

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA OLIVEIRA MISSAGGIA

**AS ORIGENS DO MÉTODO HEIDEGGERIANO: O
DESENVOLVIMENTO DAS INDICAÇÕES FORMAIS**

Prof. Dr. Ernildo J. Stein
Orientador

Porto Alegre

2011

JULIANA OLIVEIRA MISSAGGIA

**AS ORIGENS DO MÉTODO HEIDEGGERIANO: O DESENVOLVIMENTO DAS
INDICAÇÕES FORMAIS**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre

2011

JULIANA OLIVEIRA MISSAGGIA

**AS ORIGENS DO MÉTODO HEIDEGGERIANO: O DESENVOLVIMENTO DAS
INDICAÇÕES FORMAIS**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em _____, de _____ de 2011.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernildo J. Stein – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Jorge Antônio Torres Machado - PUCRS

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis - UFSM

Para Alexandra, Bruna e Rafael, meus irmãos.

AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente meus pais, pelo carinho e apoio constantes.

Ao professor orientador Ernildo Stein, por tudo que me ensinou sobre Heidegger e principalmente por ser um exemplo inspirador da verdadeira postura de um filósofo.

Ao professor Jorge Antônio Torres Machado e ao colega e amigo Marcos Fanton, pelas preciosas críticas e dicas sugeridas na pré-defesa.

Aos amigos, especialmente Alex Moraes, Anelise Valls, Antônio Salazar, Cácio Gabriel do Amaral (*in memoriam*), Caio Paiva, Cleber Corrêa, Fábio Possamai, Felipe Dal Prá, Fernanda Scherer, Gabriel Faccini, Jayme Camargo, Lionara Fusari, Luciano Faccini, Marcos Goulart, Marden Müller, Maria Eugênia Ferreira, Mariano Bay de Araújo, Nykolas Friedrich, Tobias Balbinder, Valéria Calvi e “Zezo” Elly Sampaio, por todos os ótimos momentos, risadas e conversas.

À UFRGS, pelos anos de formação durante a graduação. Agradeço sobretudo aos professores Alfredo Storck, César Schirmer e José Pertille.

Aos professores da Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS e aos secretários Andréa Simioni e Paulo Mota, cujo auxílio e disponibilidade foram fundamentais para a realização deste trabalho. Agradeço ao professor Draiton Gonzaga de Souza, pelas sugestões durante a elaboração do projeto.

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o desenvolvimento da noção de *indicação formal* (*formale Anzeige*) nos cursos heideggerianos dos anos 20, procurando, através desse tema central, determinar sua relação com a concepção de filosofia pregada por Heidegger nesse período. Procuramos mostrar como as indicações formais surgem como uma alternativa metodológica para o tratamento do problema da *vida fáctica*, questão que a fenomenologia husserliana parecia não resolver. Para tanto, analisamos primeiramente as características fundamentais da vida fáctica, as principais dificuldades na sua apreensão filosófica e a crítica de Heidegger em relação às tentativas puramente *teóricas* de tratar da questão. Após essas primeiras considerações, são desenvolvidos em traços gerais os fundamentos do novo método, procurando demonstrar sua vantagem em relação às propostas criticadas. A exposição, realizada a seguir, de algumas das principais influências filosóficas que motivaram a formulação das indicações formais, servirá como um esclarecimento de suas funções e intenção. Veremos, então, como o método indicativo-formal mantém uma relação com o *Dasein* e busca seus fundamentos no modo de ser deste ente. Por fim, analisamos a utilização do método em *Ser e Tempo*, apresentando exemplos concretos de sua aplicação.

Palavras-chave: Martin Heidegger; fenomenologia; método; indicação formal; vida fáctica.

ABSTRACT

This work aims to examine how the notion of *formal indication* (*formale Anzeige*) was developed by Heidegger in his lectures delivered during the 1920's. Taking this notion as our chief topic, we attempt to determine its relation to the conception of philosophy put forth by the author during that period. We proceed to explain how formal indications are construed so as to provide a methodological alternative way of addressing the problem of *factual life* – an issue that the Husserlian phenomenology seemed not to have solved. In order to do so, we first analyze the basic features of factual life, the prominent difficulties in its philosophic apprehension, as well as Heidegger's criticism concerning the approaches to the issue that would amount to be purely *theoretical* ways of addressing it. Next, we sketch in outline the groundwork of that new method, endeavoring to establish its merit over those of the criticized views. As a further clarification of the functions and purpose of formal indications, we then go on to present some of the main philosophical influences motivating the statement of that notion. Up to that point, an appreciation is achieved of how the formal-indicative method relates to, and borrows its grounding from the mode of being of, *Dasein*. Finally, we focus on the method's placement in *Being and Time*, thus providing our analysis with concrete examples of its application.

Keywords: Martin Heidegger; Phenomenology; method; formal indication; factual life.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 – A motivação da formulação das indicações formais: o problema da experiência da vida fáctica	7
1.1. A experiência circundante e a dificuldade de sua apreensão metodológica.....	7
1.2. A crítica de Natorp e o primeiro esboço da solução heideggeriana.....	9
1.3. A peculiaridade dos conceitos filosóficos e as características da experiência concreta....	16
1.4. A busca da apreensão da vida fáctica pela hermenêutica da facticidade	18
1.5. As características da filosofia hermenêutica fenomenológica.....	23
Capítulo 2 – A formação dos conceitos filosóficos a partir da vida fáctica e suas duas dificuldades principais	30
2.1. A destruição fenomenológica como procedimento para tratar das duas dificuldades da vida fáctica.....	33
2.2. O tratamento da primeira dificuldade: o problema do <i>a priori</i>	37
2.3. O tratamento da segunda dificuldade: o problema da experiência viva e do irracional....	44
2.3.1. A análise da dificuldade a partir de Natorp.....	45
2.3.2. A análise da dificuldade a partir de Dilthey.....	51
Capítulo 3 – Indicações formais como recurso metodológico	56
3.1. Generalização e formalização em contraste com as indicações formais.....	57
3.2. Os três momentos das indicações formais: conteúdo, relação e realização.....	62
3.3. Os três componentes do método: redução, construção e destruição.....	66
Capítulo 4 – As principais influências filosóficas do novo método	69
4.1. A busca do <i>verbum interius</i> : o <i>actus signatus</i> e o <i>actus exercitus</i>	70
4.2. As expressões essencialmente ocasionais de Husserl.....	73

4.3. Kierkegaard e a teoria da comunicação indireta.....	75
Capítulo 5 – As características da filosofia indicativa-formal e sua relação com o <i>Dasein</i>.....	80
5.1. As indicações formais e o problema da definição.....	80
5.2. A filosofia enquanto comportamento cognitivo.....	87
5.3. As funções proibitivo-referencial e reversivo-transformacional.....	94
5.4. As más interpretações dos conceitos filosóficos e a necessidade de transformação no <i>Dasein</i>	98
Capítulo 6 – As indicações formais em <i>Ser e Tempo</i>.....	103
6.1. O aspecto indicativo-formal do círculo hermenêutico.....	104
6.2. Um exemplo de aplicação do método: o modo de ser do <i>Dasein</i> como indicação formal.....	107
Considerações Finais.....	112
Referências Bibliográficas	119

INTRODUÇÃO

A questão do método é sem dúvida muito cara à filosofia. Desde Descartes a importância de elaborar uma metodologia adequada colocou-se como um dos temas centrais – muitas vezes justamente o ponto de partida – para qualquer investigação que se julgue filosófica. Se o método utilizado representa o caminho a ser seguido, a direção de nosso primeiro passo, surge a velha dificuldade de *por onde* e de *qual modo* devemos começar. Pretendemos com esse trabalho analisar a questão do método na chamada “primeira fase” do pensamento de Martin Heidegger.

Muito se diz sobre a mudança de paradigma promovida pela obra *Ser e Tempo* a partir do método fenomenológico, cuja origem está em seu professor Edmund Husserl. O próprio Heidegger, no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, afirma que seguirá a fenomenologia. Mas mesmo nesse tratamento ainda provisório do que consistiria tal fenomenologia – por meio da decomposição da palavra em *fenômeno* e *lógos* –, já podemos perceber que não se trata do método exatamente no mesmo sentido daquele elaborado por Husserl¹.

Hoje já é consenso entre os estudiosos da obra heideggeriana que as intuições de sua obra magna são, na verdade, fruto de um progressivo amadurecimento do pensamento do filósofo ao longo dos anos 20. Com a publicação das *Gesamtausgabe* podemos perceber como foi necessária uma longa reflexão, o que envolveu tanto a apropriação da filosofia da tradição, como uma nova significação da fenomenologia a partir do confronto com questões até então não resolvidas por ela.

Também a questão do método na obra de Heidegger pressupõe uma aproximação dos cursos ministrados por ele nos anos 20. Foi durante esse período que o filósofo desenvolveu a metodologia que viria a ser empregada em *Ser e Tempo*, assim como muitas das suas principais intuições em torno do tema. Tal análise nos permitirá um esclarecimento do método

¹ Sobre esse ponto, afirma Mulhall (1996, p. 22): “(...) quando, no fim de sua introdução a *Ser e Tempo*, ele [Heidegger] reivindica o título de *fenomenologia* para sua obra, reconhece a influência e originalidade de Husserl, mas deliberadamente falha em estabelecer qualquer análise detalhada da sua relação com o projeto husserliano. No lugar disso, oferece uma análise etimológica do termo e deriva seu próprio projeto disso”.

enquanto *indicação ou indício formal (formale Anzeige)*², através do qual teremos a possibilidade de compreender como surgiu o método utilizado no período de *Ser e Tempo*, mas que aparece nessa obra apenas de modo vago e pouco explicitado, bem como entender de maneira mais completa o próprio desenvolvimento do pensamento heideggeriano. É claro que um longo caminho precisa ser percorrido até poder determinar com exatidão qual a pretensão de Heidegger na elaboração de sua metodologia nos cursos de Freiburg e Marburg, bem como quais influências estavam por trás de suas descobertas.

Em primeiro lugar, é notório que o método das indicações formais demonstra um distanciamento de Husserl. Embora Heidegger afirme que sua filosofia é *fenomenologia*, e que trabalha de acordo com o método fenomenológico – o que, aliás, continuará a reiterar em *Ser e Tempo* e em obras posteriores – é evidente que o tipo de procedimento de que parte já excede em muito o método fenomenológico husserliano em sentido estrito. Ainda que a influência de Husserl seja muito grande e certamente a mais determinante, procuraremos demonstrar como esses cursos indicam a elaboração de uma filosofia própria e de bases radicalmente diferentes; assim como indicar a presença de outras influências filosóficas, que são determinantes para a compreensão do novo paradigma inaugurado por Heidegger.

Acreditamos que o contexto da formação da nova metodologia surge na busca por uma filosofia que permitisse o acesso à *vida fática* e concreta, no seu componente histórico, prático e inserido na chamada *hermenêutica da facticidade*³. O modo como a filosofia da tradição abordava as questões parecia não levar em conta a realidade dada, com todas suas contingências e cotidianidades. O tratamento conferido ao conhecimento tendia a focar no objeto e a caracterizá-lo de um modo totalmente teórico. O próprio sujeito do conhecimento era descrito em filosofia geralmente como um sujeito “descarnado” e separado do mundo dos objetos – o que gerava uma dualidade que dificilmente permitiria reconciliação. O caráter

² Optamos por traduzir o termo *formale Anzeige* preferencialmente por “indicação formal” ao invés de “indício formal” por duas razões: primeiramente, a palavra “indicação” parece ter um uso mais abrangente do que a palavra “indício”. Em segundo lugar, devido à interpretação que fazemos do conceito. Para exemplificar: dizemos que uma placa de trânsito é uma indicação de, por exemplo, um caminho para uma cidade. Mas não costumamos dizer que ela é um indício de um caminho até a cidade. Uma pegada na lama, por outro lado, pode tanto ser vista como um indício de que alguém esteve ali, mas também como uma indicação de que alguém passou ali. Parece-nos que a noção de *formale Anzeige* possui esse sentido mais amplo, que tanto aponta indícios como serve de indicação para o caminho a ser seguido na investigação filosófica.

³ Conforme esclarece Gadamer (2002a, p. 282): “Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica”.

histórico e temporal presente na compreensão era muitas vezes simplesmente ignorado, ou então não suficientemente desenvolvido, a ponto dos filósofos não perceberem a base na qual repousava a teoria por eles formulada.

Heidegger estava a par dos debates filosóficos a respeito do tratamento da historicidade, principalmente nas obras de Dilthey e sua correspondência com o conde Yorck. Do mesmo modo, encontrava em pensadores neo-kantianos como Rickert e Natorp o apontamento para as dificuldades inerentes à chamada *Lebensphilosophie* (Filosofia da vida), cujas discussões remetiam aos trabalhos de Bergson e às intuições de cunho existencialista de Jaspers. Aliado a esse contexto, a apropriação de Heidegger de filósofos como Aristóteles, Agostinho, Kierkegaard e Nietzsche, inspirariam o progressivo trabalho que viria a concretizar-se na *ontologia fundamental*⁴.

O objetivo do presente trabalho é analisar o desenvolvimento da noção de *indicação formal* nos cursos de Heidegger dos anos 20, procurando, através desse tema central, determinar sua relação com o caráter da própria concepção de filosofia pregada nesse período pelo filósofo. Tal questão certamente apontará, em traços gerais, seu distanciamento teórico em relação a Husserl, bem como a influência exercida por esse e outros autores sobre o pensamento heideggeriano; para tanto, selecionamos os cursos que nos pareceram relevantes para o tratamento do tema, assim como buscamos apresentar, ainda que de modo sucinto, as discussões que motivaram o desenvolvimento do método.

No primeiro capítulo, explicitamos o problema da apreensão da experiência da *vida fática*, que acreditamos ser a principal dificuldade filosófica que culminou na formulação do novo método. Primeiramente, apresentamos de modo breve a argumentação de Heidegger no que se refere ao problema da apreensão filosófica da experiência da vida fática, expondo também suas primeiras considerações sobre as características de tal experiência (1.1). A seguir, mostramos brevemente a crítica do filósofo Paul Natorp à fenomenologia de Husserl, segundo a qual o método fenomenológico não seria capaz de apreender teoricamente a experiência da vida fática na medida em que, ao proceder através de uma descrição, acabaria por “parar” o fluxo constante da corrente de experiências para apreendê-las teoricamente e fixá-las em conceitos já previamente determinados. Expomos, então, como Heidegger elabora um primeiro apontamento para a solução desse problema, o qual nos parece ainda incompleto em relação à elaboração da dificuldade que surgiria posteriormente, mas que ao mesmo tempo

4 Para um aprofundamento da questão das influências filosóficas sobre Heidegger que culminam na publicação de *Ser e Tempo*, ver Kisiel (1995) e Gadamer (2002a).

revela as dificuldades que motivaram o desenvolvimento do método das indicações formais (1.2).

Após isso, examinamos uma nova análise de Heidegger da experiência concreta, assim como sua caracterização dos conceitos filosóficos em contraste com conceitos de outra natureza, como os conceitos científicos (1.3). Por fim, será analisado brevemente o aspecto hermenêutico da nova filosofia heideggeriana, o que permitirá um maior aprofundamento do problema da vida fáctica em relação com a hermenêutica da facticidade (1.4) e o esclarecimento de alguns conceitos importantes, bem como a exposição das características fundamentais do projeto heideggeriano de uma filosofia hermenêutica fenomenológica (1.5).

No segundo capítulo, apresentaremos brevemente o modo como Heidegger introduz alguns problemas que surgem ao apreender teoricamente a vida fáctica e formular conceitos filosóficos a partir dela. Expomos quais seriam as duas dificuldades principais em torno dessa questão: o problema do *a priori* e o problema da experiência viva e do irracional. Assim, vemos aquele que seria, segundo Heidegger, o procedimento correto para tratar de tais dificuldades: a chamada “destruição fenomenológica”, conceito no qual já está contida a ideia de indicação formal (2.1). Veremos, então, o modo como Heidegger procura tratar do problema do *a priori* – que consiste na aparente oposição entre a condição histórica do homem, marcada pela contingência, e a busca pela validade absoluta fundada no *a priori* da razão – a partir da análise de diversos sentidos em que usamos o termo “história” (2.2). A seguir, mostramos como Heidegger desenvolve a argumentação em relação à segunda dificuldade, que diz respeito ao problema de como a vida enquanto experiência viva é racionalmente acessível para um tratamento filosófico, remetendo ao problema da “irracionalidade” da experiência concreta e à possibilidade de sua apreensão racional e teórica (2.3). Tal argumentação acontece a partir da análise crítica das posições de Natorp e Dilthey, que são expostas brevemente em dois sub-tópicos (2.3.1. e 2.3.2).

Uma vez expostas as motivações do novo método e suas características e dificuldades gerais, realizamos, no terceiro capítulo, uma análise sobre os aspectos estruturais da indicação formal. Veremos, primeiramente, como Heidegger trata de modo sistemático do método das indicações formais através da comparação com os procedimentos teóricos de *generalização* e *formalização*, conforme esses foram entendidos por Husserl. Com isso pretendemos demonstrar como Heidegger distancia-se de modo explícito do mestre e encontra uma oposição radical entre o método fenomenológico tradicional e sua própria metodologia para o tratamento da vida fáctica (3.1). Após isso, surge a exposição dos três momentos

fundamentais que caracterizam o método das indicações formais – *conteúdo, relação e realização* – em seus fundamentos básicos. Sustentamos que o terceiro momento (a realização) é aquele que faz de tal procedimento algo essencialmente diferente de diversas outras propostas filosóficas (3.2). A seguir, serão apresentados os três componentes do método fenomenológico (*redução, construção e destruição*). Procuramos ressaltar a unidade e mútua dependência entre tais componentes e chamar a atenção para o fato de que, embora Heidegger utilize a terminologia husserliana, a redução fenomenológica proposta por ele é essencialmente diferente daquela de Husserl (3.3).

No quarto capítulo, expomos brevemente algumas das principais influências filosóficas que motivaram a formulação do novo método. Optamos por aquelas que pareciam mais úteis para esclarecer o funcionamento das indicações formais. Veremos, então, a maneira como Heidegger apropria-se de conceitos da filosofia medieval (especialmente Agostinho), como inspiração para chegar à esfera da vida fática. Tal análise consiste na apresentação das diferenças entre os chamados *actus signatus* e *actus exercitus*, conceitos que são fonte de inspiração para a filosofia hermenêutica como um todo (4.1). Procuramos, a seguir, explicar como as chamadas “expressões essencialmente ocasionais” de Husserl – expostas pela primeira vez nas *Investigações Lógicas* – assemelham-se em muitos aspectos às indicações formais, o que revela uma apropriação e radicalização desses conceitos husserlianos por parte de Heidegger (4.2). Por fim, é apresentado em traços gerais a teoria da comunicação indireta de Kierkegaard e suas semelhanças com o novo método heideggeriano (4.3).

