimento se acha, inicialmente, no que é pronunciado dentro do mundo".³⁶³

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 296.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 296.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 297.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 297.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 297.

³⁶² *Ibid.*, p. 298.

³⁶³ *Ibid.*, p. 298.

Ora, Heidegger, nesta passagem, embora não explicita o filósofo com quem dialoga, trata de Platão e o seu diálogo *Sofista*. É lá que está dito que a "verdade" deve ser pensada como $\lambda\gamma\omega\omega\ \tau\upsilon\nu\lbracket\omega$ - proposição sobre..., descoberta de...). Nas palavras de Heidegger, então:

A primeira reflexão ontológica compreende, de início, todo ente como algo simplesmente presente. A primeira reflexão ontológica sobre a "verdade" que, de imediato, vem ao encontro onticamente, compreende o $\lambda\gamma\omega\omega$ (proposição) como $\lambda\gamma\omega\omega\ \tau\upsilon\nu\lbracket\omega$ (proposição sobre..., descoberta de...) e interpreta o fenômeno como algo simplesmente presente em sua possibilidade de ser simplesmente presente. Porque, no entanto, essa possibilidade é identificada com o sentido do ser em geral, a questão se esse modo de ser da verdade e sua estrutura que, de imediato, vêm ao encontro são originários ou não, não *pode* permanecer viva.³⁶⁴

Mas Heidegger também sublinha que para os gregos a compreensão originária da verdade mantinha-se viva, e o filósofo encontra este sentido precisamente em Aristóteles³⁶⁵. Também agora Heidegger se vale dos seus estudos anteriores, a saber, do que vem explicitado em *PhIA* (GA62), no *PS* (GA19) e na *LFW* (GA21), portanto, principalmente nos estudos dos livros de Aristóteles *Ética a Nicômacos* e *Metafísica*.

E a seguir lemos, em tom esclarecedor:

A proposição não é o "lugar" da verdade. *Ao contrário*, a proposição enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na *abertura* do ser-aí. A "verdade" mais originária é o "lugar" da proposição e a condição ontológica de possibilidade para que a proposição possa ser verdadeira ou falsa (possa ser descobridora ou encobridora)".³⁶⁶

2.5.3 A Ontologização da Verdade

A alínea c do presente parágrafo inicia com a seguinte afirmação:

Enquanto constituída pela abertura [*Erschlossenheit*], o ser-aí é e está essencialmente na verdade [*Wahrheit*]. A abertura é um modo de ser essencial do ser-aí. Só "*se dá*" verdade na medida em que e enquanto o ser-aí é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre *enquanto* o ser-aí é. Antes do ser-aí e depois do ser-aí não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento.³⁶⁷

Com base nisso o filósofo dirá que "verdades absolutas" somente poderão se dar

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 299.

³⁶⁵ Esta interpretação de Aristóteles levada a cabo por Heidegger parece decisiva para a compreensão da questão da verdade sustentada pelo filósofo alemão. Segundo Figal, em sua *Phänomenologie der Freiheit*, Heidegger somente pôde ler Aristóteles nesse sentido porque soube identificar o problema da verdade enquanto desvelamento a partir da conquista da diferença entre fenômeno e aparência, de maneira a escapar do fenômeno no sentido de Husserl, a saber, como vivência no sentido de processos intencionais.

³⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 299.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 299.

comprovadamente caso se demonstre a eternidade do ser-aí, pois, caso contrário, permanece um simples sonho de filósofos implicados com os resquícios de uma onto-teo-logia. Contudo, sustenta o filósofo, o caráter relativo da verdade não faz a *ontologia fundamental* de-cair num subjetivismo, porquanto "(...) o descobrimento retira a proposição do arbítrio "subjetivo" e leva o ser-aí descobridor para o próprio ente".³⁶⁸

A respeito do caráter da pressuposição da verdade enquanto comportamento cotidiano do ser-aí, Heidegger faz considerações que valem ser citadas. Conforme veremos a seguir, esta discussão gira em torno da questão do *a priori*, que, em Husserl fazia parte do contexto do *ego transcendental*, mas que em Heidegger dirá respeito ao 'ser-no-mundo'. Esta questão, entretanto, será trabalhada mais detidamente quando adentrarmos, no terceiro capítulo, nas relações entre Husserl e Heidegger. Vale, porém, antecipar que esta discussão gira em torno dos estudos de Heidegger efetuadas na preleção do semestre de verão de 1925, *PGZ (GA20)*. Em *SZ*, todavia, o sentido da pressuposição da verdade tornar-se-á compreensível mediante o modo de ser da verdade. A par disso, selecionamos:

(...) O que diz "pressupor"? Compreender alguma coisa como a base e o fundamento do ser de um outro ente. Essa compreensão dos entes em seus nexos ontológicos só é possível com base na abertura, ou seja, no ser-descobridor do ser-aí. Pressupor "verdade" significa, pois, compreendê-la como alguma coisa em função da qual o ser-aí é. Ser-aí, no entanto - e isso reside na constituição ontológica do cuidado - já sempre precedeu a si mesmo. Ele é um ente que, em seu ser, está em jogo o poder-ser mais próprio. A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser do ser-aí como ser-no-mundo.³⁶⁹

Um pouco adiante, lemos:

"Em si" não se pode perceber porque o ente deve ser descoberto, porque deve haver *verdade e ser-aí*. A objeção corriqueira do ceticismo, a negação do ser ou da possibilidade de se conhecer a "verdade" estão a meio caminho. Na argumentação formal, ela mostra pura e simplesmente que, ao se julgar, pressupõe-se a verdade. É a *indicação* de que a "verdade" pertence à proposição, a *indicação* de que, em seu modo de ser, a proposição é um descobrimento (...). Ademais, desconsidera-se o fato de que, mesmo quando ninguém *emite um juízo*, já se pressupõe a verdade na medida em que o ser-aí é.³⁷⁰

E mais especificamente sobre a questão do *a priori*:

Assim, na questão sobre o ser da verdade e sobre a necessidade de sua pressuposição, bem como na questão sobre a essência do conhecimento, supõe-se

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 300.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 301.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 302.

um "sujeito ideal". O motivo implícito ou explícito dessa suposição reside na exigência justa, que, no entanto, também precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o "a priori" e não os "fatos empíricos" como tais. Mas será que a suposição de um "sujeito ideal" satisfaz a essa exigência? Ele não seria um sujeito *fantasticamente idealizado*? No conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o *a priori* do sujeito "de fato", isto é, do ser-aí? Não pertence ao *a priori* do sujeito de fato, ou seja, à facticidade do ser-aí, a determinação de que ela é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade?³⁷¹

Veja-se, a seguir, na próxima citação, a crítica implícita a Husserl sobre as suas duas omissões, que em *PGZ* (GA20) aparece de maneira clara e direta: "As idéias de um "eu puro" e de uma "consciência em geral" são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade "real" que elas passam por cima, ou seja, não vêm de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí"³⁷²

A propósito disso, Heidegger esclarece que o 'ser da verdade' [*Sein der Wahrheit*] encontra-se numa relação originária com o ser-aí. E apenas porque o ser-aí é constituído pela abertura, ou seja, pela compreensão, que podemos compreender o ser e que uma compreensão ontológica se torna, enfim, possível.³⁷³

E, finalmente: "O ser - e não o ente - só "se dá" [*gibt es*] na medida que a verdade é. Ela só é na medida e enquanto o ser-aí é. Ser e verdade "são", de modo igualmente originários".³⁷⁴ Para Heidegger, portanto, a relação entre ser e verdade diz respeito ao questionamento que procura pensar o que significa dizer que o ser "é", de modo que a partir dele se possa, então, distinguir os entes, caso se esclareça o seu sentido. Por isso, o trabalho levado a cabo por Heidegger em seu *SZ* enquanto 'analítica existenciária' do ser-aí é apenas um trabalho preparatório, de explicitação de suas estruturas, à diferença das categorias que apenas classificam os entes. A interpretação do ser, contudo, somente poderá se realizar junto à 'ontologia fundamental' quando se possuir uma compreensão do ser livre do peso e da presença dos entes: "Só então pode-se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal*, de suas possibilidades e derivações. E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta *dos entes* e de sua verdade".³⁷⁵

³⁷¹ *Ibid.*, p. 303.

³⁷² *Ibid.*, p. 303.

³⁷³ *Ibid.*, p. 304.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 304.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 304.

3 CAMINHOS PARA O SER: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO - HERMENÊUTICO DE MARTIN HEIDEGGER

A nossa intenção última ao propor esse capítulo é poder pensar o que teria levado Heidegger a sustentar a ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*] entre ser e ente, a fim de recolocar a questão diretriz da metafísica (o que é o ente) sob a base da questão fundamental do ser. Contudo, ainda que não venhamos a explicitar tal noção, ela serve, contudo, como pano de fundo para o todo da nossa tese, cuja proposta se deita na investigação do método fenomenológico-hermenêutico da ‘indicação formal’. Pensando a respeito desta relação, partimos de uma pista deixada pelo filósofo alemão em sua preleção de 1923, *OHF* (GA63), onde ele considera a hermenêutica em um sentido distinto daquele fornecido pela tradição da exegese dos textos, ao propô-la em termos de um ‘despertar’ [*aufwachen*] de caráter filosófico, que se realiza por conta da capacidade inerente ao ser-aí de compreender o ser ao compreender a si mesmo. Nesse sentido específico, a hermenêutica proposta por Heidegger procura recuperar seu sentido originário, o do ἑρμηνεύειν enquanto ‘palavra’ [*Wort*].

Não é por acaso, então, que a discussão em torno da linguagem aparece de maneira decisiva para Heidegger, como bem reconhece Figal em seu trabalho *Phänomenologie der Freiheit*. Heidegger, segundo Figal, parte não de outro lugar para a elaboração da tarefa da *questão do ser* a ser desenvolvida em seu *SZ*. É assim, por exemplo, que no exame do conceito de fenomenologia, articula a mesma por intermédio de um cuidadoso estudo em torno do *logos*, a fim de poder acessar o que nos foi legado pela tradição, de sorte a nos liberar da alienação em que nos encontramos frente ao originário. Ora, é esta mesma tradição que nos joga, então, no âmbito de uma linguagem impregnada de elementos metafísicos, seja ao nível do pensamento cotidiano, seja ao nível do pensamento científico. O caráter impessoal a partir do qual articulamos nossos discursos demonstra apenas que nos deixamos guiar pela *evidência*, o que exige por parte da hermenêutica uma privilegiada escuta. Esta, por sua vez, deve partir sempre da *atualidade*, ou seja, de uma espécie de entendimento normal que o ser-aí possui de si mesmo, e que vem sustentar até mesmo a filosofia em suas certezas. Heidegger, enquanto intérprete da existência em seu fato de ser, aprende tal escuta, de forma que todos os ‘existenciários’ [*Existenzialien*] apresentados na ‘analítica existenciária’ [*existenzialen Analytik*] se configuram a partir da fala do ser-aí. Outro exemplo da relação entre ‘compreender’ [*Verstehen*] e ‘ser’ [*Sein*] é o que diz respeito ao aprofundado estudo realizado em torno do pensamento de Platão, em sua preleção de 1924 (GA19). Neste lugar

Heidegger topa com a seguinte questão: segundo Platão³⁷⁶, apenas se unidos, $\lambda\nu\omicron\mu\alpha$ e $\rho^{\circ}\mu\alpha$, haverá o *acordo* ($\kappa\omicron\upsilon\upsilon\nu\omega\leftrightarrow\alpha$) que permitirá o nascimento do discurso, de que *algo seja ligado a outro*. Portanto, conforme Platão, é o ‘acordo’ [*Übereinkunft*] que permite com que haja a entrada em cena do *outro* (*ἄλλο*) e, assim, a possibilidade do *ser junto a...* É interessante observar, porém, que esta questão da *ligação*, da *síntese*, da *comunhão*, também aparece cinco anos mais tarde em sua preleção de inverno de 1929-30 (GA 29/30), onde, de maneira direta, Heidegger aponta a questão da “ligação”, presente no discurso “sobre algo”. É ela que permite, segundo Aristóteles, o ‘ser-verdadeiro’ ou o ‘ser-falso’, de sorte a servir ao filósofo alemão de indicador formal da estrutura-“como”. Cientes de que Heidegger em *SZ* fala de um “como” *apofântico* e de um “como” *hermenêutico-existenciário*, sendo que o primeiro se refere ao caráter *mostrativo* do $\lambda\lambda\omicron\gamma\omega\omega$, ao passo que o segundo diz respeito à estrutura prévia que permite a abertura de mundo para o ser-aí (o caráter pré-lógico em jogo na abertura de mundo que se dá por intermédio da pré-compreensão do ser), devemos atentar para o fato de que o filósofo alemão, ao pensar a estrutura-“como” [*“Als”-Struktur*], está trabalhando no interior da perspectiva da linguagem como os gregos a compreendiam, ou seja, na relação entre o homem e o mundo, mediada pelo $\lambda\lambda\omicron\gamma\omega\omega$. Além disso, devemos atentar o que Heidegger entende por hermenêutica, visto que ele a pensa, como vimos acima, a partir do âmbito da *palavra*, que ao se articular por um ser animado capaz de fala, ultrapassa o mero sinal vocal e se faz palavra capaz de se pronunciar sobre o ser, o que sempre diz: o ser-aí, de saída e de imediato, compreende o mundo como seu próprio ser, interpretando, todavia, o ser, ele mesmo, como um algo presente à vista, e, portanto, a partir do horizonte do tempo, passível de ser encontrado tanto no âmbito do sensível como no âmbito do suprasensível. Todavia, a palavra somente se constitui por força do ‘acordo’ [*Übereinkunft*], que *unifica* a diversidade fonética das letras em uma *forma significativa*. Portanto, a unidade se dá a partir desse todo; é o todo, e não a mera soma de suas partes, que permite com que haja $\lambda\nu\omicron\mu\alpha$, $\rho^{\circ}\mu\alpha$, e quando ambos se ‘harmonizam’ [*Einverständnis*], ‘discurso’ [*Rede*]. Contudo, os filósofos gregos partem já sempre do acordo para pensarem o discurso, de maneira que não chegam a perguntar pelo seu ‘como’ [*wie*], a não ser tomando-o no sentido da $\sigma\leftrightarrow\alpha$, do ‘o quê’ [*was*]. Se o que permite a *unidade* é o acordo e o acordo, por sua vez, é o ‘na totalidade’ [*im Ganzen*], capaz de constituir mundo por força de sua unidade significativa, o que possibilita o “todo” (mundo), pensamos, deverá ser ‘quem’ [*wer*] não comparece nesse “todo”, na justa medida em que a hipótese do ser vem de-limitar um conjunto, um universo, e,

³⁷⁶ Cf. Platão, *Sofista*, 262b 23.

por isso, uma ‘compreensão’ [*Verständnis*] e, assim, um ‘despertar/acordar’ [*wachen*] para a *questão do ser* a ser pensada como questão eminentemente filosófica, *esquecida*, porém, desde o início, em função da metafísica do ente.

Em última análise, a partir desse estado de coisas podemos entender porque a hermenêutica proposta por Heidegger visará, pois, a uma ‘comunicação’ [*Mitteilung*] que tem como função acessar o *factum* da existência do ser-aí, a fim de liberá-lo da alienação em que se encontra devido a sua interpretação prévia de si mesmo, constituída a partir da *queda* no mundo. Por isso, a ‘compreensão’ em jogo aqui, que Heidegger esclarece em *OHF* (GA63), não diz respeito a nenhuma espécie de entendimento no sentido do conhecimento, mas quer apontar para um ‘como’ [*wie*], um *modus* do existir, que o filósofo alemão nomeia o ‘estar desperto’ [*Wachseins*] do existir para consigo mesmo. É apenas nesse horizonte de sentido, portanto, que se pode pensar que a facticidade seja “objeto” da hermenêutica. Porém, pondera Heidegger, se admitirmos isso precisamos dizer também que a hermenêutica se encontra não em um lugar qualquer, mas propriamente em seu objeto, o que indica, por seu turno, uma unidade de ser entre o ente hermenêutico e o objeto privilegiado da hermenêutica. Como quer Heidegger, então:

O tema da investigação hermenêutica [*hermeneutischen Untersuchung*] é o ser-aí próprio em cada ocasião, que, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter de ser [*Seinscharakter*], a fim de configurar uma atenção [*Wachheit*] a si mesmo bem enraizada. O ser do viver fático [*faktischen Leben*] assinala-se no que é no como [*Wie*] do ser da *possibilidade de ser* [*Möglichseins*] de si mesmo. A possibilidade *mais própria* [*eingeste*] de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) [*Faktizität*] é, e justamente sem que esteja “aí” [*da*], será denominado *existência* [*Existenz*]. Por meio do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia [*Vorhabe*], a partir do qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos [*Begriff*] que tenham sua origem nesta explicação se denominarão *existenciários* [*Existenzialien*].³⁷⁷

Localizamos aqui a *questão do método* introduzida por Heidegger, porque os conceitos que ele denomina ‘existenciários’ [*Existenzialien*] são aqueles que devem justamente ser indicados-formalmente, a fim de possibilitar o *acesso* ontológico à ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*]. Como propõe o filósofo alemão, o ‘conceito’ [*Begriff*] deve ser entendido no sentido de uma possibilidade de ser, do momento, da ocasião, o que o torna dependente, a cada vez, de uma *situação*. Como tal, ele é um significado produzido, que *mostra* o ‘ter prévio’ [*Vorhabe*] em que já nos encontramos sendo em um mundo, seja este o ‘mundo-circundante’ [*Umwelt*], o ‘mundo-compartilhado’ [*Mitwelt*] ou o ‘mundo-do-si-mesmo’ [*Selbstwelt*]. Heidegger, nesses termos, faz referência aqui aos *conceitos*

³⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 16

fundamentais, que devem ser tomados como motivos condutores do questionamento hermenêutico: “O ter prévio da interpretação, o *que dito ter prévio não possa estar presente de modo temático como objeto de um relato direto completo*, é precisamente a *marca* do seu caráter de ser” (*Grifos nossos*).³⁷⁸ Ora, tal característica, presente em toda tentativa de interpretação da vida fática, nos faz atentar para a possibilidade da má-interpretação que está sempre em jogo quando se pretende acessar de modo direto a existência e o ser, porque, então, com esse passo desastroso, passamos mesmo por cima da *diferença*, ou seja, a diferença que está colocada para nós enquanto possibilidade de ser distinta dos entes que simplesmente se encontram no mundo e são presentes à vista. Outro aspecto importante da compreensão hermenêutica que Heidegger propõe é que nela não está em questão uma “generalidade” que vá além do “formal”. Este, por seu turno, dirá Heidegger, não é algo independente, mas apenas um recurso do mundo: “A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o já-interpretado e para o já-interpretado”.³⁷⁹

Como se pode perceber claramente, Heidegger, para dar conta dos problemas que giram em torno da vida em sua historicidade e, por isso, do sentido do ser, trabalha com o pano de fundo da ‘indicação formal’ para poder se liberar da primazia do ‘o quê’ [*was*], e isto significa a possibilidade de se perguntar tão somente pelo ‘como’ [*wie*].

O tema da investigação é a facticidade [*Faktizität*], isto é, o ser-aí próprio como questionado em seu caráter de ser. *Tudo depende em não falsificar nos primeiros passos*, e isso significa de maneira definitiva, a colocação inicial da *explicação hermenêutica do “objeto”* [*hermeneutischen Explication der “Gegestand”*]. Trata-se de se ater à *diretriz* [*Weisung*] acerca do possível cumprimento do conceito de facticidade [*Begriff der Faktizität*], que é dada previamente como seu possível encontro com a direção. O ser-aí próprio é o que é precisamente e somente em seu “aí” [*Da*] ocasional [*jeweiligen*] (*Grifos nossos*)³⁸⁰

Se tivermos presente que Heidegger, desde o início de sua atividade docente, esforça-se por trazer a filosofia para o âmbito da vida, ou melhor, para o âmbito da existência, torna-se claro porque ele colocará o ser-aí no “cerne do conceito” da metafísica.³⁸¹ Visto que, como muitas vezes repetirá em suas preleções, somente o homem filosofa, dado que os animais não podem, e Deus não precisa filosofar, não se pode, simplesmente, mediante um procedimento

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 16

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 18

³⁸⁰ *Idem*, *Ontologie*. Hermeneutik der Faktizität (GA63), 1988, p. 29.

³⁸¹ Na preleção de 1919 (GA56/57), Heidegger aponta, inauguralmente, que a filosofia deve se ocupar da vida. Esta intelecção é um prelúdio, portanto, do que viria apresentado pelo filósofo alemão em 1923 (GA63), bem como por intermédio de sua *ontologia fundamental*, em *SZ* (1927).

da *ratio*, procurar neutralizá-lo, ou, ainda mais, colocá-lo ao lado dos entes não dotados do caráter do ser-aí, porquanto, com este procedimento, perde-se de vista a especificidade do existente humano, e isso Heidegger quer tão decisivamente evitar que procura nomes para o homem que não sejam comprometidos com a tradição metafísica, que passa por alto de sua *humanitas*: “Ao se determinar de maneira *indicativa* o tema da hermenêutica: Facticidade = nosso existir próprio em cada ocasião, evita-se por princípio expressões tais como existir “humano” ou “ser do homem” (*Grifos nossos*) (p. 41).³⁸² Também encontramos a seguinte passagem de Heidegger em *OHF* (GA63), que elucida, de maneira significativa, as hipóteses da nossa tese:

A *colocação (em marcha) hermenêutica* – aquilo no que, como se disséssemos em uma carta, põe-se tudo – isto é, o “*como que*” [*als was*], em que assume de antemão a facticidade, o caráter de ser decisivo que se põe (para iniciar), não pode ser uma invenção; tampouco é, sem dúvida, algo que se coloca de modo definitivo, mas que surge e brota de uma experiência fundamental [*Grunderfahrung*], em nosso caso, de um *estar desperto de caráter filosófico* [*philosophischen Wachsein*], no qual o ser-aí [*Dasein*] se *encontra* [*begegnet*] consigo mesmo, aparece ante si mesmo. Que o estar desperto seja de caráter filosófico quer dizer que está ativo em uma *auto-interpretação* [*Selbstauslegung*] originária que a filosofia tem-se dado de *si mesma*, constituindo essa interpretação uma possibilidade [*Möglichkeit*] decisiva e um modo [*Weise*] do ser-aí encontrar-se consigo mesmo, de que apareça ante si mesmo (*Grifos nossos*).³⁸³

Apropriamo-nos dos argumentos fornecidos por esta citação como motivo para o presente estudo, assim como para permanecermos no horizonte da concepção de linguagem que Heidegger elaborou em sua trajetória filosófica ao propor que, muito embora o ser-aí não possa estar fora da esfera do sentido, de todo modo ele é marcado em seu ser pela descontinuidade, o que lhe impede apropriar-se de si em sua totalidade. Tal concepção, além disso, permite ao filósofo alemão ultrapassar a noção da linguagem como mero instrumento de comunicação.

Com efeito, com a publicação da *Gesamtausgabe* temos a possibilidade única de acompanharmos a gênese do pensamento de Heidegger. Os diferentes caminhos percorridos por sua filosofia hermenêutica, as interrupções, as voltas, os giros que suas noções sofreram no maturar do seu pensamento não se deixam apreender compreensivamente sem que se atente, entretanto, para aquilo que despontou já desde muito cedo, a saber, a utilização do método fenomenológico-hermenêutico, do qual faz parte a noção da ‘*indicação formal*’ [*formale Anzeige*]. Frente a este reconhecimento, sustentamos a hipótese de que foi por intermédio do método da ‘*indicação formal*’ que Heidegger pôde chegar um dia a perguntar

³⁸² *Idem*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 21.

³⁸³ *Ibid.*, p. 37.

pelo sentido do ser, na sua diferença para com o ente. Nesses termos, o capítulo procura descer ao tempo das primeiras preleções do filósofo alemão, especialmente aquelas que vão de 1919 a 1923. Ora, é justamente neste período que a noção da ‘indicação formal’ vai ser trabalhada extensivamente, mas sem perder de vista a análise metodológica que Heidegger empreende tanto em 1927, com o seu tratado *SZ*, quanto em *DGPh* (GA24). É nossa intenção esclarecer o significado de tal noção, bem como entender a importância de sua formulação, na medida em que ela funciona como uma *defesa* para a filosofia contra a queda no âmbito da referência, cuja pretensão, esquecida de sua origem, era alcançar adequadamente o objeto e, assim, enquadrar-se como uma ciência dos entes em sua totalidade. Acontece que as preocupações de Heidegger estão inicialmente voltadas para o conceito de ‘vida’ [*Leben*], que vai receber, por ele, a singular interpretação de ‘ser-aí’ [*Dasein*], ‘existência’ [*Existenz*]. E esta interpretação, por sua vez, exigirá a elaboração de uma hermenêutica específica, nomeada a partir de 1923 de ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*]. É propriamente esta hermenêutica, entendida como interpretação fenomenológica da vida, que Heidegger pretende conquistar, liberando-a, pois, da trama teórico-conceitual que a mantinha cativa da filosofia especular, cuja lógica binária sobremaneira dá conta da especificidade de sua questão. E isto porque, de acordo com as formulações propostas por Heidegger no período que vai até *SZ*, somente se acede ao pensamento do ser passando pela pergunta pelo seu sentido, que se descortina com base na analítica existenciária do ser-aí fático.

Por isso, se o que até aqui foi trabalhado por nós foram os “problemas” que Heidegger encontrou em sua leitura da história da filosofia enquanto história da metafísica ocidental, assim como o apontar de um caminho alternativo, que viesse corroborar com a possibilidade de se trabalhar filosoficamente a *questão do ser* a partir do horizonte do tempo e, portanto, a partir da existência, da situação, da história, da contingência, etc., desde agora procuraremos nos aproximar do *modo* de Heidegger filosofar, o qual lhe permitiu avançar em sua questão fundamental, e isto significa que devemos perguntar agora pelo caráter metodológico da sua fenomenologia hermenêutica. Para darmos conta minimamente desta questão é que propomos como tarefa para este terceiro capítulo investigarmos tanto as influências teóricas que Heidegger sofrera para compor a noção da ‘indicação formal’ como localizar e discutir, junto a leitura de algumas de suas preleções, o que o filósofo alemão apresenta em termos desta, sem deixar de lado, é claro, sua compreensão à luz da totalidade do método fenomenológico-hermenêutico. Por fim, quando já tivermos conquistado o horizonte conceitual da noção da ‘indicação formal’, apresentaremos a opinião de diferentes intérpretes de Heidegger a respeito desse assunto, a fim de constituirmos um solo propício às pesquisas futuras. Acreditamos,

assim, que a nossa investigação, que se sustenta a partir da tese de que tal noção serviu a Heidegger de caminho para o ser, em sua diferença para com o ente, conseguirá traçar diretrizes sólidas para o entendimento do seu *despertar* hermenêutico.

3.1 INFLUÊNCIAS TEÓRICAS EM JOGO PARA A FORMAÇÃO DA NOÇÃO DA INDICAÇÃO FORMAL

Por intermédio do que vimos até aqui já somos capazes de traçar algumas características que demarcam a posição de Heidegger frente ao estatuto dominante da filosofia como uma ‘ciência teórica’, cujo papel não é outro senão interrogar o ente, ou seja, sem se perguntar por aquilo que possibilita com que o ente seja. Nesses termos, o filósofo alemão encontra na *questão do ser* e na pergunta pelo seu sentido uma saída possível para redescobrir o solo fértil em que a filosofia nasceu; sim, este mesmo solo que a cada vez é recoberto pelos sedimentos de um determinado modo de leitura da realidade da vida, que passa por cima, justamente, do seu caráter movente, assim como de sua historicidade e, portanto, de sua facticidade. Quando o que se pretende é reflexionar simplesmente sobre a vida, então sobremaneira viabiliza-se pensar sobre o seu fundamento originário. Muito pelo contrário, o que acontece é que encobrimos o que nos escapa, o que nos falta, o que se subtrai a nós em cada encontro com os entes. Procuramos a todo momento acobertar a *diferença*, com o intuito de nos protegermos da inquietude do *não*, que nos joga em meio à experiência da angústia e, portanto, do *ser*. Ora, Heidegger foi o filósofo que, pode-se assim dizer, jamais cessou de nos colocar na ‘cara’ a diferença, a nossa diferença frente aos entes que simplesmente estão presentes, porque, à diferença dos demais entes, nós existimos, e nós existimos justamente como aquele ente que compreende ser e porque o compreende, de saída, deve sempre recolocar a pergunta pelo ser: *quem eu sou?* Esta questão, porque de modo algum chegamos a esgotá-la, guarda a lembrança de que com relação ao ser, não o dispomos; de que o ser não é um objeto disponível no mundo, e que, portanto, para que possamos pensá-lo filosoficamente, devemos primeiro ser capazes de acentar o pensamento filosófico sob novas bases. Portanto, a *questão do ser*, a fim de ser colocada de modo adequado, necessita de um ‘método’ apropriado. Claro está que não se trata do método em sentido cartesiano, mas de um método que, como ‘caminho’ [*Weg*], possa apontar antecipadamente para o ‘onde’, ou seja, o lugar onde queremos chegar é o lugar onde já estamos, na medida que somos o ‘aí’ do ser. De acordo com Heidegger, isso significa que não se trata mais de perguntar pelo ‘o quê’ [*was*], mas sim pelo ‘como’ [*wie*]. Como o ser se dá? Conforme justifica Adrián na introdução de

sua tese, o jovem Heidegger, para dar conta da situação hermenêutica da *pergunta pelo ser*, estabeleceu dois eixos de pensamento: o primeiro, temático, que gira em torno de uma análise sistemática das estruturas ontológicas do ser-aí; o segundo metodológico, enquanto destruição da metafísica e transformação hermenêutica da fenomenologia. Este último eixo, por sua vez, possui uma importância ímpar, dado que, segundo o intérprete, o modo de analisar a vida fática determina a ideia da própria filosofia. Para Adrián, o que está em jogo, então, na fenomenologia hermenêutica de Heidegger é a possibilidade de se articular conceitualmente a compreensão que a vida tem de si mesma. Para nós, vale dizer, esta possibilidade está intimamente relacionada com a noção da ‘indicação formal’, como mais adiante veremos. Bem, se o programa filosófico do jovem Heidegger começa a ser estabelecido desde os primeiros anos de seu trabalho de docência, torna-se premente elucidarmos em linhas gerais o contexto histórico e intelectual em que tal programa se deu.

3.1.1 O Ambiente Histórico e Intelectual na Formação do Jovem Heidegger

Heidegger nasce em 26 de setembro de 1889, na cidade de *Messkirch*, região de *Baden* – Alemanha. Católico por determinação paterna, após receber os estudos básicos, entra, em 1903 no liceu de Constança. Lá recebe uma forte formação humanística, de sorte que por intermédio das mãos do seu tutor Conrad Gröber, conhece o livro de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, e é despertado filosoficamente para a questão que guiaria o seu caminho de pensamento, ao se perguntar pela unidade básica de significação que determina os múltiplos modos em que o ente se diz. Em 1909 o jovem Heidegger entra no noviciado com os jesuítas em *Tisis*, mas logo é desligado, devido a problemas cardíacos. Em seguida, começa os estudos de teologia na universidade de *Freiburg*, mantendo-se fiel, ainda que crítico, a uma orientação aristotélico-escolástica. Recebera, nesse período, forte influência do seu professor de Teologia Sistemática, Carl Braig, que já aplicava, desde aqueles anos, o método de abordar temas medievais com interrogações modernas.³⁸⁴ Porém, passado dois anos, Heidegger abandona a formação teológica e entra para a *Faculdade de Filosofia*. Em 1913, já filósofo, obtém o título de doutor com a tese *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* e na primavera de 1915 entrega a Rickert o seu trabalho de habilitação *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. A 27 de julho do mesmo ano Heidegger torna-se, por fim,

³⁸⁴ A respeito do impacto que a leitura tanto a obra de Brentano quanto do tratado “*Vom Sein*”, de Braig, tiveram sobre Heidegger cf. F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 2012.

livre-docente. A partir da continuidade de sua leitura em Brentano, cujo ápice da produção teórica deste filósofo se dá com o texto *Psychologie du point de vue empirique*, aproxima-se cada vez mais do pensamento de Husserl, com a leitura de suas *Untersuchungen*. Tendo em vista que junto a estes proeminentes pensadores Heidegger vislumbrara uma crítica profícua em torno do psicologismo - que tratava de assuntos da lógica como se dissesse respeito ao psíquico, e do psíquico como se equivalesse ao empírico -, não será por acaso que ele, posteriormente, encontrará em Husserl um verdadeiro mestre. É assim que, em 1917, Heidegger é apresentado a Husserl, que chega a *Freiburg* para lecionar.³⁸⁵ Contudo, será apenas no final do ano de 1918, quando o jovem Heidegger retoma o seu trabalho universitário, por conta da grande guerra, que se tornará seu assistente pessoal, de maneira que desde o primeiro semestre de 1919 passará a desenvolver preleções que serão decisivas à aprendizagem do seu “ver fenomenológico”. Entretanto, ainda que sob os auspícios de Husserl, Heidegger desde a sua primeira preleção se contrapõe duramente ao projeto husserliano de uma fenomenologia reflexiva. Para o jovem filósofo alemão, influenciado sobremaneira pela leitura crítica de Natorp, de Emil Lask e de Dilthey, estava muito mais em questão, pois, uma retomada do problema da vida ela mesma, sem a carga teórica que a desfigurava, de saída, ao objetivá-la. Conforme o próprio Heidegger relata, os estimulantes anos de sua juventude lhe brindaram com a publicação de uma nova edição de *Willen zur Macht*, de Nietzsche, a tradução das obras de Kierkegaard e de Dostoiévsky, o crescente interesse por Hegel e Schelling, as poéticas de Rilke e as poesias de Trakl, a publicação das obras completas de Dilthey, etc.³⁸⁶ Além dessas influências, Adrián considera que o pensamento do jovem Heidegger é marcado pelo desassossego de uma época em crise, que encontra na crítica aos fundamentos da razão o seu maior impulso. Nesses termos, Heidegger está totalmente inserido em um contexto repleto de historiadores, sociólogos, filósofos e literatos que, atônitos, descobrem em uníssono uma sociedade fragmentada, que perdera seus ídolos e que, portanto, já não podia mais responder aos anseios de uma vida que não quer se deixar domesticar pelos ditames daqueles que a olham por trás das lentes da razão positiva. É assim, por exemplo, informa Adrián, que aparecem obras como *O homem sem atributos*, de Robert Musil, *A montanha mágica*, de Thomas Mann, *Ulisses*, de James Joyce, *A metamorfose*, de Franz Kafka.³⁸⁷ Outros trabalhos importantes como *A vocação interna da ciência* (1919), de Max Weber, e o livro de Oswald Spengler *A decadência do ocidente*

³⁸⁵ No mesmo ano Heidegger rompe com o sistema do catolicismo.

³⁸⁶ Cf. O. Pöggeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 29.

³⁸⁷ Cf. J. E. Adrián, *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Madrid: Herder, 2010.

(1922)³⁸⁸, que traçam um duro diagnóstico sobre a pobreza do pensamento que imperava por aqueles anos, também fizeram parte do horizonte intelectual em que o jovem Heidegger amadurecia o seu pensamento crítico. Em 1919, em sua primeira preleção oferecida na universidade de *Freiburg*, o filósofo alemão é contundente: “Nos encontramos diante da encruzilhada que decide a vida ou a morte da filosofia”.³⁸⁹ É neste momento decisivo da sua vida que acontece tanto a ruptura com o sistema católico e o seu casamento protestante com Elfride Petri como o seu distanciamento com a sua formação teológica e neokantiana. Como quer Adrián, “(...) a vida se apresenta ao jovem Heidegger como um enigma que pede para ser compreendido”.³⁹⁰

Como se torna claro, então, o pensamento crítico de Heidegger se constitui a partir da discussão com as correntes filosóficas do seu tempo, entre elas: “(...) o neokantismo, centrado na reflexão acerca da lógica, a teoria do conhecimento e dos valores, o vitalismo de Nietzsche, Bergson e Dilthey”.³⁹¹ Além destas presenças, também não podemos deixar de sublinhar a sua leitura de Lutero e Kierkegaard, com vistas ao redescobrimto da experiência originária da vida cristã.

Por conseguinte, como já vimos brevemente, é no ano de 1919 que Heidegger estabelece uma sólida relação com o seu mestre Husserl, e, conforme ele mesmo menciona em seu texto *Mein Weg in der Phänomenologie*, lentamente aprende o ‘ver’ fenomenológico. Entretanto, como veremos mais adiante em nossa tese, a sua maior crítica recai justamente sobre a dimensão ocular, visto que é ela que impede a fenomenologia de Husserl de realmente ‘ir às coisas mesmas’, na medida que se mantém fiel aos pressupostos da atitude teórica levada a termo pela filosofia da consciência. Se, como considera Adrián, a linha de frente da discussão que Heidegger realiza com a tradição filosófica diz respeito à sua pergunta de como acessar de maneira originária o fenômeno da vida sem fazer uso de instrumentos teóricos e objetivadores que a tradição filosófica facilmente pode fornecer, então está em jogo para o filósofo alemão suspender a primazia da atitude teórica e pôr entre parênteses o ideal dominante das ciências físicas e matemáticas que impregna a filosofia em seu fazer desde Descartes até Husserl.³⁹² O que significa, por sua vez, correr na contramão daquilo que propunha a fenomenologia reflexiva de Husserl. E um modo de se fazer essa crítica e colocar

³⁸⁸ Cf. J. E. Adrián, *El programa filosófico del joven Heidegger*, 2007, p. 13.

³⁸⁹ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1987.

³⁹⁰ Cf. J. E. Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Madrid: Herder, 2010, p. 55.

³⁹¹ Cf. E. A. León, *El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martin Heidegger*, 2009.

³⁹² Cf. Adrián, *op. cit.*, p. 58.

em xeque os postulados do seu mestre se dá por intermédio da descoberta da filosofia prática de Aristóteles, lida, agora, com os recursos metodológicos da fenomenologia.

Com efeito, vale dizer a esse respeito que em 1922 Heidegger vai enviar a Paul Natorp o seu relatório *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, a fim de concorrer à cátedra da unviersidade de *Marburg*. Aprovado e aceito nesta universidade no ano de 1923, Heidegger passa a ocupar, então, o cargo de professor extraordinário, tendo lá permanecido até 1928, quando, finalmente, retorna a *Freiburg* como sucessor de Husserl.

Como podemos rapidamente perceber, se passamos a acompanhar as linhas do seu relatório, trata-se ali, nada mais, nada menos, do que o programa filosófico do jovem Heidegger, que, como tal, já vinha sendo preparado desde os anos iniciais do seu ensino em *Freiburg*, e que ganha cada vez mais fôlego até o momento em que aparece, na cena filosófica, a sua obra magna: *Sein und Zeit*. Enfim, como bem observa Adrián em sua tese, a tematização explícita da questão do ser já se vislumbra em suas primeiras publicações:

(...) em torno da existência de um horizonte translógico de significação (1912-1916) e se desenvolve abundantemente no marco de uma ontologia fenomenológica da existência humana nas precoces lições de *Freiburg* (1919-1923). Somente desde a ótica do pressuposto metodológico da transformação hermenêutica da fenomenologia e da base temática do ser-aí se encontra Heidegger em disposição de afrontar com garantias a pergunta acerca do ser a partir de seus cursos de *Marburg* (1924-1928).³⁹³

Ora, a partir de agora propomos acompanhar Heidegger no aprendizado do ‘ver’ fenomenológico, a fim de localizarmos as influências diretas e indiretas que o seu mestre Husserl lhe fornecera. Claro está que estas influências se deixaram acompanhar pela leitura atenta dos filósofos gregos, assim como dos filósofos críticos da metafísica especular. É nesse sentido, por exemplo, que podemos vislumbrar a aproximação de Heidegger com o filósofo dinamarquês Kierkegaard. Pensamos que o método da ‘indicação formal’ nasce, pois, do cruzamento de tais leituras, que tão precocemente marcaram a formação intelectual do filósofo alemão.

3.1.2 Signo como Indicação e Expressão

Conforme sustenta Dahlstrom na introdução do seu artigo *Husserl and Heidegger on Bedeutung*, Husserl e Heidegger apresentam posições distintas quanto à apropriação da noção

³⁹³ *Ibid.*, p. 43.

de significado, pois enquanto o primeiro foca sobre o significado das expressões linguísticas, e isto em função do seu campo essencial estar mesmo em jogo na teoria do conhecimento, de maneira que, para Husserl, os significados não se constituem senão por meio dos atos distintivos da consciência, o segundo concebe o significado de maneira mais ampla, de sorte que a sua análise recai sobre a compreensão da existência que é revelada nos modos básicos do ser-aí, mais ou menos autenticamente.³⁹⁴ De acordo com o intérprete, então, isto implica que Husserl compreenda a fenomenologia de maneira não-hermenêutica, ao passo que para Heidegger ela é necessariamente hermenêutica.³⁹⁵ Bem, a par disso perguntamos: o que levou Heidegger a compreender a fenomenologia de maneira hermenêutica? A nossa hipótese é que o filósofo alemão, ao assumir a distinção apresentada por Husserl em sua primeira investigação em torno da palavra signo, encontrou o solo produtivo em que a sua *questão do ser* podia ser elaborada, na justa medida que, ao se utilizar metodologicamente da ‘indicação’ [Anzeige], se viu liberado do compromisso teórico com o objeto. Como reconhece Buren, Heidegger retira o termo ‘indicação’ justamente da primeira investigação do seu mestre.³⁹⁶ Para o intérprete isso fez com que ele pudesse reconhecer a importância desta noção desde cedo, possibilitando-o pensar a filosofia como um ‘caminho’ [Weg].³⁹⁷ A ‘indicação’, portanto, é indicação de um caminho e uma direção para um encontro com a existência mesma tal como ela se mostra a si mesma em sua própria situação histórica. Somente dessa forma, comenta Buren, podemos acessar a existência e, ao mesmo tempo, preservar o seu caráter de “questionabilidade”.

Como brevemente comentamos acima, esta discussão é antecipada pelas distinções essenciais que Husserl realiza em suas *Logische Untersuchungen*. Neste lugar encontramos o mestre de Heidegger distinguindo o duplo sentido da palavra ‘signo’ [Zeichen], podendo esta significar tanto ‘expressão’ [Ausdruck] quanto ‘indicação/sinal’ [Anzeichen]³⁹⁸, de forma que ainda que todo signo seja signo de algo, não é necessário que possua ‘significação’ [Bedeutung], um “sentido” em que algo seja expressado³⁹⁹. Assim, signos, no sentido de

³⁹⁴ Cf. D. O. Dahlstrom, Husserl and Heidegger on Bedeutung. In: *Heidegger-Jaburch* 6, 2012, p. 200.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁹⁶ Cf. E. J. van Buren, *The Young Heidegger*, 1989, p. 449.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 448.

³⁹⁸ Se tivermos presente que *Anzeige* pode ser traduzido tanto por ‘indicação’ quanto por ‘sinal’, ‘anúncio’, então podemos compreender que Heidegger, ao fazer uso dessa noção na aurora do seu percurso filosófico, pudesse, mesmo após a sua *Kehre* e, quiçá, principalmente, atender à dimensão do ‘traço’ [Spur]. Como muito bem observa Machado, a temporalização do *Ereignis* (acontecimento-apropriação) sempre está às voltas do traço, da pegada, do sinal, dos restos de “(...) uma linguagem que aponta para uma dupla direção: do que deixou marca e do caminho de pesquisa a seguir”. Cf. J. A. T. Machado, *Os indícios de Deus no homem*, 2006, p. 53.

³⁹⁹ Cf. Derrida, *op. cit.*, 1994, p. 26. O filósofo francês atenta para a dificuldade da tradução daquilo que Husserl, no alemão, pensa e que em línguas diversas se mostra como sendo da ordem do absurdo. Portanto, segundo

‘indicações’ (sinais, notas, etc.) não expressam nenhum significado, porquanto não se relacionam a um objeto. Para Husserl⁴⁰⁰, a ‘expressão’, no discurso significativo, além de significar, é ‘sinal’, fundando, então, um conceito mais amplo. O signo indicativo de algo é definido no sentido de servir para sinalizar algo a um ser pensante (para o outro). A ‘indicação’, além disso, não possui um caráter intelectivo-demonstrativo (visto que não é uma proposição – e, por isso, não possui um conteúdo ideal); entretanto, ela sempre mostra algo. Como quer Husserl, então, há uma distinção de ‘modos’ [*Art*] entre o signo enquanto ‘significar’ [*bedeuten*], que recebe o nome de ‘expressão’ [*Ausdruck*], e o signo enquanto ‘indicação’ [*Anzeige*]: “Todo signo é um signo de algo, mas nem todo signo tem um ‘significado’, um ‘sentido’ com o qual o signo é expresso [*Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine “Bedeutung,” einen “Sinn,” der mit dem Zeichen “ausgedrückt” ist*].⁴⁰¹ No primeiro caso há a expressão de um sentido – e a expressão é sempre expressão acerca de algo [*über Etwas*] -, ou seja, está referida a um objeto [*Gegenstand*], ao passo que no segundo caso apenas está em jogo um ‘assinalar’, ‘anunciar’, ‘apontar para’. Nesses termos, a ‘indicação’ é vazia de conteúdo. De acordo com Adrián, para Heidegger, porém, o vazio da indicação não remete, tal como Husserl pensa, a um pensar vazio, mas ao modo como a vida mesma se realiza como ‘ser-no-mundo’, ‘cuidado’, ‘queda’, ‘impessoal’, etc.⁴⁰² Dessa forma, a questão da ‘indicação’ vem se ligar às ‘expressões ocasionais’. Para Adrián, os impessoais que Heidegger começa a empregar a partir de 1919, tais como ‘há’ ou ‘dá-se’ [*es gibt*], ‘mundeia’ [*es weltet*], ‘apropria-se’ [*es ereignet*] devem ser lidos no sentido das “(...) expressões ocasionais que operam ao estilo das categorias indicativas de uma situação”.⁴⁰³ Portanto, torna-se premente avançarmos para essa discussão que se desenvolve nas páginas seguintes das *Untersuchungen* de Husserl.

3.1.3 As Expressões Ocasionais

Assim como Kierkegaard distingue entre ‘pensamento objetivo’ e ‘pensamento subjetivo’, Husserl também apresenta em suas *Untersuchungen* uma distinção que parece

Derrida, em Husserl se pode dizer que um ‘signo’ [*Zeichen*] é privado de *Bedeutung*: “a expressão é um signo puramente lingüístico, e é precisamente isso que a distingue, em primeira análise, do índice”. Para Derrida, o que Husserl tem em mente quando utiliza o termo *Bedeutung* para distingui-lo do índice é a referência ao outro; portanto, fala de um *querer-dizer*, que não está presente no índice.

⁴⁰⁰ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1976.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁰² Cf. J. E. Adrián, *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de sua obra temprana*. Madrid: Herder, 2010, p. 408.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 407.

aproximar-se daquela. Trata-se, pois, da distinção que o filósofo alemão faz nos parágrafos iniciais do seu trabalho sobre lógica entre ‘expressões objetivas’ e ‘expressões ocasionais’, no contexto de uma discussão que gira em torno do signo. Em contrapartida, enquanto Kierkegaard estava interessado em mostrar as dificuldades que o pensamento objetivo encontra ao desconsiderar a existência em seu caráter situacional, Husserl, como observa Adrián, quer justamente neutralizar toda contingência e relativização inerente à ‘indicação’. É por isso, pondera Adrián, que Husserl, desde o início do seu trabalho, realiza uma análise fenomenológica do signo “(...) desde a sua vertente basicamente ideal como unidade objetiva e evidente de significado que não é suscetível de modificações em função das circunstâncias”.⁴⁰⁴ Como quer então E. J. van Buren, há expressões, segundo Husserl, que são essencialmente subjetivas e ocasionais, à diferença das expressões objetivas.⁴⁰⁵ Enquanto estas podem ser compreendidas fora de qualquer referência às circunstâncias do orador e do ouvinte – é o caso dos enunciados teóricos, que, como tais, são atemporais -, àquelas dependem exatamente do caráter situacional, ou seja, para que possamos compreender o que foi dito precisamos recorrer à visão do orador, no ‘*hic et nunc*’ do seu proferimento. Trata-se aqui do uso dos pronomes pessoais. Por exemplo, na expressão ‘eu’ está em jogo uma auto-referencialidade que não pode ser compreendida sem que se olhe para o locutor ‘no tempo particular’ de sua locução, na medida que ‘todos’ podem dizer eu, mas somente ‘um’ o pode ser a cada vez. Nesses termos, esclarece o intérprete, em toda expressão na qual se inclui um “pronome pessoal” falta o sentido objetivo: “A expressão “eu” não pode por si mesma “diretamente” evocar e comunicar um conteúdo, mas somente indica indiretamente uma direção na qual olhar”.⁴⁰⁶ Por conseguinte, reconhece Buren, as expressões ocasionais não são unívocas e objetivas, muito embora tampouco sejam equívocas, e isto porque nelas não há ‘duplos sentidos’, mas apenas um sentido que, todavia, não encontra apoio em algo objetivo. Conforme ressalta Machado, o conteúdo não-objetivo da expressão ocasional apresenta a característica de “(1) ser uma situação subjetiva, (2) ser passível de modificação (...), e (3) nunca ser forma necessária para a compreensão intuitiva”.⁴⁰⁷ Ora, segundo o autor, como não podemos apreender o conteúdo objetivo da enunciação, pois o objeto sempre está alhures, o que está em jogo é apenas a possibilidade de traçarmos um *caminho* por intermédio do sinal indicativo. Como esclarece ainda Machado, o “(...) significado indicativo das expressões ocasionais é marcado por dois momentos intencionais, a saber, uma indicação operativa

⁴⁰⁴ Cf. J. E. Adrián, *op. cit.*, p. 405.

⁴⁰⁵ Cf. E. J. van Buren, *The Young Heidegger*, 1989, p. 450.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 452.

⁴⁰⁷ Cf. J. A. T. Machado, *op. cit.*, p. 62.

universal (o vazio do significado indicado) e a presença singular (o preenchimento momentâneo do significado indicado)".⁴⁰⁸ Em outras palavras, e o intérprete segue aqui Heidegger, "(...) uma expressão ocasional seria uma relação entre a categoria vazia da significação-intencional (o sentido indicativo) da categoria indexial, de um "existe essa dado aqui" para mim, e, da mesma forma, acontecendo neste momento da categoria situacional, numa particularidade temporal (*Jeweiligkeit*)".⁴⁰⁹ Conforme considera Adrián, é este duplo nível da significação das expressões ocasionais que faz com que nelas esteja presente uma inelutável ambiguidade.⁴¹⁰ De acordo com Husserl, recorda-nos o intérprete, a ambiguidade nasce propriamente do fato de que a sequência da indicação não é a mesma para o ouvinte e o orador:

Ao dizer "aqui", "em" ou "ela", o orador conhece de antemão o indicado com as expressões. Não é assim com o ouvinte: se a coisa não cai dentro do seu campo visual ou se acha em ausência da pessoa designada, somente alcança uma compreensão imprecisa e geral da situação falada. O verdadeiro objetivo da expressão não reside nesta representação geral, senão na intenção direta para o respectivo objeto. Por intermédio dela, logra-se dar um sentido pleno e autêntico à significação. Este é o uso husserliano de "indicação" que tão notavelmente está presente em Heidegger: a significação indicativa vaga sem rumo, permanece vazia se não é plenificada; como diria Heidegger, a indicação formal carece de sentido se não está referida a uma situação concreta.⁴¹¹

Neste sentido preciso, como propõe Buren, precisamos admitir que o 'ser-aí' para Heidegger apresenta-se como uma 'expressão ocasional', que remete à situação fática que, como tal, auxilia no problema de falar algo universalmente sobre a radicalidade particular e individual: "Heidegger compreende o todo da sua ontologia como nada mais que uma indicação, expressões "ocasionais" sobre o significado-do-ser, que são precisamente mantidos em suspensão e não-preenchidos".⁴¹² Para Adrián, isto não diz outra coisa senão que os 'indicadores formais' funcionam, pois, como uma bússula para nos orientarmos no insondável oceano da existência humana.⁴¹³

Vai na mesma direção o que propõe Arenhart em sua tese, quando considera que esta discussão a respeito das 'expressões ocasionais' nasce do contexto em que Heidegger elabora "(...) a distinção semântico-pragmática entre o *sum* (da realização da ipseidade) e o "é" (da

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁴¹⁰ Cf. J. E. Adrián, *op. cit.*, p. 406.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 407.

⁴¹² Cf. E. J. van Buren, *op. cit.*, p. 456.

⁴¹³ Cf. J. E. Adrián, *op. cit.*, p. 409.

predicação teórica)”⁴¹⁴, na medida que é a partir desta distinção que o filósofo alemão passa, pois, à análise do *sum*, onde o pronome pessoal “eu” é conotado a cada vez em que está em jogo a formação de enunciados ontológicos sobre o ser-aí. Em outras palavras, quando está em jogo um enunciado do tipo “eu sou”, este, por dizer respeito ao fato de que eu realizo a minha existência em situação, deve apenas servir de indicação à minha vida concreta e fática. Portanto, não se trata da indicação de um objeto que se encontra junto ao mundo, e, assim, tampouco pode ser considerado em termos de um predicado, mas tão somente se refere a um “sujeito absoluto”⁴¹⁵: “Se o “eu”, usado corretamente, não é um predicado, então ele desempenha a função auto-referencial de modo direto, independentemente de caracterizações, sem a mediação de identificação através de “termos gerais” (classificatórios, predicativos).⁴¹⁶ É por isso que, segundo Arenhart, o pronome pessoal “eu” deve ser pensado apenas como uma expressão indicativa, em que (...) “eu” não representa um “objeto; que o “objeto” por ele designado cada vez depende da situação de fala; que seu significado é unitário, mas cada vez que é usado representa outro “objeto”; que, por meio de seu uso, o falante em cada caso designa a si mesmo.”⁴¹⁷ Por fim vale dizer que, de acordo com Arenhart, Heidegger, ao tratar do “eu” no contexto da análise da ‘função significante’ [*Bedeutungsfunktion*] dos pronomes, reconhece que estes são ‘indicações formais’, de sorte que “(...) a sua função lógico-semântica invariável não é a de representar gêneros/classes de coisas ou de estados-de-coisas, ou seja, não são expressões classificatórias”.⁴¹⁸

3.1.4 A Comunicação Indireta de Kierkegaard

Quando Heidegger em seu *SZ* define o conceito fenomenológico da fenomenologia, ele assevera que fenômeno em sentido restrito é o que *não se mostra* de um modo imediato e regular.⁴¹⁹ Ora, se o que se mostra de modo imediato e regular é o que podemos apreender *diretamente*, temos que ler aí que o que *não se mostra* está implicado com ‘aquilo’ que só podemos acessar *indiretamente*. Em função disso, perguntamos se não podemos ouvir aí o eco da ‘comunicação indireta’ de Kierkegaard, de sorte que tanto para o filósofo dinamarquês

⁴¹⁴ Cf. L. O. Arenhart, *Ser-no-mundo e consciência de si*, 2004, p. 287.

⁴¹⁵ Convém mencionar que Arenhart, em sua ampla pesquisa, identifica que o sentido que Heidegger dá ao termo *absolutus* remete aos pensadores medievais, opondo-se a *respectivus*. Sendo assim, *absolutus* se refere à determinação da forma (significativa) do pronome “de modo puro e simples”, sem proporcionar uma relação a outras significações. *Ibid.*, p. 300.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 300.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁴¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), p 47.

quanto para o filósofo alemão, o caminho de pensamento que conduz à compreensão do ser é sempre um caminho indireto, cujo percurso, a cada vez iniciado, joga com o desvio. Sobre esta questão, conforme nos informa o intérprete E. J. van Buren em sua tese doutoral *The Young Heidegger*, podemos encontrar importantes diretrizes na leitura de diferentes textos de Kierkegaard. Da nossa parte, porém, iremos nos deter em seu *Pós-escrito às migalhas filosóficas*.

E. J. van Buren observa que Heidegger topa com a questão da ‘comunicação indireta’ de Kierkegaard a partir da leitura e do seu comentário ao livro de Jaspers. Em uma passagem de suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*, localizamos justamente esta menção: (...) não temos a intenção de poder nos aproximar da problemática da existência de modo direto. Sua peculiaridade consiste precisamente no fato de que a perdemos, quando agimos desse modo (ou seja, em uma postura de suposta superioridade que procura evitar desvios)⁴²⁰. Nesses termos, levantamos a hipótese de que Heidegger está orientado pela diferença que Kierkegaard aponta entre o ‘pensador subjetivo’ e o ‘pensador objetivo’, pois é em meio a esta diferença que surge a necessidade de que o primeiro possa dar forma ao seu discurso por intermédio de uma ‘comunicação indireta’, que guarde o *segredo* em que ela se movimenta e, assim, cuide para que o *negativo* não seja jamais deixado de lado, ao passo que o segundo se utiliza de uma ‘comunicação direta’, que pelo seu anseio de se fazer total, pleno, sem falhas, desconsidera a ‘verdade subjetiva’ ao não aceitar a dimensão do engano e, portanto, ao apagar os vestígios do *não*, do *limite*, da *situação*, do *momento*, enfim, por desprezar tacitamente a ‘existência’ em sua qualidade de ser *única, individual, irrepitível*. Como quer E. J. van Buren a partir de sua leitura do texto de Jaspers, porque a ‘comunicação indireta’ diz respeito tão somente à realidade do sujeito em sua situação própria, ela, de fato, não pode ser diretamente expressada. Por outro lado, é porque na ‘comunicação direta’ se intenciona comunicar algo de objetivo e universal, que não tem relação essencial com a existência, que ela pode expressar seu “conteúdo”, pois, diretamente. Para Jaspers, comenta E. J. van Buren, porque toda doutrina visa algo universal, de modo algum encontramos em seu horizonte o essencial, pois este diz respeito somente ao indivíduo em situação. Ora, a tarefa da ‘comunicação indireta’ é justamente não facilitar a compreensão do comunicado, pois não se trata sobremaneira de simples informações e fatos. Sendo assim, ela livra a compreensão de todo rápido bem-compreender, a fim de propriamente evitar a má-compreensão em que todos nós estamos expostos por conta do nosso anseio de

⁴²⁰ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 28.

mutuamente nos entendermos imediatamente. Por isso, ressalta o intérprete, a ‘comunicação indireta’ somente pode dar uma ‘dica’, uma ‘pista’ para a ‘verdade subjetiva’ que não está imediatamente presente no que está sendo dito. A ‘comunicação indireta’, enquanto ‘modo de dizer’, apenas *chama a atenção*; em outras palavras, ela *aponta* a verdade como ‘possibilidade’. Esta, por sua vez, deve poder ser apropriada individualmente. Com efeito, a ‘comunicação indireta’ repercute sobre a própria existência: ela é somente o *medium* que *indica* o que deve ser trabalhado individualmente e no tempo de cada um.⁴²¹

De acordo com Kierkegaard, enquanto o ‘pensador objetivo’ é indiferente em relação à existência, o ‘pensador subjetivo’ está interessado, como existente, em seu próprio pensamento.⁴²² Sendo assim, ele reconhece que a sua vida está em devir, de maneira que investe todo o seu não saber no esforço perpétuo de caminhar nas trilhas da ‘possibilidade’. Ora, se não nos lançarmos no jogo reflexivo da especulação filosófica, precisamos reconhecer que não podemos acessar a nossa própria existência senão em desvio. O devir nos joga no desvio de nós mesmos, a fim de que, ao contornarmos o incontornável da nossa existência, possamos traçar, nesse ínterim, o caminho de pensamento que nos conduzirá ao que ainda está para ser pensado. Por conseguinte, dirá Kierkegaard, o ‘caminho’ é mesmo a verdade; esta não está senão no processo de apropriação, que, como tal, tampouco obtém resultados.⁴²³ Como quer Kierkegaard, então, a diferença entre o ‘pensamento objetivo’ e o ‘pensamento subjetivo’ precisa poder aparecer na ‘forma’ da comunicação. Para o filósofo dinamarquês, o segredo da comunicação está em deixar o outro maximamente livre, o que somente se dá se nos comunicarmos de modo indireto. E onde quer que isso ocorra, ou seja, quando estiver na ordem do dia o reconhecimento da ‘verdade subjetiva’, a comunicação precisa acontecer como uma *obra de arte*.⁴²⁴ É por isso que, esclarece Kirkeggard, o pensamento objetivo não possui nenhum segredo – ele é todo explícito; em contrapartida, o pensamento subjetivo não pode ser senão secreto, implícito, e isto porque ele depende, pois, de uma apropriação individual. Esta, segundo Kierkegaard, é a ‘forma’ essencial da verdade, e se refere ao fato de que ela não possa ser dita senão indiretamente. Ora, na medida que o pensamento subjetivo se movimenta sobre o solo da negatividade, tampouco o seu ‘modo de dizer’ pode ser outro senão aquele modo em que, indiretamente, abriga a descontinuidade, a diferença, o engano, o erro, a morte. Em contrapartida, o ‘pensamento objetivo’, porque não suporta senão o positivo, tem que fazer uso de uma comunicação que implica a segurança da continuidade.

⁴²¹ Cf. E. J. van Buren, *The Young Heidegger*, 1989, p. 459.

⁴²² Cf. S. A. Kierkegaard, *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, 2013, 76.

⁴²³ *Ibid.*, p. 78.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 81.

Portanto, para o ‘pensador subjetivo’ não há remédio que possa, segundo o filósofo dinamarquês, cicatrizar a ferida da ‘negatividade’. Conforme pondera Kierkegaard a seguir, está implicado nisto a questão do ‘estilo’: “(...) Só tem realmente estilo aquele que nunca deixa algo pronto, mas “agita as águas da linguagem” a cada vez que começa, de modo que, para ele, a expressão mais cotidiana brota com a originalidade do recém-nascido”.⁴²⁵ Portanto, para quem tem ‘estilo’ o esforço de dizer o indizível jamais se interrompe, jamais encontra sossego, jamais se resolve em qualquer objeto. É por isso também que no seu dizer sempre algo se reserva. Esta reserva serve de fonte, pois, para o bem-dizer. É com ela que o poeta joga o jogo das palavras; e é com ela que o pensador pode sempre contar. As palavras do pensamento, de acordo com Kierkegaard, requerem o tempo para compreender o que tem que ser compreendido.⁴²⁶ É por isso que quando somos lançados no labirinto das palavras que escapam de uma comunicação direta, estamos mais “livres” para pensarmos. No momento em que não precisamos mais “comprovar” o que dizemos é porque, então, já podemos “provar” a experiência de sermos aqueles que compreendem ser. Na compreensão do ser estamos expostos às possibilidades da nossa existência, o que significa: ser outro, a cada vez, em meio ao mesmo.

Como veremos adiante, Heidegger, porém, ao elaborar o método da ‘indicação formal’ supera a dicotomia, ainda presente em Kierkegaard, entre o pensamento objetivo e o subjetivo. Nesses termos, o filósofo alemão dá um passo atrás, a fim de cultivar o solo originário em que a vida fática se movimenta. É este solo, enquanto hermenêutico, que nos brinda com a possibilidade de pensarmos a ‘existência’ no sentido do ‘ser-no-mundo’.

3.2 O GIRO HERMENÊUTICO DA FENOMENOLOGIA

Para que Heidegger possa, todavia, mudar o paradigma dualista em que se sustenta a modernidade e, portanto, introduzir o elemento hermenêutico na fenomenologia, dois procedimentos são necessários, a saber: 1) desmontar criticamente a fenomenologia reflexiva de Husserl; 2) efetuar o que Lafont nomeia o giro linguístico, ou seja, o giro do enunciado para o espaço de jogo da abertura do ser e, por isso, de sua compreensão.⁴²⁷ Nós, contudo,

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁴²⁷ Cf. C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, 1997, pp. 29 e 37, onde lemos, respectivamente: “O *factum* – central para a exposição de SZ – de que nossa relação com o mundo está mediada simbolicamente (ou, do fato de que “nos movemos sempre já em uma compreensão do ser” e que “a realidade somente é possível em uma compreensão do ser”) deduz Heidegger a universalidade da “pré-estrutura do compreender” (*Als-Struktur*) que constitui o núcleo fundamental de sua transformação hermenêutica

examinaremos, nas linhas que seguem, o primeiro procedimento, o qual é exemplarmente explorado pelo intérprete alemão Friedrich-Wilhelm von Herrmann em seu livro *Hermeneutik und Reflexion*.

Neste trabalho encontramos Herrmann estabelecendo, de maneira demasiado aprofundada, uma importante distinção que pode ser estabelecida entre a ‘fenomenologia reflexiva’ de Husserl e a ‘fenomenologia hermenêutica’ de Heidegger. Com efeito, se na postura da fenomenologia reflexiva nos deparamos com a necessidade de um distanciamento, para que a vivência possa ser vista - o fluxo das vivências, a fim de ser acompanhado, exige a volta reflexiva do olhar em relação à realização -, em contrapartida, para o ‘ver’ hermenêutico não está em jogo qualquer objeto posicionado por um sujeito que vê, e isto simplesmente porque na ‘compreensão’ não há reflexão da vivência, mas esta mostra-se para a ‘interpretação hermenêutica’ [*hermeneutische-Auslegung*] como um ‘evento-apropriativo’ [*Ereignisse*], no sentido da temporalização da própria vida.⁴²⁸ De acordo com Husserl em suas *Idee I*, considera Herrmann, é apenas por intermédio dos atos reflexivos que se torna possível tematizar fenomenologicamente o fluxo das vivências e do seu funcionamento, e isto porque tais atos, enquanto experimentados, devem poder ser trazidos contra a consciência.⁴²⁹ É dessa forma que entra em jogo o ‘método fenomenológico’ propriamente dito, pois o ‘acesso metódico’ [*Zugangsmethode*] à esfera das vivências se faz reflexivo por condição, ou seja, a vivência reflexionada será o equivalente fenomenológico da vivência intencional.⁴³⁰ Nas palavras de Herrmann, isto significa que é preciso que possamos passar de uma ‘atitude natural’ [*natürliche Einstellung*] e, portanto, pré-fenomenológica, que se dá na ‘experiência de coisas’ [*Dingerfahrung*], para uma ‘atitude reflexiva’, na medida em que somente esta, aos olhos de Husserl, permite o acesso ao ‘campo da vivência’ [*Erlebnisfeld*], ou, o que diz o mesmo, ao fluxo das vivências.⁴³¹ É por isso que a ciência fenomenológica é para Husserl uma ‘descrição’, isto é, ela somente é possível enquanto reflexão. Entretanto, pondera o intérprete alemão, para Heidegger o giro reflexivo da fenomenologia não faz outra coisa do que “desviver” a vivência, ou seja, o ‘comportamento teórico’ [*theoretische Verhalten*] da reflexão priva a vivência pré-teorética de sua própria vitalidade. Nesses termos, por intermédio da ‘modificação reflexiva’ [*reflexive Modifikation*] perde-se o que a vivência tem

da fenomenologia”; “Heidegger se vale, em nossa opinião, de um *leitmotiv* (...), a saber, a superação da filosofia da consciência por meio da insistência na estruturação simbólica do “mundo”.

⁴²⁸ Cf. F-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, 2000, p. 79.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 82.

de próprio, ou seja, o seu caráter vital.⁴³² A ‘privação de vida’ [*Entlebung*] da vivência através da reflexão deve ser literalmente compreendida como não mais vivenciada, mas sim como “vista”. Por isso, com a retirada da vida e da vivência, que se dá no interior do ver reflexivo, fecha-se o ‘caráter-apropriativo’ [*Ereignis-charakter*] a-teorético da vivência.⁴³³

A par disso, constata Herrmann, o método da descrição reflexiva proposto por Husserl não será capaz de abrir de modo científico a esfera da vivência no seu todo, mas tão somente enquanto vivência teórica.⁴³⁴ Desta feita, para o *acesso* à vivência a-teorética há a exigência de um ‘modo de acesso’ [*Zugangsweise*] não reflexivo. Portanto, o *método* oposto ao da ‘reflexão descritiva’ ou o ‘modo de acesso’ em jogo na abertura da esfera da vivência será o ‘ver e compreender hermenêutico’ [*hermeneutische Sehen und Verstehen*], e isto porque eles não modificam a vivência imediata, não abandonam sua realização, não a transformam em um objeto diante da vista, mas, ao irem-com ela, transferem sua inexpressividade pré-fenomenológica a uma expressividade fenomenológica. Portanto, por intermédio desse *caminho*, o compreender hermenêutico da vivência não priva a vida e a vivência do seu caráter próprio, mas os protege.⁴³⁵ Contudo, o intérprete alemão admite que muito embora entre a ‘fenomenologia hermenêutica’ e a ‘fenomenologia reflexiva’ esteja em jogo dois caminhos distintos, estes, porém, de modo algum podem ser considerados caminhos falsos. A *questão do método* que se coloca para ambas as posturas fenomenológicas, justifica Herrmann, não é outro senão a pergunta pelo ‘modo’ [*Weise*] de abertura da esfera da vivência.⁴³⁶

Ora, a pergunta pelo ‘modo’ desta abertura está colocada sob o ‘princípio de todos os princípios’ [*Prinzip alles Prinzipien*], assim como ela se realiza em meio à máxima da investigação fenomenológica ‘ir de volta às coisas mesmas’ [*auf die Sachen selbst zurückgehen*]. Entretanto, esta relação entre o ‘modo’ e o ‘princípio’ da fenomenologia, considera Herrmann, somente se viabiliza caso este último não seja de natureza teórica.⁴³⁷ Sendo assim, o ‘ver fenomenológico’ [*phänomenologisches Sehen*] deve se deixar realizar como ‘intuição fenomenológica’ [*phänomenologische Intuition*], e isto significa que o princípio de todos os princípios deverá significar o *principium* no sentido do começo absoluto de todo conhecimento fenomenológico; em outras palavras, ele, sendo livre de qualquer

⁴³² *Ibid.*, p. 84.

⁴³³ *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 89.

teoria, servirá de condição de possibilidade para toda teoria vindoura. De todo modo, observa o intérprete alemão, o ‘ver fenomenológico’ de Husserl, ao possuir uma natureza reflexiva, fará parte inexoravelmente do registro do teórico, ao passo que a ‘fenomenologia hermenêutica’ [*hermeneutische Phänomenologie*] de Heidegger, porque não interrompe a intenção originária da vida e da vivência, não se deixa desligar da dimensão a-teórica do primeiro princípio fenomenológico: “O princípio de todos os princípios é a atitude originária [*Urhaltung*] da vivência e da vida como tal (...)”, porquanto ele segue a vivência, interpretando essa compreensão.⁴³⁸ Nesses termos precisos, o princípio de todos os princípios é a absoluta ‘simpatia pela vida’ [*Lebenssympathie*]: “A simpatia é a vivência-com [*Miterleben*], a conformidade [*Übereinstimmung*] do ver fenomenológico com a vivência e a vida no modo da expressividade [*im Modus der Ausdrücklichkeit*]”.⁴³⁹ Sendo assim, sentencia o intérprete, a palavra ‘simpatia pela vida’ é a palavra hermenêutica oposta à reflexão, e isto simplesmente porque não está em jogo aqui qualquer objetivação.

Para que esta ‘simpatia pela vida’ possa crescer e se desenvolver ela precisa, contudo, estar ancorada na ‘atitude fundamental’ da fenomenologia hermenêutica, a qual não se deixa reduzir sobremaneira a uma técnica. Muito pelo contrário, a filosofia como ‘ciência de rigor’ depende de que a fenomenologia saiba que as ‘coisas mesmas’ [*die Sachen selbst*] não se mostram senão na intenção e atitude originária da vida ela mesma. Sendo assim, enquanto o ‘ver reflexivo’ está fora do visto, o ‘ver fenomenológico-hermenêutico’ [*hermeneutisch-phänomenologische Sehen*] está dentro, o que significa que a ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*] não se mantém sob o solo ‘binário’ [*Zweiheit*] da intuição reflexiva, ou seja, entre o ‘objeto’ [*Gegenstand*] e o ‘conhecimento’ [*Erkenntnis*], entre o ‘dado’ [*Gegebenen*] e a ‘descrição’ [*Beschreibung*], e sim permanece dentro do visto no sentido da ‘absoluta simpatia pela vida’ [*absoluten Lebenssympathie*], assim como o seu descrever, pois ambos são de natureza a-teórica [*a-theoretische Natur*].⁴⁴⁰ Em palavras distintas, o que Herrmann reconhece naquilo que Heidegger descobre desde muito cedo é que a ‘intuição hermenêutica’ é uma vivência da vivência: “A intuição hermenêutica [*hermeneutische Intuition*] não é reflexão da vida, mas “o compreender da vida” [*das*

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

Verstehen des Lebens]. A fenomenologia, como intuição hermenêutica, faz a vida e a vivência serem compreendidas”.⁴⁴¹

Em última análise, Herrmann distingue a ‘fenomenologia reflexiva’ da ‘fenomenologia hermenêutica’ a partir de características passíveis de serem destacadas. Com efeito, enquanto na ‘fenomenologia reflexiva’ a intuição originária oferece uma reflexão, a ‘fenomenologia hermenêutica’ oferece uma hermenêutica. Sendo assim, enquanto para a ‘intuição reflexiva’ oferta-se a ‘vida da consciência’ [*Bewußtseinleben*], para a ‘compreensão’ [*Verständnis*], em jogo na ‘intuição hermenêutica’, mostra-se a esfera da vivência a-teorética com sua ‘vivência do mundo circundante’ [*Umwelterlebnissen*] também a-teorética. Nesses termos, na ‘intuição reflexiva’ o que se mostra é a vivência da consciência de todas as experiências fundadas no âmbito sensível, na ‘corporalidade’ [*Körperlichkeit*] material do mundo, ao passo que na ‘intuição hermenêutica’ o que se mostra é o compreender da vivência do mundo circundante como um ser dentro de um ‘todo da significatividade’ [*Bedeutsamkeitsganzes*].⁴⁴²

Por fim, vale dizer que é justamente na preleção *KNS*, ou seja, a primeira preleção oferecida por Heidegger na universidade de *Freiburg*, como assistente de Husserl, que a ‘fenomenologia reflexiva’ será transformada em ‘fenomenologia hermenêutica’, cujo giro fará girar toda a velha hermenêutica, na medida em que esta também permanecia enredada no registro do teórico. Ora, a descoberta a-teorética da vida – e da esfera da vivência [*Erlebnissphäre*] – vai promover o crucial ‘começo’ [*Anfang*] de um ‘caminho’ [*Weges*] que, aos olhos atentos do intérprete, conduzirá o pensamento de Heidegger até *SZ*. A ‘intuição hermenêutica’ guiará, além disso, ‘a ciência originária da vida fática’ [*Ursprungswissenschaft vom faktischen Leben*], a ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*] e a ‘fenomenologia hermenêutica do ser-á’ [*hermeneutische Phänomenologie des Daseins*]. Por isso, conclui Herrmann, tudo aquilo que diz respeito à questão da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*] fará parte da ‘fenomenologia hermenêutica’.⁴⁴³

3.3 A DESTRUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA REFLEXIVA DE HUSSERL

Em *PGZ* (GA20) Heidegger afirma que para o tempo se deixar mostrar fenomenologicamente é preciso que possamos nos deparar com as três descobertas

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 97.

fundamentais da fenomenologia de Husserl, a saber, a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o *a priori*. É com esta frase que o filósofo abre, então, o segundo capítulo da parte preliminar dos seus *Prolegomena*, dedicado inteiramente a uma *leitura cuidadosa*⁴⁴⁴ das *Logische Untersuchungen*. Como veremos, na interpretação dos conceitos da fenomenologia, o filósofo alemão já traz alguns acréscimos importantes. Entretanto, antes de apresentarmos o que Heidegger retira de sua leitura, iremos apresentar uma discussão preliminar em torno da noção de ‘atitude natural’ em contraposição à ‘atitude filosófica’. Posteriormente, porém, quando adentrarmos na discussão sobre as omissões da fenomenologia de Husserl, mostraremos como Heidegger destrói também este postulado husserliano.

Em seu trabalho *Die Idee der Phänomenologie* (1907), Husserl nos informa que a *atitude espiritual natural* não se preocupa com a crítica do conhecimento. Nesta atitude atentamos para *as coisas* que nos estão dadas de maneira óbvia e sobre elas tecemos os nossos juízos. Desta feita, sejam enunciados particulares ou enunciados universais, exprimimos o que a experiência direta nos oferece. A progressão do conhecimento natural, destaca Husserl, “(...) apodera-se num âmbito cada vez maior do que de antemão e obviamente existe e está dado e apenas segundo o âmbito e o conteúdo, segundo os elementos, as relações e leis da realidade a investigar de mais perto”.⁴⁴⁵ (p. 38). É, por exemplo, como procedem as ciências naturais e as ciências matemáticas.

Em contrapartida, a ‘atitude filosófica’ irá retirar o caráter de obviedade em que os conhecimentos surgem para o pensamento natural, a fim de perguntar pela possibilidade do conhecimento em geral. Claro está que o conhecimento pode ser tomado naturalmente como problema enquanto *factum* psicológico, enquanto ato da natureza. Todavia, o conhecimento é, por essência, ‘conhecimento da objetualidade’ [*Erkenntnis von Gegenständlichkeit*] e nesse contexto abre-se a porta para a crítica.

Como quer Husserl, então, o conhecimento é uma *vivência psíquica*: conhecimento do sujeito que conhece. É frente a um tal sujeito que os objetos se tornam passíveis de serem conhecidos. Mas como pode o conhecimento ir além de si e alcançar os objetos? Segundo Husserl, o *dado* dos objetos cognitivos no conhecimento, que aparecem de maneira óbvia para o pensamento natural, tornam-se problemáticos para o pensamento filosófico:

⁴⁴⁴ Precisamos chamar a atenção para a maneira de Heidegger trabalhar com os textos, na medida em que esta fala do método fenomenológico por ele empregado. Assim, se num primeiro momento podemos acompanhar Heidegger em sua leitura, visto que o texto ora trabalhado está na sua mesa de estudos, acessível a ele linha por linha, e sempre novamente aí faz questão de re-fazer e re-petir as suas análises, num segundo momento, contudo, o vemos destruindo o texto, também parte por parte. Em seguida, após vislumbrar o *solo fenomenal* de onde tais conceitos nasceram, passa à consecução de suas originais formulações, ou seja, àquelas que já não se encontram no autor por ele pesquisado.

⁴⁴⁵ Cf. E. Husserl, *A ideia da fenomenologia*, 2006, p. 38.

Na percepção, a coisa percebida deve imediatamente ser dada. Aí está a coisa diante dos meus olhos que a percebem; vejo-a e agarro-a. Mas a percepção é simplesmente vivência do meu sujeito (...). Igualmente são vivências subjetivas a recordação e a expectativa, todos os atos intelectuais sobre elas edificados em virtude dos quais se chega à posição mediata de um ser real e ao estabelecimento de quaisquer *verdades* sobre o ser.⁴⁴⁶

Mas tudo isso, constata Husserl, pode ser posto em dúvida, de forma que não se pode ter certeza de que aquilo que me aparece tenha uma existência independente da vivência deste objeto: “Devo dizer que só os fenômenos são verdadeiramente dados ao cognoscente, que jamais ele vai além desta conexão das suas vivências?”⁴⁴⁷ Para esse ponto de vista, “(...) o conhecimento é, pois, apenas *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si”.⁴⁴⁸

Segundo Husserl, apenas a *reflexão gnosiológica* é capaz de originar a separação entre ciência natural e filosofia. Dessa forma, as ciências naturais do ser não podem ser vistas como ciência definitiva do ser, mas se exige uma ciência do ente em sentido absoluto, ou, em palavra diversa, uma *metafísica*, que brota de uma “crítica” do conhecimento natural: “Se abstrairmos das metas metafísicas da crítica do conhecimento, atendendo-nos apenas à sua tarefa de *elucidar a essência do conhecimento e da objetualidade cognitiva*, ela é então *fenomenologia do conhecimento e da objetualidade cognitiva* e constitui o fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral” (*Grifos do autor*).⁴⁴⁹ De posse dessa orientação, Husserl defende a sua proposta de uma filosofia como ciência de rigor: “Fenomenologia – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma *atitude intelectual*: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*” (*Grifos do autor*).⁴⁵⁰

A filosofia, de acordo com Husserl, ocupa uma posição distinta daquela das ciências naturais, de sorte que exige um ponto de partida também distinto e um novo método, que desde o seu fundamento se contraponha ao “natural”. E isto porque na ‘atitude natural’ o mundo é aceito tacitamente. A compreensão implícita que atua nesta atitude torna possível, pois, nossa atuação no mundo. E é num contexto de pressuposições não contestadas que o mundo se mostra como algo familiar a nós. A compreensão implícita do mundo coloca em

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

jogo aquilo que Husserl nomeará de ‘tese geral’, a qual possui uma dimensão tríplice: gnosiológica, ontológica e axiológica. Gnosiológica, porque supõe que eu possa conhecer o mundo; ontológico, porque tal conhecimento se funda no fato da existência do próprio mundo; e, por fim, axiológica, porque a realidade conhecida é dotada de valor. Nesses termos, conforme pondera Husserl, na ‘atitude natural’ a ‘tese geral’ jamais é posta em dúvida. Na ‘atitude natural’ a realidade existe como um dado, e, portanto, imediatamente possui sentido. Agora, de acordo com Husserl, a única modalidade de conhecimento que pode abalar a ‘tese geral’ é a filosofia. A postura dogmática, dessa forma, não pode ser rompida por nenhuma ciência, até porque as ciências também padecem da mesma ingenuidade. Como Husserl trabalha exemplarmente a questão do comportamento dogmático, em suas *Idee*, a partir do parágrafo 26, devemos atentar sobre o que ali vem considerado.