No quinto capítulo, procuramos mostrar como o método indicativo-formal está relacionado com o modo de ser do *Dasein* e envolve uma tomada de posição sobre o que significa filosofar. Apresentamos a ligação das indicações formais com o problema da definição em filosofia, o que pressupõe a análise de Heidegger das características fundamentais dos conceitos filosóficos e do problema lógico que perpassa a formulação de qualquer definição – possibilitando, com isso, a exposição de mais algumas das peculiaridades desses conceitos no seu caráter indicativo formal e sua relação com o *Dasein* (5.1). A seguir, será observado como Heidegger desenvolve uma definição de filosofia enquanto comportamento cognitivo e como o método das indicações formais está relacionado e implica necessariamente uma concepção peculiar sobre o que caracteriza a atividade filosófica (5.2). Procuramos, então, expor as duas funções principais das indicações formais (*proibitivo-referencial* e *reverso-transformacional*), bem como as implicações dessas funções para as características de tal método (5.3). Ao fim do capítulo, serão investigadas

outras características apontadas por Heidegger dos conceitos filosóficos no seu aspecto indicativo formal. Tal análise implica em mostrar de que modo devem ser evitadas as interpretações equivocadas de tais conceitos e como a formulação de conceitos genuinamente filosóficos motiva uma transformação no próprio *Dasein* (5.4).

Por fim, no sexto capítulo, é apresentado em linhas gerais o uso do método indicativo-formal em *Ser e Tempo*. Embora Heidegger não desenvolva nessa obra nenhuma análise que trate especificamente das indicações formais, sua utilização nos parece clara – não somente pelo uso do termo “*formale Anzeige*” em diversas passagens, mas também pela própria estrutura dos argumentos. Assim, mostramos o caráter indicativo-formal do chamado “círculo hermenêutico”, o qual Heidegger analisa em vários trechos da obra, sempre em relação com seu aspecto metodológico (6.1). A seguir, procuramos exemplificar o uso das indicações formais em *Ser e Tempo*, através dos conceitos utilizados por Heidegger na exposição do modo de ser do *Dasein*. Tal análise nos parece interessante não somente para confirmar a utilização do novo método na obra, mas também para esclarecer, com um exemplo concreto, como ocorre sua aplicação.

CAPÍTULO 1

A motivação da formulação das indicações formais: o problema da experiência da vida fáctica

1.1. A experiência circundante e a dificuldade de sua apreensão metodológica

A dificuldade inicial que motivou a elaboração da metodologia das indicações formais consistia em explicitar um meio para tratar filosoficamente da complexidade inerente à chamada *vida fáctica* ou *concreta*, com seu fluxo constante de experiências, sem cair numa objetificação teórica restrita⁵. Se Heidegger já então percebia a limitação que significava confinar a filosofia ao escopo de uma teoria anistórica e distanciada da realidade dada, teria que encontrar uma alternativa metodológica eficiente. Ele estava ciente dos problemas teóricos que tal investigação pressupunha, especialmente dentro do contexto de uma filosofia autointitulada fenomenológica.

Podemos encontrar um primeiro confronto explícito com esses obstáculos em um curso de 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* (“Para a definição da filosofia”), onde Heidegger apresenta, entre outras coisas, seus primeiros apontamentos sobre a problemática envolvendo a experiência concreta e as objeções lançadas contra a fenomenologia pelo filósofo Paul Natorp. Ao procurar descrever o que chama de “experiência circundante”, Heidegger afirma que essa ocorre necessariamente de um modo unificado e já previamente dotado de sentido. O filósofo usa como exemplo a própria sala de aula onde está, convidando seus alunos a refletir sobre como as coisas aparecem *enquanto coisas* em seu fluxo de

5 Como o problema da *vida concreta ou fáctica* liga-se essencialmente ao problema da *experiência concreta ou circundante* é algo que analisaremos ao longo dessa exposição. Às vezes Heidegger utiliza todas essas expressões sem maiores esclarecimentos e como sinônimos. De fato, todos esses conceitos mantêm uma relação na medida em que dizem respeito a mesma dificuldade: tratar do problema da vida fáctica é tratar da dificuldade de apreensão filosófica das experiências concretas e vivas, tais como são experienciadas nesta vida fáctica. Ainda que Heidegger a princípio não conceitue todos esses termos explicitamente, seus significados e relações ficarão mais claros ao longo da exposição da análise heideggeriana. Além disso, é importante notar que optamos por traduzir o termo *faktisch*, por “fáctico” e não “fático”, ainda que essa palavra soe estranha em português, para seguir o modo como costuma ser traduzida nos estudos de Heidegger em nosso idioma (em inglês é geralmente traduzido como “factual”). *Faktizität*, por sua vez, traduzimos por “facticidade”.

experiência. O que deve ser esclarecido em primeiro lugar é que ao ter a experiência de, por exemplo, determinado objeto, essa não acontecerá por partes isoladas ou de um modo abstrato: ao observar uma mesa da sala de aula não a veremos primeiramente como um objeto espaço-temporal, que tem determinada forma e tamanho, que possui a cor marrom, que está sobre o chão e próximo à parede. Ao contrário, a percepção da mesa já surge de modo “pronto”, já a vemos como uma *mesa* com todas essas características, isto é, ela já aparece como dotada de um significado que não exige explicações ou teorias abstratas. Além disso, está presente todo o contexto onde cada objeto é observado, contexto que também é carregado de significados, os quais, por sua vez, determinam a significação que será atribuída aos objetos particulares.

Do mesmo modo, é evidente que o significado que o contexto e os objetos terão depende dos pressupostos e conhecimentos do sujeito que os observa: se um aborígine aparecesse na sala de aula de Heidegger, certamente não veria a mesa *como* mesa, mas sim como algum objeto estranho com determinadas características. Tudo que ele observasse naquele ambiente, seria visto de um modo completamente diferente daquele dos alunos alemães. Mas existe algo em comum em ambas as experiências, por mais diferentes que sejam: tanto o aborígine como os alunos alemães já observarão a mesa como algo que possui algum significado prévio – como, por exemplo, “instrumento estranho” para o primeiro e “móvel com determinadas funções” para os segundos.

Diante dessas considerações, podemos extrair duas características fundamentais da *experiência circundante*: 1) ela possui desde sempre uma significação unificada; 2) tal significação depende do sujeito que as experienciar. De fato, existe um prévio e imediato ambiente (*Umwelt*), dotado de um contexto de significação que liga as coisas entre si em complexas redes de sentido, que consistiria naquilo que entendemos por “mundo”⁶. Como diz Heidegger, o ambiente circundante – com mesas, livros, cadeiras, árvores, carros, etc. – não aparece simplesmente como algo repleto de objetos que significam isso ou aquilo, mas sim “o *significante* é primária e imediatamente dado a mim sem nenhum desvio mental em direção a uma apreensão orientada por *coisas*. Viver em um ambiente significa para mim, sempre e em todo lugar, que tudo tem o caráter de *mundo*” (HEIDEGGER, 2002, p. 61. GA 56/57, p. 73, grifo nosso)⁷.

A partir da exposição dessas características básicas da experiência circundante,

6 Ver Kisiel (1995, p. 45).

7 Sempre que possível citarei, além da tradução inglesa, a página correspondente nas *Gesamtausgabe*.

pressupostas em sua análise, Heidegger afirma que seu problema fundamental é claro, isto é, trata-se do “problema da apreensão metodológica das experiências *vívidas* enquanto tais: como uma ciência da experiência enquanto tal é possível?” (HEIDEGGER, 2002, p. 82. GA 56/57, p. 98). Ora, certamente não poderemos ter como procedimento uma mera objetificação, uma vez que o próprio ente que pretendemos apreender é algo vivo, que acontece como um fluxo incessante de experiências, o qual só poderá ser tomado adequadamente ao levarmos em conta o “modo rítmico” que o caracteriza.

Justamente aí apresenta-se a dificuldade: o procedimento típico da filosofia (enquanto fenomenologia) é *descrever reflexivamente*; ao proceder desse modo em relação à experiência necessariamente nos orientamos teoricamente de modo a tomá-la enquanto um objeto a ser descrito, que acaba por não ser mais *vivido*, mas sim *observado* (já que, é evidente, temos que observar para descrever). Assim, ao parar para observar e descrever, já não estamos mais vivendo o fluxo da experiência, mas sim “penetramos, por assim dizer, na fluida corrente de experiências e arrancamos de lá uma ou mais delas, nós 'paramos a corrente', como diz Natorp” (HEIDEGGER, 2002, p. 85. GA 56/57, p. 100-1). Esse seria o problema do *acesso* ao objeto em questão.

Além disso, mostra Heidegger, ao conceber a filosofia enquanto fenomenologia pura chega-se ao impasse de como tratar da experiência enquanto experiência, sem destruir aquilo mesmo que a caracteriza, pois *descrever* inevitavelmente implica em teorizar e abstrair através de palavras e expressões, de modo que o procedimento típico da fenomenologia ocorre através da *mediação* por uma concepção de leis do conhecimento já pressuposta de antemão, o que caracterizaria o problema da *expressabilidade*. Assim, por meio da mediação, aquilo que era um fluxo contínuo de experiências vivas, acaba por tornar-se apenas um acúmulo de objetos intencionais individuais, desconectados da corrente viva que os gerou e analisados a partir das expressões de uma teoria previamente dada.

1.2. A crítica de Natorp e o primeiro esboço da solução heideggeriana

A partir da análise das objeções de Natorp, Heidegger passa a empreender uma crítica bastante severa à fenomenologia. Ele chega a afirmar que Natorp é até então o primeiro a fazer objeções realmente importantes à fenomenologia e que, no entanto, Husserl não manifestou-se a respeito de tais argumentos. Porém, ainda que Heidegger reconheça haver

valor nas críticas de Natorp, não considera que elas sejam suficientes, nem acredita que a possível solução apresentada pelo objetor seja realmente adequada. Já nesse período, o afastamento de Heidegger em relação a Husserl é evidente: seu ponto de partida teórico é a busca por tratar do fluxo da experiência num nível que seu mestre não havia concebido; ao dar atenção às objeções apontadas contra a fenomenologia, ele não apenas reconhece os limites do trabalho husserliano, como também encontra uma direção para o desenvolvimento de seu próprio pensamento filosófico.

Heidegger afirma que a crítica de Natorp permanece presa ao ponto de vista teórico e que sua solução não soube ultrapassar tais limites, sendo apenas um apontamento para possíveis reflexões. Em poucas palavras: para Natorp, a apreensão da experiência realmente só pode dar-se de modo *mediado*, pois determinar algo é objetificar algo através da subjetividade (subjetividade essa que nada mais é do que a consciência pela qual o objeto é determinado). Ora, se aquilo que determina todo objeto é a subjetividade, esta será sempre *anterior* a qualquer objetividade e o problema de determinar qualquer objetificação – seja de que caráter for – passa necessariamente por uma análise do que é e de como procede a subjetividade. Diante desse ponto de vista, o método adequado seria proceder através de uma espécie de “decomposição” das partes constitutivas da subjetividade, de modo a perceber as relações inerentes à sua própria estrutura. Conforme, ao longo da análise, suas conexões fossem ficando claras, poderíamos *reconstruir* a estrutura complexa inicial, agora de posse das leis da subjetividade que de certo modo determinam o fluxo infinito que constitui a objetividade⁸.

A despeito das semelhanças com o método de Husserl, Natorp assegura de antemão uma relação intrínseca entre subjetividade e objetividade, que possuem entre si uma correspondência exata (apesar de que a primeira ganhe destaque ao ser o ponto de partida do método). Husserl, ao pressupor a *epoché* ou *redução* fenomenológica, abstêm-se da tese sobre a existência dos entes do mundo, tomando todos os objetos do mundo exterior como reduzidos à esfera da própria consciência; nesse sentido, toda objetividade é analisada em seu caráter subjetivo (enquanto *noema*, objeto intencional)⁹. No método de Natorp o interesse

8 Voltaremos a tratar do pensamento de Natorp, com mais detalhes, no tópico 2.3. do capítulo seguinte.

9 A redução fenomenológica é por vezes mal compreendida. Vale ressaltar que ao contrariar a atitude natural, que sempre toma por existente o mundo e tudo aquilo que nele encontramos, o que o fenomenólogo *coloca entre parênteses* é a veracidade dessa tese, de modo a *abster-se de julgar* sobre a existência daquilo que parece estar diante de nós. O objetivo da *epoché* não é conduzir a uma espécie de ceticismo sobre a realidade do mundo, mas sim transferir a atenção dos objetos dos quais tenho consciência para o *modo* como tenho consciência de tais objetos. O foco passa a ser os atos da consciência, desvinculado de toda a questão de se as coisas sobre as quais pensamos existem de fato na realidade fora de nós. Husserl (1986a, p. 73) esclarece: “Colocamos entre

seria encontrar justamente as leis da constituição da estrutura geral que liga objetividade e subjetividade, pois, segundo Heidegger, elas “não são diferentes regiões heterogêneas de fatos dentro da consciência, mas somente dois diferentes sentidos de direção, os sentidos positivo e negativo do conhecimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 89. GA 56/57, p. 105).

O que Heidegger critica no método de Natorp é que ele ainda permaneceria preso a uma ideia de objetificação teórica ao procurar encontrar as leis do conhecimento através da subjetividade: “Reconstrução é também construção (...) e é precisamente característica da objetificação ser construtiva e por isso teórica”, a reconstrução, para efetivar-se, tem de determinar quais seriam as leis presentes *a priori* na subjetividade, porém, “uma vez que toda determinação é lógica, ela será novamente objetificada” (HEIDEGGER, 2002, p. 90. GA 56/57, p. 108). Assim, também Natorp não saberia ir além da teorização limitadora que ele criticava na fenomenologia¹⁰.

Heidegger procura minimizar os argumentos de Natorp contra a fenomenologia ao demonstrar como ela abre espaço para uma esfera que não limita-se à objetificação teórica, esfera essa que seria justamente o que possibilita toda e qualquer teorização. Ao descrever o procedimento de abstração teórica de que parte a fenomenologia, Heidegger distingue uma abstração que restringe-se ao conteúdo do objeto e aquela que não necessita de restrição alguma. Ao dizer, por exemplo, que a mesa é marrom, que marrom é uma cor, que cor é um dado sensível, etc., vamos generalizando a partir daquilo que podemos abstrair de acordo com o conteúdo do objeto; a tal tipo de teorização chamaremos “teorização ou caracterização objetificadora” (*Objektivierung*).

Nesse tipo de procedimento, é também possível seguir abstraindo até chegar na caracterização de *objeto ou algo em geral*; porém, o que acontece é que o nível máximo de abstração (algo em geral), pode dar-se em qualquer instante da análise e não somente no fim, pois posso perfeitamente dizer que marrom e cores são *algo*, na medida em que, assim como

parênteses toda e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese [da existência do mundo], assim, pois, *este mundo natural inteiro*, que está constantemente 'para nós aí adiante', e que seguirá estando permanentemente, como 'realidade' de que temos consciência, embora possamos colocá-lo entre parênteses. Se assim o faço, como sou plenamente livre de fazê-lo, não por isso *nego* 'este mundo', como se eu fosse um sofista, *nem duvido de sua existência*, como se eu fosse um cético, mas sim pratico a *epoché* 'fenomenológica' que me *fecha completamente todo o juízo sobre existências no espaço e no tempo*". (*Ideen* I, §32).

10 Segundo Kisiel (1995, p. 49): “Em resposta a esse único problema metodológico dividido em duas partes – como acessar e articular as experiências vivas – Natorp, Lask e mesmo Husserl procuraram uma solução teórica; Heidegger, ao contrário, uma supra-teórica. Para Natorp, o imediato é o sujeito que determina tudo e por isso instaura 'esse lado de toda determinação' e então ele mesmo não é imediatamente acessível. Sua solução é esclarecer o sujeito, ao espírito da matemática, em infinitas séries de determinações de pensamento notoriamente objetivas, as quais podem ser reconstruídas paralelamente em sua unidade subjetiva original. (...) Mesmo Husserl fala aqui de um desvio reflexivo em direção a uma inicialmente irreflexiva experiência sobre outra experiência que é repetidamente refletida 'ao infinito'”.

qualquer coisa, são entes; a esse tipo de abstração *livre* Heidegger chama “teorização ou caracterização formal” (*Vergegenständlichung*). A diferença fundamental entre os dois procedimentos de teorização é que no primeiro estamos presos ao conteúdo do objeto que abstraímos e, portanto, não podemos dizer a qualquer momento da análise que tal objeto é “cor” ou “dado sensível”, pois isso depende do conteúdo específico do objeto em questão. Ou seja, diferentemente da caracterização formal, na caracterização objetificadora só posso classificar determinada coisa como “cor” ou “dado sensível” se de fato o conteúdo do objeto me indicar que trata-se disso. Na caracterização formal, por sua vez, todo e qualquer objeto, em qualquer momento da análise, pode ser tomado como *algo em geral*, pois de fato qualquer objeto possível de abstração é *algo* (sejam mesas, cores, dados sensíveis, etc.).

Diante dessas considerações, Heidegger conclui que: *a)* o que motiva ou possibilita a caracterização formal deve ser *qualitativamente* diferente do que motiva a abstração presa ao conteúdo (objetificadora); *b)* a caracterização formal não pertence a nenhum dos passos específicos da caracterização objetificadora (isto é, não está limitada à passagem de marrom para cor, ou cor para dado sensível, etc.), e *c)* assim, tal caracterização não é o mais alto dos graus de abstração (o último dos passos da objetificação). Desse modo, do fato de que a caracterização formal seja em certo sentido livre, não limitada à teorização presa ao conteúdo, se segue que ela não precisa tratar somente da esfera dos “objetos enquanto tais”, ela pode dizer de toda e qualquer coisa que essa coisa é “algo”.

Segundo Heidegger, “qualquer coisa que possa ser experienciada de algum modo é um possível algo (...). O significado de ‘algo’ é simplesmente ‘o experienciável enquanto tal’”, o qual, por não estar preso a nenhuma teorização em particular, deve ser visto como “um momento da essência da vida em si e por ela mesma, a qual mantém uma íntima relação com o caráter do evento apropriador [*Ereignis*] das experiências enquanto tais” (HEIDEGGER, 2002, p. 97-8. GA 56/57, p. 115-6). Para entender essa passagem aparentemente estranha de “ente ou algo em geral” para “o experienciável enquanto tal”, é importante não perder de vista a crítica à qual Heidegger procurava responder. Em primeiro lugar, haveria o problema de como acessar o fluxo das experiências em uma dada intuição sem com isso já cortar o próprio fluxo, depois, surgiria a dificuldade de como expressar tais experiências sem estar preso à objetificação teórica, uma vez que expressar algo em palavras e conceitos seria justamente um procedimento teórico carregado de pressupostos.

O que Heidegger procura mostrar é que essa crítica não leva em conta a unidade fundamental entre o *acesso* à experiência e sua *expressabilidade*. Encontramos o

“experienciável enquanto tal” não somente no comportamento teórico, mas também na vida religiosa, estética, ética, etc. Ele não está limitado a um mundo teórico em particular, mas sim perpassa todas as possíveis áreas, o que o caracteriza como algo anterior a elas, como uma esfera “pré-mundana” e “pré-teórica”. Toda e qualquer experiência é acessível pelo simples fato de que estamos desde sempre abertos para o experienciável que existe na base do pré-teórico, naquilo que é anterior a toda intuição teórica, no qual nos movemos constantemente ao sermos os sujeitos da experiência; ou seja, já estamos inseridos no fluxo de experiência quanto tomamos determinado objeto como “experienciável enquanto tal”, pois esse surge para nós como carregado de significados que não necessitam de teoria alguma para existir e que tem como característica fundamental justamente existir num fluxo constante e de significação contextual (como vimos a partir do exemplo da mesa na sala de aula, já desde sempre compreendida como significante e assim contextualizada).

Isso explicaria também o problema da expressibilidade: toda e qualquer experiência é “algo em geral” e é “experienciável enquanto tal”, porque é, desde seu surgimento, significante para nós; toda experiência só é experiência porque significa de algum modo, porque é dotada de sentido e assim a tomamos. A expressibilidade já está dada de antemão, pois significar algo já é ser expressável e nós vivemos as experiências enquanto expressáveis para nós mesmos desde sua origem¹¹. Além disso, é preciso observar que embora este simples *algo experienciável* se manifeste como *livre* do conteúdo, não devemos esquecer que ele possui em si uma abertura para a possibilidade de realização em um mundo teórico particular:

O 'algo', como o pré-mundano enquanto tal, não deve ser concebido teoricamente (...). Ele é um fenômeno básico que pode ser experienciado no entendimento, por exemplo, na situação viva de passar de um mundo de experiência para outro genuíno mundo da vida. (...) O *algo* formalmente objetivo *da cognição* é antes de tudo motivado por esse pré-mundano algo da vida [*Lebens-etwas*]. Um algo da teorização formal. A tendência para um mundo pode ser teoricamente desviada *antes* de sua expressão. Assim, a universalidade do formalmente objetivo encontra sua origem no em-si da fluida experiência da vida. (HEIDEGGER, 2002, p. 97. GA 56/57, p. 115).

Ou seja, ainda que o *algo experienciável* mantenha uma indiferença que o caracteriza

11 Segundo Kisiel (1995, p. 49): “Essa ênfase diltheyana nas estruturas intencionais descritas por Husserl nas *Investigações Lógicas* é o *insight* original da ruptura hermenêutica de 1919, conduzindo a uma solução pré-teórica ao problema da intuição e da expressão e também a uma mais radical concepção de fenomenologia como a mais original ciência das origens até então concebida. A intencionalidade ela mesma já contém em si a solução para o problema da expressão. Como já observamos, ao ser já intencionalmente estruturada, a experiência imediata é ela mesma algo 'significativo' (...), o que agora significa que é já contextualizada como uma 'linguagem’”.

como anterior às teorias, ele é aquilo mesmo que possibilita toda e qualquer diferenciação teórica, pois sua própria estrutura intencional faz com que ele mantenha uma relação com o conteúdo (como poderemos analisar melhor a seguir). Desse modo, ao haver espaço para uma esfera de investigação independente de todo conteúdo teórico particular, Heidegger acredita poder garantir o acesso às experiências concretas, pois essas seriam tomadas no seu caráter de simplesmente experienciáveis, sem nenhum dever a teorizações que procurasse fixá-las de acordo com uma suposta essência dada de antemão.

É interessante observar que Heidegger fala de “mundo de experiência” e “mundo da vida”, remetendo ao conceito husserliano de *Lebenswelt*. Essa noção foi desenvolvida por Husserl principalmente na obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (“A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”), exercendo forte influência tanto na filosofia como na sociologia. Não podemos entrar em detalhes sobre essa questão, especialmente dada a sua enorme dificuldade, mas dito de modo muitíssimo breve: por *mundo da vida* Husserl procura expressar o fundo intencional desde sempre já dado e ainda não refletido do conjunto de valores e fundamentos que servem de base para qualquer ciência; tal “mundo” é ao mesmo tempo subjetivo e intersubjetivo, pois há uma série de significações básicas que são compartilhadas e permitirão o desenvolvimento do conhecimento objetivo¹².

Dada tal argumentação, é necessário fazer algumas observações referentes a essa exposição do curso de 1919: em primeiro lugar, é questionável diante dessa apresentação da fenomenologia até que ponto ela ainda encontra-se dentro do escopo do método fenomenológico tal como formulado por Husserl; parece mais apropriado reconhecer que Heidegger transcende o método husserliano, especialmente no que diz respeito ao fato de que não fala dentro dos limites da redução fenomenológica (ao menos não da redução como Husserl a compreendia)¹³. Além disso, embora Heidegger não o diga de modo explícito no

12 Segundo Drummond (2008, p. 122): “Husserl desenvolve a noção de mundo da vida em seus últimos trabalhos (...), embora a noção tenha um predecessor – ao menos em parte – na ideia de 'mundo circundante' ou 'ambiente' (*Umwelt*) encontrado em *Ideen II (Ideias II)*. O uso de Husserl da noção de mundo da vida é ambíguo. Por um lado, ele fala do mundo da vida como um subjetivo-relativo sentido-fundamento para a visão de mundo científica natural. Por isso ele entende, primeiramente, que o mundo da vida é o mundo experienciado em relação com os interesses, as determinações de valor, as práticas e os fins dos sujeitos de experiência. Em contraste com isso, o mundo revelado pela ciência natural não é subjetivo-relativo. A ciência alcança sua posição ao abstrair dos aspectos subjetivo-relativos do mundo para desenvolver uma explicação puramente objetiva e teórica. Por outro lado, no entanto, Husserl fala do mundo da vida como o mundo circundante que é tido como dado adquirido pelos sujeitos”.

13 Sobre a redução heideggeriana, diz Crowell (2005, p.61): “(...) pelo fato de que o entendimento dos entes depende do ser-no-mundo, a redução de Heidegger pareceria conflitar com a de Husserl uma vez que a última atinge uma absoluta – isto é, 'desmundada' [sem mundo, *worldless*] – consciência transcendental”. Ver

texto, ele claramente está referindo-se, em sua exposição dos dois tipos de abstrações teóricas possíveis, à generalização (abstração presa ao conteúdo, caracterização objetificadora) e a formalização (caracterização formal). Isso indica uma apropriação do método husserliano, uma vez que Husserl descreve esses dois procedimentos como partes inerentes ao trabalho filosófico (nas *Ideias I*, §13), o que ao mesmo tempo revela a filiação ainda forte de Heidegger ao mestre.

No entanto, é notório que a apropriação do conceito de formalização acontece de maneira a modificar esse conceito para desenvolvê-lo como uma ferramenta metodológica no tratamento da experiência da vida concreta. Como veremos mais adiante, quando retomarmos tais conceitos – o que ajudará também a esclarecê-los – Heidegger rejeitará posteriormente que a formalização ou caracterização formal seja suficiente para tratar filosoficamente da esfera do fluxo das experiências e da vida concreta, propondo em seu lugar o método das indicações formais. Parece-nos que tal rejeição marcará um afastamento definitivo de Heidegger em relação a Husserl (afastamento que no contexto desse curso que analisamos é ainda um tanto dúbio, como constatamos acima), e, ao mesmo tempo, revelará uma filosofia propriamente heideggeriana¹⁴. O fundamental, porém, é perceber que a aparente impossibilidade da fenomenologia husserliana de tratar filosoficamente da vida fáctica motivou em Heidegger a busca por alternativas metodológicas mais eficientes, o que acabaria por resultar em uma concepção de filosofia radicalmente diferente daquela defendida por Husserl. A utilização do método das indicações formais será a aposta para uma apreensão do fenômeno que não o limite em uma estrutura teórica rígida e pré-determinada.

Heidegger (1988, p. 2. GA 24, p. 28) e o tópico 3.3 do capítulo seguinte, onde também tratamos da redução. 14 Kisiel (1995, p. 53) reconhece a modificação efetuada por Heidegger no conceito de formalização, mas acredita que já neste curso de 1919 está presente o método das indicações formais. Acreditamos, ao contrário, que podemos encontrar ali a motivação teórica e a base de tal método, mas não ele propriamente, pois Heidegger em nenhum momento apresenta explicitamente os passos do método, o que só fará no curso do ano seguinte (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), que analisamos no tópico 3.1 do terceiro capítulo. Outra indicação disso, é que no curso de 1920 Heidegger apresenta novamente os conceitos de generalização e formalização e dessa vez os diferencia das indicações formais, conforme veremos adiante. Ver também a interessante análise de Crowell (2001, p. 136-7): “Na medida em que Heidegger claramente toma essa objeção [de Natorp] seriamente, pode-se pensar que ele segue Natorp em rejeitar o significado metodológico da reflexão fenomenológica. No entanto, o texto não é claro sobre essa questão. (...) a extensão da concordância de Heidegger com essa crítica não fica clara aqui (e em nenhum outro curso, até onde posso ver). (...) Ainda assim, (...) a afirmação de ser a intuição hermenêutica 'auto-acompanhante' [experiência da experiência] expressa uma reapropriação, e não uma rejeição, do genuíno conceito fenomenológico de reflexão”. Sobre a “reflexão” husserliana, que consiste no sujeito voltar sua atenção para si mesmo e seus atos (enquanto *noese* e *noema*), ver Drummond (2008, p. 179).

1.3. A peculiaridade dos conceitos filosóficos e as características da experiência concreta

Para o desenvolvimento da resolução do tema da vida concreta, Heidegger procura explicitar que uma modificação nos próprios conceitos filosóficos deve ser efetuada. Se a dificuldade é encontrar um tratamento filosófico adequado para as experiências da vida fática e os conceitos filosóficos tradicionais mostraram-se inadequados – na medida em que objetificam os fenômenos – surge a necessidade de buscar conceitos que permitam uma apreensão filosófica de outra natureza.

Encontramos uma exposição dessa questão no curso de 1920 e 1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (“Introdução à fenomenologia da religião”). Heidegger começa esse curso com uma consideração sobre o caráter dos conceitos filosóficos, que seriam, ao contrário dos conceitos científicos, essencialmente incertos e vagos; tal fato deve-se à própria possibilidade de acesso de cada uma das áreas: diferentemente da ciência, em filosofia não temos um contexto material objetivo que nos permita o desenvolvimento conceitual já previamente integrado em uma *determinação* teórica.

Tal diferença ocorre justamente porque a filosofia caracteriza-se por ligar-se à *experiência da vida fática* ou *concreta* e nela encontrar o lugar de origem de seus conceitos. Por *experiência*, Heidegger entende duas esferas: 1) a atividade de experienciar e 2) aquilo que é experienciado através de tal atividade. Essa caracterização remete ao conceito husserliano de intencionalidade, com sua dupla estrutura de *noese* e *noema*¹⁵. *Fática*, por sua vez, não deve ser entendido como *real* no sentido de uma “coisa real”, tampouco deve ser tomado como algo que é causalmente determinado ou interpretado por pressupostos

15 Um dos principais conceitos estabelecidos pela fenomenologia na análise das estruturas da consciência é a *intencionalidade*: consciência é sempre consciência de *algo*, isto é, a consciência é sempre dirigida a algum objeto; todo o pensamento, desejo, lembrança têm como correspondente o pensado, desejado, lembrado. Isso não significa, evidentemente, que o objeto ao qual a consciência se dirige exista de fato (posso, por exemplo, pensar em unicórnios); o que importa é marcar a característica da consciência de ser sempre *consciência de*. Diante dessa “dupla esfera” da consciência, podemos identificar, nas *cogitationes*, aquilo que corresponde ao *cogito* e aquilo que corresponde ao *cogitatum*. Husserl (1986a, p. 213-4) chama essas estruturas de *noese* e *noema*: “Toda vivência intencional é, graças a seus elementos noéticos, justamente noética; é sua essência abarcar uma coisa como a que chamamos 'sentido' e, eventualmente, um múltiplo sentido, levar a cabo sobre a base de este dar sentido novas operações que resultam precisamente 'com sentido' por obra dele. Elementos noéticos semelhantes são, por exemplo: o dirigir a atenção do eu puro ao objeto 'mentado' por ele em virtude do dar sentido ao objeto que 'tem em mente', (...) análogas operações de explicitar, referir, juntar, tomar posição variadamente no crer, conjecturar, no valorar, etc. (...) Em toda a parte, corresponde aos múltiplos dados (...) do conteúdo noético, uma multiplicidade de dados comprovados em uma intuição realmente pura e integrantes de um correlativo 'conteúdo noemático', ou, mais brevemente, de um 'noema' (...). A percepção, por exemplo, tem seu noema, seu *sentido* perceptivo, quer dizer, o percebido enquanto tal”. (*Ideen* I, §89). Não há dúvidas de que a noção de noema gera enormes dificuldades, as quais não podemos analisar aqui. Para um aprofundamento, ver os trabalhos de Dreyfus (1982), Smith and McIntyre (1982), Mohanty (1982), Sokolowski (2000) e Drummond (1990).

epistemológicos, mas sim diz respeito àquilo que é *histórico*.

Heidegger é bastante enfático ao diferenciar filosofia e ciência: “a designação da filosofia como cognitiva, como comportamento racional, não diz nada; quem o faz é vítima do ideal da ciência. (...) Nós defendemos a tese de que a ciência é diferente da filosofia em princípio” (HEIDEGGER, 2004, p. 7. GA 60, p. 8-9). Essa diferença de princípio consiste, conforme vimos, no fato de que toda filosofia necessariamente acontece a partir da experiência da vida fática. Esse conceito é, como Heidegger muito bem reconhece, sem dúvida problemático e gera dificuldades em sua caracterização, mas o trabalho de esclarecê-lo seria a tarefa da filosofia por excelência.

Apesar dessas dificuldades inerentes, uma aproximação preliminar já nos permite estabelecer algumas considerações gerais: em primeiro lugar, é característico das experiências concretas que elas estejam sempre focadas no *conteúdo* daquilo que é experienciado e não no *como* algo é experienciado; o interesse volta-se para o objeto da experiência e não para o modo como a experiência acontece (esse momento reflexivo, que foca a atenção ao modo de ser do ato de experienciar não é a primeira e fundamental questão para aquele que experiencia algo). Em segundo lugar, é notório que todo conteúdo da experiência caracteriza-se por ser *significativo*, por ser já tomado em algum significado específico. Mas não trata-se de um significado teórico: toda teoria só existe justamente pelo fato de que nos relacionemos com aquilo que experienciamos como sendo algo significativo para nós; a significação vem antes de toda teoria. Assim, quando Heidegger fala em “conteúdo” nesse contexto, não refere-se ao conteúdo teórico (ao qual, por exemplo, a generalização está presa), mas sim ao conteúdo no sentido do que é experienciável enquanto tal (e que é, portanto, significativo), em contraste com o *modo* de experienciar vivido pelo sujeito. Um exemplo é a experiência que temos de nós mesmos concretamente, a qual não ocorre primeiramente e no mais das vezes por dependência a qualquer teoria sobre a alma ou a essência do homem. Como afirma Heidegger (já adiantando algumas das consequências filosóficas de sua posição): “Conceitos como ‘alma’, ‘conexões entre atos’, ‘consciência transcendental’, problemas como o da ligação entre corpo e alma’ - nada disso entra em questão para nós [na experiência fática do eu]” (HEIDEGGER, 2004, p. 10. GA 60, p. 13).

Ao tipo de cognição das experiências da vida fática compreendidas dentro de determinado mundo teórico, Heidegger chama de “tomar-conhecimento-de”, o qual diz respeito ao modo de adquirir conhecimento e tomar um fato como dotado de sentido em um contexto determinado. Esse tipo de formação teórica só ocorre a partir de uma experiência

significante, isto é, toda teoria é derivada da significação fundamental que caracteriza a vida fática.

É notório que, em geral, a tradição filosófica segue o pressuposto teórico de que as experiências da vida concreta constituem justamente aquilo que deve ser evitado ao definir filosofia e conceituar filosoficamente, geralmente segundo a alegação de que tratar da vida fática e suas contingências acarretaria no distanciamento do caráter propriamente *científico* do trabalho filosófico. Heidegger pensa que tal tese deturpa a questão já em princípio, e não somente porque ele acredita, como vimos, que filosofia e ciência são diferentes, mas também por assegurar que mesmo os objetos científicos são concebidos em primeiro lugar de acordo com seu significado nas experiências concretas e somente depois conceituados dentro de uma determinada teoria científica.

Conforme já apontamos anteriormente, é característico das experiências concretas que elas sejam em certo sentido indiferentes ao modo como o fato ou objeto é experienciado (ao tipo de *atitude* do sujeito em relação ao objeto); isso acontece, segundo Heidegger, porque toda e qualquer diferença entre as experiências e suas significações são tomadas a partir do *conteúdo* daquilo que é experienciado. Mesmo a diversidade das experiências são conhecidas a partir de seu conteúdo, e não através do modo específico como o sujeito as vive. O que permeia o conteúdo é a *significação* na qual a experiência acontece. Essa, à primeira vista, parece ser o mesmo que *valor*, mas existe aqui uma diferença fundamental: quando determinado objeto é considerado de acordo com o valor a ele atribuído, existe uma *teorização* que conduz essa valoração dada. A significação, no entanto, é anterior a toda teoria; as relações que ela forma entre os objetos são dadas a partir de ligações de significados entre eles. Conforme vivemos diversas experiências e vamos reunindo suas significações acabamos por ir, aos poucos e progressivamente, desenvolvendo uma cadeia de relações que tais significados formam, de modo que acaba por estabelecer-se uma complexa rede de relações significativas.

1.4. A busca da apreensão da vida fática pela hermenêutica da facticidade

Ciente das transformações que seriam necessárias para o desenvolvimento de uma filosofia capaz de tratar do problema da apreensão da vida fática – tanto devido à impossibilidade da fenomenologia tradicional de lidar com a questão, como pela

peculiaridade da experiência concreta –, Heidegger empreende, ao longo dos anos 20, uma série de considerações sobre o caráter hermenêutico da atividade filosófica. A formulação da noção de *hermenêutica da facticidade* serve de base para a exposição dos novos fundamentos de sua filosofia, como o aspecto essencialmente histórico da condição fáctica do homem, a qual só pode ser interpretada levando em consideração esse pressuposto e todas as suas consequências.

O curso mais esclarecedor sobre esse tema é o de 1923, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (“Ontologia: hermenêutica da facticidade”), onde Heidegger desenvolve sua própria concepção de hermenêutica e esclarece uma série de conceitos que já haviam aparecido nos cursos anteriores. Após uma breve apresentação da história do termo “hermenêutica”, o filósofo defende que atualizará o sentido original de hermenêutica através de sua caracterização como a interpretação da facticidade, a partir da investigação do próprio *Dasein* fáctico e de sua possibilidade de auto-compreensão. Não trata-se de uma mera análise interpretativa de um ente entre outros, mas sim do estabelecimento de algo fundamental no próprio *Dasein*. A relação entre hermenêutica e facticidade tampouco é casual, pois a facticidade não é o objeto da hermenêutica como as plantas são objetos da botânica; há uma relação primordial entre ambas: a “relação entre hermenêutica e facticidade não é uma relação entre a apreensão de um objeto e o objeto apreendido (...). Antes, interpretar é em si um possível e distintivo *como* do caráter de ser da facticidade” (HEIDEGGER, 1999b, p. 12. GA 63, p. 15. Grifo nosso).

Essa relação especial com seu “objeto” faz da hermenêutica um conhecimento distinto de qualquer ciência, de modo que ela possui certa prioridade em sua apreensão e apropriação. No entanto, essa relação também a determina na sua precariedade, no sentido de que faz parte da própria estrutura da hermenêutica que o tipo de evidência encontrada em suas análises sejam essencialmente instáveis e passíveis de equívocos. Heidegger deixa claro, porém, que “voltar-se para antes disso [da interpretação hermenêutica] em direção a um ideal de evidência como 'intuição de essências' seria uma incompreensão daquilo que ela pode e deve fazer” (HEIDEGGER, 1999b, p. 12. GA 63, p. 15); já mostrando com isso, também, uma separação radical entre tal análise e as intenções de Husserl.