Com efeito, Husserl constata que há duas posturas distintas frente a nossa relação com o mundo. De um lado estão as *ciências de orientação dogmática*, voltada para as coisas, sem nenhuma preocupação com a problemática epistemológica ou cética. Do outro lado, estão as investigações científicas da orientação epistemológica, *especificamente filosófica*. Conforme sustenta Husserl:

(...) é correto que os limites da investigação dogmática sejam preservados dos questionamentos “criticistas”. (...) Por satisfatório que possa ser o conhecimento voltado puramente para as coisas e sustentado em evidência, tão logo o conhecimento se volta reflexivamente para si mesmo a possibilidade de validação de todas as espécies de conhecimento e, entre elas, inclusive das intuições e evidências parece acometida de obscuridades (...), particularmente no que se refere à transcendência requerida pelos *objetos* do conhecimento em relação ao conhecimento. (...) Eliminamos esses obstáculos na forma da *ciência natural “dogmática”* (...), tornando claro para nós e mantendo vivo no espírito apenas o princípio mais geral de todo método, o da legitimidade originária de todos os dados (...) (Grifos do autor).⁴⁵¹

É importante sublinharmos nessa passagem o caráter reflexivo presente na abordagem fenomenológica de Husserl quando ele afirma “tão logo o conhecimento se volta reflexivamente para si mesmo”. De igual forma, também aparece aqui a exigência do seu ‘princípio dos princípios’, tal como Heidegger muitas vezes faz menção: “o da legitimidade originária de todos os dados”. Dito isso, Husserl observa, a seguir, que os homens da vida natural representam, julgam, sentem, querem, somente em orientação natural, o que significa que eles encontram o mundo na intuição imediata, ou seja, na *experiência*: “Pelo ver, tocar, ouvir, etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram

⁴⁵¹ Cf. E. Husserl, *Ideias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica*, 2006, p. 72.

simplesmente aí para mim, (...) elas estão “à disposição”, quer ele esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas se ocupe, observando, sentindo, querendo” (*Grifos do autor*).⁴⁵² Conforme sustenta Husserl, e aqui bastante próximo aos desenvolvimentos posteriores de Heidegger, quando o filósofo alemão elabora fenomenologicamente a estrutura ‘mundo’, os outros seres humanos também estão aí imediatamente para mim. Eles estão disponíveis em meu campo intuitivo, mesmo que eu não lhes preste atenção. Tanto os outros homens quanto os objetos “eu sei” estarem em meu ‘mundo circundante’, um saber, contudo, que não tem nada do pensamento conceitual. Além disso, o âmbito do que está co-presente em intuição clara ou obscura, e que forma um círculo permanente em torno do campo atual de percepção, não esgota o mundo que tenho conscientemente à disposição. De acordo com Husserl, pelo contrário, ele se prolonga indefinidamente: “O atualmente percebido, o mais ou menos claramente co-presente e determinado (...) é em parte impregnado, em parte envolto por um *horizonte de realidade indeterminado, de que se tem obscuramente consciência*”.⁴⁵³ Husserl tampouco desconsidera o que ocorre com o mundo em relação ao tempo. O ‘mundo’, como quer o filósofo alemão, possui um horizonte temporal infinito. Bem, na consciência desperta eu me encontro referido a um único e mesmo mundo, que sempre está disponível para mim, na medida em que eu faço parte dele. Tal mundo não está aí para mim como mero mundo de coisas, mas como mundo de valores, mundo de bens, mundo prático. No mundo prático, portanto, existem coisas que estão imediatamente aí como “objetos de uso”.⁴⁵⁴ A consciência teórica também diz respeito, como quer Husserl, ao mundo que me circunda. Ora, a par disso, o filósofo alemão é contundente ao afirmar que todo o complexo das minhas espontaneidades de consciência são abrangidos pela expressão cartesiana do *cogito*: “Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nessa *forma fundamental de toda vida “atual”* (...). Se sou assim, então há um novo *cogito* vivo, que é, por sua vez, irrefletido, e que, portanto, não é objeto para mim” (*Grifos do autor*).⁴⁵⁵ Contudo, observa ainda Husserl, nem todo *cogito* em que vivo possui como *cogitatum* as coisas presentes no mundo. Também existe a possibilidade de me ocupar, por exemplo, com os números e as suas leis. Neste caso, isto com que me ocupo já não está presente e disponível em meu ‘mundo circundante’, ou seja, o mundo da ‘efetividade real’: “(...) O mundo natural, no entanto, como mundo no sentido habitual da palavra, *continua a estar para mim aí* enquanto estou naturalmente nele

⁴⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

imerso. Enquanto este for o caso, estarei em “*orientação natural*”.⁴⁵⁶ Em outras palavras, não basta que eu me ocupe também com aquilo que não está presente, para que simplesmente eu deixe de estar em uma ‘atitude natural’: “Os dois mundos simultaneamente à disposição estão *fora de nexo*, a não ser pelo referimento do eu a eles, de acordo com o qual posso voltar livremente meu olhar e meus atos para um e para outro”.⁴⁵⁷ Conforme quer Husserl, a caracterização até aqui feita do dado na orientação natural é um exemplo claro de uma descrição anterior a toda teoria. Na minha relação comigo mesmo e com os outros que estabeleço no ‘mundo circundante’ eu encontro a “efetividade” como que estando aí, de saída, e a aceito de modo acrítico. Nesta possibilidade do meu ser tampouco a dúvida pode abalar a ‘tese geral’ da orientação natural. Como sentencia então o filósofo alemão, trata-se, para a fenomenologia, de modificar, de uma vez por todas, esta orientação, e modificá-la de modo radical. De acordo com a próxima citação, pode-se visualizar o quão próximo se movimenta Husserl daquilo que, mais tarde, Heidegger irá elaborar por sua própria conta. Mas esta proximidade, de todo modo, também esconde discordâncias que mais adiante iremos apresentar, as quais conduzem Heidegger a radicalizar a fenomenologia de Husserl, o que significa, abandonar a perspectiva reflexiva, a fim de se ocupar tão somente das ‘coisas mesmas’. Sendo assim, nas palavras de Husserl:

A “tese geral”, em virtude da qual se está constantemente consciente do mundo circundante real, não apenas por uma apreensão em geral, mas como “efetividade” *estando aí*, naturalmente *não* consiste *num ato específico próprio* num juízo articulado *sobre* existência. Ela é algo que permanece constante por toda a duração dessa orientação, isto é, enquanto se está na vida natural desperta. Aquilo que a cada momento é percebido, clara ou obscuramente presentificado, em suma, tudo aquilo de que se tem empiricamente consciência a partir do mundo natural e antes de todo pensar, possui, na unidade de seu todo e na articulação de todos os seus aspectos relevantes, o caráter do “aí”, do “disponível”; caráter sobre o qual se pode fundar, por essência, a expressão (predicação) de um juízo existencial de acordo com ele. Se expressamos esse juízo, nós sabemos, no entanto, que nele apenas tornamos tema e apreendemos predicativamente algo que já estava de alguma maneira contido de forma não-temática, impensada, não-predicativa, na experiência originária, vale dizer, no experienciado, como o caráter do “disponível”.⁴⁵⁸

Bem, a partir daqui Husserl começa a se ocupar do ‘método fenomenológico’, a fim de alcançar o ‘ser ideal’ que se encontra na ‘consciência transcendental’. Conforme ele atesta, então, trata-se de suspendermos todos os juízos de existência, para que, excluída a *facticidade*, possamos encontrar como resíduo fenomenológico a consciência em sua pura imanência. A *suspensão* de todo e qualquer juízo que pertence ao mundo onde vivemos em ‘atitude natural’

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.

torna-se possível quando colamos entre parênteses este mundo efetivo. Com esse passo metódico já não fazemos mais uso algum da ‘tese geral’, muito embora ela não desapareça.

Nas palavras de Husserl:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a epoché “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal (Grifos do autor).⁴⁵⁹

E a radicalidade do método fenomenológico da *epoché* é tal que cai fora da esfera do seu sentido até mesmo aquilo que as ciências enunciam enquanto conhecimento válido. Seja o mundo da teoria ou o mundo livre da teoria, a fenomenologia coloca a ambos entre parênteses. Mas, pergunta-se Husserl: o que pode restar se o mundo na sua totalidade está fora de circuito? E ele então responde: é o mundo como *eidós*.⁴⁶⁰ O ‘mundo’ que interessa a fenomenologia é, portanto, o mundo dos ‘vividos puros’, o mundo da ‘consciência pura’, o qual, de um lado, possui os seus ‘correlatos de consciência’ e, de outro, o ‘eu puro’. Por fim, Husserl conclui:

Mantemos, pois, o olhar firmemente voltado para a esfera da consciência e estudamos o que *nela* encontramos de modo imanente. Antes de tudo, ainda sem excluir fenomenologicamente os juízos do circuito, submetemo-los a uma análise *eidética* sistemática, embora ainda não de todo exaustiva. Aquilo de que indispensavelmente precisamos é certa evidência geral sobre a essência da *consciência em geral*, e, muito particularmente também daquela consciência na qual, por sua essência, se é consciente da efetividade “natural”. Seguiremos nestes estudos até onde for necessário para levar a cabo a evidência que buscávamos, a saber, a evidência *de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*. A consciência remanesce, assim, como “*resíduo fenomenológico*”, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia.⁴⁶¹

Após termos apresentado em linhas gerais o projeto fenomenológico de Husserl e a sua clara intenção de desconsiderar o âmbito da vida fática, podemos seguir o nosso estudo desde a escuta de Heidegger, a fim de reconhecermos o que o filósofo alemão aprende e considera importante para o desenvolvimento de sua questão fundamental, bem como aquilo que vai fazer com que ele se oponha radicalmente ao seu mestre.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 84.

3.3.1 As Descobertas Fundamentais da Fenomenologia

3.3.1.1 A Intencionalidade

O conceito de ‘intencionalidade’ [*Intentionalität*], segundo Heidegger, tem a sua origem em Brentano, que, partindo daquilo que os escolásticos chamavam *intentio*, “dirigir-se a...”, a propôs em termos da estrutura do fenômeno psíquico.⁴⁶² Para Brentano, dirá Heidegger, cada fenômeno psíquico é uma representação ou está baseado em representações, de modo que, tão logo haja uma primeira percepção, as representações que se seguem têm a sua origem nela, o que quer significar, então, que o pensamento “recupera” o objeto em sua presença. Husserl, por seu turno, ainda que aprenda a ver a intencionalidade a partir de Brentano, vai ampliar o seu significado, a fim de abarcar toda e qualquer vivência.⁴⁶³ Portanto, para o filósofo alemão, a ‘intencionalidade’ como estrutura das vivências em geral, é sempre um dirigir-se a algo, o representar de algo, um referir-se a algo. É claro que Husserl tem em vista, aqui, o âmbito preciso que lhe interessa, a saber, o lógico – que prescinde, pois, de todo e qualquer acordo com a realidade, de forma a se voltar apenas para a universalidade das vivências do pensamento e do conhecimento -, o que, na discussão que ele fazia em torno dos excessos do psicologismo, que gostaria de fundar o conhecimento lógico-matemático no psíquico, mostrava-se bastante problemático. Para Husserl, a propósito disso, toda vivência intencional é um fenômeno que se refere aos objetos enquanto dados, seja de maneira representacional, seja de maneira fantástica, ou ainda numa experiência alucinatória. Os fenômenos, nesse sentido, são vividos.⁴⁶⁴ Vale, desse modo, citar o próprio Husserl, quando, já na introdução de suas *Untersuchungen*, apresenta a sua máxima da fenomenologia:

Os conceitos lógicos, como unidades de validade do pensamento, têm que ter sua origem na intuição. Devem crescer por abstração ideatória sobre a base de certas vivências e asseverar-se uma e outra vez pela repetida realização dessa abstração; devem apreender-se em sua identidade consigo mesmo. Ou dito de outro modo: não queremos de nenhuma maneira nos dar por satisfeitos com “meras palavras”, isto é, com uma compreensão verbal meramente simbólica (...). Queremos retroceder “às coisas mesmas”.⁴⁶⁵

⁴⁶² Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979.

⁴⁶³ Cf. E. Husserl, *Investigações lógicas* [*Logische Untersuchungen*], 1976.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 478. Lá encontramos a seguinte passagem, que a citamos em função de sua importância: “O fenômeno da coisa (a vivência) não é a coisa aparente, a coisa que “se acha a frente” de nós supostamente em seu próprio ser. Como pertencentes à conexão da consciência, vivemos os fenômenos; como pertencentes ao mundo fenomênico, se nos oferecem aparentes coisas. *Os fenômenos mesmos não aparecem; são vividos*” (*Grifos nossos*).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 218.

Nos *Prolegomena*, Heidegger aconselha, para que possamos compreender a ‘intencionalidade’, fazermos o exercício de uma percepção enquanto experiência cotidiana. A esta experiência, que ele chama de *percepção natural*, vemos a sua ocorrência no trato com as coisas, ou seja, num modo que não pressupõe caráter contemplativo algum, mas que se dá para que eu me organize em relação às coisas que me aparecem. Entretanto, realizando uma interpretação ordinária de tal percepção diríamos que esta se dá numa *correspondência* entre o que se encontra na consciência do sujeito e um algo (objeto) que lhe é exterior. Entretanto, alerta-nos o filósofo, uma percepção tampouco necessita de que exista, de fato, algo “fora” do sujeito, como no caso das alucinações ou das percepções enganosas, o que, por seu turno, sugeriria que nem toda percepção é intencional – e esta parece ser, justamente, a crítica de Rickert com relação a Husserl, na medida em que reduzirá o intencional somente ao âmbito dos *atos judicativos*, que não se encontram na representação. Mas, conforme sustenta o filósofo, baseado naquilo que o seu mestre aponta⁴⁶⁶:

(...) Não se trata de que a percepção chegue a ser intencional somente quando algo físico entra em relação com algo psíquico, e que deixaria de ser intencional caso esse real não existisse, senão que a percepção é em si mesma intencional, seja autêntica ou enganosa.⁴⁶⁷

Por isso, para a compreensão da intencionalidade dependerá, dirá Heidegger, o conceito de *ato*⁴⁶⁸, que não fala de qualquer atividade, processo ou força, mas se refere aos comportamentos que temos na vida, como, por exemplo, a percepção, o julgamento, o amor, o ódio, etc., ou seja, tudo aquilo que se refere a uma ‘relação intencional’ [*intentionale Beziehung*], o que quer significar que representando, representamos algo; julgando, julgamos algo⁴⁶⁹, etc. Heidegger, entretanto, não se detém aí, e avança na *diferença* do que se mostra na esteira da ‘intencionalidade’. Assim é que se não nos detivermos, por exemplo, na percepção, mas naquilo mesmo que percebemos, viabiliza-se o encontro com o próprio ente, desdobrado

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 495, que diz: “O objeto intencional é sempre uma vivência que tem a sua referência em um pensamento representativo; por isso, não se trata jamais, para a fenomenologia, do real, mas sim do caráter ideal do objeto” (*Grifos nossos*).

⁴⁶⁷ Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 47.

⁴⁶⁸ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 474 e 498. Nesta última página que faz parte do §13, o filósofo fixa a sua terminologia, dizendo que a *vivência* deverá ser tomada no sentido fenomenológico, ou seja, o seu adjetivo *intencional* deve indicar o caráter das vivências, a saber, o referir-se a algo objetivo no modo da representação ou em qualquer modo análogo. A *intenção*, por seu turno, significará o considerar algo, *atender*; a *intenção* apresenta a natureza própria dos *atos*, segundo a imagem de *apontar para* (estar direcionado, visar algo, sentido).

⁴⁶⁹ Heidegger faz aqui uma ressalva, perguntando se dizer tal coisa tal como “representar é o representar de algo” não nos pareceria óbvio demais, de modo que, tal como Wundt julga a fenomenologia, acertaria ao considerá-la, pois, não mais do que uma tautologia, cujas proposições são sempre e apenas do tipo A=A.

em sua tríplice estrutura: 1) como ‘coisa do mundo circundante’ [*Umweltding*] (que se dá através de uma percepção natural, quando encontro o ente, ele mesmo, presente para mim, o que me permite tê-lo antes de qualquer representação – este é o caso de uma *rosa* em seu sentido de *flor*, quando, por exemplo, faço uma poesia ou é presente para a pessoa amada), 2) como ‘coisa natural’ [*Naturding*] (quando tomo a coisa em relação aos seus recursos materiais e especificidades físico-biológicas – o botânico, assim, não pensa a rosa como flor, mas como planta); e, por fim, 3) como ‘coisalidade’ [*Dinglichkeit*] (quando considero a coisa não em sua particularidade, e sim no seu caráter universal, como, por exemplo, no caso da materialidade, da extensão e da cor). Além disso, o filósofo aponta que podemos nos desviar do percebido, a fim de voltarmos o nosso olhar para o seu *como*, isto é, para o ‘ser-percebido’ enquanto tal, visto que ele pertence à própria estrutura da ‘intencionalidade’. Heidegger também perguntará sobre o que é o ‘ser-percebido’ [*Intendierseins*], para, então, responder que, em seu aspecto, ele tem como tal o caráter da ‘coporalidade’ [*Leibhaftigkeit*], e isto, sublinha ele, não pertence ao objeto, mas sim à própria intencionalidade⁴⁷⁰. Também reconhece um outro momento da percepção concreta, dizendo que em toda percepção percebemos a totalidade daquilo que se mostra, ainda que a nossa intenção se dirija a apenas a algumas de suas partes. Por fim, ele ainda apontará para a importância da ‘intencionalidade’ ser tomada em sua estrutura a partir da mútua relação entre a *intentio* e o *intentum*, visto que em Brentano, não havendo tal visualização, fora deixado de lado, justamente, o *como* do ser-intencionado, que Heidegger, por seu turno, ao lado de Husserl, quer recuperar. Encontramos, assim, na fenomenologia, dirá Heidegger, uma conexão entre o pensamento (*noesis*) e o pensado (*noema*) que deve ser levada em consideração, porque vem nos aproximar de uma determinada interpretação da ‘intencionalidade’, que Husserl contemplou: “*NOEÎV* significa perceber, apreender de modo direto, o perceber e o percebido no modo do seu ser percebido”⁴⁷¹.

Em outras palavras, é porque a ‘intencionalidade’ é a estrutura da vivência, devendo ser pensada a partir do ‘ser-intencional’, o que quer significar, do *como* em que as coisas (entes) são percebidas, a saber, enquanto que intencionadas para o seu preenchimento intuitivo através do que está-aí corporalmente presente, que ela pode, então, vir a ser descoberta por Heidegger na *pergunta pelo sentido do ser*. É assim que, para o filósofo, o ser-aí, pensado enquanto o ente que faz a compreensão do ser no tempo de uma existência finita,

⁴⁷⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53. Também cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 481: “(...) Toda percepção está caracterizada pela intenção de apreender seu objeto como presente em sua mesma coporalidade. A percepção responde a esta intenção com assinalada perfeição, ou seja, é adequada quando o objeto está presente nela real e “corporalmente” no sentido mais seguro (...)” (*Grifos* nossos).

⁴⁷¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 61.

é nome para o ‘ser-intencional’, já sempre dirigido aos entes em vista do seu ser. Para Husserl, isto vai significar, pois, que o complexo de vivências que funda a consciência se dá através dos seus próprios conteúdos, de maneira que o objeto intencional será o mundo mesmo *como* vivência e a fenomenologia será a descrição analítica da *intencionalidade* em seu *a priori*.⁴⁷²

3.3.1.2 A Intuição Categorical

Para a fenomenologia, a ‘intencionalidade’, tal como Husserl apregoava em seus desenvolvimentos iniciais, é um *dirigir-se ao ente corporalmente dado*, posto diante de nós, a fim de que a nossa intuição se preencha com a sua presença. Portanto, aquilo que a ‘intencionalidade’ visa, em última análise, é ao ‘ser’ passível de ser “visto” (intuído) junto ao ente que está dado, seja em ‘imagem’ (pelo pensar vazio - representacional), seja ‘corporalmente’ (fundado na própria coisa). Contudo, pondera Husserl, o ‘ser’ não é encontrado em percepção alguma, ainda que tenhamos acesso àqueles elementos que são subsistentes nos entes e que se denominam categoriais. O ‘ser’ é doado mediante um ato, uma intenção, que liga, unifica, sintetiza o disperso numa unidade significativa, ou seja, que põe algo em relação. O ‘ser’, dirá Husserl, não é nada de perceptível, mas é tornado objeto através da ‘intuição categorial’ que nos permite a visão do todo, do conjunto. Assim, por exemplo, num enunciado do tipo perceptivo, em que aquilo o que se quer dizer pretende corresponder ao que está sendo percebido, temos algo do tipo: “xícara verde”. Há uma xícara que encontramos diante de nós, cujo momento-cor é *verde*. Mas, “xícara verde” quer significar, dirá Husserl, “xícara que é verde”, enquanto unidade objetual, de modo que o *é*, posto aqui pelo ato de significação, e que relaciona o sujeito “xícara” ao predicado “verde”, se faz excessivo à própria coisa predicada.⁴⁷³ A ‘intuição categorial’ [*kategoriale Anschauung*], nesses termos, é, na leitura de Heidegger, a grande descoberta de Husserl, visto que ela nos dá a possibilidade ímpar de pensarmos o ‘ser’ [*Sein*] como não pertencente ao ente, mas sim como um algo que é “doado” a ele através de um ato de significação que ao querer significá-lo, se excede, extravasa. Não interessando tanto a Husserl o ato de doação em si – na medida que aquilo que é posto sobre a sensibilidade, ganhando um caráter, pois, supra-sensível, fundado é na própria coisa - quanto o caráter excessivo do ser, o filósofo sugere que nos detenhamos ao que nos dá o conjunto, uma vez que, então, de posse desta relação, teremos

⁴⁷² Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 504.

⁴⁷³ Cf. E. Husserl, *op. cit.* p. 695.

acesso à evidência. Heidegger dirá, a par disso, que o que se tem aí é um *ato de identificação* entre o pensado e o intuído: somente porque, num primeiro momento, o que se tem é apenas o pensamento é que, em seguida, encontrando a própria coisa mediante *intuição* - visada por um ato intencional -, a *evidência* surge, então, como função universal dos atos que nos dão objetos.

É importante aqui a questão da *evidência* para Heidegger, porque através dela encontramos os dois conceitos fenomenológicos que serão decisivos para o amadurecimento do seu pensamento em *SZ*, a saber: ‘ser’ e ‘verdade’. Estes conceitos, que nascem a partir do preenchimento pleno da intuição, nos dão, conforme Husserl, a definição de verdade que já está presente nos escolásticos: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Através desta definição, Heidegger, porém, distinguirá dois possíveis sentidos da verdade, que mostram o que segue: 1) *ser idêntico do pensado e do intuído = ser-verdadeiro = verdade enquanto subsistência dessa identidade*; 2) *atendendo-se à intentio, chega-se à estrutura do ato da própria evidência enquanto identificação na coincidência*; 3) *observando-se o intentum*, o verdadeiro pode ser entendido também no sentido do próprio objeto ente, que, enquanto originariamente intuído, é o que legitima, o que dá fundamento e razão à identificação. Verdadeiro, aqui, quer dizer, então, ‘ser-real’ [*Wirklich-Sein*] – sentido que nasceu junto aos gregos. A partir do primeiro sentido da verdade, ou seja, enquanto ‘ser-verdadeiro’, Heidegger descobre, pois, dois sentidos para o ser, quais sejam: 1) interpretação do ser *como* subsistente – interessando o *estado-de-coisas* do ente real; e 2) interpretação do ser *como* cópula – detendo-se na relação entre o sujeito e o predicado. De acordo com Heidegger, a distinção destes dois sentidos com respeito à ‘verdade’ e ao ‘ser’ possibilitaram à fenomenologia se libertar, no primeiro caso, da restrição de que a verdade se restringisse aos atos referenciais, e, no segundo caso, de que o ‘ser’ não ficasse reduzido à própria coisa, mas se ampliasse para o estado-de-coisas. Seguindo Heidegger, então:

Sem se dar conta expressa disto, a fenomenologia volta ao amplo conceito de verdade que os gregos – Aristóteles – tinham, de modo que eles também podiam chamar verdadeira à percepção enquanto tal e a simples e direta percepção de algo. Como não é consciente de dita volta, tampouco tira proveito do sentido originário do conceito de verdade dos gregos.⁴⁷⁴

Para o conceito de intuição assim compreendido pela fenomenologia, o que se tem de decisivo é que ela não se restringe ao âmbito do sensível, de modo que através dela temos também acesso ao categorial, o que quer significar que somos capazes de nos expressarmos, e

⁴⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73.

já sempre nos expressamos quando atuamos, ou, o que diz o mesmo, quando vivemos. Segundo Heidegger, isto aponta para o caráter fáctico de que nossas percepções e nossos estados constitutivos mais simples e diretos são já *expressos*, estando, por isso, de certo modo *interpretados*⁴⁷⁵, o que equivale a dizer, portanto, que somente vemos os objetos porque antes somos capazes de falar⁴⁷⁶ *sobre* eles.⁴⁷⁷

Por conseguinte, a categoria ‘ser’ [*Sein*], e o ‘estado-de-coisas’ que nos permite estabelecer as relações lógicas, não estão na consciência e tampouco são algo psíquico, mas se refere a uma certa ‘objetualidade’ [*Gegenständlichkeit*] que encontramos quando intuímos categorialmente. Não se trata, portanto, de um possível sujeito que, ao enunciar um juízo verdadeiro, garantiria um ser idêntico ao pensar, mas, pelo contrário, somente enunciamos juízos porque estes estão fundados no próprio preenchimento do juízo por parte do objeto intuído categorialmente. A consciência, para Husserl, segundo Heidegger, existe somente no ‘ato’ através do qual nos orientamos a partir das coisas mesmas com vistas ao seu “ser”⁴⁷⁸:

Porque o “é”, o “ser”, a “unidade”, o “isto” e demais constituem algo não sensível, e o não sensível não é real, não é objetivo, e, em conseqüência, é algo subjetivo, teremos que olhar no sujeito, na consciência. Não obstante, quando observamos a consciência, o que encontramos, sempre que não se tenha visto a intencionalidade – e está é a maneira característica de considerar o assunto -, são atos da consciência, no sentido de processos psíquicos. Se analiso a consciência, encontro sempre somente juízos, desejos, representações, percepções, recordações, isto é, acontecimentos psíquicos, dito em termos kantianos: algo que se me ache presente no sentido interno. Por isso, sendo conseqüente com os fenômenos, alguém diria: também esses conceitos que se legitimam por meio do sentido interno são no fundo conceitos sensíveis, acessíveis através do sentido interno. Quando se questiona a imanência da consciência, o que se encontra sempre é somente algo sensível e objetual, que teria que considerar componente efetivamente real do discorrer psíquico, mas nada do estilo do “ser”, o “isto”, ou o “e” (...).⁴⁷⁹

Conforme atesta Heidegger a partir de Husserl, a percepção sensível, dita percepção simples, porquanto presentifica o seu objeto⁴⁸⁰, está atravessada pela ‘intuição categorial’ nos diferentes momentos em que ela se dá. O acesso à totalidade do objeto corporalmente presente já é garantida neste nível básico de percepção, embora as suas partes constitutivas, ainda que não explicitadas, estejam também aí presentes: “(...) Esta percepção simples, o que

⁴⁷⁵ Isto, portanto, contradiz justamente à posição de Wundt.

⁴⁷⁶ Posteriormente, em *SZ*, isto vai corresponder à questão do “como” *apofântico* em contraposição ao “como” *hermenêutico*, ou seja, de que sempre nos movemos em um sentido prévio que determina, pois, a compreensão que temos do mundo.

⁴⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁷⁸ Esta passagem se refere tal e qual ao § 44 da *sexta investigação* das *Logische Untersuchungen* de Husserl. Heidegger parece estar, aqui, trabalhando linha por linha o que Husserl formulou na originalidade do seu texto.

⁴⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁸⁰ O *objeto real* é considerado por Husserl nas *Logische Untersuchungen* enquanto aquele objeto passível de ser encontrado em sua corporalidade através de uma percepção simples.

nela se dá – o próprio ente presente -, pode, por sua vez, supõe-se, converter-se em fundamento de atos que, tomando-a por solo e base [*Boden*], fazendo de sua intencionalidade específica o correlato de sua objetualidade, constroam sobre ela novas objetividades [*Objektivitäten*].⁴⁸¹ ”

Com efeito, a explicitação do que está implícito é mesmo o apreender categorial, que preenche a percepção simples com aqueles elementos lógicos - não psíquicos -, torndando-os objetos para a consciência intencional: “(...) os atos categoriais procuram outro tipo de acesso à objetualidade sobre o que se baseia – o dado simplesmente -, uma nova espécie de objetos. Este procurar um novo tipo de acesso ao objeto simplesmente dado de antemão também se denomina, de modo correlativo aos atos, *expressar* [*Ausdrücken*]”.⁴⁸² Assim, o estado-de-coisas, embora seja fundado na percepção da própria coisa, não faz parte de sua realidade, mas sim possui um caráter ideal.⁴⁸³ O ‘ser’, nesses termos, ao não pertencer à coisa, se dá, contudo, por intermédio do realce da presença da coisa. Realçar e dar o estado-de-coisas, dirá Heidegger, é um único ato em que a coisa percebida torna-se presente *como* um objeto intencional. Em tal ato de relacionar encontramos a *síntesis* e a *dihairesis*, de modo que não se unificam objetos que estão, inicialmente, separados, mas, mediante o ato de síntese, o que se dá, inauguralmente, são os próprios objetos, que, enquanto dados, são já percebidos numa totalidade. Para o filósofo isto diz: “O ato fundado do relacional dá algo que através do perceber simples enquanto tal nunca poderá captar-se”.⁴⁸⁴ Uma outra variante dos atos sintéticos Heidegger encontra na *conjunção* (“e”) e *disjunção* (“ou”), onde a totalidade do que aí se dá (objeto) é apreendida em sua unidade.⁴⁸⁵ Ao tipo de unidade intuitiva em que temos acesso à totalidade, em que visamos justamente o todo, nomeia-se “figura”. É a este tipo, então, de ato que podemos encontrar os ‘atos de ideação’. Heidegger, ao lado de Husserl, reconhece, então, além dos ‘atos de síntese’, os ‘atos de ideação’ [*Akte der Ideation*], que são aqueles atos em que o visado é o *universal*, a *espécie*, o que quer significar, pois, a ideia, o *eidós*, o aspecto de algo. A ideia, portanto, nos dá a espécie da coisa *como* uma identidade inalterável e permanente, como algo de imóvel no fluxo das vivências.

⁴⁸¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸³ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 700. Lá encontramos: “Na esfera da percepção sensível e, correlativamente, na intuição sensível em geral, uma significação como a da palavra *ser* não encontra nenhum correlato objetivo possível, nem, portanto, nenhum preenchimento possível, nos atos de uma percepção de tal espécie. O que vale para o ser vale também para as outras categorias presentes nos enunciados quer sejam formas que liguem entre si os componentes dos termos, quer elas liguem os próprios termos, para compor a unidade da proposição. O *um* e o *o*, o *e* e o *ou*, o *se* e o *então*, o *todos* e o *nenhum*, o *algo* e o *nada*, as *formas da quantidade* e as *determinações numéricas*, etc. – todos eles são *elementos significantes das proposições*” (*Grifos nossos*).

⁴⁸⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 89.

O ‘ser’, conforme o que até aqui fora exposto, visa, pois, à sua própria expressão, e ao estarmos dirigidos a ele, dirigimos o seu sentido no ‘como’ de uma presença. A ‘intuição categorial’, portanto, é um ato fundado na própria intuição sensível, tal como já antecipara a filosofia de Aristóteles⁴⁸⁶. O sentido de presença do ser que nos permite o encontro com o ente como um objeto visado em sua intencionalidade, se deve, porém, ao próprio ‘ser do intencional’, e não ao sujeito:

Só quando fazemos do fluxo de percepções o fundamento de um novo ato, só quando articulamos as percepções singulares e estabelecemos relações entre os seus objetos, é que a unidade da continuidade (isto é, a fusão por meio do recobrimento das intenções), vigente entre as percepções singulares, serve como ponto de apoio para a *consciência da identidade*; a própria identidade torna-se, então, *objetal*; o momento do recobrimento que liga os caracteres de ato serve agora como conteúdo representante-apreendido de uma nova *percepção*, que se *fundamenta* nas percepções singulares articuladas e nos leva até a *consciência intencional*: o que é percebido agora e o que foi percebido antes são uma mesma coisa.⁴⁸⁷

Ou seja, não se trata sobremaneira de um ato do sujeito em sua consciência, mas sim um ato que constitui consciência para o sujeito “ser” aquela presença (*eu*) constituinte dos seus objetos *como* presentes. Desse modo, o filósofo reconhece: “(...) na investigação fenomenológica que assim se vai abrindo caminho se recupera o estilo de investigação que a ontologia antiga buscava. Não é que *além da fenomenologia* haja ontologia, senão que *a ontologia científica não é outra coisa que fenomenologia*”.⁴⁸⁸

De acordo com Adrián, devemos suspeitar que na emergência, em Heidegger, do método fenomenológico-hermenêutico da ‘indicação formal’ repercute, como pano de fundo, esta dimensão da ‘intuição categorial’.⁴⁸⁹ Se pensarmos, como quer o intérprete, que na ‘indicação formal’, cujo papel não é outro senão acessar as ‘categorias’ da vida fática enquanto *expressão da autocompreensão que a vida tem de si mesma*, então temos que fazer a hipótese da presença da ‘intuição categorial’ na formação dessa noção. Como vimos acima, na distinção que Husserl faz entre ‘objetos reais’ (perceptivos) e ‘objetos ideais’ (categoriais), de maneira que a fenomenologia reconhece como verdadeiro fenômeno somente estes últimos, encontra-se uma pista para pensarmos que, de igual forma, quando Heidegger está se

⁴⁸⁶ Heidegger sugere conferirmos a passagem do *Tratado da alma*, 432a 16s, que é o lugar onde Aristóteles diz que na medida em que nenhuma coisa existe separada das coisas sensíveis, também os objetos inteligíveis existem em formas sensíveis. Além disso, faz referência ao fantasma, compreendendo-o como representação sensível sem matéria. Esta passagem que se localiza no capítulo 8 do terceiro livro é bastante interessante e vale ser contemplada em todas as suas linhas, visto que, certamente, Heidegger bebeu demasiado daquela fonte para pensar também a sua *Zuhandenheit*.

⁴⁸⁷ Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 708.

⁴⁸⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁸⁹ Cf. J. E. Adrián, *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de sua obra temprana*. Madrid: Herder, 2010.

utilizando da ‘indicação formal’ também entra em jogo a mesma diferença. Como quer Adrián, quando pensamos categorialmente é porque, então, transcendemos a esfera dos sentidos. Para o intérprete, o que Husserl faz é nada mais do que ampliar o conceito de experiência, de maneira a reconhecer que não experimentamos somente objetos concretos e particulares, mas também objetos universais e abstratos. A par disso, podemos perguntar: como Heidegger irá fazer uso dessa noção da ‘intuição categorial’? Em outras palavras: até que ponto Heidegger, ao se afastar da ideia husserliana de que os objetos que se dão em uma percepção simples se dão, pois, em “pessoa”, em “carne e osso”, “corporalmente”, rompe com a ditadura da “presença” e, no mesmo movimento, com a dicotomia entre sujeito-objeto? Bem, de acordo com Husserl, reconhece Adrián, os atos em que está em jogo uma nova objetualidade são os que o filósofo alemão denomina ‘intuição categorial’. Contudo, esta intuição também deve ser compreendida a partir da ‘intuição sensível’. Dessa forma, a ‘intuição categorial’ é um ato fundado em uma ‘intuição sensível’, de forma que tampouco implica uma transformação real do objeto, ainda que o abra de uma nova forma: “(...) as formas categorias deixam intactos os objetos primários. “Ser”, “substancialidade”, “pluralidade” e demais formas categoriais não são caracteres arbitrários que se agregam a um objeto, senão aquilo que possibilita a aparição do sensível mesmo”.⁴⁹⁰ Por intermédio da ‘intuição categorial’, como vimos acima, se produz uma síntese fenomênica em que se abandona a esfera da sensibilidade e se entra na esfera do entendimento. Conforme quer Heidegger, a ‘intuição categorial’ possibilita o aparecer da objetualidade dos objetos e, com ela, a compreensão explícita de sua realidade.⁴⁹¹ De acordo com Adrián, Heidegger, porém, diferente do ponto de vista transcendental de Husserl, retira o ‘ser’ do âmbito subjetivo e o coloca exclusivamente na área objetiva de nossa compreensão de mundo. Nas palavras do intérprete:

(...) as categorias são, antes de tudo, antecipações que nos permitem operar em um contexto dado, em um espaço de iluminação, em uma abertura prévia do ser, possibilitando assim uma primeira compreensão dos fenômenos que se dão neste âmbito de sentido já sempre descoberto e a nossa disposição. Nesse sentido, pode-se dizer que Heidegger trata de repensar a noção husserliana da intuição categorial em termos do que em 1921-1922 chama “reluzência” (*Reluzenz*), isto é, o âmbito que ilumina pré-teoreticamente a compreensão da vida, o que em *SZ* se identifica logo com o estado de aberto (*Erschlossenheit*) do ser-aí. A partir desse momento o ser pode se converter em fenômeno: algo que aparece, que se mostra em uma esfera originária de sentido não modificado pelo esquema sujeito-objeto.⁴⁹²

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 421.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 422.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 422.

De acordo ainda com Adrián, é sobre esta base que se colcoa a *pergunta pelo sentido do ser*, de forma que Heidegger pode criticar Husserl por não chegar a perguntar por um tal sentido, na medida que compreendeu o ‘ser’ tacitamente como dado na intuição, e não como horizonte de compreensão dos entes. Para Adrián, desse modo, o que se dá é que a caracterização do ‘ser’ em Husserl estava restringida pelo campo do teórico, o que, como tal, fazia com que ele só pudesse caracterizar o ‘ser’ de maneira reflexiva.⁴⁹³ Aos olhos atentos de Heidegger, Husserl se limita a pensar o ‘ser’ em seu sentido tradicional, ou seja, como coisa presente à vista. Em contrapartida, o filósofo alemão quer redirecionar a análise fenomenológica ao mundo da vida originária, retirando-a do campo estritamente teórico e, portanto, reflexivo. Desta feita, conclui Adrián, trata-se, em Heidegger, de “(...) um pensar desde Husserl contra Husserl em nome de um início radical e de um retorno às coisas mesmas”.⁴⁹⁴

3.3.1.3 O Sentido do *A Priori*

Conforme atesta Heidegger, o sentido originário do *a priori* é a terceira descoberta fundamental da fenomenologia, devendo-se a ela a possibilidade de nos aproximarmos da *questão do tempo*. Segundo o seu significado grego originário, o *a priori*, o *prius*, ou o $\pi\rho\gamma\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$, é o que está dado antes, o anterior. Assim, em sua recepção latina estaria referido a um suceder do temporal entre o antes e o depois. Para Descartes e Kant o *a priori* se encontra na subjetividade do sujeito enquanto condição de possibilidade para o conhecimento do objetivo. Não dependendo do sensível, livre de qualquer experiência, o *a priori* é aquela espécie de conhecimento necessário e universal, baseado tão somente nos princípios de identidade e de não-contradição. Claro está que Kant buscou um juízo que fosse sintético e *a priori* ao mesmo tempo, de modo que através de seus enunciados se pudesse, então, ampliar a esfera do conhecimento. Para tanto, reconheceu que se tratava do próprio sujeito que, em seu ato de conhecer, colocava na natureza aquilo que podia mesmo encontrar mediante as leis de sua sensibilidade e do seu intelecto. Segundo Heidegger, a mesma tradição filosófica que atesta a supremacia do sujeito frente ao objeto, por referência ao sentido kantiano do *a priori*, também quis interpretar o que Platão formulara no *Sofista*⁴⁹⁵, no sentido da consciência e do sujeito, a partir do termo grego $\chi\upsilon\zeta\rightarrow$. Entretanto, para a fenomenologia, dirá Heidegger, o

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 424.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 425.

⁴⁹⁵ Cf. Platão, *Sofista*, 263e. Nesta passagem vem expresso: “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”.

sentido originário do *a priori* não pode ser encontrado em uma consciência imanente e tampouco em uma realidade transcendente, mas sim no próprio ‘ser’, fundando-se, enfim, no âmbito das coisas através da intuição simples.⁴⁹⁶ Nesses termos, o que a fenomenologia mostrou fundamentalmente, de acordo com Heidegger, com respeito ao *a priori* é: 1) o seu alcance universal; 2) sua indiferença frente à subjetividade; 3) o seu modo de acesso (percepção simples); e 4) que o sentido de “anterior” não se refere à ordem na seqüência do conhecer ou de uma ordem na série dos entes a partir dos quais se poderia encontrar um fundamento. Ou seja, o *a priori* para a fenomenologia é “(...) *um traço da seqüência de construção no ser do ente, na estrutura-de-ser do ser*”.⁴⁹⁷ Para Husserl, portanto, uma vez que o objeto intencional só existe na relação (estado-de-coisas) em que ele se dá, bem como porque ele é mesmo o ‘mundo’ no sentido de sua idealidade, que, enquanto vivência, prescinde de qualquer pensamento ou processo psíquico para ser, o ‘mundo ideal’ identifica-se com o *a priori*, uma vez que ele aqui vai significar consciência absoluta para um *eu puro*.

3.3.2 A Dupla Omissão da Fenomenologia de Husserl

Após apresentar as *três descobertas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger passa a analisar o *princípio fenomenológico* da máxima ‘às coisas mesmas’ [*zu den Sachen selbst*]. Como quer o filósofo alemão, no *princípio* está implícito a *questão do método* da investigação.⁴⁹⁸ A máxima fenomenológica nos indica a exigência de um questionar que não seja vazio, desamparado de solo, sem fundamento. Portanto, ela faz referência ao *modo* de tratamento do seu assunto. Uma vez que em seus desenvolvimentos iniciais a fenomenologia tinha como foco de sua investigação a lógica e a teoria do conhecimento, é no interior deste horizonte que aparece a questão da ‘intencionalidade’. Tendo em vista que a lógica é a ciência do pensar, e que todo pensar é expressão; tendo em vista também que no círculo dos objetos da lógica há algo como significação, conceito, enunciado, proposição; e, além disso, que os juízos se formam com base no apreender representativo ou intuitivo, há neles, pois, algo como verdade e objetividade. De acordo com Heidegger, então, os conceitos destes objetos devem ser extraídos dos objetos mesmos. Tais objetos, porém, não se encontram em outro lugar senão na respectiva ‘intencionalidade’: “O campo de coisas da investigação fenomenológica é, portanto, a intencionalidade em seu *a priori*, tomando-a na dupla direção da *intentio* e do

⁴⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 103.

intentum”.⁴⁹⁹ Conforme pondera Heidegger, o campo total do *a priori* da intencionalidade se pode apreender conformando-se de modo simples a coisa mesma. O *ver* diretamente a coisa que se mostra a partir dela mesma, apreendendo e realçando o que se vê é o que, segundo Heidegger, nomeia-se *descrever*: “A fenomenologia é descritiva: seu modo de tratamento é a descrição. Mais exatamente, descrever á articular, realçando o que se tiver intuído em si mesmo. Esse articular realçando é *analisar*, isto é, a descrição é analítica”.⁵⁰⁰ A par disso, precisamos sublinhar que, em seguida, Heidegger reconhece que é a ‘intuição categorial’ o método, ou seja, o modo próprio de tratamento da investigação fenomenológica que quer *apreender as estruturas da intencionalidade em seu a priori*, o que nos faz perguntar pela proximidade entre a questão da ‘intuição categorial’ e a ‘indicação formal’, entre a tentativa de acessar ditas estruturas da intencionalidade em seu *a priori* e a tentativa de acessar as estruturas existenciárias do ser-aí. Ora, como podemos visualizar parece que o categorial se aproxima da questão do formal, enquanto apreensão da objetualidade, ao passo que a intuição em jogo em Heidegger vai se ligar, pois, à questão de fundo da linguagem. Como se verá, posteriormente, quando nos aproximarmos da questão metodológica propriamente dita, Heidegger nomeará de ‘intuição hermenêutica’ a vivência que se apropria do vivido, ou seja, encontra-se na própria vida o solo em que podemos interpretá-la desde ela mesma, sem os subterfúgios teóricos que deformam o fenômeno, de saída.

Pelo contrário, Heidegger encontra na fenomenologia lida em sentido radical a possibilidade de pôr a descoberto, de fazer ver, o que na maior parte das vezes encontra-se, pois, encoberto. Nesses termos, a fenomenologia, enquanto método, está implicada em desmontar os encobrimentos. Ela é um ‘como’ [*wie*], um ‘modo’ [*Weise*] de investigação que se dirige às coisas que se mostram desde elas mesmas.⁵⁰¹

Husserl determina a questão metodológica da fenomenologia a partir da ‘redução’ [*Reduktion*], a qual pretende alcançar, desde a consciência real, fática, dada na ‘atitude natural’, a *consciência pura*. Nas palavras de Heidegger:

Na redução justamente se prescinde da realidade da consciência, dada na atitude natural do homem fático. A vivência real se suspende enquanto real, para alcançar a vivência absoluta e pura (*epoché*). O sentido da redução é precisamente não fazer uso da realidade do intencional; não se põe nem se experimenta nada enquanto real. Embora se parta da consciência real do homem facticamente existente, isso somente sucede para prescindir dela.⁵⁰²

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 150.

Bem, após Heidegger nos recordar o que está em jogo no papel metódico da ‘redução’ fenomenológica, ele é capaz de realizar uma dura crítica a Husserl, pois, conforme quer o filósofo alemão, com o passo do ‘prescindir de...’ a redução passa por cima justamente do único solo em que ela poderia fazer a pergunta pelo ser do intencional.