Na medida em que a facticidade remete diretamente ao *Dasein* concreto e ao seu modo de auto-interpretação, a própria hermenêutica terá como função analisar o *Dasein* em suas características fundamentais. Entre tais características está a abertura para suas *possibilidades*, incluindo a possibilidade de ser ele mesmo do modo mais próprio, à qual Heidegger chamará

de *existência* (*Existenz*). Será a partir desse contexto interpretativo que toda a análise surgirá; análise essa cujos conceitos serão chamados de *existenciais* (*Existenzialien*), na medida em que referem-se em primeiro lugar à condição de existência na qual o *Dasein* encontra-se desde sempre. Tais conceitos não pretendem ter o caráter de esquemas gerais de alguma descrição objetiva, mas sim querem apresentar uma possibilidade de *ser* de um momento determinado, o qual remete à experiência fundamental que possibilita qualquer significação de tais conceitos.

Aqui está presente a ideia da situação hermenêutica (*hermeneutische Situation*), da qual faz parte uma posição prévia (*Vorhabe*) e uma concepção prévia (*Vorgriff*). Esses conceitos dizem respeito à situação concreta do *Dasein*: qualquer interpretação genuína que surja a partir de tal situação, deve levar em conta a realidade dada na qual nos encontramos, com seu contexto específico e o entendimento atual que é a ele inerente. Há uma série de pressupostos e conhecimentos prévios que determinam a visão da situação; tentar ignorar isso que já está dado é distanciar-se da própria ideia de hermenêutica e de qualquer possibilidade de apreensão da facticidade (já que a última consiste justamente nessa esfera viva e dotada de um conjunto de significações de caráter histórico).

Correspondendo ao ser-possível do *Dasein* – que surge devido à sua abertura para as próprias possibilidades – está a *questionabilidade* (*Fraglichkeit*) fundamental que marca sua situação hermenêutica. Nessa situação, estamos em condições de questionar radicalmente, sem a necessidade de seguir uma ideia tradicional sobre o *ser* do homem. Trata-se, em verdade, justamente da busca pelo *ser* do homem, da busca por trazer à luz sua auto-interpretação. De fato, a interpretação que nos é pertinente “começa no 'hoje', no definitivo e habitual estado de entendimento a partir do qual e na base do qual a filosofia vive (...). Assim, o modo no qual tal entendimento é desenvolvido não pode sujeitar-se às normas vigentes na apreensão e comunicação dos teoremas matemáticos” (HEIDEGGER, 1999b, p. 14. GA 63, p. 17), pois trata-se de uma forma totalmente diferente de apreensão, diferente da investigação puramente teórica como aquela da matemática ou da lógica.

A filosofia enquanto hermenêutica possui uma *auto-comunicação* e uma *auto-compreensão* (*Selbstverständigung*) peculiares; o que significa: 1) a filosofia é um modo de conhecer próprio da vida fáctica na qual o *Dasein* é sempre arrastado de volta a si mesmo e jogado numa situação onde tem de lidar consigo mesmo a todo e a cada momento; 2) enquanto tal modo de conhecer, a filosofia não tem por tarefa tratar de uma ideia de humanidade ou cultura universal, e tampouco deve buscar uma pretensão de validade ilusória.

De fato, a “filosofia é o que pode ser somente enquanto uma filosofia do 'seu tempo'. (...) O *Dasein* move-se no *como* do seu *ser-atual*” (HEIDEGGER, 1999b, p. 14. GA 63, p. 18).

Heidegger tem consciência de como suas afirmações entram em confronto com as concepções filosóficas correntes. A pretensão de evitar ao máximo possível as pressuposições, assim como a busca pelas “coisas mesmas” em uma objetividade pura e imutável, eram as ideias que guiavam a filosofia. Seu distanciamento dessas concepções surge em grande parte – o que certamente inclui um afastamento radical também de Husserl – devido a sua posição em favor de uma filosofia hermenêutica e histórica (o que explica sua atenção ao tema nesse período). No entanto, a hermenêutica não é, segundo Heidegger, propriamente *filosofia*, mas sim um meio para o estabelecimento de questões esquecidas ou propositalmente evitadas.

A principal questão que a hermenêutica deve trazer à vista é a “facticidade, ou seja, nosso próprio *Dasein* na medida em que é interrogado com respeito, na base e com vistas ao caráter de seu ser” (HEIDEGGER, 1999b, p. 24. GA 63, p. 29). A facticidade diz respeito ao próprio modo de *ser* do *Dasein* concreto e somente a partir dele pode ser analisada e desenvolvida. Tratar da facticidade da existência é, em verdade, investigar o *Dasein*. O ponto de partida de tal análise deve ser o modo como a vida fáctica é cotidianamente apreendida, o que pressupõe abarcar o momento *presente* e contextual do *Dasein* concreto, o seu *hoje* e *agora*, no qual, a todo e cada momento, lida consigo mesmo. Nesse sentido, “a 'atualidade' [*das Heute*], só pode ser completamente definida em seu caráter ontológico enquanto o *como* da facticidade (existência), quando tornamos visível o fenômeno fundamental da facticidade: a '*temporalidade*' (não uma categoria, mas sim um existencial)” (HEIDEGGER, 1999b, p. 25. GA 63, p. 31). A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será um conceito (existencial) fundamental para a compreensão da facticidade, na medida em que o fator temporal está intimamente relacionado com a vida fáctica do *Dasein* e seu modo de ser no mundo.

Heidegger aponta também para o fato do *Dasein* já partir sempre de uma compreensão prévia determinada de um modo “impessoal” e que é comum a todos com quem convive. Essa base prévia serve de orientação para todos, pois enquanto entes marcados pelo horizonte da temporalidade já possuímos um passado significativo que influencia todas nossas atitudes presentes, assim como orienta as decisões em relação ao futuro: “o já-interpretado (*Ausgelegtheit*)¹⁶ delimita o terreno sob o qual o *Dasein* coloca questões e faz exigências. Isso é o que dá (...) sua característica de ser orientado de um modo definido, por um limite definido do tipo de ponto de vista possível para si e seu campo de ação” (HEIDEGGER,

16 Sigo aqui a tradução espanhola para o termo (em HEIDEGGER, 2000, p. 52).

1999b, p. 26. GA 63, p. 32).

Esse aspecto interpretativo do “horizonte temporal” do conceito de facticidade certamente teve seus reflexos na hermenêutica gadameriana, o que é evidenciado pelo grande interesse de Gadamer pela questão. O filósofo mostra como a noção de facticidade parece apontar um problema na medida em que trata daquilo diante do qual “não se pode voltar atrás”¹⁷, isto é, daquilo que necessariamente está já estabelecido e do qual devemos sempre partir, que é o fato mesmo da vida presente. Essa vida, ainda que sempre a constatemos como algo *atual* no instante mesmo em que a percebemos, não está isolada de um contexto e de um fluxo temporal: a facticidade da vida é envolta sempre por um passado carregado de significação (incluindo os prejuízos a ela inerentes) e aponta para as projeções que podemos fazer em relação ao futuro. Uma vez que vivemos num contínuo fluxo temporal é natural que possamos fazer certas previsões, com base nos conhecimentos passados, sobre aquilo que pode acontecer; estamos necessariamente abertos para nossas possibilidades, cientes de sua existência. Do mesmo modo, toda atitude presente não é encerrada em si mesma, mas envolve esse contexto determinado pelo conhecimento já adquirido.

Em *Verdade e Método*, Gadamer mostra que através “da interpretação transcendental da compreensão de Heidegger o problema da hermenêutica ganha uma feição universal, e até, o surgimento de uma dimensão nova” (GADAMER, 2002b, p. 399). A relação entre o intérprete e o objeto de interpretação ganharia, a partir da investigação heideggeriana, a legitimação que a escola história não soube demonstrar. O sentido de tal relação, porém, ainda deveria ser adequadamente demonstrado, o que seria tarefa de uma filosofia hermenêutica. Em Heidegger, “o fato de que todo comportar-se livremente com respeito ao ser careça da possibilidade de retroceder para trás da facticidade deste ser, constitui a *finesse* da hermenêutica da facticidade” (GADAMER, 2002b, p. 399), além de ser o que constitui uma das diferenças fundamentais em relação à fenomenologia de Husserl¹⁸.

A intenção de Heidegger ao desenvolver uma filosofia enquanto hermenêutica da facticidade é explicitada por ele: inicialmente, trata-se de “simples afirmações” que, através de seu ponto de partida, permitem uma “interpretação descritiva” da história e da filosofia

17 Ver Gadamer, 2002a, p. 282.

18 Gadamer também procura mostrar sua própria diferença em relação à posição heideggeriana: “Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão” (GADAMER, 2002b, p. 400). Sobre a relação entre a transcendência e a facticidade do Dasein, ver o curso de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26, p. 211-13).

enquanto “modos de interpretação”. Essas não podem ser descrições de algo descolado de uma realidade concreta, pois tanto a história quanto a filosofia só podem ser compreendidas em sua relação com o *Dasein* que as realiza, enquanto modos de ser deste ente. Nesse sentido, “tais modos do *Dasein* são conformes ao *Dasein* – e, assim, surge a genuína questão da hermenêutica: que característica do ser do *Dasein* se mostra em esses modos de seu ter-a-si-mesmo (*Sichselbsthaben*)?” (HEIDEGGER, 1999b, p. 39. GA 63, p. 49). Assim, ao tratar dos modos de interpretação da história e da filosofia devemos, em primeiro lugar, entender como o *Dasein*, em seu modo próprio de ser, encontra a si mesmo nesses modos de interpretação que lhe são possíveis. A maneira como a investigação acontecerá possui um caráter indicativo-formal: partimos de “simples afirmações” que serão modificadas ou enriquecidas ao longo da análise interpretativo-descritiva. O ponto de partida para tais afirmações, como já vimos, é a facticidade da vida concreta do *Dasein*.

1.5. As características da filosofia hermenêutica fenomenológica

O que está em questão na busca por uma hermenêutica da facticidade e pelo método indicativo-formal é mais do que um interesse por apontar para o caráter *interpretativo* da filosofia. Heidegger está, na verdade, questionando a própria filosofia, não somente em sua história (enquanto filosofia da tradição), mas também em suas possibilidades mais fundamentais. O que está em jogo não é apenas o trabalho por definir as dificuldades, erros ou acertos dos diversos filósofos e sistemas filosóficos, mas sim de buscar em meio a isso um campo genuíno para o filosofar enquanto uma atividade do *Dasein*. Heidegger está ciente de que sua intenção envolve necessariamente uma tomada de posição sobre os princípios desse filosofar e sobre suas características fundamentais, no sentido de determinar *o que é a filosofia*, quais devem ser seus pressupostos e qual deve ser sua metodologia.

Em primeiro lugar, é importante marcar a relação fundamental entre a filosofia fenomenológica e a ontologia: “fenomenologia em sentido restrito é fenomenologia da constituição. Fenomenologia em sentido amplo inclui a ontologia” (HEIDEGGER, 1999b, p. 2. GA 63, p. 2). A fenomenologia trata da *constituição* da estrutura e dos conteúdos da consciência de objetos que possuem diversas características. Ao procurar apreender os objetos como *entes* que possuem diferentes modos de *ser* e analisá-los sobre esse viés, a fenomenologia acaba por converter-se em um estudo ontológico. De fato, essa relação é o que

garante os próprios fundamentos para a investigação ontológica, pois “é somente através da fenomenologia que a ontologia correspondente é estabelecida em uma base firme e mantida em um percurso ordenado no tratamento dos problemas” (HEIDEGGER, 1999b, p. 2. GA 63, p. 2).

Além disso, uma vez que a filosofia fenomenológica que Heidegger pretende desenvolver possui um caráter hermenêutico – conforme o título de seu curso: “*Ontologia: hermenêutica da facticidade*” –, a principal das ontologias a ser elaborada será aquela que relaciona-se diretamente com a interpretação da facticidade: a análise do *ser* do *Dasein*. Essa não é, evidentemente, uma tarefa fácil e Heidegger reconhece que considerações tão gerais sobre a filosofia não garantem um esclarecimento adequado de suas bases. Somente na própria atividade de filosofar poderíamos encontrar seus fundamentos legítimos, pois é justamente ao filosofar que eles são colocados à prova.

Heidegger diz, inclusive, ser surpreendente que a filosofia de seu tempo busque tão arduamente um fundamento mas seja incapaz de perceber a base na qual seus próprios pressupostos sustentam-se. Ao, por exemplo, buscar dados fundamentais, muitas vezes os filósofos tomam os dados das ciências empíricas como “fatos brutos”, sem perceber que eles já são fruto de uma teoria e metodologia específicas. Para ele, “o caráter metódico imanente desse comportamento do ponto de partida, isto é, daquilo que é pertinente para sua realização, permanece notavelmente indeterminado em filosofia” (HEIDEGGER, 1999b, p. 47. GA 63, p. 60).

Ainda que tomemos como característica fundamental da filosofia sua tendência para proceder através da classificação dos *objetos* em um todo ordenado e dotado de sentido, devemos perceber que isso não é tão simples quanto parece. Em uma distinção de segunda ordem, podemos questionar o *tipo* de sistema do qual partimos para a classificação. Tal sistema pode ser dado de antemão em seus fundamentos, podendo ser aberto ou fechado, ou pode ser em princípio indeterminado, de modo que só possamos perceber sua configuração durante o próprio processo de classificar. Segundo Heidegger, “tendo o caráter de processo, esse sistema móvel é evidentemente algo 'mais profundo' do que o tipo de sistema estático e mais objetivo” (HEIDEGGER, 1999b, p. 48. GA 63, p. 61). Isso se explica pela própria natureza da atividade de filosofar: ela possui um caráter de realização e atualização que é dado sempre em um horizonte temporal. Um sistema pré-determinado e fechado peca contra a própria base temporal de qualquer atividade cognoscitiva e acaba por cair na mesma atitude ingênua do conhecimento empírico.

Ao enumerar os aspectos fundamentais da filosofia, porém, Heidegger parece a princípio bastante tradicional: 1) seria essa uma filosofia *objetiva* e científica, oposta à filosofia da visão de mundo (*Weltanschauungsphilosophie*) – onde prevaleceriam os meros “pontos de vista” – e contrária ao relativismo sem bases. 2) enquanto objetiva, tal filosofia procura estabelecer as bases de fundamentação até mesmo para as filosofias de visões de mundo, pois permite tornar claros os termos que possibilitam uma concordância entre os interlocutores. 3) no entanto, ao contrário do que afirmam muitos, essa filosofia só pode ser considerada objetiva na medida em que está intimamente relacionada com a vida fáctica: “enquanto algo dinâmico, o sistema possui precisamente o caráter do processo da vida mesma” (HEIDEGGER, 1999b, p. 50. GA 63, p. 64). 4) na medida em que está em relação com a vida fáctica, mas ao mesmo tempo não é meramente subjetiva, tal filosofia pode ser considerada *universal* e concreta.

É claro que aqui surge, em primeiro lugar, a dificuldade de compreender o que Heidegger entende por noções como *objetivo*, *científico*, *universal* e *concreto*. Poderíamos facilmente pensar que ao atribuir essas características à filosofia, ele estaria sustentando um projeto nos mesmos termos daquele de Husserl, na medida em que tais pretensões de cientificidade e universalidade eram a marca da fenomenologia husserliana. No entanto, dado tudo que já observamos sobre as intenções da nova metodologia de Heidegger, é evidente que não podemos entender sua filosofia do mesmo modo como a de seu professor.

Essa questão é fundamental na medida em que implica a compreensão do próprio caráter da nova filosofia heideggeriana e parece gerar paradoxos: se, como vimos, Heidegger sustentava uma distinção entre filosofia e ciência, no sentido de que seriam atividades essencialmente diferentes, como pode afirmar que a filosofia é científica? Em que sentido uma filosofia que tem como ponto de partida o *Dasein* concreto em sua vida fáctica pode ser universal e objetiva? Se a hermenêutica da facticidade envolve de modo inerente uma relação com a historicidade e o horizonte temporal, como entender essas afirmações que sustentam ser a filosofia uma atividade oposta aos “pontos de vista” e a todo e qualquer relativismo?

A resposta para tais dificuldades ficará clara a partir de uma compreensão mais completa da metodologia das indicações formais, uma vez que essas revelam o projeto filosófico heideggeriano desse período. Ainda assim, algumas coisas já podem ser esclarecidas: em primeiro lugar, Heidegger afirma que a filosofia deve ser *objetiva* e *científica* em oposição à filosofia relativista que busca uma mera visão de mundo. Isso não implica, no entanto, que o filósofo utilize essas expressões no mesmo significado que elas têm para a

noção de rigor científico pregado por Husserl ou mesmo pelas ciências empíricas. Trata-se justamente do contrário: Heidegger não acredita que os procedimentos metodológicos que estão por trás dessas concepções de ciência sejam adequados para a filosofia, porém também quer deixar explícito que rejeitá-los não significa necessariamente aderir a uma filosofia relativista que baseie-se em simples opiniões. No seu caso, existe a preocupação de buscar um método apropriado que possa exprimir genuinamente a experiência da vida fáctica, mas sem cair num relativismo sem fundamentos; nesse sentido, haveria um aspecto objetivo e “científico” em sua análise.

Que a sua filosofia tenha como ponto de partida a facticidade da vida não se segue que não possua nenhum tipo de base segura, mas, ao contrário, é justamente por causa disso que pode ser considerada *universal* e *concreta*: partir da facticidade e da historicidade é o único meio possível para quem pretende descrever as coisas como realmente são. Qualquer tentativa de analisar os fenômenos como coisas isoladas e estáticas ou como fatos fora do mundo, que ocorrem somente dentro da “cabeça” do sujeito, são ilusões. A questão é não ignorar o que é em verdade o mais universal e concreto: a própria vida fáctica na qual ocorrem as experiências¹⁹.

Todo homem necessariamente compreende a si mesmo – ainda que possa extrair disto muitas interpretações – como um ente dentro do mundo, que faz coisas, lida com *objetos* e com outros entes semelhantes a si. Que tal vivência ocorra num fluxo temporal é algo evidente a todos, ainda que não se torne um objeto de reflexão. Passar a refletir sobre o tempo e outras questões é uma possibilidade, uma escolha que podem fazer esses entes; escolher por essa em detrimento de outras atividades é um tipo de comportamento, que seria o

19 É bastante interessante a interpretação de Crowell (2001, p. 138-9): “Se o sentido metodológico da virada de Heidegger à facticidade não é levado em consideração, sua distinção entre *weltanschauung* e ciência primordial colapsa. Se a facticidade, enquanto o *Dasein-em-acontecimento* na filosofia, é entendido como a determinação histórico-cultural empírica do 'sujeito', o ponto de partida fáctico pode ser concebido somente histórica e culturalmente em relação a visões de mundo. Assim, ainda que a filiação de Heidegger à facticidade renegue certos aspectos da concepção de Husserl do ego transcendental, o texto não oferece nenhum fundamento para ver isso como uma rejeição das aspirações transcendentais da fenomenologia. Isso permanece um esforço para identificar esses aspectos transcendentais ou categoriais do 'sujeito' (situado) que faz da investigação filosófica algo possível. Por essa razão há uma duplicação na temática do método filosófico: possibilitar o acesso ao 'objeto' filosófico é ao mesmo tempo clarificar aquele através do qual tal acesso é estabelecido: o filósofo. (...) Contra a objeção de que qualquer relação com a 'situação factual' impediria a reivindicação filosófica de 'validade absoluta' e portanto implicaria em ceticismo ou relativismo, Heidegger objeta que tais argumentos formais simplesmente ignoram 'o sentido da realização (*Vollzüge*) do conhecimento filosófico...e o sentido de sua relação com o objeto' (GA 61: 164). (...) Dizer que a validade filosófica não está em que suas pressuposições possam ser 'provadas' como universalmente válidas, ou em que alguém consiga 'constranger' os outros a concordarem, não significa – como as interpretações personalistas de Heidegger sugerem – que Heidegger está rejeitando a ideia de 'validade universal' ou de 'concordância' em filosofia. Antes, isso expressa uma peculiaridade da investigação filosófica sobre a qual também Husserl insiste”.

comportamento daquele que filosofa. O fato de que qualquer experiência seja essencialmente temporal e o homem seja sempre “fruto de seu tempo”, não impede que a filosofia por ele produzida possua uma base segura: devemos buscar sua fundamentação justamente a partir de seu caráter temporal.

Heidegger reconhece a dificuldade de procurar estabelecer as bases para uma filosofia de caráter hermenêutico, mas não tem dúvidas de que tal tarefa envolve a busca por um método adequado, que permita descrever os fenômenos fundamentais envolvidos na facticidade. Segundo o filósofo, “por meio das considerações mais necessárias sobre o método, iremos fazer brevemente a passagem explícita de entender o como da pesquisa em uma forma vazia para assumi-la na atualização” (HEIDEGGER, 1999b, p. 61. GA 63, p. 79); ou seja, de acordo com o procedimento indicativo-formal, devemos manter em aberto a forma da pesquisa para encontrar sua forma concreta durante a atualização (ao pesquisar).

Um dos fenômenos fundamentais da facticidade seria a chamada *posição prévia* (*Vorhabe*): “olhar para algo e ver isso, definindo o que é visto, (...) implica já antecipadamente 'possuir' o que é visto como um ente de um modo ou outro”, essa atitude de “antecipação” em relação ao significado do ente que é apreendido “pode ser designada como *posição prévia*” (HEIDEGGER, 1999b, p. 61-2. GA 63, p. 80). A posição prévia diz respeito à compreensão do *Dasein* fático, que já possui uma visão de totalidade significativa em relação a todos os fenômenos: o contato com o ente não acontece de modo “neutro”, mas sim já é sempre determinado de acordo com o modo como o *Dasein* concebe a realidade. Se vejo um objeto semelhante a um violão pela primeira vez (um bandolim, por exemplo), posso já inferir – devido a meus conhecimentos prévios – que deve tratar-se de um instrumento musical. Uma pessoa, porém, que jamais viu instrumentos musicais feitos de madeira e cordas, dificilmente pensaria que aquele estranho objeto tem a função de produzir música.

A maneira metodologicamente apropriada de apreender a posição prévia²⁰ acontece através de concebê-la como uma indicação formal:

20 Há, além da posição prévia, outros dois conceitos fundamentais da hermenêutica da facticidade: a *visão prévia* e a *concepção prévia*. Segundo Inwood (2002): “*Auslegung* envolve pressuposições, uma 'estrutura prévia' [*Vor-Struktur*] assim como uma 'estrutura-como' [*Als-struktur*] (ST, 151). Isto envolve três elementos: 1. 'posição prévia' [*Vorhabe*], a compreensão geral do ente a ser interpretado e da 'totalidade conjuntural' [*Bewandtnisganzheit*] na qual ele se encontra. 2. *Vorsicht*, no alemão comum 'prudência, circunspeção', mas considerado por Heidegger de forma literal como 'visão prévia'; eu pouse minha visão sobre o que eu quero interpretar ou sobre o aspecto que quero interpretar. 3. *Vorgriff*, usualmente 'antecipação', mas literalmente 'concepção prévia', associada, para Heidegger, com *Begriff*, 'conceito'. Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição”.

A posição prévia deve ser examinada e apropriada de maneira mais próxima, de modo que a inteligibilidade vazia da indicação formal possa ser preenchida ao olhar em direção à sua fonte de intuição concreta. A indicação formal é mal compreendida sempre que é tratada como uma proposição universal fixa e usada para fazer deduções a partir e com um modo de dialética construtivista. Tudo depende de nosso entendimento ser guiado a partir do conteúdo indefinido e vago – mas ainda assim inteligível – da indicação, na maneira de ver correta. Para obter êxito nesse modo de olhar, pode e deve ser de auxílio uma medida preventiva que procure rejeitar determinadas maneiras de olhar que são dominantes na situação de pesquisa no momento particular e que, por *parecerem* relevantes, recaem sobre nós. (HEIDEGGER, 1999b, p. 62. GA 63, p. 80).

Como o próprio nome diz, indicação formal tem por intenção apontar, indicar uma direção para a qual devemos olhar. E, assim como todo o ato de apontar, há uma incompletude inerente a esse método: a ação de apontar só está completa em seu significado quando alguém olha na direção apontada. Nas indicações formais não há uma determinação concluída dos conceitos filosóficos, mas sim uma primeira aproximação. Ao procurar proceder de acordo com o método das indicações formais, dois mal-entendidos bastante comuns em filosofia devem ser evitados: o esquema sujeito-objeto e o preconceito da ausência de perspectiva e ponto de vista.

O primeiro consiste no clássico problema epistemológico de explicar a relação entre duas esferas que seriam heterogêneas: a esfera subjetiva (sujeito, mente) e a esfera objetiva (objeto, mundo). De acordo com essa concepção, “a consciência é um 'eu penso' e, portanto, um ego, um ego-pólo, centro dos atos” em relação ao qual está em oposição a objetividade: “entes, objetos, coisas naturais, coisas de valor, bens” (HEIDEGGER, 1999b, p. 62. GA 63, p. 81). Tal dualidade acaba por gerar longas discussões teóricas sobre como entender a natureza da relação entre sujeito e objeto: se o objeto depende do sujeito, ou o contrário, ou se há uma mútua dependência e de qual tipo seria, etc. Segundo Heidegger, a superação para tal dicotomia é fundamental para a filosofia não perder-se em pseudo-questões; Husserl, em suas *Investigações Lógicas*, já teria apontado o caminho para a solução desse problema, especialmente através de seu conceito de intencionalidade²¹.

O segundo mal-entendido a ser evitado é a posição segundo a qual pode haver algum tipo de observação que seja livre de qualquer perspectiva dotada de preconceção. Essa ideia pode ser ainda mais nociva que a anterior, na medida em que possui a aparência de ser uma garantia para a “verdadeira” filosofia, de caráter científico e objetivo. A pretensão daqueles

21 Parece-nos que a maneira como Heidegger procura superar a dicotomia sujeito-objeto e mente-mundo difere do modo husserliano de tratar da questão. Isso se deve, principalmente, devido às suas diferenças quanto às noções de intencionalidade e redução. Um conceito fundamental para a compreensão desse aspecto na filosofia heideggeriana seria o conceito de *mundo*. No entanto, não cabe aprofundar aqui essa questão.

que a defendem seria que pudéssemos apreender os fenômenos sem nenhum tipo de ideia preconcebida. Porém, mesmo supondo que isso fosse possível, “até uma visão sem preconceções é uma visão e tem, enquanto tal, um modo de ver particular”, isto é, a própria ideia de não ter preconceção alguma já é um ponto de vista entre outros e, nesse sentido, possui a *preconcepção* de que não devemos ter preconceções. Segundo Heidegger, não podemos fugir do fato de que qualquer modo de ver é “em si algo histórico, ligado ao Dasein (...), e não um em-si quimérico e fora do tempo” (HEIDEGGER, 1999b, p. 64. GA 63, p. 82). Essa é a preconceção defendida por Heidegger: alguma preconceção é necessária. Enquanto seres históricos, já estamos desde sempre inseridos em um mundo previamente dotado de significado pela tradição. Ainda que possamos questionar o significado sustentado pela tradição da qual fazemos parte, devemos reconhecer que é dele que partimos.

CAPÍTULO 2

A formação dos conceitos filosóficos a partir da vida fáctica e suas duas dificuldades principais

Diante da tentativa da apreensão da vida fáctica e da aparente impossibilidade da fenomenologia de tratar da questão, Heidegger concentra seus esforços em enfrentar as dificuldades em torno do tema. O filósofo procura analisar uma possível teoria hermenêutica da formação dos conceitos filosóficos a partir das experiências concretas e percebe que duas seriam as dificuldades iniciais na abordagem dessa questão: a) o problema da validade absoluta e da objetificação do fenômeno da vida, que Heidegger desenvolve como o problema do *a priori*, e b) o problema do irracional e da vida como experienciável, que seria o problema da experiência “viva” ou concreta.

Encontramos um tratamento detalhado dessas dificuldades no curso de Freiburg de 1920, chamado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (“Fenomenologia da intuição e da expressão”). O ponto de partida heideggeriano está de acordo com a noção de *facticidade*: somente faz sentido discutir questões filosóficas quando estamos de fato filosofando, o que não ocorre se apenas discutirmos a história da filosofia e interpretarmos os textos da tradição; para filosofar realmente, é necessário encontrar nossa própria situação concreta e desenvolver a partir dela as questões que nos são pertinentes.

Segundo Heidegger, parecia claro que a questão mais discutida pelos filósofos nos anos 20 era a dificuldade em torno da expressão filosófica da *vida* concreta: “a problemática da filosofia contemporânea está centrada em torno da vida como *fenômeno original*: tanto a vida em geral é colocada como fenômeno original e todas as questões são dirigidas a ela, como cada objeto é entendido como objetificação e manifestação da *vida*” (HEIDEGGER, 2010, p. 10. GA 59, p. 14). Uma indicação disso são as discussões na escola de Marburg e os trabalhos de diversos filósofos tratando do tema, entre os quais Rickert, Dilthey, Spengler e também Husserl.

No entanto, Heidegger reconhece que o próprio sentido do conceito *vida* é obscuro e

aparece com diferenças significativas entre os filósofos que dele se ocupam. Por isso, divide-se o conceito de vida em dois grupos de significados principais: primeiro, vida como um fenômeno objetificável e, segundo, vida como experienciável. Tais grupos darão origem às duas dificuldades principais na busca por uma teoria de formação dos conceitos filosóficos a partir da vida concreta.

A primeira dificuldade, o problema do *a priori*, surge a partir do sentido da vida como um processo histórico e em constante transformação, mas que ainda assim pode ser objetificado. Tal significado de vida parte daquilo que entra para a história do espírito como criações da cultura, tanto em seu aspecto teórico, como prático e estético, resultando, desse modo, em três áreas principais do conhecimento: ciência, moralidade e arte. Diante das transformações inerentes ao conhecimento como fruto de um tempo específico, os filósofos passam a preocupar-se em encontrar uma base imutável que fundamente e garanta algum tipo de universalidade para o saber humano.

Devido a tal impasse, os filósofos passam a buscar na *razão* aquilo que consistiria em suas estruturas *a priori*, pois a despeito das diferenças culturais, éticas, religiosas e estéticas das sociedades, parece que podemos encontrar no aparato cognitivo de todos os homens as semelhanças necessárias para estabelecer algum tipo de universalidade. A matemática e a lógica aparecem em primeiro lugar como um modelo para tal empreendimento, mas a pretensão de fundamentação de um conhecimento universal certamente transcende esses campos, e logo fala-se de “*a priori* ético, estético e mesmo religioso, de validade lógica e ética assim como de validade universal estética e de religião de caráter absoluto; em termos de seu conteúdo é a cada vez um *a priori* diferente (...) , mas é, no entanto, *a priori*, com validade e lei da razão” (HEIDEGGER, 2010, p. 16. GA 59, p. 22).

A busca é por algo absoluto e justificável por si mesmo, ao contrário da aparente precariedade do fruto do conhecimento humano em sua condição histórica, marcado pela contingência. Essa diferença parece gerar uma cisão no próprio âmago da questão, onde a “unidade relativa e singular de cada formação histórica cultural se opõe à 'generalidade' absoluta e supra-temporal da ideia, do valor e do princípio da razão; a contingência fáctica do histórico em oposição à necessidade supra-histórica do que é irrefutável” (HEIDEGGER, 2010, p. 14. GA 59, p. 19).

Assim, a oposição gerada no interior da questão parece trazer dúvidas quanto à pretensão de universalidade em si mesma: uma vez que o modo como experienciamos o conhecimento é “precário” e ele mesmo parece estar sempre sujeito a constantes revisões, não

seria a própria ideia de algo absoluto uma ilusão? Como encontrar uma prova definitiva para o que seria absoluto, uma vez que a apreensão do conhecimento parece se dar sempre a partir de formas relativas? Supondo que algo desse tipo realmente exista, como conciliar o absoluto e o contingente? De fato, uma série de problemas emergem a partir do confronto entre o absoluto e o relativo, por exemplo, a questão da história (como entender a relação entre o temporal e o supra-temporal) e o problema da cultura e da moralidade (como conciliar os valores relativos das sociedades com um suposto bem universal).

A segunda dificuldade – ligada à ideia do conceito de vida como fenômeno experienciável – surge quando o conhecimento de caráter teórico acaba por ganhar um estatuto de superioridade em relação aos outros tipos de saberes e nos defrontamos com o problema de como analisar filosoficamente o aspecto “irracional” das experiências concretas. De fato, dada a possibilidade de universalidade presente em certos conhecimentos teóricos – como é o caso da matemática – os filósofos tendem a conceber este como sendo o principal, quando não o único, conhecimento por excelência; tal concepção resulta que muitos acabam por desconsiderar outras formas de conhecer. De acordo com Heidegger, esse “perigo da simples predominância do teórico sobre o desenvolvimento intensificado e vital de possibilidades qualitativamente diferentes de experiências vivas não poderia a longo prazo manter a estrutura da problemática filosófica não afetada” (HEIDEGGER, 2010, p. 17. GA 59, p. 23). Um dos resultados práticos disso é a esterilidade da filosofia acadêmica, que na maioria das vezes não chegaria jamais a produzir algo genuinamente filosófico.

Uma vez que a suposta superioridade do conhecimento teórico é reiteradamente afirmada na investigação filosófica, a própria possibilidade de outros tipos de conhecimento é colocada em questão, quando não simplesmente esquecida (pois para muitos a possibilidade de analisar filosoficamente conhecimentos de caráter não puramente teórico não é sequer concebida). Essa dificuldade está presente em toda a tradição filosófica, o que torna ainda mais complicado perceber as preconcepções presentes na base conceitual que é simplesmente passada adiante sem maiores revisões. É o caso, por exemplo, da própria ideia de “experiência viva”, que é concebida geralmente como um fluxo imediato e irracional de dados que somente através de um aparato cognitivo especificamente teórico é capaz de transformar-se em experiências significativas e comunicáveis.

Outro problema ligado a essa segunda dificuldade (da vida como fenômeno experienciável) é a questão da linguagem, que surge a partir da ideia – enfatizada por Bergson

em seu *Essai sur les données immédiates de la conscience*²² (“Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”) – de que todo conhecimento só pode ser comunicado através de uma linguagem que necessariamente está relacionada em sua formação com uma concepção prévia de espaço: a própria lógica da linguagem é uma lógica espacial. Daí surge a dificuldade: além da “teorização em geral, há a inapropriação particular do conceitual como algo separado de um modo espacial da não espacialidade do mental” (HEIDEGGER, 2010, p. 19. GA 59, p. 25); ou seja, há um confronto entre a não espacialidade do conteúdo mental e a conformação espacial dos conceitos comunicáveis.

Aquele que toma as experiências vivas ou concretas como algo que necessariamente possui um elemento irracional e ao mesmo tempo busca por um conhecimento teórico e racional, fica diante do problema da *mediação*, da dificuldade de estabelecer uma ponte que possa conciliar o fluxo irracional de experiências com sua passagem para uma linguagem de caráter espacial e estruturas próprias: um “conhecimento como formulação da experiência viva enquanto experiência viva, significa uma configuração teórica, uma mediação lógica e formalmente guiada (...), uma racionalização do irracional, uma demolição ou imobilização da vida no esquema de conceitos” (HEIDEGGER, 2010, p. 19. GA 59, p. 25). Esse tipo de oposição leva muitos filósofos a buscar em diferentes formas de dialética a solução para tal impasse. Heidegger buscará resolver essa dificuldade a partir da reavaliação dos problemas, de modo a desconstruí-los para encontrar falhas em sua própria formulação. Esse empreendimento acaba por levar a uma apropriação da situação concreta da filosofia e a uma consideração sobre o próprio caráter desta atividade, o que só pode ser realizado através da chamada *destruição fenomenológica*.

2.1. A destruição fenomenológica como procedimento para tratar das duas dificuldades da vida fáctica

Heidegger reconhece, em primeiro lugar, que o procedimento de análise das questões

22 Como diz Bergson (1945, p. 13): “Nós nos expressamos com palavras e pensamos o mais das vezes a partir do espaço. Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções claras e precisas, a mesma descontinuidade que existe entre os objetos materiais. Essa comparação é útil na vida prática e necessária para a maior parte das ciências. Mas podemos nos perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não vêm do fato de insistirmos em sobrepor ao espaço fenômenos que não ocupam um lugar no espaço, e se, ao não levarmos em conta as grosseiras imagens em torno das quais o combate acontece, não acabaríamos talvez por lhe dar um fim ”.

em torno da formação de conceitos filosóficos, dentro do escopo do problema da vida concreta, esbarra com a questão da apropriação e confronto crítico com a tradição. Não somente deve haver o cuidado de perceber a influência dos filósofos anteriores na maneira como será conduzida a questão, como já deverá ser percebida a dificuldade com os próprios conceitos envolvidos, o que significa algo complexo na medida em que envolve também a questão da *linguagem* empregada. Conforme apontamos anteriormente, o próprio sentido do termo “vida” parece obscuro, na medida em que varia de significação entre um filósofo e outro, apesar de que mantenha uma unidade do ponto de vista dos problemas que surgem a partir desse conceito enquanto questão filosófica – daí, inclusive, o cuidado de Heidegger em procurar fixar ao menos dois significados gerais para o termo, o que permite o desenvolvimento de duas linhas de problemas a partir de cada um deles. A postura heideggeriana será tomar o significado dos conceitos como “uma indicação formal onde o que é entendido pela palavra deve ser de algum modo adotado na problemática da filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 21. GA 59, p. 29), procedimento esse que ficará mais claro ao longo de nossas análises.

No entanto, na medida em que Heidegger não pretende realizar uma mera análise linguística, faz-se necessário questionar o próprio sentido de uma *destruição fenomenológica*²³, pois é notório que o conceito mesmo de fenomenologia assume diferentes conotações conforme as diversas correntes que surgiram da apropriação do pensamento de Husserl por outros filósofos. Que seja necessário realizar uma destruição fenomenológica, significa que deve haver uma apropriação crítica e transformadora dos conceitos, problemas e procedimentos da filosofia tradicional.