E, então, de forma contundente, Heidegger destrói a fenomenologia reflexiva de Husserl, ao considerar o que segue:

O que mais oferece a redução? Não somente prescinde da realidade, mas também da individuação respectiva das vivências. Prescinde de que os atos sejam meus ou de qualquer outro indivíduo, e os considera somente segundo seu *quê* (essência). O *quê*, a estrutura dos atos, é o que a redução contempla, mas não seu modo de ser, não se ocupa do ser ato enquanto tal. A única questão que lhe ocupa é a pergunta pelos conteúdos do que as estruturas sejam, pela estrutura do intencional enquanto estrutura básica do psíquico, pelos conteúdos do que a constituição dessa estrutura seja, pela essência do que as atuações sejam, pela diversidade do dirigir-se e o conteúdo do que suas relações estruturais (de construção) sejam, mas não pela essência de seu ser.⁵⁰³

E de maneira provocadora, Heidegger indaga: “Se houvesse um ente *cujos* *quês* fosse precisamente ser e nada mais que ser, nesse caso essa contemplação ideativa seria, frente a um ente tal, o mais fundamental dos mal-entendidos. Mostrar-se-á que esse mal-entendido rege a fenomenologia e rege uma vez mais por razão de sua entrega à tradição”.⁵⁰⁴ É esta constatação que leva Heidegger a perguntar pela maneira de ser do ser intencional, que, como tal, deve estar originariamente dado. Uma vez posto isto, Heidegger se pergunta se este ser intencional originariamente dado não se encontraria, justamente, na ‘atitude natural’, porquanto nela estamos aquém da teoria. Mas a verdadeira questão de fundo é se existe, de fato, uma tal atitude, ou se esta não é apenas uma maneira de ver o homem fundada naquilo que a tradição nos legou, a saber, o homem enquanto um ser vivo e, portanto, como um objeto da natureza. A pergunta que Heidegger se coloca é se isto tudo diz respeito, de fato, a uma ‘atitude natural’, ou antes corresponde, muito mais, a uma ‘atitude naturalista’. E o filósofo alemão responde a essa questão em tom de indignação:

Para *nada* em absoluto é essa uma experiência natural, senão que encerra em si uma posição teórica bem definida, a de que todo ente se entende *a priori* enquanto discorrer legalmente regulado de acontecimentos que tem lugar na exterioridade espaço-temporal do mundo. Não será dita atitude somente em aparência natural? Certamente, com razão se chama *atitude* a dita maneira de atuar e de experimentar, posto que somente pode obter-se a partir do atuar natural, da

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 152.

maneira natural de experimentar, como se alguém em certa medida devesse colocar-se nesse modo de contemplar para poder experimentar as coisas dessa maneira.⁵⁰⁵

Para Heidegger, assim, torna-se bastante claro que o ponto de partida da fenomenologia reflexiva de Husserl é extremamente problemático, pois assume de maneira acrítica e, portanto, dogmático-teorético, o ser do intencional no sentido do ser da natureza. E porque deixa justamente de lado a pergunta pelo ser do intencional é que o filósofo alemão passa, em seguida, a examinar o que ele chama das *duas omissões da fenomenologia de Husserl*.

Como vimos acima, Husserl pensa que a fenomenologia se reduziria a um método de investigação no sentido de uma psicologia-descritiva das vivências puras, ou seja, liberadas de qualquer compromisso com a realidade. Para a fenomenologia, então, aos olhos de Husserl, o fenômeno somente se mostraria quando passássemos a descrever as vivências (sempre intencionais) tal como elas acontecem no trato imediato com as coisas, a saber, numa *atitude natural*, que, uma vez colocadas em suspenso, através da *epoché*, e prescindindo de todo o referencial de uma existência empírico-real, nos daria o âmbito do puro pensar enquanto região da consciência absoluta. É justamente este puro pensar - ao qual se chega através das reduções fenomenológicas, entre elas, a *redução transcendental* e a *redução eidética*, e que, como quis Husserl em suas *Idee*, tratava-se de conquistar a região do ser como uma esfera de *posição absoluta*, o que quer significar enquanto esfera da consciência pura que nos é dada de modo absoluto - o que mais surpreende Heidegger, porquanto já não reconhece ali nada de fenomenológico, mas tão somente a queda na mesma tradição que o Husserl das *Untersuchungen* tanto buscou se afastar. Ou seja, a ‘consciência absoluta’, como constituinte de toda realidade transcendente, é a mesma que Descartes também vislumbrara como possibilidade de fundar uma *ciência absoluta* – e este é justamente o projeto de Husserl.⁵⁰⁶ Heidegger encontra, dessa forma, em Husserl, quatro sentidos distintos para a consciência com respeito ao seu absoluto, a saber: 1) ser imanente; 2) ser absoluto; 3) o dar-se absoluto no sentido de prescindir da *res* para ser – de modo que a realidade somente se dá a conhecer na consciência mediante representação, o que quer significar, por sua vez, que a consciência, constituindo a si mesma e constituindo os outros entes, é o *a priori* no sentido de o primeiro, tal como quiseram já Descartes e Kant; e 4) o ser puro, livre de qualquer realidade – o seu caráter de ser é, pois, *ideal*. Para Heidegger, estas quatro características do ser da consciência

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 138.

não informam, contudo, nada sobre o ‘ser intencional’ e tampouco do lugar em que ele se constitui, isto é, na concretude imediata de suas vivências. Por isso é que o filósofo pode afirmar, em tom de desapontamento, que a elaboração da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia não se realizou *fenomenologicamente, retornando às coisas mesmas*, senão seguindo uma ideia tradicional da filosofia. Heidegger em *Mein Weg in die Phänomenologie* diz, sobre isso, que ele não podia compreender, na época, como Husserl poderia ter voltado-se novamente para o âmbito da psicologia, quando, por exemplo, na quinta investigação, ao tratar da consciência, buscara apoio em Brentano. Como ele mesmo diz, somente mais tarde é que a compreensão sobre este retorno se aclarou.

Em *PGZ* (GA20) o filósofo parte, desse modo, para a pergunta que parece ter ficado esquecida pela fenomenologia, uma vez que ela, ao fazer uso das reduções, que prescindem, vale dizer, tanto da realidade quanto da individuação do ente, de maneira a se voltar apenas para sua estrutura intencional, bem como pelo fato de sempre partirem da *atitude natural*⁵⁰⁷, a qual, de acordo com Heidegger, tampouco corresponde às vivências do homem em sua concretude existencial, visto que aqui ele se deixa experimentar somente enquanto ζ^{ov} , não chega mesmo a vislumbrar a ‘pergunta pelo sentido do ser’ [*Frage nach dem Sinn von Sein*] como um horizonte de investigação possível frente aos impasses da metafísica clássica e moderna:

(...) ainda quando se experimente a “coisa natural homem”, o ζ^{ov} que tem lugar no mundo, ainda quando se determinem seu modo de ser e sua realidade, com isso não se está perguntando nem determinando o ser de suas atuações nem o ser do intencional, mas somente o estar-aí de uma coisa.⁵⁰⁸

Afastando-se da *existentia* em direção à *essentia*, afastando-se do modo de ser, para se aproximar apenas de sua estrutura, de forma a conquistar a região pura da consciência, a fenomenologia não chega a esclarecer, pois, a *questão do ser*: sobre a *questão do ser* a fenomenologia emudece, assim como emudece, segundo Heidegger, toda a tradição filosófica a partir de Aristóteles. Conforme quer o filósofo alemão, a pergunta de Platão no *Sofista*⁵⁰⁹, qual seja, o que quer dizer quando empregamos a palavra ente, jamais fora respondida, mas sim esquecida, ainda que muito se fale do “ser”. De todo modo, conforme Heidegger, as omissões que se deixam expor na fenomenologia por conta do seu desvio (retorno) para o seio

⁵⁰⁷ Em *SZ*, a *atitude natural* que Husserl contempla em suas *Idee*, a fim de, colocando-a entre parênteses, conquistar a região fenomenológica, aparecerá como o caráter impróprio do ser-aí, que cai, pois, no impessoal.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 155.

⁵⁰⁹ Cf. Platão, *Sofista*, 244e.

da tradição são duas, a saber: 1) a ‘questão do ser’ [*Frage nach dem Sein*]; e 2) a ‘questão do sentido do ser mesmo’ [*Frage nach dem Sinn von Sein selbst*]. Para o filósofo, então, é porque a fenomenologia está presa a uma concepção do homem enquanto *animal rationale*, a qual, por sua vez, não se deve a um descuido, mas sim à própria história do ser-aí enquanto seu modo próprio de acontecer (*como*), que ela não pode mesmo perguntar pelo ser e o seu sentido:

A fenomenologia vem a caracterizar o que é sua coisa, o assunto mais peculiar, *contrariando* seu princípio mais próprio, isto é, não a partir das coisas mesmas, senão de um prejuízo em cujo sentido está justamente o impedir que se dê o salto originário ao ente temático entendido. Assim, pois, a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser *não fenomenológica!*⁵¹⁰

O que Heidegger aponta, enfim, como tarefa fenomenológica enquanto constituição da ‘ontologia fundamental’ é investigar a *questão do ser* no ‘como’ [*wie*] em que ele se dá. O ‘como’ do ser, para o filósofo, dirá, pois, o seu ‘sentido’ [*Sinn*] (tempo), o que requer a investigação do ente privilegiado que compreende o ser ‘como’ presença-presente, velando assim o ser a favor do mundo. Somente porque o ser-aí vela (cuida) o ser como mundo (abertura do ser – desvelamento) é que ele pode, em suma, ser o ente que, à diferença dos entes simplesmente presentes, é junto ao mundo o seu próprio ser. A esta tarefa recairá, pois, o trabalho que se segue em *PGZ* (GA20), de maneira que se amplie o horizonte conceitual que permitiria a Heidegger escrever o seu *SZ*. Neste tratado, praticamente, pouco se falará em *intencionalidade*, *intuição categorial* e *a priori*, o que não quer dizer que não atuem enquanto o horizonte em que se funda a própria ‘ontologia fundamental’. Com efeito, ao invés desta terminologia Heidegger empregará *o sentido do ser*, *a questão do ser* e *o ser-no-mundo*, respectivamente. Ora, tornar a fenomenologia fenomenológica, de forma a re-tornar à sua questão de princípio, qual seja, *às coisas mesmas*, é o que Heidegger se propõe. Por isso, pensar o ser como tempo exigirá ao filósofo o afastamento de toda a tradição ontológica e antropológica que prefigurou à sua escritura, uma vez que estas, ao interpretarem o ser no sentido do ente, bem como ao compreenderem o homem a partir de sua *animalitas*, jamais chegaram à pergunta originária pelo ser, ele mesmo, ou pelo existente humano em sua compreensão de ser. De posse do desdobramento de uma tal questão, Heidegger dirá, então, que se modificará o sentido do próprio *a priori*, não mais se deixando basear numa determinação do ser em sentido grego, não explicitado, mas pressuposto para a

⁵¹⁰ *Ibid*, p. 159.

fenomenologia. Nas palavras de Heidegger, a crítica imanente à fenomenologia, que como mostra Taminiaux⁵¹¹, é a radicalização do problema levantado por Husserl, nos conduziu da *questão do ser* ao horizonte do tempo, de forma que a fenomenologia, agora não mais reflexiva, se faz ‘ontologia fundamental’:

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes - é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema o ser-aí - “sentido do ser *como* tempo” -, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral.⁵¹²

Podemos dizer, resumidamente, que Heidegger conquistara da leitura de Husserl: 1) a aprendizagem do *ver* fenomenológico, o que acabou viabilizando a realização, inédita, de uma leitura fenomenológica de filósofos como Platão e Aristóteles; 2) a importância da ‘indicação formal’ para pensar a autocompreensão que a vida tem de si mesma, de modo que o filósofo alemão pôde perceber que a expressão (demonstração) já chega sempre tarde a um sentido que já fora aberto e para o qual estamos, de saída, orientados; 3) a partir da radicalização das *três descobertas fundamentais* da fenomenologia (a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido do *a priori*) Heidegger se deparou com as duas *omissões* de Husserl, a saber: a *questão do ser* e a *pergunta pelo sentido do ser do intencional*; de posse dessas *omissões* e da radicalização das *três descobertas* Heidegger pôde, então, ler o ser em sua *diferença* para com o ente em meio à pergunta pelo seu sentido, pelo *como* o ser se dá. Mediante essas *intelecções* Heidegger vai pensar o ser em termos de um *excesso de significação* (intuição categorial), visto que o *como* ele se dá é no *encontro* entre o ser-aí e ele mesmo, entre o ser-aí e o outros, ou entre o ser-aí e os entes não dotados do caráter de ser do ser-aí. De igual forma, será com base na ‘intuição categorial’ que também se resolverá para ele o falso abismo entre o real e o ideal. De igual forma, o *fenômeno em sentido fenomenológico* dirá, em Heidegger, um algo que não se mostra jamais em todo mostrar do ente. Bem, como estas conquistas foram preparadas no terreno em que se elaborou aquilo que o filósofo alemão nomeou de ‘hermenêutica da facticidade’, buscaremos, nas linhas que seguem, explicitar o que ela seja, bem como a sua importância para o desenvolvimento do seu pensamento.

⁵¹¹ Cf. J. Taminiaux. D’une idée de la phenomenologie à l’autre. In: *Lectures de l’ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, 1995, pp. 19-88.

⁵¹² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA20), 1977, p. 50.

3.4 A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

É nossa pretensão aqui poder contribuir para o debate em torno da *hermenêutica da facticidade* enquanto modo de acesso à *questão do sentido ser*. Para tanto, procuramos acompanhar os momentos iniciais do trabalho intelectual de Heidegger que lhe conduziram para a exigência da elaboração da noção de *vida fática*, com o intuito de identificar, implicitamente, a crítica do filósofo alemão ao registro do teórico, como modo de objetivação da vida a partir da reflexão.

Antes, porém, de descermos ao tempo das preleções, talvez seja produtora recuperarmos o que aparece na alínea c do parágrafo 7 de *SZ*, na medida em que é ali que Heidegger estabelece a devida aproximação entre ontologia e fenomenologia à luz da filosofia. Com efeito, três argumentos centrais organizam sua tese, a saber:

- 1) A filosofia, pensada como *ontologia fenomenológica*, é ciência do ser do ente.⁵¹³
- 2) Como o ente que possui prioridade ontológica é o ente que eu mesmo sou, a hermenêutica em jogo será aquela que se realiza como interpretação do ser do ser-aí, por intermédio da qual se anunciam o sentido de ser próprio e suas estruturas-fundamentais.⁵¹⁴
- 3) A fenomenologia, ao possuir o *logos* no sentido do *hermeneuein*, é ‘interpretação’ [*Auslegung*], de sorte que designa a tarefa da interpretação do ente que compreende ser.⁵¹⁵

Dito isso, já podemos avançar em nosso estudo.

Inicialmente, trata-se de ter presente que Heidegger parte, para a elaboração de sua *hermenêutica fenomenológica da facticidade*, da equivocidade da palavra ‘vida’ [*Leben*], reconhecendo-a como uma palavra-problema. Com efeito, em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* (1919/1921), o filósofo alemão sugere duas divisões de sentido, a saber, “vida como objetivação” e “vida como vivência”⁵¹⁶. Na preleção de 1922, *PhIA* (GA61), esta distinção aparece em termos do sentido intransitivo, “estar e ser na vida”, e do sentido transitivo, “viver a vida”⁵¹⁷. De igual forma, na preleção *PhAA* (GA59) localizamos as duas direções de sentido mencionadas.⁵¹⁸ De todo modo, em todos esses momentos encontramos a sugestão de mantermos a plurivocidade da palavra, pois esta guarda

⁵¹³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 50.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁵¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 15.

⁵¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA61), p. 82

⁵¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59), 1993, p. 18.

a possibilidade de seguirmos a indicação dos fenômenos por ela intencionados. A mesma recomendação encontra-se no relatório *Natorp*, quando Heidegger justifica a importância de não rejeitarmos a palavra ‘vida’ por conta de seu caráter equívoco, mas que se trata de rastrear as direções de significado que lhe pertencem, o que o leva a atentar para o termo *zoé*, *vita*, que em sua recepção grega e neotestamentário-cristã determinara a existência humana em termos do *animal rationale*.⁵¹⁹ Para Heidegger, em contrapartida, trata-se de nos desembaraçarmos dessa concepção do homem, porque quando se parte dela já não se tem mais como escapar de pensá-lo dentro de uma concepção categorial que lhe coloca no mesmo plano dos animais e das plantas. Tendo em vista, porém, que o principal problema metodológico da fenomenologia, como esclarece Heidegger em sua preleção de 1919, *IPhW* (GA56/67), é “(...) como abrir cientificamente a esfera da vivência”⁵²⁰, ele vai se perguntar se o método baseado na *descrição reflexiva* dá conta de pensar a vivência, ou se esta, ao transformá-la em algo passível de ser observado, não faz dela um simples objeto, que perde de vista a sua realidade mais própria, porque dinâmica.⁵²¹ De acordo com Heidegger, devido a reflexão sempre pressupor uma ‘atitude teórica’, esta implica, por um lado, uma ‘privação de vida’ [*Entlebung*] e, por outro, uma ‘objetivação’ [*Objektivieren*].⁵²² No caso específico das vivências, ao reflexionarmos a vida deixamos de vivê-la, a fim de simplesmente observá-la. Sendo assim, Heidegger se pergunta se não haveria um outro modo de apreendermos conceitualmente a vida que não a imobilizasse em seu fluxo, ou se todo *dizer* tem que ser, de saída, objetivante. Em outras palavras, o filósofo alemão pergunta pela diferença entre viver em meio aos significados e possuir uma concepção teórica do que é significado. Como pondera Heidegger, “(...) estes fenômenos significativos das vivências do mundo circundante não os posso explicar destruindo seu caráter essencial, suprimindo sua verdadeira natureza e desenvolvendo uma teoria. Explicar por meio de fragmentação equivale neste contexto à destruição”.⁵²³ Em suma, Heidegger acusa o primado do teórico como responsável por deformar a problemática da vida em sua realidade mais própria, de modo que o seu esforço intelectual, nos anos fecundos de suas primeiras preleções, vai no sentido de poder justamente escapar de tal círculo de pressupostos. É assim, por exemplo, que ele encontra uma saída ao se

⁵¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 351.

⁵²⁰ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA56/57), 1987, p. 109.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 110.

⁵²² *Ibid.*, p. 112.

⁵²³ *Ibid.*, p. 86.

deixar guiar por sua hipótese de uma ‘ciência originária’ [*Urwissenschaft des Lebens*]⁵²⁴, de cunho pré-teorético, cujo papel seria analisar os diferentes modos de realização da vida antes de sua objetivação. Conforme propõe Adrián, frente à prioridade teórica, o filósofo alemão estabelece a necessidade de voltar ao substrato primário, pré-teorético da vida.⁵²⁵ Vai na mesma direção a posição de Greisch, ao sublinhar que o decisivo para a correta interpretação que Heidegger faz em torno da noção de ‘facticidade’, a fim de habilitar a fenomenologia como hermenêutica, está em reconhecer que a atitude teórica retira a sua motivação do pré-teorético, e isto porque tal dimensão conduz o filósofo alemão a atentar para o ‘mundo da vida’ [*Lebenswelt*] como aquele mundo no qual a experiência fática se realiza historicamente.⁵²⁶ Na contramão do teorético, sustenta Heidegger, encontra-se, pois, a fenomenologia, que, ao partir do seu ‘princípio dos princípios’ [*Prinzip der Prinzipien*], não tem nada em comum com qualquer espécie de *logicismo*, à medida que deixa para trás, ao reconhecer a ‘intencionalidade’, a cisão entre o sujeito e o objeto: “Trata-se da intenção originária da autêntica vida, da atitude originária do viver e da vida enquanto tais”.⁵²⁷ Bem, a esta vivência (filosófica), capaz de se apropriar do vivido sem reduzi-lo ao nível do objeto, o filósofo alemão nomeia ‘intuição hermenêutica’, “(...) na qual fica excluída toda posição teorético-objetivante e transcendente”.⁵²⁸ Greisch, ao recuperar a posição de Kisiel, observa que é justamente esta intuição que vem qualificar a fenomenologia como hermenêutica. Dastur também tem presente a dimensão hermenêutica que Heidegger imprime à fenomenologia ao propor que a tarefa da filosofia consiste em seguir a autoexpressão da vida.⁵²⁹ Desta feita, sustenta a intérprete, o filósofo alemão é bastante preciso em sua análise do conceito de fenomenologia quando considera que o sentido metodológico do *logos*, em jogo na fenomenologia ora pensada como ‘ontologia fundamental’, possui um caráter hermenêutico, porquanto aqui a ‘descrição’ fenomenológica é ‘interpretação’ [*Auslegung*]. A

⁵²⁴ Cf. F. Dastur, *Heidegger: la question du logos*, 2007, p. 59-61. Neste trabalho a intérprete reconhece, a partir de Kisiel, que Heidegger, durante o período de 1919-1929, vacila entre dois polos com respeito à definição da filosofia, ou seja, se ela é uma ciência primeira, ou, de modo contrário, não é jamais uma ciência. Um exemplo claro dessa ambivalência aparece em 1919, quando Heidegger define a filosofia como uma ‘ciência originária’ [*Urwissenschaft*]. Já em 1920 a definição da filosofia se deixa nomear como ‘ciência da origem da vida’ [*Ursprungswissenschaft*]. Por outro lado, durante este mesmo período, o que está em jogo é, ao prosseguir Husserl, diferenciar a filosofia de toda ‘visão de mundo’ [*Weltanschauung*]. Em linhas gerais, considera Dastur, a evolução do pensamento de Heidegger sobre a relação entre filosofia e ciência pode ser distinguida em três etapas: 1) filosofia como ‘ciência originária’, em oposição à *Weltanschauung* (princípio dos anos 1920); 2) filosofia como ‘ciência crítica’ e como ‘ciência do ser’ (durante o período precedente e imediatamente posterior à SZ); e 3) a ‘intransponível ambiguidade’ [*unüberwindliche zeideutkeit*] da essência da filosofia (fim dos anos 1920).

⁵²⁵ Cf. J. E. Adrián, *El lenguaje de Heidegger*, 2009.

⁵²⁶ Cf. J. Greisch, *L’arbre de vie et l’arbrée Du savoir*, 2000, p. 41.

⁵²⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 110.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵²⁹ Cf. F. Dastur, *op. cit.*, p. 62.

Auslegung, por sua vez, é definida por Heidegger como um comportamento pré-teorético, no qual a tematização não tem o sentido de um ato reflexo.⁵³⁰

Bem, se retornarmos uma vez mais para a preleção supracitada sobre Aristóteles poderemos ver que Heidegger reconhece a existência de um sentido unitário para a expressão “vida”, a saber: “(...) vida = *ser-aí*, “Ser” na e por intermédio da vida”.⁵³¹ É propriamente este sentido que o filósofo alemão procura *destacar*, porque importa a ele que o fenômeno da ‘vida’ seja concebido como sentido (do ser). Esta relação entre o sentido da vida e o sentido do ser mediante o ser-aí clarifica-se quando em suas *Notas* Heidegger esclarece que o “objetual” que se encontra em questão deve ser formalmente fixado como *existência*: “Nesta significação indicada de modo formal, o conceito deve apontar para o fenômeno do “eu sou” e para o sentido do ser, presente no “eu sou” (...)”.⁵³² À medida, entretanto, que o problema do *acesso* à ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*] é propriamente o *problema do método*, vale esclarecer que o ‘método fenomenológico’ da ‘indicação formal’ não diz respeito, sobremaneira, a uma técnica e tampouco se identifica com o método das ciências objetivas, mas que ele deve ser compreendido de maneira originária como ‘caminho’ [*Weg*]. Levando-se em conta que não se chaga às *coisas mesmas* de modo imediato, o caminho jamais pode ser direto, mas sempre deve se dar em desvio.⁵³³ Como quer Heidegger, então, o desvio é mesmo o caminho, o que justifica que com respeito à existência apenas se possa acessá-la indiretamente, o que acarreta que qualquer tentativa de procurar entendê-la por intermédio de meras reflexões seja desastrosa.⁵³⁴

Heidegger, então, ao assumir o compromisso do desvio, define formalmente a ‘existência’ [*Existenz*] como um modo determinado do ser, como um determinado sentido do “é”, o qual se refere ao sentido do “eu sou”. Este, por sua vez, não pode ser conquistado mediante uma opinião teórica, mas tão somente “(...) ao se realizar o “sou” em um modo de ser do ser do “eu””.⁵³⁵ Desse modo, o *sentido de existência*, segundo Heidegger, deve ser retirado da *experiência fundamental* a partir da qual encontro a mim mesmo como si-mesmo, de maneira que “(...) vivendo nessa experiência, e correspondendo ao seu sentido, posso perguntar pelo sentido de meu “eu sou””.⁵³⁶ Ora, ciente da relação entre o sentido de existência e o sentido do “eu sou”, Heidegger atesta que o ‘sentido do ser’ [*Seinssinn*] não

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁵³¹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA61), p. 85.

⁵³² Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 10.

⁵³³ *Ibid.*, p.9.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 29

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 29.

surge primordialmente a partir de experiências explicitadas em um conhecimento “teórico”, mas sua “objetividade” não-teórica tem sua raiz no contexto significativo, acessível na experiência do ‘mundo circundante’ [*Umwelt*], com o qual o ser-aí lida com os utensílios, a cada vez, em sua vida, e a partir do qual, a cada vez, diz que “algo” é.⁵³⁷ Com isto o filósofo alemão reconhece que o ‘sentido de existência’ não é nada distinto do ‘sentido do ser’, muito embora este não possa ser conquistado a partir do “é” explicitado na tomada de conhecimento, mas tão somente no *ter preocupado* consigo mesmo do “eu sou”. Assim, apenas porque o “eu sou” pode ser articulado como *algo*, é que “(...) a existência pode ser formalmente interpelada como um sentido de ser, como um modo do ser”.⁵³⁸ Nesses termos, com respeito à *experiência fundamental* referida ao eu, a ‘facticidade’ desse eu é essencialmente “histórica”. O que isto quer dizer encontramos um aceno na preleção de 1924, intitulada *Der Begriff der Zeit* (GA64).

Nesta preleção, Heidegger atenta para a importância de não se refletir sobre a história, mas tão somente *compreender a historicidade*.⁵³⁹ Sendo assim, não se trata de esclarecer a objetividade do histórico em termos científico-teóricos, mas, antes disso, e, portanto, primordialmente, de abordar a questão radical do sentido do *ser* histórico, desde o qual depende a possibilidade de se trazer à luz a estrutura ontológica de um ente que é propriamente histórico. Esta tarefa, considera Heidegger, é, pois, *ontológica*, e isto porque interroga (*logos*) o ente (*on*) em vista do seu ser (*e on*), permitindo conceber os caracteres ontológicos deste ente mediante o uso de categorias: “O ente deve mostrar-se (*phainesthai*) desde si mesmo, isto é, deve converter-se em fenômeno e ser nomeado (*logos*) tal como se mostra”.⁵⁴⁰ Esta relação também recebe um destaque especial na preleção *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA60), quando Heidegger argumenta que a problemática em jogo no desvelar fenomenológico radical dos nexos possui sua origem de sentido na existência fática, historicamente dada e de maneira realizadora. Para Heidegger, assim, todos os *explicitata* de sentido conclamados a serem desvelados nesta problemática são *existenciários*, isto é, formalmente falando “categorias” e, *historicamente e de maneira realizadora*, são *hermenêuticas*, não categorias ordenadoras e reguladoras. Agora, porque a *constituição ontológica fundamental* do ser-aí, desde a qual torna-se possível apreender ontologicamente a historicidade, é a ‘temporalidade’, a compreensão da historicidade estará atrelada à *explicação fenomenológica*; e uma vez que a explicação fenomenológica vem ligar-se à *questão do*

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 31

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁵³⁹ Cf. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA64), 2004, p. 3.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 4.

método em termos do emprego de um sentido que guia tal explicação, o *tempo* servirá de indicação formal para o ser. E isto significa: o *sentido do ser* deve ser conquistado a partir do sentido do ser que é história, ou seja, do próprio ser-aí, pensado como ente exemplar que compreende ser.

É justamente na preleção de 1920/21, nomeada *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, que Heidegger inicia o seu trabalho a partir da discussão em torno de como a ‘experiência da vida fática’ pode se mostrar em sua historicidade. Dessa forma, o filósofo alemão busca conceber o “fático” não a partir dos pressupostos da teoria do conhecimento, mas tão somente no âmbito do conceito do “histórico” e, portanto, em termos de “vitalidade imediata”.⁵⁴¹ O histórico, para Heidegger, ao não se deixar expressar ao modo dos objetos, tem o seu sentido haurido da vida ela mesma como ocorrência no tempo, como surgir e tornar-se. O ‘sentido do histórico’, portanto, exige ser esclarecido fenomenologicamente, o que significa que, para ser compreendido, depende, como vimos acima, do método fenomenológico da ‘indicação formal’, que, enquanto método, procura um modo de acesso à ‘experiência da vida fática’. De acordo com Heidegger, a questão acerca do ‘como’ faz justamente remissão ao *problema do método* enquanto explicitação dos modos concretos da experiência fundamental.⁵⁴² Em função deste caráter, não se trata mais de perguntar, pois, “o que é o ser?”, mas tão somente de se colocar a pergunta guia “como o ser se dá?”. E o *como* o ser se dá depende, como vimos acima, do encontro do ser-aí para consigo mesmo e para com os demais entes. Na sua importante preleção de 1923, intitulada *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), Heidegger dirá que o ‘compreender’ [*Verstehen*] que se origina na ‘interpretação’ [*Auslegung*] é um ‘como’ do existir, que terminologicamente nomeia-se em termos de um “(...) estar desperto do existir para consigo mesmo”.⁵⁴³ Ora, o ‘estar desperto’ possui um caráter filosófico, pois nos acorda para a tarefa do pensamento, que é a questão propriamente dita do ser. Em função disso, há o reconhecimento por parte de Heidegger de que a ‘experiência da vida fática’ traz em si mesma *o caminho para a filosofia*.⁵⁴⁴ A filosofia, assim, não é nenhuma ciência de cunho objetivo, mas é vida vivida por um ser capaz de fala, o que faz com que o filósofo alemão sugira que toda teorização seja eliminada da filosofia, porque ao fazermos uso dela passamos por cima do caráter incontornável de que a ‘vida fática’, ao compreender a si mesma como sendo no tempo, pergunta pelo ser, e ao perguntar

⁵⁴¹ *Ibid*, p. 32.

⁵⁴² Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 37.

⁵⁴³ Cf. M. Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 15.

⁵⁴⁴ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60), 1995, p. 10.

pelo ser, filosofa.⁵⁴⁵ De acordo com Heidegger, então, a ‘facticidade’ “(...) é a designação para o caráter de ser de “nosso” ser-aí próprio”.⁵⁴⁶

Segundo pensa o filósofo alemão com base em seu trabalho fenomenológico, é preciso, em suma, que sejamos capazes de elaborar uma hermenêutica específica, a fim de que possamos “ler” a vida desde ela mesma, ou seja, enquanto movimento e história. Heidegger, portanto, irá fazer uso do significado originário da hermenêutica a partir do âmbito da ‘palavra’ [*Wort*], definindo-a como: “(...) determinada unidade na realização do *hermeneuein* (do comunicar), isto é, do *interpretar* [*Auslegens*] que leva ao encontro, visão, manejo e conceito da *facticidade* [*Faktizität*]”.⁵⁴⁷ A hermenêutica, portanto, não chega a se distinguir do próprio ser que encontra o seu ‘como’ [*wie*] na ‘interpretação’ [*Auslegung*], de maneira que os “conceitos” que tenham a sua origem na explicação da ‘facticidade’ serão denominados ‘existenciários’ [*Existenzialien*], que, enquanto categorias ontológicas do ser-aí, distinguem-se das categorias ônticas da metafísica tradicional.⁵⁴⁸

Bem, dado que a filosofia encontra a sua origem na *pergunta pelo ser*, ela se realiza como ontologia. Mas esta, ao se interessar pelo *sentido do ser* que se descerra a partir do “eu sou”, faz-se ‘ontologia fundamental’. Com efeito, a tarefa que Heidegger propõe para a ontologia enquanto *questão do ser*, diz que o ser deve poder ser tematizado livre do objeto.⁵⁴⁹ Tal possibilidade vem se ligar ao fato de que a vida fática não é um objeto, mas ela, ao ser histórica e, por isso, ao compreender a si mesma no tempo, não é nada mais do que o ser próprio que “eu sou”. Como ‘ontologia principal’ [*prinzipielle Ontologie*], a filosofia trata, então, “(...) o problema do ser da vida fática e o modo em que este ser é cada vez nomeado e interpretado mediante o discurso”⁵⁵⁰, e isto, por sua vez, significa que ela é “(...) interpretação categorial do nomear e do interpretar”.⁵⁵¹ Em palavras não menos oportunas, o relatório *Natorp* nos traz a seguinte consideração: “Ontologia e lógica devem ser reconduzidas à unidade originária do problema da facticidade, e, por conseguinte, devem ser compreendidos como expressões da investigação fundamental, investigação que pode definir-se como *hermenêutica fenomenológica da facticidade*” [*phänomenologische Hermeneutik der*

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴⁶ Cf. M. Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 7.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 364.

⁵⁵¹ *Ibid.* p. 364.

Faktizität].⁵⁵² De acordo com esta posição, a hermenêutica é fenomenológica porque a ‘vida fática’, em relação com o modo de seu ser e de seu falar, é um *fenômeno*. E um fenômeno, segundo nos informa Heidegger em *PhrL* (GA60), é uma totalidade de sentido, de sorte que a fenomenologia é a explicação desta totalidade, em termos de que ela fornece o *logos* dos fenômenos (*verbum internum*).⁵⁵³ Conforme sustenta o filósofo alemão, trata-se, primordialmente, de seguir a direção de sentido do sentido de ‘referência’ [*Bezug*], do estar referido a..., na medida em que a ‘intencionalidade’ deve ser entendida como “(...) o primeiro caráter fenomênico da atividade fundamental da vida”.⁵⁵⁴ Isto o leva, por sua vez, a poder afirmar que a *hermenêutica fenomenológica da facticidade* parte de um determinado estado de interpretação da ‘vida fática’, que diz respeito a sua tendência à queda no mundo. Neste estado de queda a ‘vida fática’ interpreta a si mesma a partir das teorias que a objetivam, bem como desde a maneira de falar que se origina no trato com as coisas. É deste horizonte interpretativo que nasce, portanto, a auto-interpretação do ser-aí como “natureza” e, assim, como um evento simplesmente mundano. Como quer Figal, o acento no elemento fático que Heidegger empreende visa, em última análise, à atenção e clareza com a qual a vida é conduzida em sua *propriedade*.⁵⁵⁵ Porque para Heidegger o ser fático da vida reside no ser-aí, este deve ser lido no sentido da atualidade da vida.⁵⁵⁶ Tal sentido pressupõe, por seu turno, que o ser-aí esteja *capacitado* para a interpretação, e que a interpretação inicial que ele tem de si mesmo diga respeito a uma espécie de entendimento normal. É tarefa da hermenêutica, portanto, tornar o existir próprio de cada momento acessível em seu caráter próprio de ser, como tentativa de aclarar a alienação do ser-aí. E é com vistas a liberar os atrelamentos linguísticos do ser-aí que Heidegger buscará apoio, pois, na ‘destruição fenomenológica’ [*phänomenologische Destruktion*], a fim de “(...) desfazer o estado de interpretação herdado e dominante”.⁵⁵⁷ Como ‘destruição’ fenomenológica a tarefa que se coloca à *hermenêutica da facticidade* é descobrir “(...) as estrutura lógicas e ontológicas capitais mediante um retorno às

⁵⁵² *Ibid.*, p. 364.

⁵⁵³ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60), 1995, p. 63. Greisch em seu livro *L’Arbre de vie...* nos chama a atenção para a reabilitação da doutrina do verbo interior, de Santo Agostinho, que Heidegger aqui faz uso quando quer desenvolver uma “lógica hermenêutica”. Sobre isto, cf. Greisch, p. 128.

⁵⁵⁴ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 365.

⁵⁵⁵ Cf. G. Figal. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*, 2007.

⁵⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 7, onde se lê: “(...) fático, por conseguinte, se chama a algo que “é” articulando-se por si mesmo sobre um caráter de ser, o qual é *desse modo*. Se toma-se o “viver” por um modo de “ser”, então “viver fático” quer dizer: nosso próprio existir ou estar-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta, pelo que toca ao ser, de seu caráter de ser”.

⁵⁵⁷ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 368.

fontes originárias”.⁵⁵⁸ E isto apenas quer significar, por sua vez, que a ‘destruição’ [*Destruktion*] é o ‘caminho’ [*Weg*] e, portanto, o ‘método’ [*Methode*] para se chegar “as coisas mesmas”. Ora, a pergunta de fundo que movimenta tal método é se há um *sentido do ser* que seja dominante frente à multiplicidades de modos em que o dizemos. Bem, a partir da investigação fenomenológica em torno do pensamento de Aristóteles, Heidegger identifica que o *sentido originário do ser*, ou seja, o sentido que perpassa todos os demais sentidos e a partir do qual concebemos o ser como algo, é o sentido dos objetos produzidos, isto é, dos utensílios empregados no trato cotidiano com o mundo. Com efeito, ser, aqui, vai significar: ser-produzido e, portanto, estar-disponível. Isto, por sua vez, acarreta que a *ousia*, também em Aristóteles, guardará o sentido originário de bens familiares, de bens patrimoniais, disponíveis para o uso:

O âmbito ontológico dos objetos do trato (...) e os modos de nomear próprios do trato – um *λογος* determinado ou, dito com mais precisão, o objeto do trato considerado desde o modo como é nomeado no discurso – fixam o horizonte do qual se obtém as estruturas ontológicas fundamentais do objeto “vida humana” e, por conseguinte, os diferentes modos de nomeá-la e determiná-la discursivamente.⁵⁵⁹

Por fim, se ‘facticidade’ significa, na época em que tal noção fora cunhada, o ser-aí do homem, a expressão *hermenêutica da facticidade* procura aproximar dois campos aparentemente distintos – *ontologia* e *hermenêutica*. Heidegger, por seu turno, encontra o solo comum de ambos os campos a partir do “objeto” de sua investigação, a saber, a ‘vida fática’. Como quer Stein, com a apropriação da fenomenologia pela hermenêutica, o filósofo alemão dá início à tarefa que mais tarde, em *SZ*, será nomeada como ‘ontologia fundamental’, a qual tem, como ponto de partida, o confronto com a fenomenologia reflexiva de Husserl.⁵⁶⁰ Como se pode vislumbrar junto às palavras do intérprete, aqui encontra-se o fio que permite retornamos para o início do nosso estudo, de forma a identificarmos que:

- 1) A filosofia, como *ontologia fenomenológica*, desperta-nos para a *questão do ser*;
- 2) O despertar da *questão do ser* é dependente da compreensão de que “eu sou”. Porque compreendo ser mediante o falar, está sempre em jogo para mim uma interpretação do meu próprio ser e dos demais entes;

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 368.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 374.

⁵⁶⁰ Cf. E. Stein, *Nas proximidades da antropologia*, 2003, pp. 62-70.

- 3) A fenomenologia, ao mostrar os entes desde si mesmo mediante o *logos*, é interpretação, e, por conseguinte, ela designa a tarefa da interpretação do ente que compreende ser, a qual, por sua vez, é investigação fenomenológica da vida, e, portanto, investigação do ser por intermédio do tempo.

Em última análise: ontologia enquanto fenomenológica é *ciência do ser do ente* e, assim, *filosofia*, e, por isso, *hermenêutica da facticidade*. A esta hermenêutica que quer tratar o problema do ser da ‘vida fática’, Heidegger designa, pois, *ontologia principal*.⁵⁶¹ Por fim, vale dizer que, para Dastur, a ontologia fundamental é hermenêutica, enquanto fenomenologia do ser-aí, em três sentidos:

- 1) hermenêutica da compreensão do ser do ser-aí enquanto notificação do sentido do ser e das estruturas fundamentais de seu próprio ser;
- 2) hermenêutica enquanto elaboração das condições de possibilidade de toda pesquisa ontológica;
- 3) hermenêutica enquanto analítica do caráter existenciário da existência.⁵⁶²

A partir do que acompanhamos em relação à elucidação da importância da ‘hermenêutica da facticidade’ no interior do pensamento do jovem Heidegger para aquilo que mais tarde dará origem à sua ‘ontologia fundamental’, é que buscaremos, desde agora, tratar da noção da ‘indicação formal’ à luz do horizonte metodológico da fenomenologia hermenêutica.

3.5 A INDICAÇÃO FORMAL NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER

Quando se toma pela primeira vez em mãos o tratado *SZ* e se passa a acompanhar Martin Heidegger em seu percurso de pensamento nas densas páginas de sua escritura ficamos como que absortos diante dos múltiplos “conceitos” que vão se descortinando mediante a leitura.⁵⁶³ Ora, hoje já se sabe que havia a exigência por parte da universidade de *Marburg* de

⁵⁶¹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 364.

⁵⁶² Cf. F. Dastur, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁶³ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 116, onde lemos que o “conceito” [*Begriff*] deve ser interpretado em termos de uma *compreensão imediata*, e não em sentido teórico. O seu campo significativo está relacionado com o *formalmente objetivo*, ou seja, deve ser entendido a partir da perspectiva do pré-mundano, do algo em geral.

que o Professor Heidegger apresentasse alguma publicação nova, depois do grande intervalo de tempo que o separava de sua última publicação.⁵⁶⁴ Entretanto, naqueles anos em que o tratado aparecera não se podia ter ciência de que este não era fruto tão somente de uma poderosa imaginação, mas, muito mais do que isso, de um duro, lento e complexo trabalho de pesquisa, que, em tempo oportuno, iria permitir a Heidegger tecer a trama de suas linhas. O confronto de suas próprias ideias com as de seus antecessores, sejam estes explicitados ou não no decorrer do seu texto, nos dá notícia de que ali uma nova posição filosófica era tomada, ou melhor, de que no âmbito do seu dizer a filosofia finalmente retornava ao solo no qual ela teve a sua origem e para o qual ela jamais devia ter se deixado desviar, a saber, o solo esquecido e produtivo da *questão do ser*. Por isso, tanto mais fôssemos capazes de *recordar* o ser, esquecido junto à metafísica do ente, tanto mais seríamos capazes de *despertarmos* novamente para a filosofia. É com respeito a este *despertar* de caráter filosófico-hermenêutico que defendemos a tese da ‘indicação formal’ como caminho para o ser. Em seu texto *Über das Wesen der Universität* (1919), Heidegger menciona justamente essa relação, ao considerar que a ‘direção [*Richtung*] é o ‘método’ [*Methode*], ou seja, “(...) o caminho para a constituição do contexto das circunstâncias [*Sachverhalte*]”.⁵⁶⁵ E o que significa isso senão que a ‘indicação formal’ enquanto método permite o acesso à *questão do ser* que se dá no tempo de um encontro (com a nossa própria existência)?