Além disso, na medida em que entra em questão uma investigação do caráter da própria filosofia, pode-se questionar ainda mais radicalmente o procedimento que será usado como ponto de partida: perguntar não somente pelo sentido da fenomenologia como filosofia científica, como também questionar como a fenomenologia em si mesma é *possível*. Com isso, de fato, podemos observar que embora Heidegger denomine sua análise como *fenomenológica*, ele está claramente disposto a questionar em que bases teóricas encontra-se, assumindo que o sentido mesmo de uma filosofia fenomenológica não é tão claro e unificado como Husserl gostaria.

Isso fica ainda mais evidente quando Heidegger – certamente distanciando-se de modo

23 Para um aprofundamento dessa questão, ver Jollivet (2004). Também tratamos da destruição fenomenológica no tópico 3.3 do capítulo seguinte.

radical da concepção de Husserl²⁴ – afirma que não faz sentido buscar um ponto de partida livre de toda e qualquer preconcepção. De fato, a própria linguagem, seja ela a linguagem natural ou a linguagem filosófica, só possui significado dentro de um contexto linguístico determinado e de acordo com a situação concreta em que o discurso acontece. Segundo Heidegger, “é evidente que toda destruição crítica-fenomenológica é *limitada a uma preconcepção* – e, portanto, não é fundamentalmente primordial e conclusiva, mas sim pressupõe experiências filosóficas fundamentais” (HEIDEGGER, 2010, p. 25. GA 59, p. 35). Ou seja, a ideia mesma de buscar um procedimento que permita encontrar um fundamento que fundamente a si mesmo – um princípio máximo e de começo radical e definitivo, tal como era a pretensão do projeto cartesiano, e mesmo do projeto husserliano – é algo que simplesmente não faz sentido, já que ignora o mundo de experiência em que necessariamente vive o homem.

De fato, o único ponto de partida genuíno para a investigação filosófica seria assumir a situação concreta da vida fáctica, incluindo sua condição histórica e as preconcepções a ela inerentes, pois a “filosofia não consiste em deduzir definições gerais, mas sim é sempre um elemento da *experiência da vida fáctica*” (HEIDEGGER, 2010, p. 26. GA 59, p. 26). Com isso, é claro, Heidegger não pretende afirmar que a filosofia em nada relaciona-se com a definição de conceitos e menos ainda significa que devemos restringir o domínio da filosofia à experiência no sentido das *experiências empíricas*. Ao relacionar filosofia e vida fáctica, pretende-se apontar para o chamado “desvanecimento da significação”, que indica a renovação constante dos significados que estão em questão para a investigação filosófica: somente ao assumir e tomar as significações a partir das experiências concretas – remetendo os conteúdos uns aos outros – é que podemos estar de posse do significado mais adequado para uma questão específica, significado esse que levará em conta suas pressuposições e seu contexto histórico.

24 A tentativa de Husserl em suas investigações é estar guiado pela ideia de uma “ciência que fundamente com radical autenticidade” e de uma “ciência universal” (HUSSERL, 1986b, p. 47. CM., §3). Assim como Descartes, Husserl parte da tentativa de fundamentação radical do conhecimento, sobre bases indubitáveis. Para tanto, é necessário buscar um princípio de evidência que seja em si mesmo auto-fundamentado (o que, no projeto cartesiano, é encontrado através do *cogito*). Nenhum saber prévio pode ter validade nesse contexto de exigência epistemológica, o que faz com que o *conhecimento* de todas as ciências seja desconsiderado. Husserl procura uma *evidência apodítica*, que define como um modo de certeza que tem a característica “não somente de ser, como toda evidência, certeza do ser das coisas ou fatos objetivos evidentes em si, mas de revelar (...) a impossibilidade absoluta de que se conceba seu não ser” (HUSSERL, 1986b, p. 57. CM., §6). Com isso, o filósofo pretende descrever um juízo onde não há a necessidade de adequar a apresentação da coisa a nada externo à sua própria apresentação, pois esta se mostra de maneira *auto-evidente*, sem ser preciso recorrer a nada além dela mesma para sua verificação, pois no próprio ato de concepção da coisa já está implicada a impossibilidade da sua não existência.

Segundo Heidegger, isso “diz respeito – assim como cada conteúdo, relação e realização da experiência da vida fáctica – também às ciências e à filosofia, ambas de acordo com sua 'posição' na experiência da vida fáctica, embora em diferentes circunstâncias e modos” (HEIDEGGER, 2010, p. 27. GA 59, p. 26), pois ainda que filosofia e ciência mantenham uma relação diversa com as experiências concretas, ambas têm em comum o fato de relacionarem-se, cada uma à sua maneira, com a vida fáctica (ainda que, de fato, muitos cientistas e também diversos filósofos procurem excluir de sua metodologia uma consideração explícita sobre a relação de suas atividades com qualquer aspecto histórico). Ao falar no *conteúdo, relação e realização* da experiência da vida fáctica, Heidegger pretende expressar a análise indicativa-formal que diz respeito ao modo de ser do objeto (seu conteúdo), ao modo de apreensão do objeto pelo sujeito (relação) e à situação concreta em que o objeto é apreendido pelo sujeito (realização)²⁵.

Além disso, é preciso explicitar que ao procurar aplicar o procedimento de destruição fenomenológica (o que implica partir de suas pressuposições) às duas dificuldades da vida concreta, não estamos lidando com questões apenas periféricas à investigação filosófica, que apenas são consideradas na medida em que fazem parte do debate em um momento específico. Tais questões – embora suas formulações sejam marcadas pela terminologia e peculiaridades da filosofia de um tempo específico – estão relacionadas com dificuldades fundamentais e intransponíveis para qualquer filosofar.

A primeira dificuldade, o problema do *a priori*, diz respeito, como vimos, a oposição entre a validade absoluta do *a priori* da razão e a contingência do saber histórico. Tal questão não é, como pode parecer à primeira vista, um problema filosófico banal, mas sim diz respeito a própria concepção do que trata a filosofia e de sua possibilidade: falar de um *a priori* racional implica questionar a estrutura da consciência racional, a ideia e natureza da racionalidade, assim como falar da contingência histórica remete a diversas questões sobre o homem, sua condição e seu modo de estar no mundo, resultando na questão da natureza dos conhecimentos possíveis e de qual é o verdadeiro objeto da filosofia.

A segunda dificuldade – o chamado problema do *irracional* ou problema da *experiência viva* – trata da oposição entre a experiência viva (entendida como irracional e não

²⁵ Do ponto de vista da análise do desenvolvimento do pensamento heideggeriano, é interessante notar que os conceitos de *conteúdo, relação e realização* são três momentos fundamentais do método das indicações formais, os quais não são ainda explicitados suficientemente nesse curso de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*). No entanto, apesar de não haver um maior esclarecimento nesse período, a menção de tais noções evidencia que Heidegger já estava de posse das bases conceituais de sua metodologia. Para uma exposição detalhada desses conceitos, ver tópico 3.2 do próximo capítulo.

teórica) e a possibilidade de apreender teoricamente (e, portanto, racionalmente) tal esfera. Por trás dessa questão aparece a necessidade teórica do desenvolvimento e da justificação do modo e do método com o qual a filosofia tratará de seus objetos, pois faz-se necessário o questionamento do procedimento teórico que permite apreender adequadamente o objeto da filosofia – seja ela a estrutura *a priori* da consciência racional, seja o conhecimento histórico e contingente.

2.2. O tratamento da primeira dificuldade: o problema do *a priori*

O problema do *a priori*, como vimos, surge devido à aparente oposição entre a condição histórica do homem, marcada pela contingência, e a busca pela validade absoluta fundada no *a priori* da razão. Uma vez que a questão tem como ponto central a dificuldade em torno do *histórico*, Heidegger inicia sua análise a partir da investigação dos vários sentidos possíveis para o termo *história*, já que este é usado com significações diversas dependendo do contexto de seu proferimento. Para tanto, parte da enumeração de sentidos comuns em que empregamos a palavra cotidianamente.

Seis seriam os sentidos principais em que nos referimos à história: *i*) história enquanto a *ciência* da história, enquanto um ramo do conhecimento humano; *ii*) história enquanto uma esfera de ser que abrange todos os fatos passados, enquanto uma totalidade fechada e objetiva, da qual podemos extrair características fixas; *iii*) história enquanto tradição de alguma cultura (o que diferencia-se da história de acontecimentos passados de um povo, na medida em que não diz respeito a fatos ocorridos anteriormente, mas sim a hábitos passados adiante de geração em geração); *iv*) história como *vitae magistra*, isto é, concebida enquanto um conhecimento que serve de guia para as decisões de vida, como um instrumento para tomar as decisões presentes a partir das lições passadas; *v*) história como o conjunto de fatos passados ocorridos com alguma pessoa, ou em algum lugar determinado (a história pessoal de alguém raramente é, por exemplo, objeto de estudo da ciência histórica); *vi*) em um sentido trivial, também fala-se de história como um acontecimento banal ou um incidente ocorrido com alguém, o qual pode ser relatado como uma história.

Uma vez de posse desses diversos sentidos em que falamos de *história*, Heidegger observa que em cada um dos casos existe um contexto de significação que só pode ser abarcado completamente levando em consideração não apenas o *conteúdo* específico de cada

sentido, mas principalmente a *relação* que tais significados mantêm entre si e também o modo como são concretamente *realizados* quando alguém utiliza a palavra em algum caso determinado. Essa análise poderia, possivelmente, também apontar para algum sentido principal ou geral que permitisse encontrar alguma unidade ao termo em questão.

É interessante notar que ao longo de toda a exposição de Heidegger dos sentidos do termo “história” está presente o método das indicações formais como pano de fundo que guia sua investigação (evidenciado pela busca do *conteúdo*, da *relação* e da *realização*), embora o filósofo não faça nenhuma consideração metodológica mais explícita a esse respeito. A presença das indicações formais é de fato bastante clara, tanto que durante essa exposição (que analisaremos de modo sucinto a seguir) Heidegger observa:

(...) ao mesmo tempo, nós mostramos com um caso concreto como um constante perigo de cair em direções de consideração falsas está ligada com o sentido universal e a indispensabilidade da indicação formal, conforme o sentido da autenticidade se define de modo mais aproximado. (Indicação formal, sua utilidade e seu perigo: um sinal de que talvez a determinação do formal não está ainda esclarecida. O algo pré-formal! A autenticidade). (HEIDEGGER, 2010, p. 47. GA 59, p. 61).

Dito de modo breve, Heidegger procura encontrar as *relações* fundamentais que as diversas significações estabelecem, para com isso explicitar que a própria inteligibilidade delas depende das relações. Ele mostra que nos sentidos *iii*, *iv* e *v* do termo “história”, existe uma relação com o modo pelo qual tais sentidos são *possuídos* e experienciados concretamente pelo sujeito, já que somente a partir de tal consideração os sentidos poderiam ser compreendidos de modo adequado; a história como tradição, por exemplo, deve ser analisada a partir da maneira como a tradição é concretamente vivida pelos sujeitos, do contrário a investigação seria completamente vaga, perdendo de vista o próprio objeto em questão. Quanto às outras três significações de história, Heidegger observa que o sentido *vi* deve ser considerado a partir do fato de que envolve uma tomada de interesse da parte daquele que relata a história, já que ela precisa ser *considerada* uma história (entre tantos outros fatos ocorridos com alguém, aquele foi considerado digno de nota). Assim, dos sentidos *iii* até *vi*, encontramos uma relação que remete diretamente ao *Dasein* (homem) concreto²⁶ e ao modo como ele experiencia o sentido de história.

No entanto, o sentido *i* (e também o *ii*, pela semelhança quando ao caráter “teórico”) chamam a atenção para uma dificuldade: para caracterizá-los, devemos notar que eles

26 Dos cursos que analisamos, este é o primeiro no qual Heidegger fala em “*Dasein*” em lugar de “homem”. Não nos interessa entrar nessas considerações terminológicas. Para tanto, remetemos a Inwood (2002, p. 29-31).

estabelecem por si uma complexa *relação teórica* com outros conhecimentos, necessária para que possam constituir alguma significatividade – a história enquanto ciência, por exemplo, necessita de diversas relações teóricas prévias para ser compreensível enquanto um ramo do conhecimento. Isso não implica, no entanto, que não existam outras relações possíveis, de natureza semelhante àsquelas encontradas nos outros sentidos de *história*. Nesse caso, porém, como estabelecer a relação mais fundamental? Que relação serviria de fundamento para essas concepções de *história*? Seria necessário empreender uma investigação teórica sobre relações entre relações? Essa dificuldade dará para Heidegger a ocasião de explicitar os pressupostos que guiam sua análise, o que nos permite observar uma utilização concreta do método das indicações formais, embora, como já dissemos, ainda não seja possível encontrar aqui uma exposição do método ele mesmo.

O que devemos buscar em tais considerações é a *relação* genuína e concreta, a qual não pode limitar-se a uma apreensão teórica epistêmica que trate de abstrações. Segundo Heidegger, “essa questão sobre o sentido do uso da objetificação teórica [*Vergegenständlichung*] da experiência enquanto apreensão teórica é a única questão possível sobre a relação da relação” (HEIDEGGER, 2010, p. 48. GA 59, p. 65), o que demonstra que o caminho correto não é tratar de abstratas relações entre relações. Há uma diferença essencial entre a apreensão da relação genuína e a apreensão teórica de um objeto qualquer. A relação (*Bezug*), considerada concretamente, deve ser entendida a partir da sua realização (*Vollzug*); falar de maneira geral (e generalizadora) sobre apreensões de relações é algo que não permite chegar ao centro do problema, já que somente no modo como ela é concretamente *realizada* encontramos seu sentido. De fato, Heidegger mostra que a “esfera de atos e realizações teóricas não trata de uma concreta realização de julgamento, mas sim da consciência julgadora em geral, da pura *forma* de julgar” (HEIDEGGER, 2010, p. 48-9. GA 59, p. 65); essa forma pura, porém, não permite compreender a relação genuína, pois tal relação sempre realiza-se de um modo determinado, o qual não pode ser analisado abstratamente a partir de uma forma que jamais receberá um conteúdo que a determine. É necessário buscar o sentido de qualquer relação a partir do modo como ela é concretamente realizada, longe de considerações de caráter puramente teórico.

Diante disso, podemos partir para uma análise que estabeleça a solução para o confronto do conhecimento histórico com a tendência filosófica para o conhecimento de caráter *a priori*. Em primeiro lugar, Heidegger reconhece que não há uma única maneira pela qual o problema do *a priori* é formulado e desenvolvido pelos filósofos, mas acredita que

podemos encontrar uma base comum que sirva de guia para o tratamento da questão. É notório que em geral não há a pretensão de estabelecer o *a priori* como algo que simplesmente transcende tudo o que possui caráter histórico, ou como algo que não relaciona-se com o histórico em nenhum sentido. Ao contrário, o *a priori* costuma ser entendido como a esfera à qual o histórico e o empírico estão subordinados, na medida em que o significado e as normas que guiam essas áreas “contingentes” seriam estabelecidas de modo *apriorístico* (ganhando, assim, sua fundamentação). Desse modo, o *a priori* tanto é aquilo que garante a validação para o contingente, como possui em si uma *supra-validade* (é o absoluto ao qual o contingente está subordinado).

Um exemplo de tratamento mais “aberto” para o problema do *a priori*, seria a concepção de Rickert²⁷. Segundo o filósofo neo-kantiano, é necessário buscar na vida fática o material que será investigado aprioristicamente, pois é a historicidade que fornece a multiplicidade de valores que serão avaliados na sua legitimidade e validade, os quais devem também ser classificados de maneira sistemática pelo aparato cognitivo. Através da epistemologia, a filosofia recebe “a autoridade para depositar um valor de conteúdo supra-histórico e, nesse sentido, trabalhar no problema de valores e validade de valores” (HEIDEGGER, 2010, p. 52. GA 59, p. 67). Assim, a filosofia converte-se em uma ciência de valores, onde a validade dos valores é assegurada pelo domínio teórico. Porém, na medida em que tais valores serão atualizados e realizados por um sujeito histórico e concreto, ele mesmo deve ser levado em consideração²⁸.

Outro exemplo de análise que procura conciliar o *a priori* com o histórico aparece na obra do sociólogo Simmel. Segundo Heidegger, Simmel assimila em seu pensamento a metafísica da vida de Bergson e com isso encontra uma solução que combina os dois aspectos aparentemente opostos: a “concreta e unitária dinâmica da vida orgânica (vital) já gera em si mesma 'formas prévias' de configurações ideais” (HEIDEGGER, 2010, p. 53. GA 59, p. 68), as quais formam-se a partir da própria vida, mas ganham autonomia de tal modo que possuem uma lógica própria. Ao gerar por si mesmo uma virada do *vital* para o *ideal*, o homem de certo modo liberta-se da vida meramente orgânica e passa a viver em duas esferas

²⁷ Para outras análises heideggerianas sobre Rickert, ver o curso de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, p. 19-22, 40-7).

²⁸ De fato, Rickert afirma que “precisamente pelo fato de que isso fornece uma explicação sobre o que está relacionado com um valor *geral*, a história deve fornecer uma explicação do indivíduo e do distinto. Assim, o indivíduo histórico é significativo para *todos* por aquilo no qual ele é *diferente de todos os outros*. Aqueles que acreditam que jamais é o indivíduo mas sim somente o geral que tem uma significação geral falham em perceber que é precisamente o valor mais geral que pode referir ao que é absolutamente individual e único”. (RICKERT, 1986, p. 90).

concomitantes (a vida orgânica e a vida espiritual). Tal como em Scheler, o homem é ao mesmo tempo um *ser vivo* e um *ser espiritual*, no qual só encontramos unidade a partir da consideração desses dois aspectos.

No entanto, todas essas concepções têm algo em comum: guiadas pelo “*a priori* e recebendo suas normas a partir daí, o acontecimento humano histórico, o processo singular, coloca-se a serviço do *a priori*. A dinâmica da vida forma-se para além de si mesma, relativamente a algo ideal” (HEIDEGGER, 2010, p. 54. GA 59, p. 68). Trata-se de uma análise essencialmente teórica, na qual o *a priori* é elaborado em um aspecto epistemológico, como algo que serve de justificativa e explicação para a vida concreta e histórica.

Como Heidegger pretende tratar de outro modo da questão, reconhece ser necessário encontrar um critério para determinar a validade de seus argumentos. Sendo sua análise guiada pelo sentido de *realização* presente nas significações de história, torna-se fundamental encontrar um critério para definir quando uma realização é genuína ou não. Uma vez que “isso pode ser determinado somente através de uma indicação formal, e do modo necessariamente limitado de realização da indicação formal” (HEIDEGGER, 2010, p. 57. GA 59, p. 74), devemos reconhecer a precariedade da investigação. Tal precariedade manifesta-se, na verdade, como a própria solução da questão: o único ponto de partida possível, o único critério pelo qual podemos nos guiar é o mundo-próprio (*Selbstwelt*) do *Dasein*, a partir do qual podemos determinar que a realização genuína é aquela que requer uma *renovação* e *atualização* constante da realização, de modo a estar o mais completamente envolvida com o próprio fluxo vivo em que as experiências acontecem.