3.5.1 Em Busca da Elaboração de um Método para a Interpretação da Vida em seu *Faktum*

Diante das múltiplas implicações que a questão do ser suscita, assim como da seriedade da investigação sustentada por Martin Heidegger, somos levados a nos perguntar, tomando de empréstimo uma expressão de Pöggeler, pela *via* do seu pensamento. Essa via, supomos, encontrara sustentação em um *método* singular. Mas, perguntamos: que método é esse que está presente na elaboração da ‘hermenêutica fenomenológica’ [*phänomenologische Hermeneutik*]⁵⁶⁶ de Heidegger e que permitiu a ele interpretar o existente humano não mais de maneira objetiva, concebendo-o como um ‘ente simplesmente presente’ [*Vorhandenheit*], passível de ser classificado no enredo das categorias objetivadoras? Heidegger, logo no início

⁵⁶⁴ *Idem*, Mein Weg in die Phänomenologie. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14), 2007, p. 99.

⁵⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *Über das Wesen der Universität und des Akademischen Studiums* (1919) (GA57/58), 1987, p. 210.

⁵⁶⁶ *Idem*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 9, onde se lê: “A expressão *hermenêutica* pretende indicar o modo unitário de abordar, colocar, aceder a ela, questionar e explicar a facticidade”. Mais adiante, encontramos: “Atendendo melhor a seu significado originário, o termo quer dizer: determinada unidade na realização do *hermeneuein* (do comunicar), isto é, do *interpretar* que leva ao encontro, visão, manejo e conceito da *facticidade*” (p. 14).

do seu tratado, responde a esta indagação ao afirmar que se trata, para ele, do ‘método fenomenológico’ [*phänomenologische Methode*]. Contudo, esse método, como propõe antecipadamente Husserl⁵⁶⁷, pretende conquistar uma *ciência eidética*, o que significa dizer que ela se quer liberada da realidade, ao passo que Heidegger procura descer ao detalhe da ‘vida fática’, a fim de encontrar o impulso necessário para a pesquisa do *sentido do ser*. De acordo com Machado, a partir de sua leitura do livro de Buren, o que está em jogo para o filósofo alemão é a necessidade de se desconstruir a linguagem objetivante da metafísica, com vistas a conquistar uma linguagem não-objetiva, e isto por intermédio da experiência de diferentes hipóteses sugeridas como pistas:

A preocupação do jovem Heidegger reside precisamente em sua metodologia, que deveria ser capaz de encontrar uma espécie de filosofia não-objetiva da linguagem, e que, com isso, poderia permitir um discurso que se reservaria um certo domínio “misterioso” do movimento da subjetividade, uma ausência da objetivação (...). Era a tentativa de substituir a linguagem da tradição objetivadora que levava necessariamente a uma violenta descontextualização histórica (...).

Essa ‘investigação’ [*Untersuchung*], que desde muito cedo passou a cotejar o pensamento do filósofo, teve como motivação inicial o estudo da ‘vivência’ [*Erlebnis*] e da ‘vida’ [*Leben*], a fim de pensá-las não como coisa entre coisas.⁵⁶⁸ De acordo com Heidegger em sua preleção *IPhW* (GA56/57), o comportamento teórico, no qual estamos direcionados para os objetos e por meio do qual nos desligamos do ‘mundo circundante’, não nos permite compreender a ‘vida’.⁵⁶⁹ Nesses termos, a crítica radical que Heidegger faz nos primeiros anos de seu trabalho de docência frente à interpretação científica da vida, dirige-se principalmente ao ‘comportamento teórico’ [*theoretische Verhalten*] que se constitui a partir de uma ‘modificação’ [*Modifikation*] na vida ela mesma, mas que se concretiza na ‘teoria do conhecimento’ [*Erkenntnistheorie*]. Como quer Heidegger⁵⁷⁰, trata-se de uma modificação para uma nova situação, em que a ‘vida’ deixa de ver o mais importante, a saber, o fato de que todos nós, de saída e de imediato, estamos enredados significativamente em um ‘mundo-circundante’ [*Umwelt*].⁵⁷¹ Adrián comenta esta situação quando nos recorda que se trata de

⁵⁶⁷ Cf. E. Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*], 2006, p. 28.

⁵⁶⁸ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 69 e 73.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁷⁰ Cf. M. Heidegger, *Über das Wesen der Universität und des Akademischen Studiums* (1919) (GA56/57), 1987, p. 210.

⁵⁷¹ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 87-88.

uma crítica à primazia da teoria na apreensão do fenômeno da ‘vida’, dado que as teorias costumam convertê-la em um objeto de estudo, inerte e inanimado:

Frente à prioridade concedida à teoria, Heidegger estabelece a necessidade de voltar ao substrato primário, originário, pré-teorético da vida. A ênfase posta na teoria distorce nosso acesso ao mundo ao desmundanizar a esfera primária das vivências ante a mirada coisificadora do sujeito; falsifica – falando em chave fenomenológica – nossas vivências imediatas ao extirpá-las artificialmente do mundo circundante pelo qual habitualmente emergem.⁵⁷²

Heidegger se vê confrontado, então, com a dura tarefa de introduzir, nesse ínterim, o elemento ‘hermenêutico’ [*Auslegung*].⁵⁷³ Este elemento, entretanto, torna-se necessário por força do próprio modo de ser do ente investigado. Faz parte do modo de ser do ser-aí o fato de que está sempre em jogo em sua existência uma interpretação de si mesmo e do mundo, que no mais das vezes é imprópria e pública.⁵⁷⁴ O rompimento com a ‘atitude teórica’, ao que tudo indica, somente pode ser conquistado, segundo Heidegger, quando formos capazes de compreender que esta atitude não passa de má interpretação da vida fática, de sorte que para acessá-la devemos fazer a hipótese da existência de uma ‘ciência pré-teorética’ [*vor-theoretische*] em termos de uma ‘ciência originária’ [*Ur-wissenschaft*], que, por sua vez, tem por base uma *apreensão metodológica* própria.⁵⁷⁵

Com efeito, da mesma forma que o filósofo alemão, ao preparar a crítica da ‘fenomenologia reflexiva’ de Husserl, faz da fenomenologia uma ‘hermenêutica fenomenológica’ [*phänomenologische Hermeneutik*], ele visará descobrir o fenômeno em seu sentido privilegiado. Se nos dirigirmos às análises levadas a cabo por Heidegger em *SZ*, podemos perceber que esta descoberta terá como pré-requisito uma primeira abordagem da *questão do ser* a ser desenvolvida a partir da ‘analítica do ser-aí’ [*Analytik des Dasein*], pelos motivos acima explicitados.⁵⁷⁶ Como o ente a ser primeiramente interrogado em seu ser é o ser que eu mesmo sou, apresenta-se aqui, segundo Heidegger a possibilidade de uma ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalontologie*], que será, portanto, uma ontologia prévia a todas as demais.⁵⁷⁷ A partir desse contexto propomos, então, que para o cumprimento do seu

⁵⁷² Cf. J. E. Adrián, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 162.

⁵⁷³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 50

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁷⁵ *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 2007, pp. 96-97.

⁵⁷⁶ Muito embora os textos pertençam a momentos distintos do pensamento do filósofo, a nossa intenção, desde o início da tese, foi aproximar a *questão do ser* apresentada em *SZ* à luz dos seus trabalhos antecedentes, que constituem o solo a partir do qual o tratado se constrói. Se pensarmos, além disso, que o método da ‘indicação formal’ é o caminho para a elaboração de sua questão fundamental, então justifica-se, de saída, o uso de textos de ambos os períodos.

⁵⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 18.

método se mostra como imprescindível o que Heidegger estabelecera em 1919 em termos de uma ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*], porquanto por seu intermédio se excluiria toda posição teórico-objetivante, assim como lhe permitiria meditar as palavras essenciais da filosofia desde suas múltiplas conexões e inter-relações.⁵⁷⁸ Fundamentalmente está em jogo aqui, como sugere o filósofo no relatório *Natorp*, a peculiar e promissora aproximação entre *ontologia* e *lógica*, na medida em que se tem em vista tomar a ‘vida fática’, em seu modo de ser e em seu falar, no sentido de um fenômeno.⁵⁷⁹ Em palavras distintas, ‘fenômeno’ [*Phänomen*] deve ser pensado como um ‘indicador-formal’ [*formalanzeigende*] da objetualidade a-regional ‘vida’ [*Leben*].⁵⁸⁰ Para o filósofo alemão, aqui está em jogo justamente a questão do ‘sentido’ [*Sinn*], que, pensado como categoria fundamental, aponta para “(...) o ‘ocasional’ [*jeweilige*] como do ser de um ente do caráter-de-ser vida (humana) [*das jewilige Wie des Seins eines Seienden vom Seinscharakter (menschlichem) Lebens*]; “sentido” = modo, como da vida”.⁵⁸¹ Heidegger dirá, posteriormente, em seu *SZ*, que o fenômeno, nesse sentido restrito, diz respeito ao que *não se mostra diretamente* e que por isso *se mantém velado*.⁵⁸² Fenômeno em sentido fenomenológico, esclarece o filósofo alemão, é, pois, o que constitui o ser, sendo que o ser é sempre o ser de um ente. Entretanto, a fim de se poder liberar o ser do ente, conclui Heidegger, dependemos do modo adequado de *acesso* ao ente para o qual o ser faz problema. O *problema do ser* surge para aquele ente que, à diferença dos demais entes, compreende ser, e, porque o compreende, compreende ‘mundo’ [*Welt*] e o ser dos entes acessíveis no mundo.

⁵⁷⁸ *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 65, 86 e 117, onde se lê, respectivamente: “Nos movemos na aridez do deserto com a esperança de *compreender intuitivamente* [*zuschauend zu verstehen*] e de intuir compreensivamente [*verstehend zu schauen*] em lugar de *conhecer* sempre coisas [*Sachen zu erkennen*]”; “(...) estes fenômenos significativos das vivências do mundo circundante não os posso explicar destruindo seu caráter essencial, suprimindo sua verdadeira natureza e desdobrando uma teoria. Explicar por meio de fragmentação equivale neste contexto à destruição [*Zerstörung*] (...)”; “A vivência [*Erlebnis*] que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a *intuição hermenêutica* [*hermeneutische Intuition*], a formação originariamente fenomenológica que volta para trás mediante retroconceitos e que se antecipa com ajuda de preconceitos e da qual fica excluída toda posição teórico-objetivante e transcendente. A universalidade do significado das palavras sinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida”.

⁵⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA62), 2005, p. 364: “Ontologia e lógica devem ser reconduzidas à unidade originária do problema da facticidade e, por conseguinte, devem ser compreendidas como expressões da investigação fundamental, investigação que pode se definir como *hermenêutica fenomenológica* da facticidade (...). A hermenêutica é fenomenológica, a qual significa que seu âmbito objetivo – a vida fática em relação com o modo de seu ser e de seu falar – considera-a, segundo a temática e o método da investigação, como um *fenômeno*”.

⁵⁸⁰ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA62), p. 47.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁸² *Idem*, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 48. Talvez devêssemos repetir a frase: fenômeno em sentido privilegiado é o que “(...) *não se mostra diretamente*”. Como examinamos acima, precisamos ouvir aí a repercussão da ‘comunicação indidera’ de Kierkegaard.

Ora, a este ente chamado ser-aí Heidegger reconhece que somos nós mesmos. De acordo com Figal, porém, estas relações podem ser pensadas em termos da diferença entre o indeterminado e o determinado. Nesses termos, enquanto o ser, para Heidegger, se mostra como o indeterminado, no momento em que ele passa a ser experimentado juntamente com o determinado, precisamos chamá-lo de ‘ser-aí’ [*Dasein*]. Como argumenta Figal, então:

(...) se a experiência do indeterminado é “fenômeno” e fenômenos são compreendidos como aquilo que não se mostra de início e na maioria das vezes, então a experiência do indeterminado só pode ser liberada mediante uma desconstrução do determinado. Só assim pode se tornar também inteligível o fato de o determinado ser uma aparição do indeterminado. De acordo com isso, o determinado e o indeterminado precisam ser desenvolvidos em sua essência e isso significa uma vez mais: é preciso que se mostre como o indeterminado é experimentado em sua diferença ante o determinado.⁵⁸³

Por conseguinte, se prestarmos atenção nos momentos iniciais do tratado *SZ* deparamos com algumas pistas interessantes: na sua introdução Heidegger expõe no parágrafo 2 “a estrutura formal da questão do ser”; por outro lado, já a partir do parágrafo 5, intitulado “a analítica ontológica do ser-aí como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral”, entra em jogo de maneira mais clara a questão metodológica, para, finalmente, no parágrafo 7, Heidegger apresentar “o método fenomenológico da investigação”. Entretanto, é somente no parágrafo 63, considerado por seus intérpretes como dizendo respeito a uma parada metodológica, que Heidegger introduz, explicitamente, a expressão ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*], quando nos informa que a ideia de ‘existência’ [*Existenz*] deve ser tomada estritamente nesse sentido. Porém, se nos reportarmos novamente para a parte introdutória do seu texto encontramos uma passagem que acreditamos servir de chave de leitura para o que estava em jogo na constituição do seu método, identificado, agora, como ‘indicação formal’, a saber:

Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes, e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens* pura e simplesmente (...).⁵⁸⁴

Ora, essa passagem encerra um conjunto de ideias que, se descermos ao tempo das preleções que vão de 1919 a 1923, nos conduzem justamente para o teor de sua discussão, porquanto interessa a Heidegger demarcar a diferença do seu método da ‘indicação formal’

⁵⁸³ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 67.

⁵⁸⁴ *Idem*, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 51.

frente à ‘generalização’ [*Generalisierung*] e à ‘formalização’ [*Formalisierung*], cuja distinção havia sido proposta prematuramente por Husserl.⁵⁸⁵ Como esclarece o filósofo na preleção do semestre de inverno em 1920/21, tratava-se para ele de ampliar essa distinção, a fim de aceder, pois, à ‘indicação formal’.⁵⁸⁶ Todavia, localizamos duas passagens na preleção de 1919 que pensamos ser imprescindíveis tanto para o alcance do seu verdadeiro significado quanto para a apreensão do pano de fundo do seu debate. A primeira passagem diz: “(...) descobrimos que o comportamento da vivência não se condensa e termina em uma objetivação, que *o mundo circundante não está aí presente com um índice fixo de existência (...)*” (*Grifos nossos*)⁵⁸⁷; já a segunda propõe o prejuízo de pensarmos a linguagem como sendo, de saída, generalizante, assim como o fato de que para a tradição, a generalização de sua função significativa e de seu caráter de universalidade possui o mesmo sentido da universalidade conceitual e da teórica do conceito de gênero, o que para Heidegger corresponderia dizer que todo significado seria já em si mesmo “pensante”.⁵⁸⁸ Mas pergunta o filósofo: é a ‘intuição fenomenológica’ um *ver* que se encontra à frente do seu visto? Bem, como resposta a esta questão, Heidegger sugere que façamos uma distinção fundamental, que nos vem em auxílio para pensar o processo de teorização como ‘privação de vida’ [*Entlebung*], o que nos ofereceria, então, a experiência do caráter vazio, simplesmente objetivo e formal do algo, assim como este vem formulado por Natorp em sua equação fundamental da consciência: *um significado significa sempre algo*. O sentido desse *algo* formal careceria, segundo Heidegger, de qualquer referência ao mundo, conforme fica demonstrado pela vivência teórica do mundo circundante:

“(...) a cátedra é marrom; marrom é uma cor; a cor é um dado sensorial genuíno; o dado sensorial é o resultado de processos físicos ou fisiológicos; os processos físicos são a causa primária; esta causa, o objetivo, responde a um determinado número de oscilações do éter; os núcleos do éter se decompõem em elementos simples que estão

⁵⁸⁵ Cf. E. Husserl, *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*, parágrafo 67 em diante; e *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], parágrafo 13.

⁵⁸⁶ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21) (GA 60), 1995, p. 57. Também encontramos os mesmos motivos em uma passagem da preleção do pós-guerra oferecida em *Freiburg*. Heidegger nos fala aqui do caráter enigmático presente na pergunta pelo “há algo?”, porquanto este “há” possui uma multiplicidade de sentidos frente a um conteúdo (algo) que se encontra para mais além de si mesmo. Nesses termos, o sentido do *algo em geral* ainda que implique o estar referido a algo concreto (um objeto), a sua significação, entretanto permanece aberta, ou seja, não inteiramente adequada aos objetos. Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 68.

⁵⁸⁷ *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 98.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 111.

conectados por leis igualmente simples; os elementos são o último; *os elementos são algo em geral*".⁵⁸⁹

Com base nisso, Heidegger pergunta se realmente seria necessário atravessarmos todas as fases motivacionais, a fim de chegarmos à emissão do juízo de que “é isso algo”, até porque a formulação do juízo “é algo” não se deixa apreender na sucessão de suas fases. Desta feita, continua Heidegger a perguntar: existe em cada fase o motivo que possibilita o juízo: “é marrom” ou “é uma cor”? Para responder: “(...) de nenhuma maneira! Estas condutas teóricas estão limitadas a uma determinada esfera de realidade”⁵⁹⁰, que, como tais, contrastam com a *teorização formal*, cuja objetivação é livre. Dessa forma, ela não exige nenhuma motivação, bem como não está presa ao âmbito dos objetos em geral. Em sentido formal, conforme sustenta Heidegger, o “algo” remete ao ‘vivenciável em geral’ [*Erlebbares überhaupt*]. Este “algo” [*Etwas*], por sua vez, não é privado de vida e tampouco interrompe as relações vitais, mas serve de indicador [*Index*] da máxima potencialidade da vida [*Potentialität des Lebens*].⁵⁹¹ Nesses termos, o “algo” aqui fala de uma esfera ‘pré-mundana’ [*Vorweltliche*], de maneira que o sentido de vivenciável guarda o momento do ‘para’ [*Auf zu*], do ‘em direção a’ [*Richtung auf*], “(...) “para o interior de um mundo [*Welt*] (determinado” – e isto com toda a energia de sua força vital [*Lebensschwungkraft*].⁵⁹² Com base nisso, Heidegger é enfático: “(...) a universalidade do formalmente objetivo se apropria de sua origem a partir do em-si do fluxo das vivências da vida [*Erlebens des Lebens*].⁵⁹³ Portanto, fica esclarecido o fato de que a expressão verbal não precisa ser pensada, de saída, teoreticamente, e sim que é originariamente vivida, de modo que esta vivência diz respeito à ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*]: “A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida”.⁵⁹⁴ Em palavras distintas, o que Heidegger está propondo é que seja na questão da vivência do ‘mundo circundante’, seja na *pergunta pelo sentido do ser*, não lidamos com uma lógica binária, referencial, ponto a ponto, constituída por índices fixos, e sim com uma lógica antepredicativa de caráter pré-teorético.⁵⁹⁵ Nesses termos, não podemos ultrapassar o caráter

⁵⁸⁹*Ibid.*, p. 113.

⁵⁹⁰*Ibid.*, p. 113.

⁵⁹¹*Ibid.*, p. 115.

⁵⁹²*Ibid.*, p. 115.

⁵⁹³*Ibid.*, p. 116.

⁵⁹⁴*Ibid.*, p. 117.

⁵⁹⁵ Essa discussão vai aparecer em *SZ* quando Heidegger está tratando do ‘problema da verdade’. Assim, se, por um lado, há uma verdade predicativa, que determina a apreensão do objeto de maneira logicizante, o filósofo se depara, por outro lado, com uma verdade antepredicativa, que precede todo enunciado propositivo. Dessa forma,

indicativo-formal dos conceitos filosóficos se tivermos a intenção de realizar uma investigação do sentido do ser, porque com essa ultrapassagem permaneceríamos prisioneiros da esfera dos entes:

Os conceitos filosóficos (...) são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado na mudança dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao *sentido mesmo dos conceitos filosóficos*, os quais *permanecem sempre incertos (Grifos nossos)*.⁵⁹⁶

Como bem lembra Heidegger, o principal problema metodológico da fenomenologia é como abrir cientificamente a ‘vivência’; tal problema, entretanto, está sujeito ao “princípio dos princípios” da fenomenologia.⁵⁹⁷ Segundo pondera o filósofo alemão, o método fenomenológico não se oferece como um caminho teórico ou reflexivo, mas deve ser pensado em termos de uma ‘atitude fundamental fenomenológica’ [*phänomenologischen Grundhaltung*].⁵⁹⁸ Dessa maneira, se Heidegger está interessado, como vimos até aqui, em conquistar uma interpretação da ‘vida’ que garanta para si a urgência de compreendê-la não mais por intermédio de teorizações vazias, acreditamos que essa dimensão da caracterização formal traz implicitamente o que já na preleção seguinte aparecerá em termos da ‘indicação formal’. Contudo, neste lugar, como veremos a seguir, tal intelecção estará ainda mais liberada de qualquer referência entitativa.⁵⁹⁹

Heidegger poderá estabelecer a distinção entre os dois *comos* em jogo no problema da verdade, a saber, um *como apofântico* e um *como hermenêutico-existencial*.

⁵⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60), p. 3.

⁵⁹⁷ Cf. E. Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], 2006, p. 69, onde se lê: “(...) *tudo* que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais se dá*”.

⁵⁹⁸ Pensamos, a par disso, que a questão da ‘indicação formal’ já aparece claramente nas formulações de Heidegger do semestre do pós-guerra, quando, por exemplo, ele está tratando da distinção entre o *especificamente objetivo* e o *formalmente objetivo*. Com efeito, enquanto o primeiro interrompe o fluxo das vivências, privando a vida dela mesma, o segundo, ao não permanecer refém da teorização, se mantém livre, de sorte a servir de “(...) indicador da máxima potencialidade da vida”. Também, não podemos deixar de mencionar a relação entre a ‘indicação formal’ e o caráter *formalmente objetivo* do *algo em geral*, porquanto, como Heidegger propõe, o sentido do “algo” remete ao “vivenciável em geral”, que, como tal, por se tratar do âmbito do pré-mundano, encerra o momento do “para”, do “em direção a”, para o interior do mundo. Sobre isto, cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 1114-1115.

⁵⁹⁹ Não podemos deixar de notar que este período marca a influência decisiva que as *Logische Untersuchungen* de Husserl tiveram sobre a formação do pensamento do jovem Heidegger, principalmente sobre a importância da ‘intuição categorial’. Essa influência foi tão decisiva que grande parte das preleções oferecidas por Heidegger nesse período recebeu em seu título o cunho de *Interpretações fenomenológicas*. Como muito bem observa Masís a partir de sua leitura de Kisiel, em seu artigo *Facetas de formación del joven Heidegger*, pode-se deduzir que tanto na tese de Heidegger quanto em seu trabalho de habilitação estava em jogo uma “transformação do categorial”. Desta feita, pondera o pesquisador, as suas primeiras leituras teriam determinado, de antemão, seu caminho fenomenológico. Veja-se, por exemplo, a dissertação de Brentano, que é, em suma, uma elaboração do

Com efeito, visualizamos nas passagens supracitadas da preleção do pós-guerra dois pontos que nos aproximam da discussão que Heidegger levanta em 1921/22, a fim de esclarecer o sentido da ‘indicação formal’, quais sejam: 1) a ruptura entre o geral e o formal; e 2) o caráter intencional do “em direção a”, ou, em palavra distinta, a ‘intencionalidade’ como “força vital”: o estar direcionado para o mundo.

3.5.2 O Método Fenomenológico-hermenêutico da *Indicação Formal*

Em sua *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (GA60), Heidegger desenvolve a tese de que a questão metodológica do método não é uma questão do sistema metodológico, e sim uma questão referente ao *acesso* que conduz à ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*].⁶⁰⁰ Nesses termos precisos, considera Heidegger, o *caminho* para a filosofia diz respeito justamente a esta experiência. O ‘fático’ [*faktische*], que não se esgota na experiência do conhecimento, deve ter o seu sentido haurido desde o âmbito do conceito de “histórico”. Para o filósofo alemão isto diz: o vivido – o ‘mundo’ [*Welt*] – não é um ‘objeto’ [*Objekt*], e sim algo no qual se pode viver. Segundo Heidegger, o que importa é que essa experiência se torne *acessível*, de sorte que possamos caracterizar o ‘como’ [*wie*] - o jeito e a maneira - da experiência de mundo, o que significa para ele o perguntar pelo ‘sentido de relação/referência’ [*Bezugssinn*]. Para o filósofo, portanto, trata-se da pergunta pelo “como eu me coloco diante das coisas”. A ‘experiência da vida fática’ residiria, então, no *conteúdo*, de forma que estaria implícito aí o seu ‘como’ [*Modus*]. Além disso, ela não surge de modo consciente para mim, embora leve junto de si o caráter de ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*]. De igual forma, eu mesmo estou implicado na ‘experiência fática da vida’, o que para Heidegger não corresponde a uma “reflexão”, e sim a uma experiência do ‘mundo-próprio’ [*Selbstwelt*]. O procedimento metodológico exige, portanto, que afastemos da filosofia a dimensão do teórico, rompendo com qualquer referência ao objeto que a tornaria uma ciência regional. Nesses termos precisos, a filosofia é vida vivida por um ser capaz de fala, de sorte que ela não se esgota em referência alguma, mas “apenas” abre horizontes de investigação.⁶⁰¹ Para o filósofo alemão, que procura um *acesso* ao âmbito dos vividos, o

ser em suas categorias; de igual forma a aproximação do filósofo alemão com a questão da ‘intuição categorial’ por intermédio de sua leitura das *Untersuchungen*; assim como o chamado de Lask para o desenvolvimento da “categoria das categorias”, que aparece em seus respectivos trabalhos, *Der Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* e *Die Lehre vom Urteil*, os quais, vale dizer, chamaram muita a atenção de Heidegger.

⁶⁰⁰ Cf. M. Heidegger. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1995, p. 34.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 63.

histórico é, pois, o fenômeno privilegiado.⁶⁰² Porém, adverte Heidegger a seguir: não se deve entender o fenômeno como um ‘objeto’ [*Objekt*] ou como uma ‘objetualidade’ [*Gegenständlichkeit*]. Heidegger nomeará ‘atitude’ [*Einstellung*] àquela conhecida referência aos objetos, cujo comportamento surge do ‘complexo temático’ [*Sachzusammenhang*] e que suspende a referência *viva* ao objeto. Essa ‘compreensão atitudinal’ [*einstellungsmässiges Verstehen*] distingue-se, por sua vez, da ‘compreensão fenomenológica’ [*phänomenologischen Verstehen*], para a qual o ‘tema/coisa’ [*Sache*] permanece livre. Como esclarece Heidegger: “Na metodologia chamamos de “indicação formal” [*formale Anzeige*] o emprego de um sentido que *guia* a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos” (*grifos nossos*).⁶⁰³

O problema da ‘indicação formal’ diz respeito, pois, de acordo com Heidegger, à “teoria” do método fenomenológico, dos atos teóricos, do fenômeno de distinguir. Levando-se em consideração que a filosofia permanece refém da generalidade, ela realiza a classificação do ente, utilizando-se, para tanto, do uso de categorias, que pretendem dar conta da totalidade do ser do ente. Isto exige, por seu turno, que o ente seja sempre *para uma consciência*, de modo que ela pergunta pela conexão das “formas de consciência” em que o ente se “constitui”. Tornar a consciência uma região, entretanto, é o projeto da *fenomenologia transcendental* de Husserl, que procura descrever o *ser ideal* a partir da distinção radical entre as *entidades reais* e as *entidades categoriais*. Assim, a *determinação lógico-formal do objeto intencional* serve, para Husserl, de *guia* transcendental.⁶⁰⁴ E este é justamente o “algo em geral” trabalhado por Heidegger em sua preleção do pós-guerra. Os modos (sentidos) deste “algo em geral” podem ser determinados, então, como o singular, o individual, o geral, a pluralidade, o todo, a relação, etc., sem se ligarem, contudo, a um conteúdo determinado. Desta feita, os modos do “algo em geral” dependem da multiplicidade dos modos de consciência em sua relação com o mesmo objeto – a estrutura formal geral especifica-se em *estruturas-tipos* noemato-noéticas *especiais*, conforme Husserl. Entre estas estruturas encontram-se tipos de intencionalidade - a percepção, a memória imediata, a lembrança, a expectativa, etc. -, as quais, por sua vez, pertencem a qualquer objeto.

⁶⁰² Sobre esta questão é interessante a consideração de Heidegger em torno do sentido “geral” do histórico como sendo algo relativo ao passado. Ora, Heidegger justamente se questiona se esta forma de generalidade, embora pareça corresponder ao mais geral, seria, pois, filosoficamente principal. Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1995, p. 55.

⁶⁰³ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1995, 55.

⁶⁰⁴ Cf. Husserl, *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*, 2001.

De acordo com Heidegger, Husserl, porém, teve de distinguir primeiro a ‘formalização’ [*Formalisierung*] da ‘generalização’ [*Generalisierung*], a fim de poder pensar o campo do eidético. A generalização se distingue da formalização para Husserl⁶⁰⁵, porque as essências lógico-formais não residem nos casos singulares dotados de conteúdo material. Dessa maneira, as formas puras não são gêneros das proposições dotadas de conteúdo material, mas ínfimas diferenças que possuem o gênero supremo da “significação” em geral. Para Heidegger, por seu turno, “generalização” significa ‘generalização genérica’ [*gattungsmässige Verallgemeinerung*], como no exemplo: o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível. Nesses termos, sugere Heidegger, temos a impressão de que o processo poderia continuar: qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência são objetualidades. Entretanto, o trânsito que vai de “vermelho” para “cor” ou da “cor” para “qualidade sensível” não é o mesmo que vai de “qualidade sensível” para “essência” e da “essência” para “objetualidade”. Aqui, indica-nos Heidegger, temos um rompimento, visto que no primeiro caso o que se tem é uma ‘generalização’, ao passo que no segundo temos uma ‘formalização’.

A ‘generalização, portanto’, liga-se a um *setor temático*, o que para a ‘formalização’ não ocorre. Contudo, pondera Heidegger, embora a predicação formal não esteja ligada tematicamente ela deve estar motivada pelo ‘sentido da referência atitudinal’. Para o filósofo alemão isto corresponde a dizer, então, que a origem do formal encontra sua raiz no ‘sentido referencial do geral’. Além disso, a ‘generalização’ pode ser pensada como um modo de ordenar, visto que insere as concreções individuais num complexo temático abrangente. É por isso que ela depende da esfera temática para se realizar. Em contrapartida, a ‘formalização’ não está presa à quiddidade, ao *que* da objetualidade, mas se define como o algo *ao qual* a referência cognoscitiva se dirige: “O sentido de ‘objetualidade em geral’ significa somente: o ‘para-quê’ [*Worauf*] da referência atitudinal teórica, não correspondendo, portanto, a nenhuma ordem ou região”.⁶⁰⁶ Mas, pergunta Heidegger: é este o sentido de “formal” que encontramos na ‘indicação formal’? E ele responde de modo categórico: não! Seu sentido é mais *originário*, visto que na ‘ontologia formal’ não se está referindo a algo conformado objetualmente. A ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*] fica fora do caráter teórico-atitudinal, ou seja, ela se afasta da significação do “geral” do conceito de gênero.

⁶⁰⁵ Cf. § 13 de *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de Edmund Husserl.

⁶⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1995, p. 57.

De posse dessa orientação, Heidegger pergunta o que é, pois, a fenomenologia? Tendo em conta a *totalidade de sentido* exigido por ela - e a fenomenologia é justamente a explicação dessa totalidade (sentido de conteúdo [*Gehaltssinn*], sentido de referência ou relação [*Bezugssinn*] e sentido de realização ou performativo [*Vollzugssinn*])⁶⁰⁷ -, o filósofo alemão se depara com o *logos* dos fenômenos, no sentido do *verbum internum*. Ou seja, trata-se não da expressão, mas da indicação. O *verbum internum*, ou *voz interior*, corresponde, segundo Gadamer, àquilo que Agostinho tinha em mente ao formular sua doutrina da palavra interior, que possui seu ser na *função de tornar aberto*: “O maior milagre da linguagem não se estriba em que a palavra se faça carne e apareça em seu exterior, mas no fato de que o que emerge e se manifesta em sua exteriorização já é sempre palavra”.⁶⁰⁸ Tendo em vista que a ‘indicação formal’ pertence, como momento teórico, à ‘explicação fenomenológica’ [*phänomenologischen Explikation*], sendo o formal algo relativo à referência, Heidegger pode sustentar: “A indicação deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que o sentido referencial fique em suspenso”.⁶⁰⁹ Em última análise, a ‘indicação formal’ funcionaria, pois, como uma ‘defesa’ [*Abwehr*] contra o desvio para a objetividade, frente a qual a ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*] sempre se vê ameaçada.

Por conseguinte, vale perguntarmos se a ‘indicação formal’ não se aproximaria do procedimento metódico levado a cabo por Husserl quando ele trata da *epoché* fenomenológica? Ora, o colocar entre parênteses a ‘atitude natural’ serve, como nos esclarece Husserl, para desconectar qualquer referência à realidade pensada como uma consciência que posiciona objetos; assim leva-se a cabo uma desconexão da objetividade, bem como de qualquer teoria em que se sustenta o mundo natural. Claro é que Husserl interessado está em

⁶⁰⁷ Vale dizer que esses múltiplos sentidos que expressam a totalidade do fenômeno representam o triplo movimento de esquematização da intencionalidade, os quais irão se condensar no sentido de temporalização [*Zeitigungssinn*] e que enquanto indicadores formais correspondem aos “conceitos” com que a investigação fenomenológica explicita a compreensão que a vida fática tem de si mesma. Cf. J. A. Escudero. *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 62. Em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* Heidegger (1976, p. 22) observa que o caráter intencional deve ser tomado em sentido bastante “formal”, a fim de se deixar de lado o sentido referencial *teórico*, porquanto este faz remissão ao “ter algo em mente”, ao “ser intencionado como”, ou, em palavras distintas, a algo conformado objetivamente.

⁶⁰⁸ Cf. H-G. Gadamer, *Warheit und Methode*, 1986, p. 426. Observamos também que a partir do parágrafo 54 de SZ Heidegger trabalhará justamente o fundamento ontológico da consciência, ao partir da *voz da consciência*, a fim de pensá-la como um caráter irreduzível do ser-aí, no sentido de algo que se dá a compreender por seu intermédio. É no parágrafo seguinte que ele dirá, então, que a verbalização não é essencial para o discurso, porquanto este já está presente em qualquer pronunciamento. O ‘discurso’ [*Rede*], assim, dá indicações sobre algo, de sorte que na consciência ele se dá apenas em silêncio

⁶⁰⁹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1995, p. 64.

conquistar a região eidética, na medida em que aquilo que sucumbe ao procedimento metódico não é o mundo como *eidós*, e sim o mundo como *Faktum*. O resíduo fenomenológico deixado, portanto, pela *epoché* é o ser que interessa ao mestre de Heidegger, isto é, o ser designado como *vivência pura*, *consciência pura*, *eu puro*, ou, em palavra diversa, a *consciência transcendental*, no sentido de que a consciência é sempre consciência de algo.⁶¹⁰ Consequentemente, trata-se de posturas intelectuais distintas, ainda que metodicamente próximas: Husserl quer livrar-se da ‘vida fática’, ao passo que Heidegger quer justamente acessá-la, a fim de abrir, inauguralmente, os existenciários do ser-aí.⁶¹¹

Se nos reportarmos, porém, para a preleção *PhIA* (GA61), torna-se possível verificarmos alguns apontamentos críticos sobre o seu método.

⁶¹⁰ Cf. § 33 de *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de E. Husserl.

⁶¹¹ Ao propor a operação da *redução fenomenológica* (*epoché*) Husserl tem em vista alcançar a região chamada consciência. Para Heidegger, porém, trata-se de saber se de posse desta região não passamos por cima justamente da *questão do ser*, que fica sem ser elaborada, porque esquecida. Localizamos dois momentos distintos da elaboração teórica de Heidegger em que o filósofo nos apresenta o problema do método fenomenológico, primeiro ao propor uma crítica em torno da ideia de uma “atitude natural” e o segundo em que toma o procedimento da *epoché* em sua forma, mas sem levar em conta o seu conteúdo. A respeito disso, conferir *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20), 1979, parágrafo 12, e *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), 1975, pp. 28-29, onde se lê, respectivamente: “Recordemos o sentido e a prática metódica da *redução fenomenológica*: trata-se de alcançar, a partir da consciência real [*real*], fática, dada na atitude natural, a consciência pura. Isto leva-se a cabo prescindindo do posto realmente, retirando toda posição real. Na redução justamente se prescinde da realidade da consciência, dada na atitude natural do homem fático. A vivência real se suspende enquanto real, para alcançar a vivência absoluta e pura (*epoché*). O sentido da redução é precisamente não fazer uso da realidade do intencional. (...) Assim, a redução, se nós atentamos a seu sentido metódico, o prescindir de..., é por definição inadequada para determinar de modo positivo o ser da consciência. Na redução precisamente se renuncia ao solo único sobre o que se poderia perguntar pelo ser do intencional. (...) O que mais oferece a redução? Não somente prescinde da realidade, mas também da *individuação* respectiva das vivências. Prescinde de que os atos sejam meus ou de qualquer outro indivíduo, e os considera somente segundo seu *quê*. O *quê*, a estrutura dos atos, é o que a redução contempla, mas não seu modo de ser, não se ocupa do ser enquanto tal. (...) Bem, se houvesse um ente *cujo quê fosse precisamente ser e nada mais que ser*, nesse caso essa contemplação ideativa seria, frente a um ente tal, o mais fundamental dos mal-entendidos. Mostrar-se-á que esse mal-entendido rege a fenomenologia e rege uma vez mais por razão de sua entrega à tradição” (*Grifos nossos*). “O ser deve ser compreendido e tematizado. O ser é em cada caso o ser de um ente e, por conseguinte, é acessível, de entrada, somente partindo de um ente. Por essa razão, a mirada fenomenológica deve dirigir-se a um ente, mas de tal maneira que o ser desse ente possa se pôr em descoberto e permita chegar a uma possível tematização. A compreensão do ser, isto é, a investigação ontológica se dirige primeiro e necessariamente ao ente, mas depois se *afasta, de algum modo, desse ente e se volta ao ser desse ente*. O componente fundamental do método fenomenológico, no sentido da recondução da mirada inquisitiva desde o ente compreendido ingenuamente até o ser, o designamos como *redução fenomenológico*. Adotamos assim um termo central da fenomenologia de Husserl, valendo-nos da expressão, mas não do seu conteúdo. *Para Husserl* a redução fenomenológica (...) é o método da recondução da mirada fenomenológica desde a atitude natural própria do homem que vive no mundo das coisas e das pessoas até a vida transcendental da consciência e suas vivências noético-noemáticas, nas quais se constituem os objetos como correlatos da consciência. *Para nós* a redução fenomenológica significa a recondução da mirada fenomenológica desde a compreensão, sempre concreta, de um ente até a compreensão do ser desse ente (projetada sobre o modo de seu estar desvelado [*Unverborgenheit*]). Porém, ressalta Heidegger a seguir: a *redução fenomenológica* é apenas um momento no todo do método, o qual é também formado por outros dois: o da *construção* (que é o ato positivo de se dirigir ao ser, o qual implica uma condução: porque o ser não é tão facilmente acessível como o ente, para que possamos encontrá-lo precisamos fazer uso da projeção [*Entwurf*] de um ente sobre o seu ser; e o da *desmontagem* [*Abbau*] crítica dos conceitos tradicionais.

No contexto da presente preleção, Heidegger procura pensar o caráter ‘principal’ [*Prinzipielles*] da definição da filosofia, de maneira que sustenta que ela deve ser tomada em sentido indicativo-formal, porquanto na filosofia o que está em questão não é um objeto determinado. Como esclarece o filósofo alemão, o indicado-formalmente deve ser compreendido não em termos da representação, como se, num certo momento, teríamos em mãos o próprio objeto da filosofia, mas que o que é dito de maneira principal tem o caráter do “formal”, do “impróprio”, do “vazio de conteúdo”. A ‘indicação formal’, conforme sustenta Heidegger, recorre ao *impróprio* e *indeterminado*, a fim de “seguir a dica” que ele fornece como caminho para o pensamento. O que é indicado de modo formal encontra, portanto, no caráter de dica, uma direção para a investigação fenomenológica, que viabiliza encontrar os “existenciários” que fazem remissão ao ser. Como bem justifica Heidegger, o “formal”, aqui, não é relativo ao *eidético* e tampouco o seu contrário diz respeito ao “material”: “(...) “Formal”, o “formal” [*das “Formale”*] é um tal conteúdo [*Gehalt*], que remete às dicas na direção, prelineia o caminho [*Weg vorziechnet*]. Aqui, na filosofia, não se deve separar “indicativo-formal” [*Formal-anzeigend*]. O formal não é “forma” e dica de seu conteúdo; mas sim “formal” é princípio da determinação [*Bestimmungsansatz*]; caráter do princípio [*Ansatzcharackter*]!”.⁶¹² Bem, essa metodologia que nos propõe perseguir as indicações do “formal”, do “impróprio”, precisa ser entendida de maneira distinta a qualquer demonstração. Certamente, com respeito ao ser e ao seu sentido, que é justamente o modo de apreendê-lo, toda demonstração e cálculo sempre chegam tarde. De acordo com Heidegger, a ‘situação hermenêutica’ [*hermeneutische Situation*] da investigação do ser somente vem nos mostrar que é propriamente o sentido do ser o princípio filosófico de todo ente, o qual, por sua vez, não é seu “universal”, o “gênero generalíssimo”, a região suprema. De igual forma, isso vai corresponder ao reconhecimento de que a filosofia deve ser compreendida em termos de uma *ontologia fenomenológica*, porquanto nela está sempre em jogo o ente em vista do seu ser. Em tom conclusivo, mas não menos esclarecedor, encontramos: “(...) Indicação formal: “Ser” é o vazio indicativo-formal”.⁶¹³

É por isso que Heidegger, já em sua preleção de 1923 *OHF* (GA63), no momento em que examina os mal-entendidos da tradição filosófica, sustenta que a ‘indicação formal’ não deve ser tomada como um enunciado geral. Muito pelo contrário, o que a indicação nos

⁶¹² Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1985, p. 34.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 61. Se pensarmos, a partir da passagem acima, que a ‘indicação formal’ recorre ao indeterminado; e se reconhecermos que o indeterminado significa, segundo nos dá a entender Figal, propriamente o ‘ser’, então se esclarece porque o ser, para Heidegger, é o ‘vazio indicador-formal’, desde o qual podemos seguir as dicas na direção do seu sentido (tempo/existência).

fornece é a possibilidade de percorrermos um ‘caminho’ [*Weg*] de pensamento que, muito embora nos apresente um conteúdo indeterminado em sua dica de direção, por outro lado, este, sendo-nos, de saída, compreensível (o ser), permite-nos alcançar adequadamente seu curso. Entretanto, também faz parte dessa situação, ressalta Heidegger, o fato de que devemos nos apoiar, a maneira de prevenção, no combate aos pontos de vista, uma vez que estes acabam apagando justamente aquilo que mais devemos estar atentos. E o que quer significar isso senão que o emudecimento dos conceitos filosóficos nos serve de indício de que estamos uma vez ainda diante de grandes questões? É justamente essa relação que Heidegger quer apontar quando esclarece que o ‘fenômeno’ é uma categoria temática que apenas deve orientar o *acesso* e *predispôr* o trato das coisas, de maneira a significar “(...) a constante *preparação do caminho*” [*Bereitung des Weges*].⁶¹⁴ Em palavras distintas, Heidegger considera que o ‘fenômeno’ possui, pois, a função de alertar criticamente o *ver*, reconduzindo-o à ‘destruição’ [*Destruktion*] dos encobrimentos da tradição. Em contrapartida, ao se destacar que o *ser* no modo do ‘encobrimento’ ou ‘velamento’ [*Verborgenheit*] é inerente ao caráter-de-ser que é objeto da filosofia, conquista-se, segundo o filósofo alemão, o rigor exigido para pensarmos o ‘fenômeno’.