Diante desse critério, fica claro que o sentido *i* de “história” não pode ser considerado o mais genuíno, na medida em que a relação que é estabelecida não dirige-se ao mundo-próprio do *Dasein* concreto e tampouco a realização necessita ser atualizada numa renovação constante a partir da vida fáctica. Trata-se, ao contrário, de um sentido abstrato e “fechado” de história como uma ciência isolada que não deve relacionar-se com a situação dada a partir de uma atualização constante, já que o ideal de ciência é que ela possua por si mesma – independentemente das contingências da vida fáctica – um aparato conceitual que possa garantir sua legitimidade.

Por sua vez, o sentido *iii* de “história” (história como *tradição*), indica uma estrutura de relações entre os “mundos” em que vive o *Dasein*: ela aponta para o “mundo-circundante (*Umwelt*) formado, a determinação do mundo-comum (*Mitwelt*) vivido e possuído, que precisamente preservam a consumação da vida objetiva em sua relação com o mundo-próprio

(*Selbstwelt*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 44. GA 59, p. 57). Isso evidencia-se pelo fato de que a história como tradição remete necessariamente ao mundo-comum que é compartilhado com os outros sujeitos da mesma tradição, assim como ao mundo-circundante do qual todos fazem parte. Ao procurar a *realização* desse sentido de história, não nos remetemos diretamente ao mundo-próprio, mas sim às “instâncias de significação do mundo circundante e do mundo-comum; os mundos-próprios não estão aqui no seu caráter *existencial* (*existenziell*), mas apenas têm um papel concomitante ao mundo-circundante” (HEIDEGGER, 2010, p. 63. GA 59, p. 82). O que caracteriza todos esses mundos é a *significação* no qual são vividos, pois já são sempre significativos para o *Dasein* de um modo peculiar. Dito isso, podemos perceber que os sentidos *iv* e *vi* de história (história como *vitae magistra* e como incidente, respectivamente), não são de todo genuínos, pois direcionam-se para outros tipos de significações além daquela do mundo-próprio.

Desse modo, também, podemos determinar que o sentido mais genuíno dentre as significações analisadas é aquele de história enquanto passado (enquanto fatos ocorridos). Esse sentido *v* de história realiza-se em um *Dasein* concreto, em plena relação com a significatividade do seu mundo-próprio. Seu modo de atualização possui o caráter de sempre dizer respeito aos fatos tal como concebidos pelo *Dasein* e por necessitarem de uma reavaliação por parte daquele que experienciou esses fatos. Não há nesse sentido uma necessária remissão a hábitos, ligações de conhecimentos ou saberes compartilhados como no caso de outros sentidos de história. Faz parte da própria característica desse sentido que ele necessite de uma constante atualização de sua realização, pois a história do *Dasein* concreto não é uma esfera estática que fechou-se em algo como um “passado”: uma vez que a vida ocorre no tempo, o próprio passado está em constante transformação e deve ser sempre re-significado. A partir dessas considerações, Heidegger volta a apontar para o caráter indicativo-formal de sua análise:

Dentro dos limites da filosofia, a indicação formal possui um significado indispensável que só pode ser entendido, no entanto, se a indicação formal e o que é por ela indicado não é hipostasiado e feito objeto e finalidade da consideração filosófica, mas sim permanece de um modo firmemente definido ao serviço da tarefa da filosofia: do entendimento primordial que torna consciente, ou seja, que é ao mesmo tempo genuinamente motivado a partir do concreto e fático (...). (HEIDEGGER, 2010, p. 65. GA 59, p. 85).

Assim, é justamente por seguir a metodologia das indicações formais que a investigação heideggeriana procura definir seus termos a partir do ponto de partida do

concreto e do fático, na mesma medida em que dirige-se tendo em vista o *conteúdo*, a *relação* e a *realização* – todos com respeito ao *Dasein* concreto – que permeia a análise dos termos investigados. Isso, ao mesmo tempo, acaba por tornar a própria exposição do problema aparentemente pouco rigorosa: uma série de conceitos são utilizados sem maiores explicações para, somente ao longo da análise, adquirirem uma explicitação mais completa. Essa é uma das características fundamentais de tal método: seguimos a indicação aparentemente vaga apontada pelo significado que o conceito tem para nós e, através da própria análise, podemos avaliar se esse significado é correto ou não, se deve ou não ser modificado. Ao proceder dessa maneira, não precisamos fixar os conceitos rigidamente e obtemos um aparato conceitual que está de acordo com a temporalidade da história, na medida em que pode transformar-se ao ser apropriado pelo *Dasein*.

Por fim, Heidegger aponta no sentido *ii* de história – história como a totalidade objetiva do passado – a origem mesma do problema do *a priori*: é ao conceber a história como algo que deve possuir uma totalidade passível de caracterizações gerais e absolutas, apreensíveis teoricamente, que surge o confronto com a suposta contingência da condição fática. Se não houver como preconcepção a ideia de um *a priori* absoluto e eterno, o problema mesmo não coloca-se. Do mesmo modo, se a história não for concebida como uma esfera estática da qual devemos extrair as “regras” de funcionamento, tampouco a dificuldade impõe-se. De fato, “a consideração do *a priori* em sua tendência atual aspira ser posta em movimento com respeito ao ser humano concreto e fático” (HEIDEGGER, 2010, p. 66. GA 59, p. 86). Se o ponto de partida possuir um caráter indicativo-formal, isto é, tiver como base a vida fática do *Dasein* concreto, então o próprio *a priori* deverá ser extraído da análise do *Dasein* histórico e temporal.

Para finalizar, devemos observar que embora a “destruição fenomenológica” de Heidegger ocorra a partir da recolocação da questão sob um novo ponto de vista (a vida fática), não há um maior desenvolvimento da alternativa heideggeriana para substituir o sentido tradicional de *a priori*, e a análise acaba limitando-se a *destruir* o modo tradicional de colocar a questão sem, no entanto, propor uma nova problemática e uma nova resposta. Além disso, uma série de termos permanecem obscuros em sua formulação e uso; o filósofo não tem aqui a preocupação de conceituar claramente sua terminologia: o que ele entende, por exemplo, por mundo-próprio (*Selbstwelt*), mundo-circundante (*Umwelt*) e mundo-comum (*Mitwelt*) – todos conceitos fundamentais para a questão – é apenas indicado vagamente e compreendido a partir dos pressupostos inerentes à argumentação, mas não há, até aqui, um

desenvolvimento detalhado de seus significados. Essa obscuridade na linguagem heideggeriana pode, em parte, ser justificada pelo próprio uso do método indicativo-formal: como vimos, a intenção é conceber os conceitos de modo que exista a possibilidade de transformá-los ao longo da análise; assim, no lugar de fixar definições, tomamos os conceitos em um significado geral e “testamos” através da investigação se esse significado inicial é adequado.

2.3. O tratamento da segunda dificuldade: o problema da experiência viva e do irracional

A segunda dificuldade, como vimos, diz respeito ao problema de como a vida enquanto experiência viva é racionalmente acessível para um tratamento filosófico, envolvendo o problema da “irracionalidade” da experiência concreta com a sua possibilidade de apreensão racional e teórica. Em primeiro lugar, Heidegger afirma que também nesse caso, “o modo de proceder é novamente a destruição [fenomenológica], guiada pela mesma preconcepção [do mundo-próprio concreto]” (HEIDEGGER, 2010, p. 70. GA 59, p. 88). E que, ao procurar seguir a tendência filosófica de seus contemporâneos, lidará com questões em torno da relação entre psicologia e filosofia, tanto para definir o modo como devemos entender o “irracional”, como para determinar mais claramente os limites entre as duas áreas de conhecimento.

A ambiguidade em torno da questão da experiência viva e do que devemos entender por essa expressão aparentemente vaga é complexa na medida em que envolve sempre uma relação com o *sujeito* ou *consciência* que vivencia tal experiência. Assim, tratar dessa dificuldade implica, em primeiro lugar, estabelecer os múltiplos significados em que podemos tomar esses conceitos, assim como a relação que é estabelecida por eles. Nesse sentido, quatro questões fundamentais – motivadas também pelo tratamento filosófico tradicional – devem ser levadas em consideração: a) como as experiências enquanto tais são *possuídas*; b) como o caráter de unidade e multiplicidade das experiências vivas são significadas nesse *possuir*; c) como o “eu” relaciona-se com tal caráter de unidade e multiplicidade; d) como o “eu” ele mesmo é experienciado. Dada a enorme dificuldade em torno dessas questões, o ponto de partida heideggeriano será analisá-las primeiramente a partir da consideração de dois filósofos que trataram do problema: Paul Natorp e Wilhelm Dilthey.

2.3.1. A análise da dificuldade a partir de Natorp

Heidegger empreende uma exposição do tratamento de Natorp para o problema da experiência viva, o qual descreveremos brevemente. Em primeiro lugar, Heidegger reconhece que procurará guiar-se também aqui pelas indicações formais e que, ao analisar as considerações do filósofo neo-kantiano, terá de avaliar as afirmações deste na medida em que “são apreensíveis no sentido das indicações formais e como a função das *indicações formais* devem ser entendidas a partir da *questão fundamental* da filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 77. GA 59, p. 96), ou seja, não somente será necessário considerar o pensamento de Natorp a partir das indicações formais (a partir do *conteúdo, relação e realização* do mesmo), como também deverá ser questionada sua própria concepção de filosofia e seus pressupostos fundamentais.

Natorp reconhece que um dos erros metodológicos fundamentais é a objetificação da subjetividade efetuada pela filosofia contemporânea, que costuma opor o objetivo ao subjetivo atribuindo ao primeiro uma superioridade epistemológica. Na experiência sensível, essa diferença fica clara: aquilo que eu posso ver, tocar ou ouvir, são impressões subjetivas que não correspondem a “verdade” das coisas observadas; verdade essa que só pode ser apreendida pelo conhecimento objetivo e científico. Há, desse modo, uma oposição fundamental que pode ser definida a partir de diferentes pontos de vista: objetivo – subjetivo; físico – psíquico; externo – interno; unidade – multiplicidade; forma – matéria.

Para Natorp, há uma relação fundamental entre a objetividade e a subjetividade, pois o objetivo é algo como um “meio” que modela a multiplicidade fornecida pela subjetividade em progressivos graus de objetificação²⁹. Há, para cada nível de objetificação, um nível de subjetivização correspondente, os quais devem ser analisados não isoladamente e como algo estático, mas sim em suas relações correlatas e dinâmicas. Todo esse processo é regulado por leis que podem ser de dois tipos fundamentais: as leis do *ser* e as leis do *dever*. Tais leis estão ligadas entre si numa unidade anterior à sua separação, garantida pela unidade da própria

29 Como esclarece o próprio Natorp (2007, p. 246): “Se a relação subjetiva e a relação objetiva são opostas uma à outra em um sentido determinado, essa oposição consiste em que a primeira faz abstração da ligação objetiva e a segunda da abstração subjetiva. Mas, portanto, as duas considerações são abstrações uma da outra. O conteúdo último, absoluto, contera o fundamento dessas duas considerações (...). Contudo, podemos dizer que esta determinação objetiva conduz também à procura da subjetividade, como um complemento que ela necessariamente exige (...).”

consciência, por uma “lógica da origem”. No entanto, toda e qualquer “representação da subjetividade é sempre subjetivização de algo objetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 81. GA 59, p. 99), já que as leis que regem o processo são apreendidas na representação objetivamente.

Cabe ao filósofo explicitar essa relação mútua através do método da *reconstrução*³⁰, mostrando que para toda lógica objetiva que determina o processo há um corresponde psíquico subjetivo. Tal método de análise *psicológica* procura reconstruir a subjetividade, ao distinguir aquilo que é determinável (potência) daquilo que é determinado (atual). Para cada nível de determinação (atual) há um correspondente potencial; nos dois extremos da consciência encontramos, de um lado, a pura potencialidade e, de outro, a completa determinação (o pensamento do pensamento)³¹. A pura potencialidade é “o caos a partir do qual emerge a totalidade do mundo formado na consciência” (HEIDEGGER, 2010, p. 84. GA 59, p. 105), isto é, o fluxo contínuo e desordenado da experiência viva. Assim, para o que chamamos, por exemplo, de “sensação” ou “eu” há uma esfera correlata enquanto um momento individual do “caos” da experiência viva; o *eu* da experiência viva é uma potência do *eu* atual da representação (do *eu* determinado). Seguindo essa lógica, na unidade máxima de determinação, o *eu* já não seria mais um *eu individual*, mas sim a consciência universal, o sujeito ideal “em geral”³².

A partir dessa exposição – ainda que bastante abstrata³³ – do procedimento de Natorp, podemos analisar as quatro questões colocadas acima com relação ao ponto de vista do filósofo neo-kantiano. A questão de como as experiências enquanto tais são possuídas, remete diretamente ao método da *reconstrução*, pois este já revela em si os pressupostos epistemológicos que determinam a análise. Uma vez que o método já determina previamente que as experiências vivas estão na esfera do subjetivo, às quais – de acordo com o próprio

30 Segundo Natorp (2007, p. 222): “o método da pesquisa psicológica que é fundamentalmente diferente desse da ciência da natureza, assim como de todo conhecimento objetivo em geral, é a 'reconstrução' do imediato da consciência a partir do que foi formado por ela – a partir das objetificações (...). Ele consiste, conforme a isso que foi dito, em: (...) introduzirmos isso que estava separado pela abstração em suas ligações originais, restaurarmos no movimento os conceitos estáticos, e assim nos aproximarmos novamente do fluxo vital da consciência e, em meio a tudo isso, reconduzimos o que estava objetificado às diferentes etapas da doação subjetiva”.

31 Ver Kisiel (1995, p. 131).

32 Nas palavras de Natorp (2007, p. 256): “Com o conceito de 'vida' nós projetamos, no entanto, todas as relações que a ciência laboriosamente destaca de uma forma abstrata, como ativas e conscientes atualmente e originariamente. E, da mesma maneira, nós pensamos por esse ideal uma 'consciência' universal, absolutamente concreta. (...) Essa 'ficção' [como a concebem alguns] encontra seu lugar e sua justificação não na psicologia como tal, mas sim na sua metodologia”.

33 Não pretendemos considerar essa exposição de todo esclarecedora sobre o pensamento de Natorp. Ressaltamos que ela baseia-se na análise heideggeriana, a qual não temos condições de julgar o quanto é fidedigna e justa nas suas críticas (pois isso certamente pressuporia um maior aprofundamento na filosofia de Natorp). Para uma análise mais detalhada, remetemos ao trabalho de Natorp que citamos anteriormente.

método – possuem um correspondente objetivo, haveria a dificuldade de encontrar um meio para avaliar o método ele mesmo, de modo a encontrar as pressuposições que guiam esse resultado (do contrário, a resposta para a questão acabaria por resumir-se a explicitar novamente o método).

A segunda questão, de como a unidade e multiplicidade das experiências vivas são significadas na sua concretização, deve, de acordo com Natorp, evitar o perigo comum da filosofia transcendental de tomar a subjetividade como algo fixo e não compreender sua correlatividade ao objetivo. Nesse caso, é necessário questionar a relação entre a objetividade e a subjetividade do modo mais radical possível, a partir de uma lógica geral. O primeiro a se observar é o papel fundamental dos conceitos de *potência* e *atualização* nessa análise: a “pura potência ou o imediato que não é ainda articulado em nenhuma divisão e diferenciação, o qual está antes da articulação, isto é, antes da atualização” (HEIDEGGER, 2010, p. 91. GA 59, p. 116), possui também como correlato aquilo que é o puramente *atual*, totalmente determinado. Mas entre esses dois extremo opostos³⁴ – o puramente potencial e o puramente atual – existe aquilo que pode ser experienciado e que contém divisões de níveis e direções de consciência, que devem ser analisados em sua concretização. Somente uma lógica que perpassasse tanto o subjetivo como o objetivo, tanto o potencial como o atual – e que, de fato, explique suas relações e regras de interação – poderá determinar a questão.

Assim, surgem duas dificuldades: primeiro, explicitar com máxima generalidade a lógica que guia o processo; depois, explicar como essa lógica realiza-se com maior concretude, na consciência individual e singular. A segunda dificuldade serve de guia para a primeira, uma vez que no individual – devido a sua singularidade e particularidade já definidas – encontramos a máxima determinação lógica. Na análise concreta da consciência individual, porém, percebemos que ainda que ela necessite de uma determinação, é difícil caracterizar a natureza desta: não podemos fixá-la como um gênero estático, pois sua própria existência acontece em uma sequência dinâmica; caracterizá-la a partir de leis gerais de organização (que de fato existem) perderia de vista sua existência concreta, que ocorre num fluxo contínuo (temporal).

Diante de tal dificuldade, Natorp apela para uma característica fundamental da consciência consciente: ela deve conhecer a si mesma enquanto uma consciência individual,

34 Segundo Natorp (2007, p. 267, grifo nosso): “Essa é a 'unidade' do diverso, pelo qual nós exprimimos, a partir de agora, isso que caracteriza o pensamento e, portanto, a *atualidade* própria da consciência (pensada ainda unicamente do ponto de vista teórico) e, em oposição, nos estágios da *potência*, ambos (o um e o diverso) que podem e devem ser necessariamente pensados como separados”.

ela deve ser *auto-consciente*. Disso, ele parte para o argumento de que somente a consciência que conhecer a si mesma na totalidade máxima de suas determinações pode encontrar a lógica de funcionamento que a guia: afinal, se o que a caracteriza é sua auto-consciência, quanto mais auto-consciente ela for, mais poderá entender a própria lógica de sua determinação. Assim, segundo Natorp, segue-se que a consciência deve buscar o maximamente determinado e absolutamente universal, que corresponde à ideia de Deus, da auto-consciência absoluta (a consciência mais auto-consciente possível). Nesse sentido, não há um primado da subjetividade ou da objetividade, pois ambas têm uma unidade primordial na consciência absoluta e universal. Para Heidegger, esse último passo dado por Natorp faz com que sua filosofia constitua um *idealismo absoluto*.

A terceira questão, de como o *eu* relaciona-se com o caráter de unidade e multiplicidade das experiências vivas também remete ao problema do método, enquanto o *eu* é um dos momentos do processo metodológico. Há, certamente, uma remissão à questão da consciência, na medida em que o *eu* diz respeito ao conteúdo desta, de uma unidade que permeia a multiplicidade dos dados conscientes. Toda e qualquer noção de *eu*, assim como a unidade e multiplicidade das experiências, só podem ser dados a partir de uma consciência, por isso qualquer questão em torno do *eu* remete em verdade ao problema de como o *eu* pode ser um objeto para a consciência.

Isso também já indica o caminho para a quarta questão: saber como o *eu* ele mesmo pode ser experienciado remete à sua relação com a consciência. O *eu* não pode ser um objeto para a consciência de modo a manter uma relação lógica com outros conteúdos a partir de um pressuposto de igualdade – no qual poderíamos dizer que algo é subordinado ou subordina logicamente o *eu* –, pois trata-se de uma relação essencialmente diversa. De fato, o *eu* não é um objeto para a consciência, mas sim é aquilo que possibilita que algo seja tomado como um objeto (todo objeto é objeto para um *eu*). Ao procurar tornar o *eu* objeto de consideração para a consciência, ele teria de ser, ao mesmo tempo, o conhecedor e o conhecido, o sujeito e o objeto do mesmo ato de conhecimento, afinal, todo conhecer acontece a partir do próprio *eu*. Porém, não é possível que no conhecimento algo seja ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, já que essas são esferas correlatas, mas opostas. Assim, ao tentar tornar o *eu* um objeto, ele acabaria por perder o próprio caráter de *eu*.