Com efeito, também devemos sublinhar que em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*, de 1919/1921, Heidegger faz considerações decisivas sobre o problema do método da ‘indicação formal’. Nesses termos, precisamos observar a maneira pela qual Heidegger se preocupa em chamar a atenção para a palavra “vida”, considerada por ele uma palavra-problema, que deve ser mantida em sua plurivocidade. Outro aspecto que devemos apontar é o que Heidegger formula sobre a importância da *questão do ser* diante do “eu sou”. Desta feita, frente à experiência em que me apreendo sendo, qualquer tentativa de determinação regional do “ser” a partir do “eu” é falha, porque apaga justamente o ‘sentido do ser’. Em confronto com essa má interpretação, o filósofo alemão é contundente em sua fala: “(...) daí que resulta a necessidade de uma suspeita radical” frente aos nexos conceituais que surgem de qualquer objetivação regional”.⁶¹⁵ Como sustenta Heidegger, é somente na medida em que o “eu sou” pode ser articulado como *algo* é que a existência pode

⁶¹⁴ *Idem*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 76.

⁶¹⁵ *Idem*, *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*. In: *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 30). Também devemos observar que Heidegger parece estar aqui discutindo diretamente com Husserl, que em suas *Idee* considera que os objetos individuais são passíveis de se repetirem, de sorte que se torna possível apreender e atribuir, a partir de suas especificidades, predicáveis essenciais (categorias). Dessa forma, a essência geral (ou generalidades eidéticas máximas), enquanto momento a ser retirado por intuição do objeto individual, é identificada, o que fornece a possibilidade de circunscrever “regiões” ou “categorias” de indivíduos. Com isso, Husserl conquista para sua fenomenologia a apreensão essencial da contingência, no sentido do seu *eidōs*. Sobre esta questão cf. o § 2 de *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

ser interpelada formalmente como um modo de ser. Para Dahlstrom, isso corresponde a dizer que não podemos confundir a interpretação existenciária do “eu” com o significado ideal de “existência”.⁶¹⁶ Nesses termos, pondera o intérprete, as indicações formais que Heidegger constrói dentro de sua noção de existência “(...) são modos de significado que capturam sistematicamente o caráter ocasional das expressões como “eu sou”.⁶¹⁷ Portanto, no que se refere à ‘indicação formal’, as *Notas* de Heidegger em torno da obra de Jaspers nos esclarecem que no tocante à *questão do ser*, do ‘sentido do ser’ [*Sinn von Sein*], do ‘ser histórico’, da ‘vida fática’ [*Leben faktischen*], ou da ‘existência’ [*Existenz*], os caminhos de pensamento a serem percorridos, com o intuito de se buscar uma interpretação afim com a sua fundamental problemática, são apenas indicativos e, por isso, jamais alcançam uma plenitude de sentido que esgote o que eles têm a dizer. O ‘sentido pleno’, que é propriamente o ‘fenômeno’, jamais se plenifica, uma vez que com isso se apagaria sua dimensão indicava.⁶¹⁸ Portanto, para Heidegger, não se trata de tomar o ‘fenômeno’ em termos da significação, já que esta se constitui pela referência ao objeto. Talvez seja por isso que o caráter impróprio do “formal” serve a Heidegger, a cada vez, de indicação para a compreensão do ser, o que lhe permite delimitar sua questão, fazer bordas no seu “vazio”, de sorte a ir contornando o ser sempre por novas margens. Pois, como reza a hermenêutica fenomenológica de Heidegger, o ser é nada de ente, e a filosofia, *ontologia* em sentido radical.

Com efeito, podemos pensar que o método fenomenológico-hermenêutico da ‘indicação formal’ auxilia Heidegger a conduzi-lo ao “como” *hermenêutico-existenciário* [*existenzial-hermenetische “Als”*], na medida em que ela, muito embora não seja expressão, permite, todavia, compreensão, e isto em um sentido radical, que a afasta, impreterivelmente, de qualquer lógica binária, referencial, a fim de aproximá-la do ser sem o ente. Essa compreensão que vem *indicada* pela *remissão* ao mundo mostra algo do mundo antes de nos colocarmos a pensar sobre as relações que estão implicadas nos contextos de descoberta. Dessa forma, antes que a *palavra* se reduza à expressão de algo presente, o seu fenômeno *indica*, em última análise, o ser-aí em sua compreensão de ser *como* mundo.

Em contrapartida, estamos atentos para aquilo que Derrida postula em seu ensaio *La voix et le phénomène*, ao criticar Husserl por permanecer refém da metafísica da presença, à medida que encontra no *solilóquio* o âmbito privilegiado para escapar da indicação como

⁶¹⁶ Cf. D. O. Dahlstrom, Husserl and Heidegger on Bedeutung. In: *Heidegger-Jahrbuch 6*, 2012, p. 214.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁶¹⁸ O limite da apreensão intuitiva que dá a essência já havia sido postulado por Husserl quando ele justifica que é da conformação relativa a certas categorias eidéicas que elas só possam ser dadas *por um lado*, ou *por vários lados*, mas jamais “por todos os lados”.

referência a uma existência no mundo, de maneira a aceder à pura idealidade, ou seja, de que toda re-presentation, derivada de uma apresentação primeira, como “suplemento”, “signo”, “escritura”, “vestígio”, seria anterior a qualquer intuição doadora, anterior mesmo à percepção da “própria coisa”. Nesses termos, segundo Derrida, não haveria percepção da coisa ela mesma, de sorte que sua “apresentação” não passaria de uma representação da representação, isto é, não passaria de um significante como representante da representação. A coisa, assim, sempre se esquivaria, e o projeto fenomenológico cairia, aos olhos do filósofo francês, definitivamente por terra. Tendo isso em vista, perguntamos: Heidegger, ao pensar a *fenomenologia em sentido fenomenológico*, não escaparia justamente desta ditadura da coisa e da consciência à qual a fenomenologia de Husserl se vê atrelada, porquanto liberaria o ser do ente? A liberação do ser do ente corresponderia, então, ao sentido do ser como tempo, que, pensado a partir do horizonte da ‘vida fática’, não se deixaria, entretanto, reduzir ao presente, assim como sugere a concepção do tempo fornecida por Aristóteles. Além disso, perguntamos: “a coisa mesma”, requerida pela fenomenologia a partir do seu ‘princípio dos princípios’, não corresponderia, em Heidegger, ao próprio ser?⁶¹⁹

Ora, parece-nos ser juntamente essa a postura que Heidegger adota ao formular o problema do método trazido pela ‘indicação formal’, porquanto tem para si que este método nasce no interior da problemática do conceito do “temporal”, que aparece no caráter histórico do ser-aí. Para “definir” o sentido do tempo, portanto, devemos primeiro partir, segundo Heidegger, do modo em que a ‘vida fática’ o experimenta em seu cotidiano. Por conseguinte, segue Heidegger em *LFW* (GA21), os enunciados sobre o ser da existência possuem todos eles o caráter da ‘indicação hermenêutica’: indicam somente a existência, muito embora, enquanto proposições expressas, pensem o presente. Contudo, o ser-aí não possui jamais o caráter da presença, do estar presente do ‘ser simplesmente presente’ [*Vorhandenheit*], porque nele sempre está em jogo uma possibilidade de ser. É por isso também que Heidegger, em *SZ*, pode afirmar que o tempo serve de ‘indicação formal’ para o ser:

De modo indicativo foi mostrado que pertence ao ser-aí, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico. O ser-aí é no modo [*Weise*], sendo assim algo como compreender de ser. Mantendo-se essa conexão, é preciso mostrar que aquilo a partir de que o ser-aí em geral *compreende e interpreta de modo inexpresso* algo assim como ser é o *tempo*. Este deve ser posto em claro e deve ser genuinamente

⁶¹⁹ Cf. J. A. Escudero, Prólogo. In: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, 2002, p. 22, onde se lê: “A hermenêutica da facticidade oferece a oportunidade para tematizar explicitamente os traços ontológicos fundamentais do ser-aí, e, a partir daí, pôr em marcha a ontologia fundamental e seu projeto de clarificação do sentido do ser. A transformação hermenêutica da fenomenologia se revela agora em sua verdadeira dimensão ontológica. A coisa que de verdade tem que mostrar a fenomenologia é o ser mesmo”.

concebido como o horizonte de toda compreensão do ser e de toda interpretação do ser. Para que isso se evidencie faz-se necessário uma *explicação originária do tempo como horizonte da compreensão do ser, a partir da temporalidade [Zeitlichkeit] como ser do ser-aí que compreende ser (Grifos nossos)*.⁶²⁰

Os enunciados indicadores da existência são indicadores, portanto, de que ali há uma interpretação, de que ali está presente um caráter hermenêutico do ser-aí. Nesse ínterim, na significação da ‘existência’ [*Existenz*], indicada formalmente, o conceito deve apontar para o fenômeno do “eu sou” e para o sentido do ser, visto que é o ser-aí que eu sou que questiona o sentido do ser.⁶²¹ O que se procura no questionamento, portanto, já deve estar, de acordo com Heidegger, disponível em uma compreensão do ser. O ser da vida, acessível na ‘facticidade’, é, porém, de modo tal que somente podemos acessá-lo *indiretamente* por intermédio de um movimento que se opõe à tendência do ser-aí em esquecer-lo, o que para Heidegger corresponde: “A existência somente se faz compreensível em seu próprio ser no questionamento da facticidade, na *destruição* em cada caso concreto da facticidade, trazendo à luz os motivos de sua atividade, suas orientações e suas disposições voluntárias”.⁶²²

Se a questão da ‘indicação formal’ faz parte do do método fenomenológico-hermenêutico como um todo, então devemos nos perguntar como este contexto se desenvolve e se esclarece, tendo em vista que ele aparece delineado preliminarmente no início de *SZ*.

3.6 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO EM SZ

Como vimos acima, a ‘fenomenologia hermenêutica’ é fundada por Heidegger na preleção *KNS*, de 1919. Como quer Herrmann, esta fundação, todavia, se deve a uma experiência originária metodológico-temática: a experiência originária da vida a-teorética, cujo *acesso* não podia ser dado pela reflexão.⁶²³ A esta experiência originária metódico-temática corresponde, segundo o intérprete alemão, à compreensão de que a vida a-teorética e, correlativamente, o ‘mundo da vida’ [*Lebenswelt*] a-teorético não constituem um contexto de

⁶²⁰ *Idem, Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 24.

⁶²¹ *Idem, Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen. In: Wegmarken, 1976.* Esta discussão também aparece no parágrafo 2 de *SZ*, quando Heidegger está analisando a estrutura da questão na sua dupla direção, a saber, questionador e questionado. Devemos mencionar, de igual forma, as importantes considerações que Ricoeur realiza em seu ensaio *Heidegger e a questão do sujeito*, quando apresenta o que ele nomeia de hermenêutica do “eu sou”, cuja tentativa, sustentada pelo filósofo alemão em seu tratado, assim como em trabalhos posteriores, é ultrapassar o caráter meramente epistemológico fornecido pelo fundamento do *Cogito*, que com seu postulado faz nascer o sujeito que, como tal, toma o mundo como imagem ao colocar os entes diante dele [*Vorstellung*]. Sobre isto *cf. O conflito das interpretações*.

⁶²² *Idem, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneustiche Situation) (GA62), 2005, p. 361.

⁶²³ *Cf. F-W. von Herrmann, A ideia da fenomenologia em Heidegger e Husserl, 2003, p. 157.*

fundamentação em que a experiência sensível e o mundo corpóreo seriam fundantes em relação aos níveis elevados da consciência.⁶²⁴ Bem, é junto ao parágrafo 7 de *SZ* que Heidegger desenvolve o seu ‘conceito preliminar’ [*Vorbegriff*] de ‘fenomenologia hermenêutica’ do ser, o que, para Herrmann, equivale a dizer:

A hermenêutica do ser-aí é fenomenologia, de modo que ela parte da ideia metódica da fenomenologia fundada por Husserl, que se anuncia no princípio de todos os princípios e na máxima da investigação “voltar às coisas mesmas”. Mas na medida em que a fenomenologia do ser-aí é hermenêutica, demarca-se da fenomenologia de Husserl, que se move dentro dos atos de reflexão.⁶²⁵

Com efeito, justifica Herrmann, no conceito preliminar da ‘fenomenologia hermenêutica’ o método fenomenológico-hermenêutico é apresentado segundo dois princípios, a saber, o do seu *modo de proceder* e o do seu *método de acesso*. Com respeito ao primeiro princípio, Heidegger adotaria, pois, a máxima “voltar às coisas mesmas”, ao passo que em relação ao segundo princípio formularia as “(...) indicações do caminho para o acesso metódico ao campo de investigação hermenêutica”.⁶²⁶ É por isso que o intérprete alemão levanta a hipótese de que se o *logos* da fenomenologia for hermenêutico, então o *modo de proceder* fenomenológico e o correspondente *método de acesso* também deverão ser de natureza hermenêutica. Bem, é nossa intenção aqui seguir a leitura de Herrmann do texto heideggeriano. Muito embora em seu livro o intérprete alemão apresente, em paralelo, o método de Heidegger e o de Husserl, a fim de traçar as suas diferenças e semelhanças, nós preferimos seguir somente a apresentação do método fenomenológico-hermenêutico. Ao cruzarmos a leitura do comentador com a leitura das passagens referentes ao tratado do filósofo alemão, pensamos encontrar um modo justo de aprofundarmos o debate em torno da questão metodológica, trabalhado por nós de maneira extensiva em nossa tese.

3.6.1 O Conceito Preliminar de Fenomenologia

Precisamos recordar que a ‘pergunta condutora’ levantada em *SZ* é a *questão do sentido do ser*.⁶²⁷ Esta questão, contudo, não pode ser respondida a partir dos recursos metodológicos da ontologia tradicional, pois esta, segundo Heidegger, não teria conseguido se desembaraçar de uma concepção do ser que perpassa a metafísica ocidental em termos

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁶²⁷ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 36.

ontoteológicos. Muito pelo contrário, o tratamento que deve ser dado a tal questão, a fim de ser considerada em sua devida importância e profundidade, passa, pois, pela ‘fenomenologia’, cujo horizonte investigativo se delineia em termos de uma ‘ontologia fundamental’ ao trazer a *existência* para o interior da *questão do ser*. A ‘fenomenologia’, contudo, e de acordo com Heidegger, não se deixa reduzir a um simples ponto de vista e tampouco a uma corrente filosófica qualquer, mas diz respeito à ‘atitude filosófica’ que nos coloca a caminho das ‘coisas mesmas’ [*Sachen selbst*], ou seja, na contramão da falta de fundamentação e no aceite de verdades simplesmente dadas. Herrmann nos lembra, a par disso, que este é um postulado husserliano, que vem proposto ao final da parte introdutória das *Logische Untersuchungen*, onde se apresenta o *princípio da ausência de pressupostos*. Como justifica Heidegger, e reitera Herrmann, a fenomenologia é primariamente um *conceito metodológico*, que designa não o objeto temático da filosofia, o ‘o quê’ [*was*], e sim o ‘como’ [*wie*] da investigação.⁶²⁸ Entretanto, sugere Herrmann, se Heidegger afirma que o tratado *SZ* não prescreve nenhum ponto de vista ou corrente filosófica, desde que seu objeto temático seja tratado de modo fenomenológico, é porque ele se identifica com a caracterização husserliana da fenomenologia; porém, Heidegger também pretende se afastar, de modo específico, desta caracterização. Nas palavras do intérprete, Heidegger toma Husserl à letra: “(...) se a fenomenologia como conceito metodológico é independente, quanto ao conteúdo, dos pontos de vista e correntes filosóficas, *também* tem de ser *independente* do *cunho específico* que Husserl imprimiu ao método fenomenológico, e do domínio temático que Husserl determinou como *o* objeto da filosofia fenomenológica”.⁶²⁹ Este domínio temático, como se sabe, é a vida egóica da consciência, cujas vivências são constituídas intencionalmente. Em Heidegger, entretanto, entra em jogo, conforme Herrmann, apenas a dimensão formal do *puro conceito metodológico*, e sobremaneira sua implicação temática. De igual forma, o filósofo alemão não aceita o conceito metodológico formal que o seu mestre formula, mas pretende elaborar um *conceito formal* próprio. Além disso, considera Herrmann, tampouco para Heidegger está em jogo somente um conceito formal de fenomenologia, mas muito mais um conceito *fenomenológico*. O que é comum entre Husserl e Heidegger, sentencia o intérprete, é apenas o *conceito formal de fenomenologia*.⁶³⁰ É por isso que Heidegger propõe apresentar o ‘conceito preliminar’ [*Vorbegriff*] da fenomenologia ao partir da análise das duas partes que compõem o

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 37. Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 160.

⁶²⁹ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 162.

⁶³⁰ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 164.

termo, a saber, ‘fenômeno’ e ‘logos’, que correspondem, respectivamente, no grego, a φαίνμενον e λογω.⁶³¹

De acordo com Heidegger, φαίνμενον é o particípio de φαίνεσθαι, cujo significado é *mostrar-se*, ao passo que o λογω (dito) é palavra substantivada do verbo λγειν (dizer), significando, portanto, discurso. Φαίνμενον, então, na leitura de Heidegger, dirá *o que se mostra*; e a voz média φαίνεσθαι, sendo uma forma de φαίνω, falará de um *trazer algo à luz*.⁶³² Na sua raiz se encontra φα, como, por exemplo, em φω, significando luz, claridade, o aparecer de algo. Segundo Heidegger, φαίνμενον vai significar, por isso, *aquilo que se mostra a si mesmo*, de maneira que os φαίμενα dirão *a totalidade daquilo que se mostra a si mesmo*, ou aquilo que os gregos simplesmente identificavam com τιντα (os entes). Bem, a par disso, Heidegger considerará que o ente, ao poder se mostrar a si mesmo e por si mesmo, mostra-se, contudo e sempre, de maneira diversa, dependendo do “modo” em que nós o acessamos. Mas não somente isso: o ente ainda possui a possibilidade ímpar de se mostrar *como* um algo que ele mesmo não é, ou seja, “*fazendo-se ver assim como...*”. A este modo do *mostrar-se* do ente nós chamamos, no cotidiano, o *aparecer*, o *parecer* e a *aparência*. Heidegger, porém, restringirá o termo φαίνμενον ao sentido positivo do *mostrar-se* em si mesmo e por si mesmo⁶³³, e isto porque no seu sentido negativo de simples *aparência* “(...) também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior”.⁶³⁴ Contudo, ressalva o filósofo, ambos os sentidos não equivalem à ‘manifestação’ de algo [*Erscheinung*]⁶³⁵ ou a

⁶³¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 38.

⁶³² *Ibid.*, p. 38.

⁶³³ Cf. G. Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 35, onde se lê que para Heidegger, a fim de que se possa pensar a fenomenologia de maneira fenomenológica, necessário se faz nos afastarmos da perspectiva em que Husserl se atém a ela, a saber, no sentido da retenção de um algo simplesmente presente: “(...) Se, juntamente com Descartes, Husserl se movimenta no pano de fundo da pergunta sobre como a consciência pode ser a região de uma ciência absoluta, então a relação do pensamento filosófico com a intencionalidade já está cunhada de uma maneira contra a qual justamente Heidegger se volta. Para o pensamento contemplativo que se retém na /ποξ→, os modos intencionais de se portar, como Husserl mesmo sempre diz uma vez mais, são objetos; e isso significa: como quer que se precise compreender esse estado de coisas no particular, eles precisam *se achar simplesmente presentes*.”

⁶³⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

⁶³⁵ É interessante esta discussão em torno da *Erscheinung* porque é com vistas a ela que Heidegger vem diferenciar o *fenômeno em seu sentido fenomenológico* daquilo que, por exemplo, é fenômeno para Kant. Assim, se em Kant temos acesso tão somente aos fenômenos, por conta de nossas *condições de possibilidade a priori do conhecimento*, a *coisa em si*, porém, permanece do lado de “fora” de nossa razão. Se procurarmos explicar a coisa, então, como quer Kant em sua *Kritik der Reinen Vernunft*, não chegamos jamais a encontrá-la, visto que ela, inextricavelmente, transforma-se em objeto. A *coisa em si* de Kant, segundo Heidegger, faz-se um objeto em si, que, não podendo ser confrontado com nenhum sujeito, jamais encontra uma representação possível. Objeto para um sujeito, ou, em palavras distintas, o que se põe diante de nós e que numa tal posição procuramos determinar o ser mediante sua re-apresentação em nossas mentes, a fim de que confiado à razão possamos, então,

uma ‘mera manifestação’ [*bloße Erscheinung*], que se pode encontrar, pois, nas apresentações, sintomas e símbolos -, ainda que estas se baseiem, para ser, nos fenômenos mesmos. Sobre isto Heidegger traz uma importante consideração:

O *fenômeno*, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. *Manifestação*, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo.⁶³⁶

Ora, o caráter de remissão do que se manifesta, visto que, ao se referir a um outro ente, não se mostra em si mesmo e por si mesmo, aponta para um modo indicativo e primário de encontro com o ser.⁶³⁷

Λῆγοω, por seu turno, vai significar *discurso acerca de algo*, ainda que em sua tradução corrente venha dizer *razão, juízo, conceito, fundamento*, etc. Heidegger, sugere, porém, que nos detenhamos no sentido de λῆγειν, que está nos gregos, uma vez que, de posse do seu sentido originário, que é o δηλοῦν, teremos acesso à compreensão daquilo que se *torna manifesto*, então, através do discurso. O filósofo alerta-nos para o fato de que se deve a Aristóteles a definição do λῆγοω enquanto ποφα \Leftrightarrow νεσψαι - “(...) *fazer ver algo em si mesmo por [a partir de] - πᾶ - si mesmo*”, de maneira que o “(...) discurso (πᾶφανσιω) autêntico é aquele que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre”.⁶³⁸ Entretanto, no exercício concreto do discurso, que tem o caráter do falar, o λῆγοω aparece significando φῶν \rightarrow (voz), ou, de forma mais explícita: φῶν \rightarrow μετ φαντασ \Leftrightarrow αω - “(...) articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado”.⁶³⁹

Heidegger torna-se bastante assertivo ao dizer que tudo se trata de abandonarmos a perspectiva de ler o λῆγοω como verdade - λ \rightarrow ψεια - no sentido da “concordância”, a fim de que possamos ver, então, que esta é fundada em um ‘deixar e fazer ver’, já presente no sentido do *apofântico*, e que o ‘ser-verdadeiro’ do λῆγοω enquanto ληψε(ειν diz: “(...) retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no λῆγειν como ποφα \Leftrightarrow νεσψαι e

vislumbrá-lo em seu ficar e permanecer, não nos dá coisa alguma no sentido das *coisas mesmas*. Por isso, em Heidegger, não se trata jamais da questão de um possível acesso à coisa, mas sim de que já estamos, de saída e de imediato, juntos a ela. Trata-se, é claro, de fazermos a desconstrução dos conceitos que a entulham e a obscurecem, ou seja, de torná-la fenômeno para o pensar que medita o sentido.

⁶³⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

⁶³⁷ Ao falar da remissão a partir da *Erscheinung* Heidegger faz menção a algo que está presente, como vimos mais acima, na primeira investigação das *Logische Untersuchungen* de Husserl, a saber, a questão da *indicação*.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 44.

deixar e fazer ver o ente como algo desvelado ($\lambda\eta\psi\Upsilon\omega$), em suma, *descobrir* [*entdecken*]. Do mesmo modo, o ‘ser-falso’ ($\chi\epsilon(\delta\epsilon\sigma\psi\alpha\iota)$) diz enganar no sentido de *en-cobrir* [*verdecken*]⁶⁴⁰. O que quer significar, portanto, que se para a tradição filosófica o ‘ser-verdadeiro’ somente se descobre na proposição, Heidegger, na contramão de tal pensamento, dirá que, com respeito à questão da verdade do ser ($\lambda\rightarrow\psi\epsilon\iota\alpha$), o verdadeiro e o falso são fenômenos e, por isso, devem ser tratados como tais, ou seja, devidamente considerados no modo como se mostram por si mesmos. É assim que Heidegger chega a ser contundente quando afirma que o sentido primário da verdade, tal como os gregos a pensavam, não pode ser encontrado no $\lambda\gamma\omega\omega$. O “verdadeiro”, em seu sentido originário grego é $\alpha\delta\sigma\psi\eta\sigma\iota\omega$ - “(...) a simples percepção sensível de alguma coisa”. Num sentido ainda mais originário, que não admite qualquer encobrimento, o “verdadeiro” para os gregos é o puro $\nu\epsilon\hat{\iota}\nu$.⁶⁴¹

De posse da análise preliminar dos dois vocábulos gregos, Heidegger passa, então, a pensá-los no seu sentido composto de ‘fenomenologia’. Assim, no grego, soaria o termo fenomenologia da seguinte maneira: $\lambda\Upsilon\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\ \phi\alpha\iota\nu\mu\epsilon\nu\alpha = \pi\omicron\phi\alpha\rightleftharpoons\nu\epsilon\sigma\psi\alpha\iota\ \tau\ \phi\alpha\iota\nu\mu\epsilon\nu\alpha$ - *fazer ver por [a partir de] si mesmo o que em si mesmo se manifesta*.⁶⁴² Por isso, concluirá o filósofo, é que a máxima da investigação fenomenológica – *às coisas mesmas* – não mais faz do que repetir a significação primária do que já está no seu próprio nome enquanto fenomenologia.

Dessa forma, justifica Herrmann, ‘fenômeno’ não significa o objeto temático, mas apenas a *maneira* como vem ao encontro da investigação e como se lhe apresenta: “O *logos* da fenomenologia diz *como* deve ser *investigado* o objeto temático que vem ao nosso encontro no modo do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo.”⁶⁴³

É com vistas, portanto, a expor o ‘conceito preliminar de fenomenologia’ [*der Vorbegriff der Phänomenologie*] que o filósofo alemão passará, a seguir, a desformalizar o conceito formal de fenomenologia. Segundo argumenta Herrmann, esta desformalização constitui o problema da relação do método com seu objeto, o qual pode, de acordo com Heidegger, efetuar-se em duas direções, a saber, uma que se orienta pelo ente e outra que se orienta pelo ser do ente, ou seja, que parte da ‘diferença ontológica’ entre ser e ente.⁶⁴⁴ Como quer Herrmann, então: “Ora, se isto que é trazido ao estar-dado no modo do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo constitui o *ente* de um qualquer domínio, então desformalizou-se o

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴³ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

conceito formal de fenômeno no seu conceito *vulgar*. O conceito vulgar de um fenômeno, enquanto habitual, remete para um conceito não habitual de fenômeno”.⁶⁴⁵ É por isso que a fenomenologia, de acordo com Herrmann, traz em si um conceito de método essencialmente científico, o qual se afasta do modo de acesso natural. Para Husserl, lembra-nos o intérprete alemão, os modos de acesso pré e extra-científicos pertencem à mera experiência sensível, ao passo que para Heidegger está em operação aquilo que ele qualifica como ‘modos de relacionamento’ [*Verhaltungen*] do estar ocupado com o ente.⁶⁴⁶

Bem, como se sabe, a desformalização do conceito de fenomenologia deve conduzir Heidegger ao *conceito fenomenológico de fenomenologia*, pois este é um conceito eminentemente filosófico, ou seja, vai na contramão do método fenomenológico das ciências positivas. Heidegger se pergunta, a par disso, sobre o que deve ‘deixar ver’ a fenomenologia, ou, em palavra distinta, a que devemos chamar ‘fenômeno’ em um sentido privilegiado. Conforme quer Herrmann, a fenomenologia enquanto método da filosofia possui como objeto temático o *ser* do ente, cuja questão deve ser conduzida pela *questão do sentido do ser em geral*.⁶⁴⁷

Com efeito, ‘fenômeno’ em sentido fenomenológico diz respeito tão somente ao ‘ser’ [*Sein*], e não ao ‘ente’, de maneira que o que a fenomenologia deve fazer ver é: “aquilo que de um modo imediato e regular precisamente *não* se mostra [*zeigt*], aquilo que permanece *oculto* [*verborgen*] no que imediatamente e regularmente se mostra, mas que ao mesmo tempo é algo que pertence essencialmente ao que se mostra, até o ponto de se constituir em seu sentido [*Sinn*] e fundamento [*Grund*]”.⁶⁴⁸ Com efeito, para Herrmann, o que tem de ser chamado ‘fenômeno’ em sentido “extraordinário” é “(...) uma coisa que, por não se mostrar nem no acesso natural do ente nem ao acesso científico-positivo, exige *necessariamente a partir de si mesma* o método fenomenológico, enquanto um explícito pôr à mostra, como único tipo adequado de tratamento da sua investigação temática”.⁶⁴⁹ Por isso, conclui o intérprete alemão, “(...) o “não” realçado (...) pré-indica que o *quid* [*was*] da fenomenologia não pode encontrar-se no ente e junto do ente”.⁶⁵⁰ Em Heidegger esta relação aparece nas palavras que seguem: “O que, contudo, permanece *oculto* [*verborgen*] num sentido excepcional, ou recai de novo na *ocultação* [*Verdeckung*] ou apenas se mostra “dissimulado” [*verstellt*] não é este ou

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁴⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁴⁹ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 170.

aquele ente, mas sim, tal como mostraram as precedentes considerações, o *ser* do ente [*Sein des Seienden*].⁶⁵¹

Como esclarece Herrmann, se seguirmos os dois enunciados que aparecem junto ao parágrafo 2 do tratado *SZ*, descobrimos Heidegger oferecendo uma primeira ‘indicação formal’ do que é o ser em sua *diferença e relação* com o ente. No primeiro enunciado pode-se ler: “Aquilo *pelo que se pergunta* na questão a elaborar é o ser, o que determina o ente enquanto ente, isso em virtude do qual o ente, seja ele considerado de que maneira for, está já sempre e cada vez compreendido”.⁶⁵² Já no segundo, lemos: “O ser do ente não “é” ele mesmo um ente”.⁶⁵³ Para o intérprete alemão, este enunciado corresponde à primeira ‘indicação formal’ da ideia da ‘diferença ontológica’. Em palavras distintas, sugere Herrmann, o enunciado diz o que segue: “(...) o ser, enquanto existência, não é ele mesmo o ente existente; o ser, enquanto estar-à-mão, não é ele mesmo o ente à mão”.⁶⁵⁴ Ou seja, o ser, seja no sentido da existência, seja no sentido do ente não-humano, está antecipadamente compreendido para o relacionamento compreensivo com o ente:

Ser enquanto existência e ser enquanto estar-à-mão estão *abertos* [*erschlossen*], isto é, descerrados [*aufgeschlossen*] na minha dupla compreensão do ser. Estar-compreendido do ser na *compreensão* do ser significa Abertura [*Erschlossenheit*], enquanto estar-descerrado [*Aufgeschlossenheit*] do ser. A abertura, enquanto estar-descerrado é o modo *próprio* do ente em que o ser é. Se o *ser* do ente constitui o objeto temático da filosofia fenomenológica, então o é *somente* enquanto *Abertura do ser*.⁶⁵⁵

Para Herrmann, à Abertura em que se mantém o meu próprio ser enquanto existência Heidegger nomeia de ‘Abertura ex-stática e com caráter de mesmidade’, ao passo que a Abertura do estar-à-mão corresponde ao que Heidegger chama de ‘Abertura horizontal’. Com respeito à totalidade da Abertura precisamos reconhecer precisamente o ‘ser-aí’. Sendo assim, segundo Herrmann, o elemento ‘ser’ [*Sein*] no termo ‘ser-aí’ [*Dasein*] significa ‘ser enquanto existência’, ao passo que o elemento ‘aí’ [*Da*] significa a ‘Abertura integral’, ou seja, não somente do ser enquanto existência, mas também fundamentalmente dos modos de ser dos entes que não correspondem à existência. Seguimos as palavras de Herrmann, a fim de se esclarecer o que Heidegger vislumbra com a sua proposta de apresentar o *conceito fenomenológico de fenomenologia*, no sentido de buscar os recursos metódicos para tematizar

⁶⁵¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 6.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁵⁴ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 174.

filosoficamente o ser do ente. É nesses termos que selecionamos as duas próximas passagens do seu texto:

Se ao se desformalizar o conceito formal de fenômeno o que se tem em vista é o ser do ente, encoberto em qualquer mostrar-se do ente, mas que, enquanto assim encoberto, pertence ao mostrar-se do ente enquanto seu sentido e fundamento, *então* o “ser encoberto” constitui apenas a variante terminológica abreviada para isso que acabamos de apresentar como Abertura integral do ser.⁶⁵⁶

Uma vez que apenas há ser na sua Abertura, e uma vez que a Abertura dos modos de ser do ente não conforme ao ser-aí está descerrada enquanto horizonte para a Abertura ex-stática e com caráter de mesmidade da existência, e uma vez que a Abertura ex-stática e com caráter de mesmidade da minha existência (e dos seus existenciários), numa unidade com a sua Abertura horizontal, constitui *o sentido pleno do ser-aí*, (por tudo isto) a tematização filosófica do ser do ente e do sentido do ser tem de ser exposta como *analítica existenciária do ser-aí*.⁶⁵⁷

Herrmann localiza em sua leitura do parágrafo 7 de *SZ* um segundo princípio metódico, o qual pretende pensar a fenomenologia enquanto *método de acesso* ao campo da investigação temática. Portanto, se até aqui estava em jogo, nas considerações heideggerianas, o método fenomenológico com vistas a discutir o *modo de proceder*, no sentido de um ‘deixar-ver’, que expressamente põe à mostra o que se mostra a respeito de si mesmo e por si mesmo, por outro lado também se coloca agora a pergunta metódica pelo *caminho* que devemos percorrer, a fim de tematizarmos adequadamente o ser do ente.

Em função dos enconbrimentos sofridos pelos fenômenos, ou mesmo da facilidade com que eles, ao serem descritos pela fenomenologia, voltam a ser encobertos, por causa de sua articulação propositiva, Heidegger considera imprescindível uma ‘precaução metódica’ [*methodische Sicherung*].⁶⁵⁸ De acordo com Herrmann, é em sua preleção de 1927, intitulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), que o filósofo alemão apresenta “(...) *as três peças fundamentais do método fenomenológico: a redução fenomenológica, a construção fenomenológica e a des-truição fenomenológica*”.⁶⁵⁹ Estas, por sua vez, configuram, sob a forma de *três encaminhamentos*, o que podemos chamar, segundo Herrmann, do *segundo princípio metódico*.⁶⁶⁰ Com o intuito de esclarecimento, o intérprete alemão nos lembra que o que Heidegger nomeia como o ‘modo de proceder fenomenológico’, Husserl chama de ‘princípio da evidência formal’, no sentido da máxima da investigação fenomenológica,

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁵⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 49.

⁶⁵⁹ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 181.

qualificado, pois, como ‘primeiro princípio metódico’. Nesses termos, dirá Herrmann, “Husserl no âmbito da Fenomenologia transcendental, qualifica o *seu* segundo princípio metódico como método da *epoché* e *redução* fenomenológica, ou *transcendentais*, a que também dá o nome de *método fundamental*”.⁶⁶¹ Isto equivale a dizer, segundo Herrmann, que o segundo princípio metódico constitui a transformação transcendental da reflexão fenomenológica apresentada por Husserl junto à sua máxima “de volta às coisas mesmas” e, portanto, no contexto de suas *Logische Untersuchungen*. Porém, precisamos atentar que muito embora tanto Husserl quanto Heidegger falem de *redução*, esta possui significado distinto para ambos, assim como ‘reflexão’ e ‘hermenêutica’, ‘consciência’ e ‘ser-aí’.⁶⁶²

E o que significa, enfim, a ‘redução fenomenológica’ no contexto heideggeriano? Ora, Heidegger, em *SZ*, a fim de se afastar da postura eminentemente reflexiva do seu mestre Husserl, indica que se trata da possibilidade de uma apreensão e explicação ‘originária’ [*originären*] ao invés de ‘intuitiva’ [*intuitiven*] e, portanto, justamente o contrário de uma visão ‘imediata’, impensada.⁶⁶³ Com efeito, porque o *fenômeno em sentido fenomenológico* pensa somente o ser, e como o ser é sempre o ser do ente, para que se possa descobrir o ser necessário será apresentar adequadamente o ente. Por isso, dirá Herrmann, a redução é o *primeiro* encaminhamento em direção ao ser do ente enquanto objeto temático da Fenomenologia:

Partindo do ente, o olhar fenomenológico executa uma viragem que se *afasta* do ente temático, em regra considerado *único* (quer na abordagem natural, quer na investigação científica), e *se volta* para o *ser* (modo de ser) deste ente, de tal modo que, doravante, na atitude filosófica fenomenológica, o *ser* estará presente ao olhar *de forma temática* e o *ente* deste ser somente ainda de forma *co-temática*.⁶⁶⁴

Bem, dirá o intérprete alemão a seguir, na *construção* fenomenológica o olhar fenomenológico aproxima-se *de forma desveladora* e compreensivamente captadora do ser apenas visado pela redução. Para Herrmann, é este justamente o motivo de Heidegger falar em ‘acesso’ ou ‘passagem para’ [*Zugang*] o ser enquanto o-que-se-mostra-a-respeito-de-si-mesmo. Por fim, Heidegger apresenta a sua terceira peça fundamental do método de *acesso* fenomenológico, nomeando-a ‘destruição’, que acompanha os outros dois momentos como “travessia crítica dos fenômenos dissimuladores”: “Visto que na destruição fenomenológica se coloca em exercício a *função crítica* do método de acesso fenomenológico, ela acompanha

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 182.

⁶⁶³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 49.

⁶⁶⁴ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 182.

tanto a atividade de redução como a da construção”.⁶⁶⁵ Ora, como é do nosso interesse aprofundar a função crítica da *destruição*, mais adiante iremos analisá-la em separado, a fim de recuperarmos, no contexto ds preleções que antecedem o tratado *SZ*, o seu significado e importância.

3.6.2 A Noção Heideggeriana do *Logos* Hermenêutico

A noção do *logos* hermenêutico se deixa anunciar por Heidegger no decorrer do parágrafo que estamos analisando, mais precisamente, no momento em que ele reconhece que a fenomenologia é a *ciência do ser do ente*, ou seja, é *ontologia*. Para Heidegger, é no interior do esclarecimento das suas tarefas que surge a necessidade de uma ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalongologie*], a qual tem como tema o ser-aí, como o lugar privilegiado de onde se pode enfrentar a pergunta principal, a saber, a pergunta pelo sentido ‘do ser em geral’ [*von Sein überhaupt*].⁶⁶⁶ Dessa forma, reconhece o filósofo alemão, é no interior de sua investigação ontológica que se mostrará que o sentido da ‘descrição fenomenológica’, enquanto método, é o da ‘interpretação’ [*Auslegung*]: “o $\lambda\gamma\omega\omega$ da fenomenologia do ser-aí tem o caráter do $\infty\mu\nu\epsilon\acute{\iota}\tau\nu$, pelo qual se *anunciam* [*Kundgegeben*] à compreensão do ser que é própria do ser-aí mesmo o autêntico sentido do ser e as estruturas fundamentais de seu próprio ser. A fenomenologia do ser-aí é *hermenêutica*, na significação originária da palavra”.⁶⁶⁷

Se levarmos em conta aquilo que Herrmann, em sua leitura do parágrafo 7 de *SZ*, distinguiu em termos do ‘modo de proceder fenomenológico’, enquanto primeiro princípio metódico, e o ‘método de acesso fenomenológico’, enquanto segundo princípio metódico, assim como o fato de que a noção do *logos* hermenêutico fora inauguralmente delineada na preleção *KNS*, de 1919, então precisamos concordar com o intérprete quando ele sustenta a tese de que tanto o ‘modo de proceder’ quanto o ‘método de acesso’ hermenêutico constituem princípios metódicos a-teoréticos e a-reflexivos.⁶⁶⁸ Tendo em vista que o *logos* da fenomenologia, segundo Herrmann, foi determinado como ‘deixar-ver mostrativo e identificador’, aquilo que tal *logos* faz ver é o-que-se-mostra-a-respeito-de si-mesmo, a saber, o ‘fenômeno’. É por isso, então, propõe Herrmann, que este ‘deixar-ver’ possui o sentido da ‘descrição fenomenológica’ [*phänomenologischen Deskription*]. Mas também devemos

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 50.

⁶⁶⁸ Cf. F-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 184-185.

atentar para o fato de que Heidegger, ao determinar o sentido metódico da descrição fenomenológica como *interpretação*, o demarca do sentido metódico da descrição fenomenológica enquanto reflexão: “O sentido metódico do pôr à mostra e da identificação fenomenológicos, isto é, descrição, não é a interpretação reflexiva, mas sim a *interpretação hermenêutica*”.⁶⁶⁹ E isto significa, por sua vez, que a fenomenologia hermenêutica do ser-aí pré-teorético deve começar com o compreender interpretativo dos modos pré-teoréticos de relacionamento com o mundo circundante e com o ente intramundado (utensílio): “Neste modo do estar-expresso, o compreender interpretativo torna expresso o modo de relacionamento enquanto tal e o seu “para-quê”, de tal forma que o modo de relacionamento se mostra enquanto um “tratar com”, e o “com quê” deste tratar se mostra como a situação determinada (significativa) que em cada caso existe”. Não é por acaso, portanto, que Heidegger, após apresentar o seu conceito preliminar de fenomenologia, passa à elaboração do existenciário ‘ser-em’ e, a seguir, à análise do existenciário ‘ser-no-mundo’, buscando compreender como o ser-aí se relaciona com o mundo antes que se dê qualquer tipo de objetivação e, portanto, de construções teóricas que acabam por obturar a abertura do ser que se dá na compreensão. Nas palavras de Herrmann: “A fenomenologia hermenêutica do ser-aí constitui a auto-interpretação hermenêutica expressa da compreensão do ser, na sua dimensão universal, correspondente ao ser-aí”.⁶⁷⁰ Por isso, enquanto interpretação não-reflexiva, a ‘fenomenologia hermenêutica’ é um dar-a-conhecer daquilo que a compreensão do ser encerra de modo implícito. Ora, tornar explícito o que se dá a conhecer de modo implícito na compreensão do ser é a *tarefa hermenêutica* que se deixa anunciar ao final do parágrafo 7 de SZ.

Para poder se demarcar da antiga hermenêutica, e, assim, das implicações que esta sofrera por não conseguir se apartar do registro teórico, torna-se premente a Heidegger realizar um corte que, segundo Herrmann, permitirá a ele penetrar no reino não descoberto do a-teorético. É justamente a este reino que corresponde o caráter hermenêutico da fenomenologia do ser-aí: “O hermenêutico enquanto método nasce da experiência originária do reino do a-teorético, e, nomeadamente, de tal modo que a noção do a-teorético desenha o traço fundamental da hermenêutica enquanto modo de proceder metódico do a-teorético e enquanto acesso metódico ao a-teorético”.⁶⁷¹ Nesses termos, enquanto ‘modo de proceder fenomenológico’, reconhece o intérprete alemão, a fenomenologia do ser-aí é um ‘deixar-ver’

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 188.

hermenêutico dos fenômenos, e enquanto tipo de ‘acesso fenomenológico’, o *logos* da fenomenologia do ser-aí é ‘redução’, ‘construção’ e ‘destruição’ hermenêuticas.

A ‘redução’ fenomenológica, como se viu anteriormente, constitui o primeiro passo para a tematização expressa da constituição do ser. O segundo encaminhamento fenomenológico é a ‘construção’ fenomenológico-hermenêutica. É ela que é responsável por *desvelar* o que, de início, a redução hermenêutica tinha em vista como desvelável. Nesses termos, a ‘construção’ hermenêutica desvela o ocupar-se, assim como desvela a constituição de ser da conjuntura e do estar-à-mão, o que significa dizer que ela desvela as estruturas fundamentais existenciárias da existência.⁶⁷² Também o terceiro encaminhamento para a fenomenologia do ser-aí, a ‘destruição’ fenomenológica, possui um caráter hermenêutico específico e, por isso, não reflexivo, que acompanha tanto a redução quanto a construção, a fim de desinibi-las dos fenômenos dissimuladores. Com efeito, o significado primeiro da hermenêutica, reconhece Herrmann, é a “(...) auto-interpretação da compreensão do ser existente a respeito das estruturas fundamentais do ser do ser-aí e do sentido do ser dos tipos de ser não conformes ao ser-aí. Numa palavra, hermenêutica significa, em primeiro lugar, fenomenologia do ser-aí na sua dimensão de Ontologia Fundamental”.⁶⁷³ Mas, como quer Heidegger, “(...) na medida em que pela descoberta do sentido do ser e das estruturas fundamentais do ser-aí em geral se põe à mostra o horizonte para toda outra pesquisa ontológica do ente não-conforme ao ser-aí, essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”.⁶⁷⁴ Finalmente, o terceiro significado de hermenêutica resulta do fato da Hermenêutica se realizar primeiramente como interpretação do ser do ser-aí. Nesses termos, hermenêutica enquanto interpretação do ser-aí recebe ainda um sentido específico, que, filosoficamente, é o sentido *primário* de uma analítica do caráter existenciário da

⁶⁷² A par disso perguntamos se a ‘indicação formal’, ao fazer parte do problema do método de *acesso* fenomenológico, não precisa corresponder às três peças fundamentais do método fenomenológico. Uma pista sobre essa relação encontramos quando Heidegger, por exemplo, em sua preleção *DGPh* (GA24, p. 30) reconhece o aspecto positivo do método fenomenológico da ‘construção’ em termos de um ‘dirigir-se ao ser’, ou seja, de uma condução e, portanto, de um caminho que vai do ente exemplar ao ser deste ente. Ora, se lermos os existenciários como correspondendo às indicações formais do ser no ser-aí, podemos reconhecer claramente esta implicação. Por outro lado, também precisamos atentar para ‘redução’ fenomenológica, à medida que esta se refere a uma espécie de “suspensão” à referência, assim como é exigida pelo método da ‘indicação formal’; por fim, porque a ‘destruição’ fenomenológica acompanha tanto a ‘redução’ quanto a ‘construção’ ao exercer uma *função crítica* em relação a elas, também precisamos reconhecer a presença deste momento na ‘indicação formal’ que aparece em termos do que Heidegger nomeia de *função proibitiva*, até porque é a ‘destruição’ que nos defende contra a tendência que temos em entificar o ser por intermédio do aceite tácito do que se mostra como evidente e não problemático.

⁶⁷³ *Ibid.* p. 190.

⁶⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

existência. Portanto, conclui Herrmann, a ‘fenomenologia hermenêutica’ constitui o método da filosofia na totalidade.⁶⁷⁵

Se até aqui vimos que o *acesso* metódico fenomenológico-hermenêutico é constituído pela tríade ‘redução’, ‘construção’ e ‘destruição’, também descobrimos que a ‘destruição’ desempenha um papel central ao acompanhar os dois primeiros momentos, de maneira a servir, pois, como defesa frente ao esquecimento do ser. É por isso que reconhecemos a necessidade de aprofundarmos tal noção e que a exploraremos a partir de agora, muito embora sem a pretensão de esgotar a sua compreensão.

3.7 A DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA

O trabalho de ‘destruição’ sugerido por Heidegger na parte introdutória de *SZ* aponta para a necessidade da desmontagem dos entulhos deixados por uma longa tradição ontológica envolta em pensar o ser a partir do ente. De acordo com Gadamer, a tarefa de uma ‘destruição’ da conceitualidade da metafísica nasce do reconhecimento por parte de Heidegger de haver uma conceitualidade que encontra a sua origem nos primórdios da história da filosofia, mas que tão logo tenha despontado acabou mesmo é por esquecer aquilo que lhe servia como o motivo condutor de todo perguntar eminentemente filosófico.⁶⁷⁶ Bem, o método nomeado ‘destruição crítico-fenomenológica’ [*phänomenologisch-kritische Destruktion*] se articula, porém, em algumas etapas. De acordo com Heidegger, primeiro devemos proceder a uma ‘crítica’ [*Kritik*] e, a seguir, ao trabalho propriamente dito de ‘desmontagem’ [*Abbau*] das evidências. Enquanto método, a destruição propicia que a filosofia possa se deixar descobrir *como* ‘ciência originária da vida’ [*Urwissenschaft des Lebens*], ou ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*], de forma tanto a apresentar o lugar originário em que os conceitos metafísicos nasceram enquanto tema para o pensar filosófico como também demonstrar a insuficiência desse modelo, quando se trata de acessar o ser, sem o ente:

(..) A hermenêutica fenomenológica da facticidade, na medida em que pretende contribuir para a possibilidade de uma apropriação radical da situação atual da filosofia por meio da interpretação [*Auslegung*] – e isso chamando a atenção no modo [*Weise*] das categorias concretas dadas previamente – se vê obrigada a assumir a tarefa de desfazer o estado de interpretação herdado e dominante, de pôr de manifesto os motivos ocultos, de destapar as tendências e de se remontar às fontes originárias que motivam toda explicação por meio de uma estratégia de

⁶⁷⁵ Cf. F-W. Herrmann, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁷⁶ Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode II*, 1986, p. 366.

desmontagem [*abbauender Rückgang*]. A hermenêutica, pois, cumpre sua tarefa somente no caminho [*Weg*] da destruição [*Destruktion*].⁶⁷⁷

Em *SZ* encontramos o horizonte, pois, em que a tarefa da destruição se torna necessária:

Se se quer que a pergunta mesma pelo ser se faça transparente em sua própria história, será necessário alcançar uma fluidez da tradição endurecida e, desfazer-se dos encobrimentos produzidos por ela. Esta tarefa é o que compreendemos como a *destruição* [*Destruktion*], realizada na guia da pergunta pelo ser [*Seinsfrage*], do conteúdo tradicional da ontologia antiga, em busca das experiências originárias nas quais se alcançaram as primeiras determinações do ser, que seriam as decisivas.⁶⁷⁸

Para o filósofo alemão, trata-se de uma investigação que busca descobrir a origem dos conceitos ontológicos fundamentais, ou seja, exibir suas datas de nascimento, a fim de poder se apropriar novamente dos seus fundamentos. Nas palavras de Gadamer isto significa: “A tarefa de reconduzir pelo pensamento os termos conceituais da tradição à língua grega, ao sentido natural das palavras e à sabedoria oculta da linguagem que nelas se deve buscar, deu nova vida ao pensamento grego e a sua capacidade para interpelar-nos”.⁶⁷⁹ Contudo, como esclarece Heidegger, a destruição não visa se desfazer *negativamente* da tradição, e sim colocá-la dentro dos limites a partir dos quais seus conceitos se tornaram possíveis pela primeira vez e que de maneira ingênua foram tomados de empréstimo e tampouco reconhecidos na continuação da história do pensamento. Nesses termos, a ‘crítica’ [*Kritik*] não se dirige ao passado, mas ao ‘hoje’ [*Heute*] e ao modo dominante de tratar a história da ontologia. Esta função “positiva” da ‘destruição’ se mostra bastante clara quando o filósofo alemão, novamente em seu relatório, justifica que ela é o único ‘caminho’ [*Weg*] por intermédio do qual o ‘presente’ [*Gegenwart*] deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental.⁶⁸⁰ Ora, é justamente esta mesma discussão que aparece em sua preleção de 1920, intitulada *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Neste lugar conseguimos localizar Heidegger confrontando-se com os dois sentidos dominantes da palavra ‘vida’ [*Leben*], a saber, vida como ‘objetivação’ [*Objektivieren*] e vida como ‘vivência’ [*Erleben*]. A ‘ambiguidade’ presente na palavra ‘vida’ [*Leben*] serve, segundo Heidegger, de ‘indicação formal’ de que nós devemos aceder à problemática filosófica. Tal direção de problemas abre a necessidade de seguirmos, enfim, o caminho da ‘destruição

⁶⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA62), 2005, p. 368.

⁶⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 30.

⁶⁷⁹ Cf. H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 366.

⁶⁸⁰ *Idem*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA62), 2005, p. 368.

crítico-fenomenológica’ [*phänomenologisch-kritische Destruktion*], cujo papel não é outro senão chegar aos ‘momentos de sentido’ [*Sinnmomente*] ‘encobertos’ [*verdeckten*] em um modo de entrega filosófica.⁶⁸¹ Em outras palavras, a função da destruição, segundo esclarece Heidegger, deita-se no ter em conta a filosofia historicamente dada.⁶⁸² E isto, por sua vez, acarreta que, caso o nosso interesse seja realizarmos uma investigação filosófica radical, não podemos sobremaneira dispensar o pensamento passado, mas devemos nos dirigir, de saída, a toda assim chamada tradição. É isto que deve poder significar, conforme Heidegger, o ‘retorno às “coisas mesmas”’ [*Rückgang zu “den Sachen selbst”*], ou seja, preparar o solo para a realização da situação fática originária.⁶⁸³

Em contrapartida, a função da ‘destruição’ não se esgota aí. Pelo contrário, seu papel também está ligado ao caráter de ‘chamar a atenção’ para as ambiguidades, contradições, confusões, falta de limpeza e nitidez do trabalho do conceito que acontece no interior da própria filosofia. Contudo, não se deve achar que a fenomenologia seja um mero esclarecimento de palavras. Conforme Heidegger, para que a fenomenologia possa chegar a ser uma filosofia fundamental ela precisa antes de tudo de um conceito radical de filosofia. Segundo o filósofo alemão, quando a fenomenologia, de maneira não-crítica, solicita este radicalismo do esclarecimento, seu próprio título mostra-se então não-radical e significa tão somente uma queda da atitude fenomenológica.⁶⁸⁴ Nesse sentido, o contínuo ‘perigo’ [*Gefahr*] para a fenomenologia consiste em que ela mesma esteja, de saída, constrangida em determinados modos e direções do filosofar, e, portanto, não seja originariamente fenomenológica.⁶⁸⁵

Por conseguinte, a destruição crítico-fenomenológica deve poder exceder o mero esclarecimento de palavras. Porém, reitera Heidegger, precisamos ter presente que este esclarecimento não é qualquer coisa, porque traz consigo, de um lado, a questão da ‘representação’ [*Vorstellung*], ou seja, os ‘conceitos fundamentais’ [*Grundbegriffe*], e, de outro, a clarificação dos significados, na medida em que estes são ambíguos. Ora, a ‘ambiguidade’ [*Vieldeutigkeit*] das palavras denuncia uma multiplicidade de direções de significado. Estas mesmas trazem consigo expressões da ‘referência de sentido’ [*Sinnbezug*] do seu ‘caráter-o-quê’ [*Was-Charakter*].⁶⁸⁶ Em outras palavras, na ‘ambiguidade’ das palavras

⁶⁸¹ *Idem*, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59), 1993, p. 29.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 29.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 33.

está dada a possibilidade de se investigar em diferentes direções de sentido, e isto corresponde a dizer que ela serve, pois, de ‘indicação formal’. Como quer Heidegger então, todo início do compreender da situação do esclarecimento das palavras está ligado à necessidade de um retorno para a realização do solo originário da filosofia.⁶⁸⁷ Assim, o chamado “mero esclarecimento de palavras” e o manuseio com “meros significados”, sentencia o filósofo alemão, é, na verdade, uma tarefa na qual se pressupõe a possibilidade de acessar a situação determinada, no seu agora concreto. Não se trata, portanto, de uma técnica, e sim que o fenômeno da situação, embora ainda pouco familiar, é atingido em seus significados ‘principiais’ [*prinzipiellen*].⁶⁸⁸

A par disso, Heidegger sugere que os significados em seus contextos de sentido remetem ao ‘próprio’. Ou seja, a ‘sinalização prévia’ [*Vorzeichnung*], fornecida pelas palavras em sua ambiguidade, oferece uma *direção* para o contexto de sentido, de sorte que nos permite encontrar o fenômeno em seu motivo originário. Isto ocorre porque a direção em jogo na ‘sinalização prévia’ possibilita um afrouxamento do sentido de referência e com isto, segundo o filósofo alemão, um ressoar e uma resposta para a questão do fenômeno originário. A ‘sinalização prévia’, nesses termos, deve ser compreendida a partir da ‘atitude fundamental fenomenológica’ [*phänomenologischen Grundhaltung*] como um ‘retornar’ [*zurückzuleiten*] ao ‘motivo originário’ [*Ursprungsmotive*] do fenômeno. É desde esta possibilidade que se deve mostrar, segundo Heidegger, a tarefa decisiva, a saber: como a pluralidade-de-sentidos e a unidade-de-sentido, por intermédio mesmo da ‘sinalização prévia’, podem se tornar compreensíveis a partir da ‘existência’ [*Existenz*]? Desta feita, o ‘conceito prévio’ [*Vorgriff*] nos chega não de outro lugar, mas justamente desde o horizonte da ‘experiência fundamental filosófica’ [*philosophischer Grunderfahrung*] e, portanto, junto do ‘mundo da experiência’ [*Erfahrungswelt*].⁶⁸⁹ Em última análise, pode-se dizer que a ‘destruição fenomenológica’ é uma ‘desmontagem’ [*Abbau*] que leva consigo, na situação do significado perseguido, a ‘sinalização prévia’, ou seja, a realização do ‘conceito prévio’ [*Vorgriff*] e, com isso, a ‘experiência fundamental’ [*Grunderfahrung*]. Nesses termos, reconhece Heidegger, torna-se evidente que toda ‘destruição crítico-fenomenológica’ está limitada pelo ‘conceito prévio’, que, muito embora não seja o originário último, pressupõe, contudo, a experiência fundamental filosófica.⁶⁹⁰ Ora, isto leva Heidegger a concluir que a filosofia não existe em

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

definições gerais, mas decisivamente é um elemento da própria ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*].⁶⁹¹ Desse modo, o que na filosofia se mostra como “positivo” deve servir de indicação da necessidade de se pensar sobre os contextos de sentido da ‘experiência da vida fática’. Para Heidegger, trata-se, enfim, da compreensão de que há aí uma espécie de transição para o não-originário, que ocorre no seio da ‘significatividade’ [*Bedeutsamkeit*] mesma e que produz uma quebra na unidade das realizações.⁶⁹² Por outro lado, o filósofo alemão reconhece que, seja qual for o estado de coisas em que a filosofia se movimenta enquanto possibilidade do pensar, ela corresponde, de algum modo, ao solo originário no qual a ‘experiência da vida fática’ se realiza.⁶⁹³ E isto significa, por sua vez, que o que está ‘encoberto’ [*verdeckt*] não é simplesmente um problema aparente da filosofia, mas sim um problema fundamental, que nos joga na possibilidade inaugural de reconhecermos as reais implicações entre a filosofia e a ‘experiência da vida fática’.

Com efeito, seguindo as pistas deixadas por Heidegger tanto no parágrafo 6 do seu *SZ* quanto em sua preleção de 1920 *PhAA* (GA59), assim como no *Relatório Natorp*, podemos concluir que o que está em jogo aqui é a pretensão de se fazer um exercício de compreensão, que, como tal, não aceita o conhecimento estabelecido, mas reconhece que o ser-aí possui uma tradição de pensamento que o precede em sua existência. É por isso que Heidegger em *SZ* chegará a afirmar que o ponto de partida para a compreensão está na possibilidade mesma de *repetir* o sentido do ser trazido a nós pela tradição metafísica, a fim de reconhecer ali a origem dos distintos conceitos do ser *como* ente, ou, em palavra diversa, a interpretação do ser desde o horizonte do tempo presente.

É interessante atentar, porém, que tanto em seu *Relatório Natorp* quanto em *SZ* a discussão em torno do método de investigação dá-se imediatamente antes do filósofo passar a tratar da questão da linguagem, que se articula, respectivamente, quando ele examina o método fenomenológico de investigação e, portanto, o fenômeno do *logos*, bem como quando trata da hermenêutica fenomenológica da facticidade. Desta feita, apresenta, em ambos os lugares, um estudo em torno da linguagem em sua dinâmica com o mundo, para nos mostrar que no mais das vezes o ser-aí ‘cai’ no mundo e se compreende a partir do seu ‘reflexo’ como um ente entre demais entes simplesmente presentes. Contudo, conforme atesta Stein, apenas somos ‘ser-no-mundo’, na medida que somos aquele ente que, à diferença da totalidade dos entes simplesmente presentes, fala mundo. Em suas palavras: “(...) nunca atingimos o mundo

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 37.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 38.

dos objetos de maneira direta, por contiguidade, mas sempre pelo discurso”.⁶⁹⁴ É esta relação que se explicita para Heidegger quando ele toma em consideração o fenômeno do “como” [als], que, como ‘discurso’ [Rede], se dá nos três níveis seguintes: ‘mundo’, ‘compreensão’ e ‘enunciado’. Ora, o fenômeno do ‘mundo’, para o filósofo alemão, se mostra por intermédio do caráter de ‘cuidado’ [Sorge] da atividade fáctica da vida. O ‘cuidado’, por sua vez, como Heidegger esclarece em seu *Relatório*, fala da *intencionalidade plena*, que como tal, deve ser entendida como *referir-se a...*, estar *dirigido a...*, e cuja estrutura objetiva caracteriza algo, enfim, *como* fenômeno. Segundo Heidegger, a “coisa mesma” presente na ocupação do cuidado se determina a partir do significado do ser real e efetivo e do significado da existência do mundo, de forma que o mundo se articula, em função das possíveis direções que adota o cuidado, como ‘mundo circundante’ [Umwelt], ‘mundo compartilhado’ [Mitwelt] e ‘mundo próprio’ [Selbstwelt]. O *assunto* da ocupação, ou, pode-se dizer “a coisa mesma” que vem ao encontro quando nos ocupamos do mundo, move-se em um contexto de familiaridade e de conhecimento, que Heidegger nomeia ‘circunspecção’ [Umsicht] e que fala de um deixar-se ficar absorvido pelo ‘mundo’ em meio a ocupações com os entes disponíveis. Quando acontece uma variação nessa circunspecção, ou seja, quando a circunspecção se transforma, devido às suas diferentes possibilidades de interpretação, é que pode se dar o caso, então, de realizarmos uma mera observação, livre de qualquer caráter prático; esta, por sua vez, possibilitará a ciência, e isto desde o *aspecto* daquilo que propriamente se observa. De acordo com Heidegger, portanto, é preciso atentarmos para o fato de que o ‘mundo’ sempre comparece mediante modos determinados do nomear discursivo, do referir-se ao mundo por intermédio do discurso (*logos*). E isto, enfim, mostra-nos que “(...) a vida fáctica [Leben faktische] se move em todo momento em um determinado *estado de interpretação* [Ausgelegtheit] herdado, revisado ou elaborado de novo” (*Grifos do autor*).⁶⁹⁵ Bem, caso o nosso interesse investigativo seja a *pergunta pelo sentido do ser*, tornar-se-á imprescindível, a cada vez, realizarmos o trabalho de ‘desmontagem’ [Abbau] da tradição, na qual se deita a nossa própria compreensão de ser, muito embora esquecida de sua origem. Além disso, se a ‘destruição crítico-fenomenológica’ é mesmo o ‘caminho’ [Weg], para que possamos compreender o ser sob o horizonte do tempo presente, então se esclarece porque ela faz parte do contexto da ‘indicação formal’ enquanto composição do método fenomenológico-hermenêutico. Ou seja, sem a ‘destruição’ dos entulhos deixados pela tradição metafísica ocidental, ou melhor, sem seguirmos criticamente os caminhos apontados pela direção de

⁶⁹⁴ Cf. E. Stein, *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, 2000, p. 48.

⁶⁹⁵ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA62), 2005, p. 354.

sentido que se anuncia a partir das interpretações herdadas e tomadas como evidentes, não podemos *acessar* o ser ele mesmo com independência do conceito tradicional de tempo e, isto diz: não mais pensá-lo de modo evidente como algo simplesmente presente.

3.8 A POSIÇÃO DOS INTÉRPRETES SOBRE A NOÇÃO DA *INDICAÇÃO FORMAL*

Tendo em vista que o jovem Heidegger interessado estava em aceder à ‘facticidade’ como problema, esta, a ‘facticidade’, é descoberta por ele como estando já plena de sentido e categorialmente estruturada, de maneira que sua decifração, segundo Kisiel⁶⁹⁶, se dá em meio à ‘intuição categorial’, fazendo aparecê-la numa linguagem indicativa. Kisiel reconhece, a par disso, que a pesquisa de Heidegger com respeito à ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*] nasce em meio ao debate lógico que o filósofo realiza em 1915 em torno da gramática especulativa de Duns Scotus em sua tese de habilitação, assim como desde o semestre do pós-guerra de 1919, no qual procura trabalhar esta experiência, ou simplesmente a ‘vida’, a partir da ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*]. De acordo com o intérprete, Heidegger, ao tomar a ‘intencionalidade’ como puro dinamismo, a formaliza, a fim de aplicá-la à ‘facticidade’ em questão. Neutralizando a relação sujeito-objeto, Heidegger, de acordo com Kisiel, faz aparecer o puro movimento do “dirigir-se a” da ‘intencionalidade’, de sorte que o “objeto” da intencionalidade não será mais um *Gegenstand*, mas simplesmente o ‘para-quê’ [*Worauf*] da ‘intencionalidade’. Assim, para a formalidade fenomenológica será a relação intencional que definirá e articulará a vida em seu movimento. Kisiel⁶⁹⁷, em outro trabalho, reconhece que *a intencionalidade em sentido relacional* é a própria ‘indicação formal’ para Heidegger. Para ele, então, o debate que acontece em torno da ‘indicação formal’ nasce no interior das diferenciações fenomenológicas trabalhadas por Heidegger nos primeiros anos de suas preleções, entre *Objekt*, *Gegenstand* e *Phänomen*. Bem, para Kisiel, Heidegger, em *SZ*, não mais falará da ‘intencionalidade’, e sim da ‘existência’, pensada em termos de ‘indicação formal’ diretriz, a qual servirá de fio condutor da formação das categorias ontológico-fundamentais, ou seja, os ‘existenciários’. Para o intérprete, também se encontra em Heidegger outras indicações formais diretrizes, a saber: ‘ser-aí’ [*Da-sein*], em 1923, ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*], em 1924 (no primeiro

⁶⁹⁶ Cf. Kisiel, L’ indication formelle de la facticité. In: *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, 1994, pp. 205-217.

⁶⁹⁷ *Idem*, Heidegger on becoming a christian: a conceptual picture show. In: *Reading Heidegger from the Start*, 1994, pp. 175-192.

projeto de SZ), ‘ter-que-ser’ [*Zu-sein*] (que aparece no segundo projeto de SZ - 1925) e, a partir de 1927, a ‘transcendência’.

No trabalho de Cristoph Jamme⁶⁹⁸ encontramos que o método da ‘indicação formal’ tem seus desdobramentos iniciais no contexto das preleções de 1920, quando Heidegger nos aproxima do que ele considera a verdadeira temática fenomenológica, a saber, a ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebensfahrung*], de sorte que a filosofia não consistiria em definições gerais abstratas, mas deveria se ocupar do ‘mundo’. Para isto, contudo, exige-se um radical método que coloque todos os conceitos filosóficos em questão. Com respeito à formação do conceito filosófico Heidegger se orienta, então, por intermédio do ser-aí e pelo seu ‘mundo próprio’, e não pelo ‘teor de sentido’ [*Gehaltssinn*] e pelo ‘sentido referencial’ [*Bezugssinn*]. Portanto, para Jamme, o novo método exigido para a filosofia aos olhos de Heidegger é o da ‘indicação formal’, assim como vem atestado pelo seu plano de trabalho apresentado a Natorp em 1922, cuja introdução possui justamente o título *Indicação da situação hermenêutica*. Também Fehér⁶⁹⁹ atesta que este é o método próprio para a filosofia de acordo com Heidegger, na medida em que encontra em seu horizonte a possibilidade de revisita-la a partir da perspectiva da ‘vida fática’, isto é, a partir da experiência original – o acesso à vida. Trata-se, assim, da possibilidade de descrever a vida ela mesma, desenvolvendo conceitos adequados a ela, e não tomando mais como ponto de partida o campo do teórico. Um exemplo desta sua postura é a crítica que realiza em torno da questão da subjetividade em Descartes, ou seja, prevenir, por intermédio da ‘indicação formal’, que o "eu" se introduza no "sou". Deve-se, por isso, prevenir que o "eu" não seja predominante em relação ao "sou" na proposição do "Eu sou" de Descartes. Em outras palavras, o que Fehér ressalta na posição que Heidegger assume frente à qualquer pretensa objetividade da filosofia é o retorno ao ‘mundo da vida’ [*Lebenswelt*] por intermédio de um adequado modo de descrevê-la. Daí a necessidade de introduzir a dimensão hermenêutica no interior da descrição fenomenológica. Vai no mesmo sentido aquilo que Grondin⁷⁰⁰ ressalta em seu artigo, a fim de nos aproximar da problemática existencial introduzida por Heidegger junto à fenomenologia husserliana. Dessa maneira, o método da ‘indicação formal’ exige que o termo usado para descrever a existência solicite aos leitores um processo de apropriação. Este processo, por sua vez, não estaria contido no próprio conceito, mas exigiria por parte dos leitores o seu despertar. A

⁶⁹⁸ Cf. Jamme, *La g nese d’être et Temps*, 1996, pp. 221-234.

⁶⁹⁹ Cf. Fehér, *Phenomenology, hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger’s confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers*. In: *Reading Heidegger from the Start*, 1994.

⁷⁰⁰ Cf. J. Grondin, *The ethical and young hegelian motives in Heidegger’s hermeneutics of facticity*. In: *Heidegger 1919-1929. De l’herm n utique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, 1994.

‘indicação formal’, assim, apontaria somente para a possibilidade do ser-aí, para a sua possível determinação, mas sem reduzi-lo jamais à dimensão do objeto. O que se indicaria, então, nas sentenças em que se tem como horizonte o ser-aí, seria tão somente o seu caráter hermenêutico. Adrián⁷⁰¹ também fornece importantes diretrizes para a discussão do método heideggeriano. É assim, por exemplo, que ele reconhece no jovem Heidegger o interesse em investigar o *como* aceder ao âmbito de doação imediata da existência histórica do homem. Além disso, também tem para si que no contexto da problemática metodológica estava em jogo para Heidegger superar a antiga noção de categoria no que se refere à *questão do ser*. Para tanto, Adrián nos diz que Heidegger encontrara apoio para pensar a ‘indicação formal’ naquilo que Kierkegaard desenvolveu em termos de ‘comunicação indireta’. Para o filósofo dinamarquês, como vimos mais acima em nossa tese, não se trata para a filosofia de oferecer soluções gerais, mas apenas de “indicar” ao ser humano o caminho. A ‘comunicação indireta’ de Kierkegaard serviria, então, para apontar a direção de uma concreção da vida. Em última análise, Adrián propõe que aquilo que motiva decisivamente o jovem Heidegger é a possibilidade de *conceber o ser como um fenômeno da experiência vivida* e passível de ser explicitado categorialmente. Portanto, devemos reconhecer que Heidegger estava orientado pela discussão fomentada por Husserl com respeito à ‘intuição categorial’, mas propondo-a, em sua leitura pessoal, como *projetos* que antecipam e guiam a nossa compreensão dos objetos: “(...) as categorias são, antes de tudo, antecipações que nos permitem operar em um contexto dado, em um espaço de iluminação, em uma abertura prévia do ser”.⁷⁰² Devemos sublinhar de igual forma aquilo que Reis nos traz sobre essa questão. Segundo o autor, Heidegger está orientado pelas ‘expressões ocasionais’, formuladas por Husserl, cujo significado envolve uma referência ao falante e à situação de seu proferimento. Assim, as ‘expressões ocasionais’, de acordo com Reis, conteriam uma bifurcação que uniria o significado *indicado* e o significado *indicador*: “A partir destes tópicos semânticos, Heidegger desenvolve uma concepção geral acerca dos conceitos filosóficos, os quais seriam indicações formais na medida em que a) são sinalizadores ou indicadores de uma direção de visualização, ao delimitarem uma direção a ser necessariamente preenchida e b) encontram no seu receptor aquele de quem depende tal preenchimento”.⁷⁰³ O pesquisador também nos informa que a noção da ‘indicação formal’ já aparece desde o início do tratado *SZ* quando Heidegger está

⁷⁰¹ Cf. J. E. Adrián, *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana*, 2004.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 41.

⁷⁰³ Cf. R. R. Reis, *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*, 2000, p. 282.

discutindo a estrutura formal da *questão do ser*, ou seja, que todo questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado, de forma tal que o sentido do ser já nos deve estar disponível. Em seu outro trabalho, Reis atenta justamente para este aspecto quando nos diz que a apresentação do sentido do ser corresponde à "(...) indicação formal das condições de possibilidade da compreensão do ser, de suas estruturas condicionantes, de suas derivações e modificações na projeção de ser".⁷⁰⁴ Para o intérprete, a posição metodológica de Heidegger recebe o caráter da interpretação ao tomar justamente a apresentação do sentido do ser como uma tematização da própria compreensão em sua radicalidade.

Vai na mesma direção a proposta de Greaves, para quem a ideia de que conceitos filosóficos são indicações ou esboços não deveria ser considerado como sugestão de que eles devem permanecer gestos vagos ulteriores ou puros delineamentos: “Um gesto simples ou observação é um convite para começar uma indicação posterior detalhada do caráter preciso da experiência. Ao concentrar nossa atenção, um esboço concretiza a experiência. É a *concentração* da experiência na indicação formal que torna concretos os conceitos filosóficos”.⁷⁰⁵

Outra posição que nos parece interessante é aquela assumida por Stein em sua conferência *O trabalho do conceito na fenomenologia*⁷⁰⁶, na qual o intérprete reconhece que a ‘analítica existenciária’ foi construída com base em uma dimensão fenomenológica fundamental, cuja representação cabia a uma linguagem filosófica bastante particular. Assim, de acordo com Stein, o “trabalho do conceito” realizado por Heidegger, no qual se situa a sua compreensão dos ‘indícios formais’, ou ‘indicações formais’, procura escapar de toda objetivação, de todo possível preenchimento por parte de um conteúdo conceitual rígido. Estes, por seu turno, para serem preenchidos, dependeriam do trabalho de seguir os indícios de um possível conceito, conquistado por intermédio do “ver” fenomenológico, da atenção “às coisas mesmas”, da “intuição categorial”, da “compreensão hermenêutica”. Nesses termos, conclui Stein, Heidegger procura mostrar como o seu modo de filosofar, conquistado por um método fenomenológico próprio, afasta-se da ciência como um processo teórico e objetificador, à medida que se oferece como pretensão de conquistar uma nova concepção do ser, estranha, pois, à tradição filosófica ocidental, porque, a partir dela, o ser deve ser pensado tão somente a partir do horizonte de sua compreensão. É justamente este procedimento que

⁷⁰⁴ *Idem*, *A ontologia hermenêutica de ‘Ser e Tempo’*, 2000, p. 146.

⁷⁰⁵ Cf. T. Greaves, *Heidegger*, 2012, p. 29.

⁷⁰⁶ Conferência apresentada junto ao *III Colóquio de filosofia hermenêutica e fenomenológica: a racionalidade hermenêutica e o significado indicativo-formal dos conceitos filosóficos*, em julho de 2011, na Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

convoca o filósofo alemão a estabelecer um universo teórico particular, o qual definiria, segundo Stein, sua ontologia como ‘ontologia fundamental’. Para o intérprete brasileiro, onde nós temos os indícios formais não temos sobremaneira o todo da coisa, e sim elementos formais que remetem a algo que pode estar disperso na condição humana. Nesses termos, Stein nos convoca a chamar a relação que se estabelece entre a incompletude exigida pela noção dos indícios formais e as possíveis remissões à condição humana, de base não-inferencial tanto do conhecimento como do significado e da verdade: “A base não-inferencial é uma descrição do modo ser-no-mundo, que não se infere de enunciados, mas a partir de uma espécie de encontro com a realidade ou de um encontro com as coisas mesmas, possibilitado através da descrição dos indícios formais”.⁷⁰⁷ Na opinião de Machado, para Heidegger a tarefa fundamental da filosofia consiste na *questão do ser*, e a determinação de uma tal tarefa apenas se faz possível por intermédio da compreensão ou recuperação do *caminho* no qual os seres humanos existem e se relacionam entre si. De acordo com o intérprete, então, nasce desse horizonte a necessidade de Heidegger caracterizar os conceitos filosóficos como ‘indicação formal’, no sentido preciso de que eles apontam para algo ligado a um comportamento original:

O que assim é sinalizado não é um dado completo no sentido pleno da palavra, mas apenas um princípio: como conceito filosófico ele permanece de certo modo “vazio”, pois não está preenchido por conteúdo, sendo apenas formal. É o formal enquanto vazio de conteúdo, mas capaz de sinalizar a direção de algo para pôr-se em movimento, para ser atualizado, executado, reordenado ou melhorado pelo filósofo numa determinada direção. Assim surge o “objeto” ou o “tema” da investigação filosófica.⁷⁰⁸

Semelhante é a posição de Burch, ao considerar que, para Heidegger, a ‘indicação formal’ não é uma atitude teórica em direção ao si-próprio como um objeto.⁷⁰⁹ Como quer o intérprete, trata-se muito mais da intensificação do ser-aí no próprio modo da consciência-de-si – um tipo de elevada ‘vivacidade do ser-aí para si mesmo’. O ser-aí, observa Burch, possui uma familiaridade com o ser e um motivo para clarificá-lo, de sorte que a ‘indicação formal’ somente cultiva este traço da vida pré-teórica.

Também não podemos deixar de mencionar o contributo de Dahlstrom para a clarificação do método da ‘indicação formal’. Nesses termos, segundo o intérprete americano, essa noção apresenta em Heidegger duas funções principais, a saber, uma ‘função proibitiva’

⁷⁰⁷ Cf. E. Stein, *Pensar é pensar a diferença*, 2006, p. 166.

⁷⁰⁸ Cf. J. A. T. Machado, *Os indícios de Deus no homem*, 2006, p. 43.

⁷⁰⁹ Cf. M. Burch, *The existential sources of phenomenology: Heidegger on formal indication*, 2011.

e uma ‘função reversa’. Com respeito a primeira função, sugere Dahlstrom, está em jogo a possibilidade de nos prevenirmos da tendência de aceitarmos cegamente as fixações dogmáticas do significado categorial, o que nos leva a atentar para o caráter das pressuposições, dos pré-conceitos, do contexto e também da interpretação. Além disso, observa o intérprete, esta função nos auxilia a compreender mais facilmente porque Heidegger se utiliza de ambos os termos ‘indicação’ e ‘formal’ na constituição do seu método. Ou seja, a ‘indicação’ como um ‘apontar para’ é preliminar, pois ela fornece a direção a se seguir, ao passo que o ‘formal’ é empregado para enfatizar que os conceitos filosóficos não estão pré-determinados. Já a ‘função reversa’ diz respeito à transformação em jogo no indivíduo que filosofa. De acordo com o intérprete, não se pode tematizar o que inicialmente se apresenta como sendo não-temático, sem que entre em questão o próprio indivíduo que quer investigar. É propriamente em relação a esta possibilidade que Heidegger afirma, em 1929/30, que aquilo com que a filosofia lida se revela na e sobre a base de uma transformação do ser-aí humano.

Arenhart, por seu turno, nos chama a atenção para a concepção de “formal” empregada por Heidegger na noção da ‘indicação formal’, porquanto, segundo o intérprete, esta precisa ser entendida a partir da herança de Husserl, ou seja, a partir da ideia de que no “formal” está presente a exclusão de toda generalidade. Com efeito, na predicação formal não se tem em vista algo real, isto é, ela não se interessa pelo conteúdo de coisa, uma vez que neste sempre se pressupõe uma certa determinação.⁷¹⁰ Para Heidegger, conforme o intérprete, no que diz respeito ao humano, “a relação de uma realização com conteúdos não poderia ser prévia, definitiva e exaustivamente estabelecida, mas tão somente ‘indicada’ [*angezeigt*], o que implica encurtamento e refinamento filosófico”.⁷¹¹

Por fim, cabe mencionar a posição de Fernández, pois ele, muito embora reconheça que, para Heidegger, os conceitos funcionam como conceitos fenomenológicos quando eles são assumidos de um modo *indicativo*, isto é, em um dizer que se dissolve para deixar prevalecer a coisa mesma que “se trata” nesse dizer, o intérprete sustenta criticamente que o filósofo alemão, ao fazer uso da ‘indicação formal’ não dá conta de elaborar uma conceitualização adequada à vida concreta. Para o intérprete, a posição que Heidegger assume frente à ‘indicação formal’ é fenomenologicamente insuficiente e isto porque o filósofo alemão não poderia partir do fenômeno que, estruturalmente, é um todo formado pelo ‘sentido de referência’ (relação), de ‘conteúdo’ e de ‘realização’ (execução), na medida que eles tampouco são indicadores formais: “(...) sentido executivo, referencial e de conteúdo são

⁷¹⁰ Cf. L. O. Arenhart, *Ser-no-mundo e consciência-de-si*, 2004, p. 290.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 290.

distinções abstratas relativas a algo assim como *um comportamento* e, por sua vez, *um comportamento* não deixa de ser uma distinção abstrata relativa a vida concreta (...).⁷¹² E um pouco mais adiante em seu texto, Fernández sentencia: “O que está passando, pois aqui? O proceder indicativo-formal depende de um marco de distinções não assumido indicativamente. Não se deseja que a orientação “formal” inicial se dissolva remissivamente na vida concreta, senão que se busca que, desde uma orientação “formal”, a vida concreta seja considerada desde certas relações, sob certas relações operantes como “fundo de consideração””.⁷¹³

⁷¹² Cf. J. R. Fernández, *Indicación formal como renovación da filosofia*, 2011, p. 53.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 54.

4 CONCLUSÃO

Com a publicação da *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger torna-se possível a todo pesquisador, interessado em conhecer as bases do trabalho intelectual que culminou com a publicação de *Sein und Zeit*, acompanhar o filósofo alemão no amadurecimento do seu pensar desde as preleções oferecidas por ele em *Freiburg* e *Marburg*. Ora, é no horizonte do período que vai de 1919-1926 que foram tecidos os principais fios que deram origem às múltiplas noções fornecidas pelo tratado de 1927. Entretanto, para aqueles que entram em contato pela primeira vez com as linhas de sua escritura, uma questão inicial se coloca: *como?* Ou seja: como Heidegger chegara a pensar o ser em sua diferença para com o ente? E na esteira desta: por que o ser-aí fora escolhido como aquele ente exemplar que permitiria o *acesso* à pergunta pelo sentido do ser? Em conformidade com a nossa tese concluímos que estas questões, a fim de serem respondidas, dependem da pergunta pelo ‘método fenomenológico’, o qual, em Heidegger, se faz hermenêutico por conta de sua própria condição de possibilidade.

Com efeito, a partir do percurso realizado em nossa escritura tornou-se possível ver que tal método se articula a partir de dois princípios, a saber, pelo *modo de proceder* (voltar às coisas mesmas) e pelo *método de acesso*, o qual corresponde à unidade triádica da *redução*, *construção* e *destruição fenomenológica*. Entrementes, Heidegger, no início dos anos 20, irá falar do método da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*], cujo função primordial era servir de *guia* à explicação fenomenológica. Tendo em vista, porém, que esta explicação deve se distinguir de qualquer explicação teórica, o filósofo alemão buscará pensá-la não mais desde uma lógica binária, imagética, representacional e, por isso, em franca oposição a todo intento filosófico especulativo. Se o seu pensamento, em função desse movimento, não mais visa outra realidade senão a realidade própria da vida histórica e, portanto, o entendimento da relação intrínseca entre ser e tempo; se o seu projeto procura recuar frente a toda determinação propositiva levada a cabo pela teoria do conhecimento, que anula a mobilidade da vida, ao objetivá-la; se a sua fenomenologia, ao se radicalizar, transforma-se em uma hermenêutica do ser, e não mais do ente, ao descobrir as omissões da fenomenologia reflexiva de Husserl, viabiliza-se, nesse ínterim, de igual forma, a destruição do conceito tradicional de verdade, no sentido da adequação do pensamento à coisa, e isto porque, de um lado, tampouco há originariamente um sujeito que posiciona objetos, e de outro lado, as coisas que vem ao nosso encontro no mundo não possuem o mesmo caráter de ser que o ser-aí. É nesses termos que Heidegger conquista para si a oportunidade única de pensar desde uma verdade originária, de caráter antepredicativo. A lógica produtiva com a qual ele passa a trabalhar a

partir de então e que lhe serve como fio condutor de sua *pergunta pelo sentido do ser*, nasce, em suma, desde o horizonte de sua investigação ontológica em torno da compreensão de ser do ser-aí, à medida que este ente fala “eu sou”. É por isso também que nas preleções de sua juventude estava em jogo uma hermenêutica singular, nomeada pelo filósofo alemão de ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*], cujo “objeto” é a própria ‘vida fática’ [*faktische Leben*], tal como ela se interpreta a si mesma desde o ‘mundo’ no qual habita. Entretanto, como esse ‘objeto’ [*Gegenstand*] não é um verdadeiro objeto, porque, caso o fosse, perder-se-ia de vista justamente o seu caráter dinâmico, Heidegger terá que fazer uso do método da ‘indicação formal’, com o intuito de contribuir para uma interpretação do ser em geral que se coloque na contramão de toda apreensão teórica do ente, até porque esta se guia por esquemas categoriais fixos.

Por conseguinte, a nossa tese propôs que o método indicativo-formal permitiu a Heidegger pensar caminhos para o ser que o desinibissem, cada vez mais, de toda apreensão do ente. Na medida que o ser não se diz em sentido unívoco, torna-se premente atentarmos para os múltiplos modos em que ele se diz, pois somente a partir destes é que se pode chegar ao reconhecimento de que todos eles partem de uma raiz comum (grega), e que nos faz interpretá-lo, prematuramente, em sentido ôntico-temporal como uma presença-presente (*ousia*). Entretanto, Heidegger, por intermédio do seu método, quer encontrar o solo a partir do qual tal interpretação se originou, a fim de, liberando-se de sua determinação metafísica ontoteológica, compreender o ser, inauguralmente, de maneira ontológica, o que corresponde a dizer, então, desde o horizonte da temporalidade (finitude) e, portanto, não mais a partir do tempo tomado em sentido ordinário como um suceder de agoras. Dessa forma, pensamos que a atenção de Heidegger frente a este caráter equívoco do ser teria lhe permitido ‘despertar’ [*aufwachen*] de maneira hermenêutica para a filosofia, a qual não se deixaria reduzir a uma ciência objetivadora, mas permitiria a nós vivermos, a cada vez, e sempre novamente, a experiência da pergunta pelo seu sentido. Em outros termos, Heidegger é aquele pensador para quem está em jogo um filosofar sobre a ‘origem’ [*Ursprung*]; veja-se, por exemplo, que algumas de suas noções se deixam nomear como ‘coisalidade’, ‘historicidade’, ‘temporalidade’, ‘significatividade’, ‘mundaneidade’, etc., como um claro esforço de assumir um dizer pré-teorético que se afasta, pois, de todo “filosofar” teórico-objetivo sobre a ‘coisa’ (objeto), sobre a ‘história’ (historiografia), o ‘tempo’ (presente), o ‘significado’ (adequado), o ‘mundo’ (natural), o que lhe permitiria conquistar, em última análise, o horizonte originário onde todo dizer propositivo já chega sempre tarde.

Bem, o tratado *SZ* de Martin Heidegger, que tanto surpreendera o mundo acadêmico europeu, é um trabalho, todavia, incompleto; e incompleto, não por demérito, mas por princípio. O que havia sido planejado em duas partes, com três seções cada, chegou à público apenas como as duas primeiras seções da primeira parte. Conforme Heidegger mesmo se justifica, a sua linguagem permanecia ainda demasiado presa aos esquemas da metafísica, o que lhe impedia o acesso ao dizer produtivo daquilo que, posteriormente, considerou *o mais digno de ser pensado*, e a ser pensado, precisamos atentar, por intermédio de um *outro pensar*. Entretanto, muito mais importante para o entendimento da incompletude do seu tratado é que este, assim como toda a sua escritura, não se deixa apreender em uma totalidade, e isto pelo simples motivo de que esta viria interromper a pergunta que sempre novamente deve ser colocada. É por isso que pensamos, ao lado do filósofo alemão, que o seu trabalho, agora reunido e publicado, não constitui ‘obra’ [*Werk*], mas tão somente nos alcança como ‘caminhos’ [*Weg*] de pensamento. Caminhos que cabe a cada um de nós, na ocasião da nossa existência, percorrer, caso o *não* sirva de ensejo à inquietude filosófica. Em outras palavras, apenas se estivermos suficientemente sensíveis aos efeitos do *não*, da *falta*, da *diferença*, do *desvio*, da *subtração*, da *retração*, da *ocultação*, do *silêncio*, estaremos realmente em condições de caminharmos com os nossos próprios recursos, de forma a traçarmos novas vias para pensar/dizer o ser, sem, contudo, entificá-lo. Ora, a nossa tese, como se viu até aqui, vai ao encontro desta ideia, ou seja, de que Heidegger, em algum momento do seu amadurecimento intelectual, deixou-se tocar pela *questão do ser*. A nossa hipótese inicial era que tal questão somente encontrou ensejo quando o filósofo alemão começou a prestar atenção às indicações fornecidos pela *diferença*, que se lhe ofereceu em termos da ‘diferença ontológica’ [*ontologische Differenz*] entre ser e ente. Mesmo que no tratado *SZ* Heidegger não chegue a comentar sobre esta diferença, claro está que ele já a tem para si e trabalha a partir dela, até porque, naquele contexto, a sua sugestão para o *acesso* ao ser passava pela ‘analítica existenciária’ [*existenziale Analytik*] do ser-aí, ou seja, a analítica do ente que, à diferença dos demais, compreender ser. Com efeito, conforme as pistas que seguimos a partir das preleções supracitadas, topamos, enfim, com a questão do ‘método fenomenológico’, que aparece, nos anos iniciais de sua produção acadêmica, em termos da noção da *formale Anzeige*. Traduzida por ‘indicação formal’, descobrimos que tal noção, contudo, já estava presente em *SZ*, no momento em que Heidegger discute *a estrutura formal da pergunta pelo ser*, assim como quando fornece *as bases metodológicas do seu trabalho*. Em última análise, a ‘indicação formal’, ao suspender o sentido referencial, funcionaria, em suma, como *defesa* contra a queda no âmbito do entitativo. Dito de outra maneira, a ‘indicação formal’ seria um

‘modo’, um ‘jeito’ e uma ‘maneira’ [*Weise*] de trabalhar filosoficamente a *questão do ser*, sem, contudo, identificá-la, de saída, com a pergunta pelo ‘o quê’ [*was*]. Por isso, se no primeiro momento da nossa tese procuramos realizar um percurso sobre os “problemas” que Heidegger enfrentara, a fim de realizar uma leitura fenomenológica dos textos clássicos que lhe colocassem justamente na contramão do que propunha a tradição filosófica, por conta do seu caráter não suficientemente radical-originário, ou seja, se em um primeiro momento estivemos às voltas com os “problemas” e com os possíveis “caminhos” de pensamento fornecidos pelo filósofo alemão, a fim de contribuir para a destruição de pressupostos não suficientemente radicalizados, então, em seguida, tratamos de perguntar pelo ‘como’ [*wie*], isto é, pelo método de trabalho de Heidegger, o qual lhe teria fornecido o *solo* apropriado para a recolocação da *questão do ser* sob uma base não mais ontoteológica. Como também tivemos a oportunidade de ver, a *suspensão* dos pressupostos, exigida pelo método da ‘indicação formal’, era uma exigência do próprio método da ‘redução fenomenológica’. Além disso, clarificou-se que o método indicativo-formal tem a sua origem na recepção por parte de Heidegger daquilo que Husserl, já em sua primeira investigação, distinguiu na palavra ‘signo’ [*Zeichen*] como ‘indicação’ [*Anzeige*] e ‘expressão’ [*Ausdruck*], bem como na distinção entre ‘expressões ocasionais e ‘expressões objetivas’. De igual forma descobrimos o quão importante foi para o filósofo alemão a sua aproximação com a questão da ‘intuição categorial’, reconhecida pelo seu mestre, mas reapropriada, porém, de maneira radical, no uso operativo do seu próprio método. Outro contributo decisivo para a elaboração do método fenomenológico-hermenêutico foi fornecido pelo filósofo dinamarquês Kierkegaard, quando este aponta para a necessidade da ‘comunicação indireta’, até porque é por seu intermédio que se torna premente a questão do ‘modo’, do ‘como’, da ‘forma’ do discurso, que, como arte e estilo, deve se dar tão somente em desvio em relação a toda objetivação do dizer especulativo, a fim de “guardar” a dimensão secreta em que este se sustenta como uma pura possibilidade.

Tendo em vista, porém, que a *questão do ser* apenas se deixou colocar pelo filósofo alemão na esteira de sua pergunta pela ‘vida fática’ [*faktische Leben*], no sentido de poder interpretá-la independentemente dos recursos das ciências objetivas e, portanto, dos esquemas categoriais que enquadravam o homem no mesmo plano que o da natureza, ainda que buscasse distingui-lo genérica ou especificamente, sustentamos a hipótese de que o filósofo alemão se serviu da noção da ‘indicação formal’ para poder elaborar um ‘caminho’ [*Weg*] de pensamento próprio, ou seja, um ‘método’ [*Methode*] que lhe permitisse “ler” a existência não mais de maneira objetiva e/ou subjetiva. Retirando-se do esquema sujeito-objeto, a partir do qual, vale lembrar, a tradição filosófica não conseguia se desembaraçar, Heidegger vislumbra

a oportunidade de elaborar um projeto filosófico sem par, de sorte a preservar a dimensão ontológica em detrimento da dimensão ôntica. É nesses termos que a sua atenção se deixou dirigir para o ser. Entretanto, o filósofo alemão inicialmente não encontrou outra alternativa senão partir uma vez ainda do ente, muito embora, desde já, de um ente exemplar. Junto a este ente, nomeado ‘ser-aí’ [*Dasein*], Heidegger encontrou, pois, uma via de *acesso* à ontologia, ou seja, à questão propriamente dita do ser desde a sua relação com o *logos*, e, portanto, da filosofia ela mesma, pensada, por ora, em termos de uma ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalontologie*]. Foi ao retirarmos as consequências dessa relação que se tornou possível, finalmente, propormos a tese de que o *despertar* hermenêutico-filosófico de Heidegger acontecera por conta da ‘indicação formal’ da ‘compreensão’ [*Verstehen*] do ser, à diferença do ente, que tem a sua origem no horizonte da ‘vida fática’. Encorajados pela perspectiva aberta por nossa hipótese de pesquisa, nos vemos agora, em momento de concluir, confrontados com a possibilidade de ler na discussão do ‘estar desperto/acordado’ [*Wachsein*], que aparece na preleção *OHF* (GA63), algo da ordem do ‘acordo’ [*Übereinkunft/Einverständnis*], que Heidegger introduz em diferentes momentos de sua produção intelectual quando discute o que permite o acontecimento do *logos*, assim como quando nos fala a respeito do ‘mundo’ [*Welt*] em termos do ‘na totalidade’ [*im Ganzen*]. Ora, cientes de que somente se compreende, à medida que os limites estejam devidamente postos; cientes, de igual forma, de o que o sentido vem do fim, pensamos que de alguma maneira ‘compreensão’ e ‘mundo’, no sentido do ‘na totalidade’, devem poder estar implicados, e esta implicação, propomos, apenas acontece caso o *não* esteja aí a operar como possibilidade para o *sim*. Em outras palavras, algo aí *não* pode comparecer na totalidade mundo, a fim de que este possa ser um todo e nós sermos-no-mundo. Mais tarde em sua trajetória filosófica, Heidegger chegará mesmo a dizer que o homem é aquele ente que *forma mundo* por intermédio da linguagem. Muito embora, é verdade, não tenhamos aprofundado tais relações, a conclusão da nossa tese aponta na direção da seguinte questão: a possibilidade da ‘compreensão’ [*Verständnis*], como compreensão de ser, não estaria implicada com o problema do ‘acordo’, que constitui a linguagem? O que significa dizer, tal como Heidegger sustenta em sua *Brief über den "Humanismus"*, que a linguagem é a *casa do ser*? Em termos distintos, e para retirarmos as consequências da formulação de Heidegger, se nós habitamos na vizinhança da casa do ser, que é a linguagem, e a linguagem, por sua vez, a fim de tornar-se significativa, parte já sempre de um ‘acordo’ entre as letras, ou, mais especificamente, entre verbos e nomes, precisamos perguntar: o filósofo alemão, para poder pensar o ser de maneira hermenêutica, não teria que pensá-lo, de saída, como nada de ente, e, portanto, como

aquela *diferença* sem a qual tampouco a linguagem poderia se constituir como uma *unidade/síntese* significativa? A nossa hipótese é que, para Heidegger, o *nada*, a *ausência*, o *vazio*, mas também a *diferença*, a *diairesis*, a *luta*, o *conflito* serão indicativos para o ser, o qual se retrai, a cada vez, para que os entes possam ser descobertos em seu sentido. De igual forma, a ocultação do ser deve nos servir, a cada vez, de ‘indicação’ de que ele nos acena com o seu mistério. Ora, o ser, o mais lembrado a cada dizer, fora justamente esquecido por conta de sua entificação. Cabe a nós, então, *acordarmos* sempre uma vez mais para a sua questão, de maneira a despertarmos como filósofos-hermeneutas, e, assim, atentarmos para a escuta da voz silenciosa do ser. Somente esta escuta nos habilitará, pois, auscultarmos no *despertar* algo da ordem do *acordo*, o qual, por sua vez, permitirá a nós nos conduzirmos para o horizonte da pergunta pela linguagem, que se introduz quando nos interessamos por aquilo que lhe confere sentido; isto é, o que faz com que não se escute apenas sons, mas desde sempre palavras? Por conseguinte, o mundo familiar, tecido pela linguagem, permitiria a nós vivermos em ‘harmonia’, solícitos ao bem-dizer, de sorte a cuidarmos de nós mesmos ao cuidarmos do mundo e dos outros a partir da linguagem que nos constitui como existentes humanos. Por tudo isso é que o título do nosso trabalho resume propriamente a tese que defendemos, qual seja, de que a noção da ‘indicação formal’ serviu a Heidegger como *caminho* para o ser, sem o ente, e que, por seu intermédio, liberando-se do registro da referência, da presença, da representação e do esquema sujeito-objeto, deixou-se *despertar* de maneira hermenêutica para a filosofia, apto a atentar, pois, para a equivocidade do ser, sem jamais encerrar o seu sentido em algo passível de ser encontrado.

Em função da limitação de não podermos sobremaneira dizer o ser em sentido unívoco, trata-se, então, de seguirmos os caminhos para o ser, o que quer significar que a compreensão de ser pressupõe que o ser ele mesmo não seja compreendido como algo que comparece na totalidade mundo. Dito de outro modo, para que possamos ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*] dependemos do fato de que com respeito ao ser não se pode tê-lo, à medida que precisamos ser. Por isso, dirá Heidegger, viver no mundo como ‘ser-no-mundo’, em harmonia com ele, não faz do mundo um objeto e tampouco, de nós, um sujeito. Com efeito, supomos que o filósofo alemão, ao fazer uso da noção da ‘indicação formal’, encontrara um modo justo de preservar a linguagem da *razão instrumental*, que a tudo reduz ao estatuto da *res*. Com a nossa tese, enfim, nos vimos confrontados com a possibilidade de explorar diferentes pistas de Heidegger em direção à sua pergunta *guia*, tendo como fio condutor o caráter hermenêutico de sua fenomenologia. Este caráter, por sua vez, vem apontado por Heidegger na articulação entre o ‘compreender’ [*Verstehen*] e o ‘caminho’ [*Weg*], ou seja, a

questão do método se coloca quando nos perguntamos pela nossa compreensão de ser e, então, de posse desta podemos seguir as direções de problemas que a ‘vida’ nos fornece.⁷¹⁴ Sendo assim, justifica o filósofo alemão, não precisamos buscar as “guias” [*Führungen*] para a vida senão no próprio fenômeno da vida.⁷¹⁵ O caráter fático da experiência histórica mostra-se, assim, como expressão da minha própria vida. Para Heidegger isto só pode significar que “(...) O próprio *Organon* da compreensão da vida é a ‘história’ [*Geschichte*].⁷¹⁶

Por outro lado, se nos apoiarmos na ideia de que o ser se dá no *encontro* mediante um *excesso de significação*, precisamos suspeitar que ambos, encontro e excesso, também devem poder indicar a questão do ‘acordo’ [*Übereinkunft/Einverständnis*], que ligado ao caráter do ‘despertar/acordar’ [*aufwachen*], permita-nos, enfim, o despertar hermenêutico-filosófico, que se mostra não em outro lugar, mas justamente na ‘compreensão’ [*Verständnis*] do ser. Se, além disso, atentarmos que uma das traduções possíveis da palavra alemã *Wache* é delegacia, guarda, sentinela, vigilância; assim como se percebermos que Heidegger fala, em diferentes momentos de sua obra, sobre a importância de fixarmos o sentido negativo da palavra que diz ‘verdade’ [*Wahrheit*] para os gregos – *A-létheia* -, cujo *alpha* privativo denota um ‘roubo’, uma ‘falta’; e, acima de tudo, se observarmos que na noção da ‘indicação formal’ está em jogo uma indicação, pois, para o verdadeiro e próprio, que muito embora se deixe dizer de modo ‘formal’, ‘impróprio’ [*uneigentlich*], ‘indireto’, todavia serve de ‘dica’ de direção para o ‘vazio’ de conteúdo – o ser;⁷¹⁷ então, precisamos fazer a hipótese de que é justamente a partir do ‘in’, atuante no sentido ‘impróprio’ do dizer indicativo-formal, que vai operar, de forma positiva, um ‘assinalar’ [*Anweisung*], que circunscreve e delimita o ‘caminho’ [*Weg*].⁷¹⁸ Com base no exposto acima, perguntamos se a ‘verdade do ser’, lida por Heidegger como um roubo e uma falta com respeito à totalidade do que comparece na cena do mundo não implicaria uma espécie de *indiciamento*, ou, em palavra distinta, a formação de um *caso*⁷¹⁹, que se deixaria conduzir pelo ‘investigador/delegado’ (filósofo-hermeneuta),

⁷¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA58), 1992, p. 257.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁷¹⁷ Como quer Merleau-Ponty, a linguagem não se esgota jamais em sua expressão, mas sempre se reserva aí. Esta reserva, por seu turno, constitui o fundo em que o sentido se realiza como um ‘acontecimento’ no todo das palavras, de maneira a garantir o caráter ‘indireto’ à linguagem (seu silêncio), fonte de renovada expressão. Cf. M. Merleau-Ponty, *Signos*, 1991, p. 44.

⁷¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA61), 1985, p. 33.

⁷¹⁹ Torna-se premente acompanharmos a etimologia da palavra que diz ‘caso’, do latim *casus*, na medida em que nela encontra-se a significação da ‘queda’, ou ‘inclinação para o lado’, de sorte que nos remete para o campo significativo do que está ‘fora’, ‘perdido’, ‘decaído’. Heidegger nos informa que aquilo que os gramáticos romanos designam como *modus*, os gregos nomeiam *egklisis* (declinatio), em termos das variações do verbo. Originariamente, porém, *ptosis* (casus) designava qualquer variação das palavras fundamentais da língua;

instituído para cuidar do ‘ser’ [*Sein*] (em falta, furtado, perdido) em meio a todo dizer que mostra somente e apenas o ‘ente’ [*Seiende*]. Com efeito, o que se coloca, então, como função principal do filósofo-hermeneuta (sempre alerta, em vigília) é abrir a ‘investigação’ [*Untersuchung*], de maneira a constituir as provas circunstanciais do roubo do ser a partir dos indícios do caso, fornecidos pela fala dos indiciados, o que permitiria ir ao encontro de um nível mais fundamental da significação, e, assim, um modo de dizer o ser que, enquanto originário e compreensivo, o preserve de ser entificado. Se, como quer Heidegger, o ‘ser-no-mundo’ [*In-der-Welt-sein*] não se mostra diretamente, tendo em vista que, para acessá-lo originária e propriamente, precisamos sempre partir do ‘falatório’ [*Gerede*] em que este se diz de maneira imprópria e impessoal, é porque estamos todos envolvidos no encobrimento (furto) do ser desde a nossa própria fala.⁷²⁰ Não é por acaso, portanto, que Heidegger passará a fazer uso da noção da ‘indicação formal’, para descobrir os ‘existenciários’ [*Existenzialien*] do ser-aí, à medida que são estes que fornecem as pistas para o ser a partir da compreensão que a vida fática possui de si mesma. Por isso, em última análise, o que propomos é que Heidegger se valeu da intelecção da ‘indicação formal’, para que pudesse percorrer o pensamento dos filósofos e, mediante o *encontro* com o texto de cada um deles, e, assim, com o seu dizer, *descobrir* as palavras-guias que possibilitassem trazer à lembrança o ser, esquecido por conta do seu entulhamento e abandono junto à metafísica do ente.

Além disso, é interessante notar que quando Heidegger fala do ‘acordo’ e do ‘acordar’ ele se utiliza da indicação de que tal palavra faz remissão à ‘compreensão’ e à ‘disposição’. Ora, uma vez que o ‘na totalidade’ [*im Ganzen*] refere-se ao ‘mundo’ [*Welt*], e o mundo faz remissão ao ‘ser-em’ [*In-sein*], sendo que o *in* do ‘ser-em’ fala de um ‘ser-sempre-junto-a’ (ao ente), e, portanto, de um sentir-se em casa, de um estar familiarizado com as coisas e, portanto, com o ‘mundo circundante’ [*Umwelt*]; e uma vez que quando somos afetados pelo ser perdemos justamente esse caráter de familiaridade em que experimentamos o ‘mundo’ na impessoalidade do nosso cotidiano, de maneira que nos sentimos, então, em estado de desamparo, jogados na possibilidade de sermos-no-mundo, de sermos o lugar do ser, ou

entretanto, a *ptosis* acabou mesmo por se restringir às variações do nome. Dessa forma, tanto na *ptosis* quanto na *egklisis* há o significado da ‘queda’, do ‘inclinar-se’, ou, em palavra distinta, um desvio em relação a um estado ereto e em pé. Tal estado é justamente o que os gregos entendem por ‘ser’, o qual, por sua vez, enquanto *consistente*, se mantém dentro dos limites (*peras*) em que principia todo o ente. Heidegger também nos traz a informação de que a ‘coisa’, *pragma*, que no alemão soa *das Ding* ou *die Sache*, designa a ‘reunião convocada’, ‘o que está em debate’, mas também o ‘assunto’, o ‘objeto’, a ‘causa’. Para os romanos trata-se da *res* – o falar sobre alguma coisa, negociar. *Res*, evocando o que toca e concerne ao homem, diz, portanto, o ‘caso’, a questão, o que está em causa para o homem. De acordo com o filósofo alemão, os romanos entenderam a *realitas* da *res* no sentido do grego *on*, em latim *ens*, o ‘sendo’, enquanto ‘o que é produzido e representado’. A respeito destas relações cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA40) e *Vorträge und Aufsätze* (GA7).

⁷²⁰ Cf. M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA19), 1992, p. 15.

melhor, sua compreensão, articula-se, pois, no ‘acordo’ (o ‘na totalidade’ que possibilita o discurso), ‘compreensão’ (de mundo) e ‘disposição’ (tonalidade afetiva, humor). As palavras no português que dizem *voz*, *familiar*, *não-familiar (estranho/secreto)* não mostram sua unidade de significação, sendo que, no alemão, encontramos justamente tais nexos semânticos, o qual Heidegger parece ter bastante claro para si: *Stimmung* (disposição, afeto, *pathos*, humor), *Stimme* (voz), *Stimmen* (afinação de um instrumento), *Heim* (casa), *heimisch* (sertir-se em casa, familiar), *unheimlich* (inquietante, secreto, estranho, terrível), *heimlich* (secreto, oculto, escondido). Como se pode perceber, se ainda levarmos em consideração que, etimologicamente, na formação da palavra que diz ‘acordo’ está presente a raiz ‘*cor*’, que em latim significa “concordar, chegar a um entendimento comum, não com base na razão, e sim a partir do “coração”, da “alma”, o que implica, portanto, uma relação que não se dá exclusivamente pela palavra, mas sim que coloca em jogo a totalidade do ser do existente humano, precisamos reconhecer então que somos jogados no campo semântico de algo que “vibra” em nós e, por isso, capaz de ser “afinado”. Bem, o que vibra em nosso “coração”, segundo Heidegger, é a *voz* do ser; é ele, o ser, que permite que sejamos seres dotados de humor (dispostos). Como considera o filósofo alemão já desde muito cedo, na ‘experiência da vida fática’ [*faktische Lebenserfahrung*] está em jogo um certo ritmo. Este, por sua vez, se dá no ‘modo’ [*Art*] e na ‘maneira’ [*Weise*] mesma em que tal experiência acontece. É por isso que, segundo Heidegger, no ‘mundo da vida’ [*Lebenswelt*] estamos sempre dispostos.⁷²¹ Ora, a relação intrínseca que acontece entre a ‘vida’ e o ‘mundo’ por intermédio do humor nos leva novamente a voltarmos a nossa atenção para o ‘despertar/acordar’ [*aufwachen*], porque supomos que aqui se localiza o núcleo do projeto hermenêutico de Heidegger: o ser é *heimlich*, secreto, oculto; quando somos afetados [*Stimmung*] pelo ser, sem o ente, fazemos a experiência de que estamos sozinhos no ‘mundo’ [*Welt*], desamparados, sem nada para nos apoiarmos [*Ab-grund*], de posse apenas do mundo em seu fato [*unheimlich*]; quando nos ocupamos [*Besorgen*] do ‘mundo’, então ele se torna familiar a nós e, por isso, ‘nos sentimos em casa’ [*heimisch*] – e esse é o esforço do ser-aí, fazer do mundo sua própria casa; como, porém o ser-aí o faz por intermédio da linguagem, o ser de-mora neste lugar, de maneira que ali ele se mostra no dizer como ‘presente’ [*Anwesend*], e isto mediante a articulação de uma ‘voz’ [*Stimme*], podendo, portanto, ser ‘representado’ [*Vorstellung*] como um ‘objeto’ [*Gegenstand*]. E, de fato, Heidegger dirá mais tarde: “(...) a casa do ser é a linguagem”⁷²². A ‘voz’ [*Stimme*], por seu turno, é o termo médio em que se articula a ‘harmonia/acordo’

⁷²¹ Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA58), 1992, p. 250.

⁷²² Cf. M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*. In: *Wegmarken* (GA9).

[*Einverständnis*] como fenômeno unitário de ‘compreensão’ [*Verständnis*], ‘estado-de-ânimo’ [*gestimmtes*] e ‘discurso’ [*Rede*], a qual deve ser pensada em termos do *verbum internum*, visto que assinala o fenômeno como uma totalidade de sentido (‘sentido de conteúdo’ [*Gehaltsinn*], ‘sentido de relação/referência’ [*Bezugsinn*], ‘sentido de realização/execução’ [*Vollzugsinn*]).⁷²³ Tal concepção, além disso, permite ao filósofo alemão ultrapassar a noção da linguagem como mero instrumento de comunicação, de maneira que propomos que, em certa medida, ela vem configurar a possibilidade de se pensar a constituição do *ethos* a partir da noção do ‘acordo’, no sentido da morada do ser, e não mais simplesmente por ‘contrato’.⁷²⁴

Bem, é verdade que o caminho que procuramos percorrer até aqui nos conduziu por diferentes searas filosóficas. Entretanto, este expediente se mostrou necessário, visto que nos possibilitou aproximar pensamentos dispersos, separados por um tempo não menos diverso, a fim de apresentarmos o núcleo comum em que grassa uma representação do homem e da linguagem que se reproduz de maneira evidente para nós hodiernos, mas que passa por cima justamente da nossa *condição humana*. Ora, nesta representação perdemos o que há de decisivo e exemplar em nossa condição, a saber, o lugar de exceção em que se funda a dimensão simbólica, por intermédio da qual nos descobrimos apartados, para sempre, da natureza. Com efeito, se os fios que tecem o *socius* são os mesmos que enlaçam a linguagem; se o ‘acordo’ vem justamente unir o disperso para constituir o discurso e fundar o ‘laço social’, ou, em palavras distintas, uma ‘comunidade humana’, isto de modo algum corresponde a dizer que o sentido do ser, que Heidegger quer recuperar, ou, quiçá, inaugurar para a história da filosofia, poderia ser reduzido a um simples significado. Como quer o filósofo alemão, se os gregos recolheram, na proximidade constituinte do *logos*, a definição da essência do homem, não foi para indicar que a linguagem seria uma capacidade entre outras, mas por se manter nele a caracterização de sua essência, a saber, o “(...) comportamento com base no qual apenas o que se presenta como tal se reúne ao redor do e

⁷²³ Cf. M. Heidegger, Einführung in die Phänomenologie der Religion. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, 63.

⁷²⁴ Esta é uma questão que valeria a pena ser investigada a fundo. Para nós torna-se bastante claro que o ‘laço social’, ou, para seguir a terminologia heideggeriana, uma ‘comunidade humana’ não pode se constituir por ‘contrato’, porquanto o ‘acordo’ é prévio e não necessita de explicações para acontecer e tampouco de uma escrita para operar, o que não quer significar que a *letra* seja dispensada. Por isso, pensamos que onde o ‘contrato’ se estabeleceu é porque já não estamos, por algum motivo, ‘de acordo’, o que vai nos levar a ficar em estado de alerta permanente frente à presença do outro. No encontro ‘por contrato’ a palavra não tem mais força de lei, e a mão que se doa já não configura *confiança*, mas simples ameaça. Pelos motivos que conduziram o *socius* ao enfraquecimento da confiança, sempre em jogo em toda *troca* para com o outro, é que, ao final, torna-se premente perguntamos: o que funda uma ‘comunidade humana’? Suspeitamos que Heidegger, em muitos dos seus trabalhos, fornece pistas decisivas para a configuração de uma tal investigação.

para o homem”.⁷²⁵ Nesses termos, se formamos mundo porque possuímos linguagem, torna-se no mínimo estranho, para não dizer ingênuo, falar de um mundo que possuiria uma ordem dita natural, apartada da linguagem.

Portanto, pensar uma ordem fora da linguagem é criar uma ficção sobre um momento na história em que o homem ainda não estava lá para narrar essa experiência. Como a construção dessa ficção não se pode dar senão com o uso das palavras, a ordem natural já se torna, de saída, uma ordem simbólica, de sorte que, porque falamos, enlaçamos o *outro* pela *diferença* e somos ligados a ele por nossas *semelhanças*. Em palavras distintas, somente chegamos a dizer “eu” porque o *outro* já nos precede aí com a sua linguagem, inscrevendo-nos num mundo singificativo e determinando-nos a partir da *diferença*. A *diferença*, aqui, em última análise, é a *exceção*, a qual coloca os limites que garantem a convivência com o nosso *semelhante*. Por isso, se nós chegamos a dizer “eu” e “tu” é porque “nós” já nos encontrávamos aí. Desse modo, há um *entre-nós* que nos constitui e precede, convocando-nos a reconhecer que o “nó” é o laço, ao passo que o “nós” é o social.

Em tom conclusivo, mas não menos revelador, acompanhamos Heidegger sobre a importância de *ir às coisas mesmas* e, assim, em um profundo apelo para filosofarmos a partir do ‘como’ [*wie*]. E isto “pode” significar: no uso metódico da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*] o ‘caminho’ [*Weg*] para o ser se *abre* como aquela possibilidade de sermos *acordados* para a filosofia e, então, de existirmos em meio ao *risco* de dizer o *indizível* e de pensar o *impensado*: “É somente lá onde a linguagem foi degradada a um meio de comunicação e de organização, a saber, junto a nós mesmos, que tudo se dá como se o pensar que surge da linguagem fosse uma mera “filosofia das palavras”, que já não toca mais a “realidade próxima da vida”.⁷²⁶

⁷²⁵ Cf. M. Heidegger, Brief über den "Humanismus". In: *Wegmarken* (GA 9), 1976, p. 279.

⁷²⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 280.

REFERÊNCIAS

a) Obras de M. Heidegger:

GA - *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann (seguido do número do volume)

GA 1 - *Frühe Schriften* (1912-1916). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.

GA 2 - *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.

GA 5 - *Holzwege* (1935-1946). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.

GA 7 - *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2000.

GA 8 - *Was heisst Denken?* (1951-1952). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

GA 9 - *Wegmarken* (1919-1958). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.

GA 10 - *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.

GA 12 - *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1985.

GA 14 - *Zur Sache Denkens* (1962-1964). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2007.

GA 17 - *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923-1924). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994.

GA 18 - *Grundbegriffe der aristotelischen philosophie* (Sommersemester 1924). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002.

GA 19 - *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924-1925). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.

GA 20 - *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.

GA 21 - *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925-1926). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.

GA 24 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975.

GA 26 - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

GA 27 - *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

GA 29/30 - *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Wintersemester 1929-1930). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983b.

GA31 - *Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982.

GA33 - *Aristoteles, Metaphysik Ψ 1-3 - Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. (Sommersemester 1931) Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981.

GA 36/37 - *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933).
2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933-1934). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2001.

GA 38 - *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.

GA 40 - *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983a.

GA 56/57 - *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.

GA 58 - *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919-1920). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.

GA59 - *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Sommersemester 1920). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993.

GA 60 - *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995.

GA 61 - *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921-1922). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1985.

GA 62 – *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2005.

GA 63 - *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.

GA 64 – *Der Begriff der Zeit* (1924). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004.

Nietzsche I. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

Die Erinnerung in die Metaphysik. In: *Nietzsche II*. Pfullingen: Günther Neske, 1961, pp. 481-490.

Correspondance avec Elisabeth Blochmann. Paris: Gallimard, 1966.

Hanna Arende-Martin Heidegger: correspondência 1925/1975. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925). In: *Martin Heidegger: tempo e história*. Tradução: Jesus Adrián Escudero. Madrid: Trota, 2009.

b) Obras gerais

ADRIÁN, J. E. Prefácio. In: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles: indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trota, 2002.

_____. Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, vol. XLIX, n° 52, pp. 25-46, mai., 2004.

_____. *El programa filosófico del joven Heidegger*. *Eidos*, n. 7, pp. 10-27, ago, 2007.

_____. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

_____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y*

- metodológica de sua obra temprana*. Madrid: Herder, 2010.
- _____. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. *Themáta: Revista de Filosofía*, nº 44, pp. 213-238, 2011.
- AGAMBEN, G. *Le langage et la mort*. Paris: Christian Bourgois, 1991.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *A vida do espírito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ARENHART, L. O. *Ser-no-mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.
- _____. *Metafísica*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- _____. *De Anima*. Traduzido por Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. Política. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 142-251.
- ASSOUN, P-L. *O olhar e a voz*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- BAC, R. *La soustraction de l'être: la question ontologique de la vérité de Heidegger à Badiou*. Paris: Le Grand Souffle, 2008.
- BAY, T. A-A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral I*. 4ª ed. Campinas: Pontes, 1995.
- BOTET, S. *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*. Paris: Lang, 1997.
- BRAGUE, R. *Herméneutique et Ontologie: Homage a P. Aubenque*. Paris: PUF, 1990.
- _____. *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Universitaires de France, 1988.
- BRENTANO, F. *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*. Madrid: Encuentro. Apresentado e traduzido por Manuel Abella, 2007.
- _____. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Aubier, 1944.
- BURCH, M. The existential sources of phenomenology: Heidegger on formal indication. *European Journal of Philosophy*, Oxford, pp. 1-21, 2011.
- BUREN, J. van. The Young Heidegger (1989). *Open Access Dissertations and Theses*. Disponível em: <http://digitalcommons.mcmaster.ca/opendissertations/1944>.
- CAPUTO, J. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. Apresentação à edição brasileira. In: *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. V-XIII.
- _____. Apresentação à tradução brasileira. In: *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. XI-XXI.

- COURTINE, J-F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la methaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996.
- DAHLSTROM, D. O. "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47, 1994, pp. 775-795.
- DASTUR, F. *Heidegger: la question du logos*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. In: *Os Pensadores*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, pp. 65-157.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris. PUF, 2010.
- _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *Margens da filosofia*. Porto: Rés, [s.d.].
- DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUFOUR, D-R. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- ECO, U. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FERNANDEZ, J. R. La indicación formal como renovación de la fenomenologia: luces y sombras. *Diánoia*. vol. LVI, n° 66, pp. 31-58, mai., 2011.
- FERRIÉ, C. *Heidegger et le problème de l'interprétation*. Paris: Kimé, 1999.
- FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FLEIG, M. *O tempo é a força do ser. Lógica e temporalidade em Martin Heidegger*. Porto Alegre, 1999. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- _____. A noção de indicação formal: uma questão de método? *Natureza humana*, São Paulo, v. 13, n. 2, pp. 116-126, 2011.
- FRUCHON, P. *L'Herménétique de Gadamer: platonisme et modernité, tradition et interprétation*. Paris: Cerf, 1994.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübinge: J. C. B. Mohr, 1986.
- _____. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register (Gesammelte Werke, tome II)*. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1986.
- _____. *Hermeneutik im Rückblick [Gesammelte Werk, Band 10]*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.
- GREAVES, T. *Introdução a Heidegger*. Porto Alegre: Penso, 2012.

- GREISCH, J. *La parole heideggerienne. Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Paris: Beauchesne, 1987.
- _____. *L'arbre de vie et l'arbre Du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*: Paris: Cerf, 2000.
- _____. *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985.
- GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: ed. Unisinos, 1999.
- GUIGNON, C. (org). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HAAR, M. *Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, 1983.
- HEBECHE, L. Heidegger e os indícios formais. *Veritas*, Porto Alegre, n. 1, p. 571-592, 2002.
- _____. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HERRMANN, F-W von. *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. A ideia da fenomenologia em Heidegger e Husserl. *Phainomenon: Revista de Fenomenologia*, Lisboa, n. 7, pp. 157-192, 2003.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Traduzido por Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduzido por: Gerard Ganel. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Invitación a la fenomenología*. Traduzido por Antonio Ziri6n *et al.* Barcelona: Paid6s, 1992.
- _____. *Medita66es Cartesianas: introdu66o à fenomenologia*. Traduzido por Frank de Oliveira. S6o Paulo: Madras, 2001.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenol6gica*. 2^a ed. Traduzido por M6rcio Suzuki. Aparecida: Id6ias & Letras, 2006.
- _____. *A ideia da fenomenologia*. Traduzido por Artur Mor6o. Lisboa: Edi666es 70, 2008.
- JONHSON, M. E. Heidegger and meaning: implications for phenomenological research. *Nursing Philosophy*, Chicago, n. 1, pp. 134-146, 2000.
- KANT, I. *Cr6tica da raz6o pura*. 4^a ed. Lisboa: Funda666o Calouste Gulbenkian, 1997.
- KELKEL, A. L. *La l6gende de l'6tre: langage et po6sie chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- KIERKEGAARD, S. *P6s-escrito 6s migalhas filos6ficas*. Petr6polis: Vozes, 2013.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- KISIEL, T. & BUREN J. van (orgs.). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994.
- KUSCH, M. *Language as calculus vs. language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger e Gadamer*. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo. O giro lingüístico de la hermenêutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 1336p.
- LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar II*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LEÓN, E. A. El giro hermenêutico de la fenomenológica en Martin Heidegger. *Polis*, v. 8, n. 22, pp. 267-283, 2009.
- MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- MALPAS, J. O problema da dependência em *Ser e Tempo*. *Natureza humana*, São Paulo, v. 10, n. 2, pp. 183-214, jul.-dez. 2008.
- MASIS, J. Facetas de formación del joven Heidegger. *Revista observaciones filosóficas*, Madrid, 2010. Disponível em: www.observacionesfilosoficas.net/facetasmformacion.htm
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILET, J-P. *L'absolu technique: Heidegger et la question de la technique*. Paris: Kimé, 2000.
- MILOVIC, M. A questão do sentido: Husserl. *Philosophos*, Goiânia, v. 9, n. 1, jan.-jun. 2004.
- NUNES, B. (org.) *A crise do pensamento*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1994.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: edições 70, 2006.
- PERAITA, C. S. *Hermenêutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Madri: Trotta, 2002.
- PLATÃO. Teeteto. In: *Diálogos I*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007, pp. 41-156.
- _____. Sofista. In: *Diálogos I*. Bauru: EDIPRO, 2007.
- _____. Político. In: *Diálogos IV*. Bauru: EDIPRO, 2009.
- _____. *Crátilo: diálogo sobre a justeza dos nomes*. Traduzido pelo Padre Dias Palmeira. Lisboa: Sá da Costa, 1963.
- _____. República. Tradução: Enrico Corvisieri. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- _____. Sétima Carta. Traduzido por Carlos Alberto Nunes In: *Diálogos*, Pará: Universidade Federal do Pará, vol. V, 1975.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. Destruction and Moment. In: *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*. New York: State University of New York, 1994, pp. 137-156.
- REIS, Róbson R. dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza humana*, vol.2, n. 2, pp. 273-300,

- dez. 2000.
- _____. (coord.). A ontologia hermenêutica de Ser e Tempo. In: *Filosofia hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000, pp. 137-155.
- _____. Sentido e Verdade: Heidegger e a “noite absoluta”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, pp. 231-248, jun. 2000.
- _____. A dissolução da ideia da Lógica. *Natureza humana*, São Paulo, v. 5, n. 2, pp. 423-440, jul.-dez. 2003.
- _____. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Integração*, São Paulo, n. 37, pp. 171-179, abr.-jun. 2004.
- RICOEUR, P. *Escritos e conferências 2: hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *A metáfora viva*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Os conflitos da interpretação: ensaios de hermenêutica*. Traduzido por: M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SCHEID, J; SVENBRO, J. *O ofício de Zeus: mito da tecelagem e do tecido no mundo grego-romano*. Porto Alegre: CMC, 2010.
- SCHNEIDER, P. R.. Notas sobre a relação entre indicição formal e experiência. *Nat. Hum.* São Paulo, v. 14, n. 1, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000100003&lng=pt&nrm=isso. acessos em 03 mar. 2014.
- SCHLEIRMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SOMMER, C. *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: Puf, 2005.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre 'Ser e Tempo' (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1989.
- _____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Coleção Filosofia 114. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.
- _____. *Nas proximidades da antropologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.
- _____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

- _____. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2ª ed. Ijuí: Unijuí, 2008.
- _____. *O trabalho do conceito na fenomenologia*. Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 11 de julho 2011.
- _____. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2013.
- STREETER, R. Heideggers' s formal indication: a questiono of method in *Being and time*. *Man and World*, Netherlands, n. 30, pp. 413-430, 1997.
- SOUZA, R.T.; OLIVEIRA, N.F. (org.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- J. TAMINIAUX, Jacques. D'une idée de la phenomenologie à l'autre. In: *Lectures de l'ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*. 2ª ed. [s.l.]: Millon, 1995, pp. 19-88.
- TOWANICKI, F.; PALNIER, J-M. Conversación con Heidegger. In: *Revista Palos de la Crítica*, México, nº 41/2, abr-set 1981.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. 10ª ed. Tradução: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VOLPI, Franco. La existencia como práxis. Las raíces aristotélicas de la terminologia de Ser y Tiempo. In: *Hermenêutica y Racionalidad*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 327-383.
- _____. *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- WISSER, R. Entrevista concedida por Martin Heidegger. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 1. n. 10, pp. 11-17, outubro 1996.
- ZARADER, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seul, 1990.