Desse modo, toda consideração em torno do *eu* envolve uma análise de sua relação com a consciência que pode ser descrita. Mas descrever a consciência é, na verdade, descrever seu conteúdo; nesse sentido, também, toda unificação e separação, toda unidade e

multiplicidade devem ser analisadas no conteúdo da consciência e não como simples atos que são realizados nela. O *eu* só pode ser encontrado enquanto uma unidade da multiplicidade dos conteúdos da consciência; mas como os próprios conteúdos são experienciados a partir do *eu*, é questionável como o *eu* ele mesmo poderia ser um objeto para a consciência (já que os próprios objetos são objetos para o *eu*). Assim, o problema do *eu* remete, na verdade, para o problema da unidade da consciência, já que tudo que entra em questão aparece enquanto diferentes tipos de conteúdos presentes nela.

Diante dessas considerações, Heidegger reconhece que todas as quatro questões remetem, cada uma a seu modo, ao método de Natorp em relação à consciência. Uma ideia de fundo é a preconcepção básica do filósofo neo-kantiano: a *constituição* da consciência, isto é, a pressuposição de que deve haver uma determinação total da consciência e suas relações. A partir de tal pressuposição, o *eu* ele mesmo não poderia ser concebido por Natorp como um possível objeto de consideração para a consciência, pois o *eu* aparece como o fundamento para toda constituição, a unidade de todas as multiplicidades da consciência (aquilo mesmo que permite outras unidades). Se alguém vê uma cor, ou escuta um som, a cor e o som *estão* na consciência; ver e ouvir não são duas diferentes formas de consciência, mas sim duas coisas diferentes *na* consciência; a consciência por si já está constituída.

Assim, a “apreensão concreta primordial da vitalidade do conjunto de experiências vivas não é nada além do pensar da origem ligada à correlatividade dos conjuntos de constituição na correlatividade de algo objetivo e algo subjetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 105. GA 59, p. 138); ou seja, procurar apreender a experiência viva é procurar entender a lógica de funcionamento presente na própria constituição da consciência e assim perceber, no que diz respeito a tal experiência, seu correlato objetivo e subjetivo. Nesse caso, porém, a experiência viva ela mesma não é apreendida, pois o que é tomado em consideração é apenas a lógica geral que a determinaria (ainda que a pretensão seja apreendê-la a partir dessa lógica geral, o fato é que nunca chegamos a ela concretamente, mas apenas ao funcionamento abstrato da lógica).

A consequência da pressuposição de Natorp é, segundo Heidegger, que ao segui-la “nada escapa à sistemática estrita que pode ser desenvolvida a partir dela”, qualquer tentativa de descrever algo concreto “é julgado de princípio como filosoficamente ingênuo, ou mesmo como não-filosófico; ingênuo porque acrítico, acrítico porque não considera os pressupostos que servem de fundamento” (HEIDEGGER, 2010, p. 107. GA 59, p. 139). Assim, uma vez estabelecida como base a pressuposição da constituição da consciência, toda e qualquer

questão que transcenda a esfera dessa consideração é tomada como equivocada, já que a própria filosofia acaba tendo por fundamento esse pressuposto teórico. A questão “toma o conjunto de relações [que formam a consciência] enquanto tal e, ao mesmo tempo, impede qualquer entrada de um momento do mundo-próprio pessoal” (HEIDEGGER, 2010, p. 108. GA 59, p. 140); isto é, qualquer consideração a partir das experiências do indivíduo concreto é vetada, uma vez que toda análise ocorre tendo como fundamento a universalidade da estrutura de constituição da consciência.

Também na busca pelo sentido da *realização (Vollzug)* da experiência viva teremos dificuldades: como entender o modo como as experiências vivas realizam-se na consciência? Uma vez que a realização ocorre sempre em um momento determinado e em uma consciência determinada, haveria algum tipo de universalidade nesse ponto? Segundo Heidegger, também aqui Natorp fornece uma explicação distante de qualquer mundo-próprio, pois para o filósofo neo-kantiano “a existência das experiências vivas [ocorre] em uma consciência supra-temporal” e embora possam ser diferentes em cada consciência quanto ao *conteúdo*, “a relação de ordenação é em princípio a mesma. (...) então o sentido da realização já está teoricamente objetificado” (HEIDEGGER, 2010, p. 114. GA 59, p. 152). Ou seja, ainda que haja diferenças de conteúdo (*Gehalt*) nas experiências vivas (já que as consciências podem pensar *coisas diferentes*), o modo como tais experiências serão vividas é determinado previamente por uma lógica de funcionamento da consciência, que ordenará e relacionará umas experiências com as outras de acordo com essa lógica prévia. Assim, a realização (*Vollzug*) da experiência terá um caráter universal, pois a lógica que a determina é universal e apreensível teoricamente.

Porém, Heidegger reconhece que um dos seus critérios para definir o caráter genuíno da realização é satisfeito por Natorp: como vimos, uma realização é genuína se acontece em relação com o mundo-próprio do *Dasein* concreto e se necessita de uma constante *atualização*. Ainda que o sentido de realização que possa ser encontrado na filosofia de Natorp seja completamente avesso à ideia de concretização no mundo-próprio – na medida em que ocorre a partir de um ponto de vista teórico e universal –, o critério de atualização é satisfeito, pois o filósofo neo-kantiano reafirma diversas vezes que o conhecimento não é algo estático e acabado em si, mas sim algo que exige uma constante renovação e atualização no infinito progresso da determinação da consciência. Ainda assim, Heidegger ressalta que o tipo de atualização defendida por Natorp não é aquela realizada na história, pois trata-se de um processo dialético da auto-consciência absoluta.

Dito isso, não fica difícil entender como a concepção de Natorp, assim como seu pressuposto da *constituição* da consciência, distancia-se radicalmente do que estabelece Heidegger com sua pressuposição da busca das experiências a partir da vida concreta e do mundo-próprio do *Dasein*. O que Heidegger procurou mostrar com a análise das ideias de Natorp foi como seu pressuposto teórico – um caso paradigmático desse tipo de postura presente em muitos outros filósofos – determinou a resposta para todas as questões propostas, do mesmo modo que tornou inviável a apreensão das experiências vivas concretamente, já que o único modo como poderiam ser apreendidas é naquilo que elas têm de universal, o que é determinado pela própria constituição da consciência e suas relações entre os correlatos objetivos e subjetivos. Não há, em Natorp, sequer o espaço para algo de “irracional” nas experiências, pois toda experiência é algo dado *na* consciência e *para* o *eu* que forma a unidade da consciência, de modo que nada que possa ser chamado de experiência escapa dessa estrutura já previamente racional e logicamente determinada.

2.3.2. A análise da dificuldade a partir de Dilthey

Heidegger inicia suas considerações sobre o pensamento de Dilthey lembrando que muitos não o consideram propriamente um filósofo, na medida em que – embora reconheçam a importância de Dilthey quanto ao seu tratamento da historicidade e das ciências humanas – alegam que não podemos encontrar em sua obra uma conclusão global e sistemática. Embora, segundo Heidegger, Dilthey tenha tido pretensões de sistematizar seu pensamento no fim da vida, de fato a maior parte de sua obra evita a fundação de um sistema; o que será avaliado, na análise heideggeriana, como algo positivo. O foco de tal análise será o desenvolvimento da teoria das ciências humanas em sua ligação com a historicidade e com a questão da vida concreta.

Para Dilthey, a filosofia relaciona-se necessariamente com a busca pelos fundamentos da objetividade e por encontrar uma clarificação para a vida ela mesma. O pensamento, em seu nível mais alto, encontra – e nesse ponto ele coincide com Natorp – com o conhecimento do conhecimento e a consciência da consciência; mas deve voltar-se, já em princípio, para a compreensão da vida, o que ocorre a partir das ciências humanas. Procurar apreender a vida humana e concreta envolve o reconhecimento de um fundamento comum que permite que as palavras e ações sejam compreendidas e comunicadas. Toda objetividade, criada e efetivada

pelo fundamento comum que permite o entendimento compartilhado, é regulada por um conjunto teleológico de valores que é, por sua vez, englobado pelo *contexto operativo* (*Wirkungszusammenhang*)³⁵. Por contexto operativo, Dilthey entende os fundamentos e bases de conhecimentos de uma época ou geração, o qual surge como o conceito basilar para as ciências humanas.

O elemento fundamental para o contexto operativo será o indivíduo, enquanto aquele que possibilita em primeiro lugar a *unidade da vida*. Procura-se, de fato, uma teoria geral da unidade da vida que será possibilitada pela *psicologia*, a partir de sua análise da facticidade do indivíduo e do modo como ele vive tal unidade numa esfera pré-teórica, a qual deve ser apreendida através da descrição e análise imediata. Disso, segue-se então a ideia de uma psicologia analítica e descritiva ou ainda uma “psicologia estrutural”, que terá como tarefas: “1. fornecer *partes-transversais* da vida mental; 2. apresentar *partes longitudinais*: biografia geral; 3. determinar e assegurar o que resulta do contexto: o conjunto adquirido da vida mental” (HEIDEGGER, 2010, p. 121. GA 59, p. 157). O objetivo da psicologia estrutural é, portanto, apreender o chamado *status conscientiae*, isto é, as diversas relações entre a vida mental individual, o *eu*, e suas relações com o *meio* onde encontram-se. É importante perceber, porém, que essa análise não pretende descrever uma realidade fixa e acabada em si, pois o processo das experiências vivas apreendidas pela psicologia é dinâmico. Além disso, a relação entre o *eu* e o *meio* tem a pretensão de ser primordial, no sentido de ser concebida para além da análise meramente teórica.

Na descrição da vida mental pela psicologia estrutural destacam-se três elementos presentes na consciência: representação (pensamento), sensibilidade e vontade. A representação é entendida por Dilthey como o conteúdo intencional, aquilo para o qual, por exemplo, a vontade pode ser dirigida. Por sensibilidade não deve-se entender apenas um conglomerado de sensações de prazer ou desprazer, ainda que a sensibilidade também envolva “aprovação e desaprovação, gosto e aversão e interesse em algo” (HEIDEGGER, 2010, p. 122. GA 59, p. 158). A partir disso, podem ser distinguidas duas linhas de desenvolvimento no

35 Segundo o próprio Dilthey (1979, p. 197): “Um tal contexto operativo opera primariamente em indivíduos. Eles são os pontos de passagem dos sistemas de relações, os quais são uma fonte contínua de atividade. Consequentemente, em cada contexto, valores comuns e procedimentos ordenados para realizá-los são estabelecidos e aceitos como incondicionalmente válidos. Assim, em cada relação permanente entre valores individuais, regras e decisões, são desenvolvidos, tornados conscientes e consolidados pela reflexão. Essa atividade criativa, a partir das condições naturais que constantemente fornecem material e estímulo para isso, ocorrem em indivíduos, comunidades, sistemas culturais e nações, tornando-se consciente de si mesmo nos estudos humanos”. (Modifico aqui a tradução de *Wirkungszusammenhang*, de “sistema de interações” para “contexto operativo”, visando uma maior unidade terminológica).

mental: uma segundo o *pensamento*, outra segundo a *vontade*. A primeira vai das sensações pela via das associações até o processo do pensar (tratando do movimento do *meio* em direção ao *eu*). A segunda, conforme a vontade, diz respeito ao motivo pelo qual o *eu* decide sobre si mesmo numa ação (e descreve, portanto, o movimento do *eu* em direção ao *meio*).

Assim, surge a questão de como a vida mental está articulada nesse conjunto de estruturas. Haveria três pontos principais: 1. em cada um de seus momentos, a vida mental está presente como uma unidade; 2. ela mantém uma relação com o *meio*, adapta-se a ele (adaptação essa que não significa aqui algo biológico); 3. a sequência de experiências vivas não pode ser determinada a partir de um princípio de causalidade, onde uma experiência é causa de outra e assim por diante.

Dilthey também reconhece que existem conceitos lógicos fundamentais que são válidos para a vida mental e que esta torna-se acessível a partir da chamada *percepção interior*. Por percepção interior não devemos entender um ato de reflexão isolado, tampouco algo com uma evidência absoluta – contrariando, nesse sentido, o que os fenomenólogos em geral pensam. Uma intelectualidade interior, assim como uma capacidade de conceptualidade, estão presentes em tal percepção: “formas gerais de pensamento, realizações formais de separar, conectar, ligar, etc., têm a tarefa de elucidar o complexo mental”, mas de tal modo que o que é elucidado permanece no complexo mental, pois “(...) toda significação mental só pode ser interpretada a partir do complexo, nunca de modo isolado” (HEIDEGGER, 2010, p. 124. GA 59, p. 163).

Diante dessa breve exposição do pensamento de Dilthey, Heidegger passa a buscar a pressuposição ali presente, a partir do procedimento da *destruição fenomenológica*. Em primeiro lugar, procura descrever três momentos do *caráter relacional* da percepção interna. O primeiro diz respeito à sua intelectualidade interna: para Dilthey o processo lógico presente na vida mental faz parte da percepção interna, não sendo algo que a contradiz, pois a própria experiência viva possui uma certa racionalidade, isto é, ela já é compreensível em si mesma. Ainda que essa posição de Dilthey seja bastante próxima à concepção heideggeriana, aqui Heidegger acredita que o problema esteja colocado, porém não resolvido nem levado até suas últimas consequências. O segundo momento trata do fato de que o *eu* experiencia a si mesmo a partir de um todo da situação dada, o que remete ao conceito de *contexto operativo*; Heidegger concorda com esse fator contextual e situacional da experiência do *eu*, porém acredita que Dilthey o elabora num viés equivocado, a partir de uma ideia de *compreensão*. O terceiro momento da percepção interna em seu caráter de relação chama a atenção para o fato

de que o que é acessível para um determinado sujeito possui em si uma certa importância, um certo *valor* ou *desvalor* para esse sujeito, o que deve servir de guia para a análise.

Segundo Heidegger, Dilthey é, em certo sentido, uma oposição radical para Natorp; isso evidencia-se, por exemplo, no seguinte fato: enquanto para o primeiro o *eu* é um centro fundamental de unidade para o conjunto ou complexo da vida mental, para Natorp o *eu* funciona como algo que tem um papel secundário, pois é dado a partir da consideração da consciência e acaba sendo, em última instância, um *eu* puro e universal, distante de todo *eu* concreto. Além disso, segundo Heidegger, em Dilthey o complexo de experiências vivas é visto de tal modo que “suas estruturas tornam-se claras como a condição de possibilidade de compreensão da unidade da vida”, de fato, o complexo de experiências contém aquilo que torna possível tal unidade, pois “todo complexo possui um valor funcional como a condição de possibilidade para interpretar ou compreender a vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 127. GA 59, p. 165). Isso possibilita também uma resposta – embora uma resposta bastante geral – para as questões que guiavam a análise, sobre como o caráter de unidade e multiplicidade das experiências vivas são significadas na posse da experiência concreta, bem como o problema da apreensão do *eu* e sua relação com tais experiências.

Para Dilthey, o fenômeno da vida: 1. é um complexo efetivo de relações dialéticas e 2. possui um conjunto de experiências vivas que ocorre em um complexo histórico. A vida ocorre necessariamente como algo em desenvolvimento, o qual pode ser articulado e racionalizado (sem por isso perder seu caráter essencialmente histórico). Ainda que a posição de Dilthey pareça de fato bastante próxima da concepção heideggeriana, Heidegger alega que Dilthey concebe o complexo efetivo das experiências como algo circunstancial e que mantém um ideal de humanidade que guia sua investigação, chegando por isso à sua análise do pensamento, da sensibilidade e da vontade como os três elementos principais da vida mental. Segundo Heidegger “Dilthey é ele mesmo pouco claro sobre aquilo contra o qual rivaliza. Ele não percebe que somente um radicalismo que torne todos os conceitos questionáveis pode nos levar adiante. Todo material conceitual deve ser novamente determinado na apreensão primordial” (HEIDEGGER, 2010, p. 129. GA 59, p. 168).

Diante de tais análises, Heidegger reconhece que seu procedimento resumiu-se a negações – a partir da *destruição fenomenológica* de duas posições importantes da filosofia contemporânea –, mas que não houve uma *construção* positiva das questões, de modo a desenvolver novas considerações sobre o tema. Porém, alguns importantes resultados (os quais guiarão a análise construtiva) foram alcançados: em primeiro lugar, ficou evidente a

precariedade do ponto de partida essencialmente *teórico* para lidar com os problemas filosóficos; procurar formular conceitos filosóficos com a mesma metodologia ou postura com que formula-se conceitos científicos, é cair no erro grave de impedir o próprio caminho até um desenvolvimento genuinamente filosófico das questões. Além disso, fica claro que essas concepções teóricas e aparentemente “radicais” escondem uma série de pressupostos que devem ser explicitados para o avanço da discussão (e foi justamente isso que a destruição possibilitou).

Outro ganho importante – talvez o mais importante deles – foi o reconhecimento de que devemos partir de algum lugar e que, portanto, devemos ter uma pressuposição que guia a análise. Se o ponto de partida teórico da filosofia tradicional não encontrou um caminho adequado, isso aponta, segundo Heidegger, para o erro de não perceber que na base mesma de qualquer possibilidade de filosofar está o *Dasein* concreto na sua vida fática. Somente a partir desse ente é possível qualquer filosofar e, portanto, é a partir dele – do modo mais concreto possível – que devemos partir. Será essa a decisão que guiará o desenvolvimento “construtivo” dos problemas.

CAPÍTULO 3

Indicações formais como recurso metodológico

A partir das considerações anteriores, fica claro o contexto que motivou o novo método: Heidegger percebeu a impossibilidade de manter o método fenomenológico husserliano para o tratamento filosófico da vida fáctica. Os próprios conceitos filosóficos deveriam possuir a característica de abertura que o fenômeno em questão exigia. Uma vez que a fenomenologia partia de uma descrição teórica, acabava por encerrar o fenômeno na objetificação de seu procedimento, de modo que as características fundamentais das experiências da vida fáctica – como sua ocorrência em um fluxo temporal contínuo – acabava por perder-se.

Diante das considerações sobre o aspecto hermenêutico da atividade filosófica e dos novos pressupostos que Heidegger formulava para a fenomenologia, surgia um campo novo e original, que poderia tratar das questões a partir de outro prisma. Porém, as dificuldades na apreensão filosófica da vida fáctica mostravam-se justamente no confronto direto com o problema: ao tratar desse tema a partir das bases da fenomenologia hermenêutica, surgiam dificuldades que levavam ao questionamento do próprio procedimento empregado. Ao dividir as dificuldades em dois grupos principais, na forma do problema do *a priori* em contraste com a historicidade e do problema da experiência viva e do irracional, Heidegger aplicava seus novos pressupostos e ao mesmo tempo avaliava o pensamento de outros filósofos. Todo esse processo, como vimos, serviu como uma justificativa concreta para a rejeição do tratamento teórico tradicional para as questões, da mesma forma que permitiu uma depuração e desenvolvimento do método que estava sendo formulado.

Uma vez esclarecido o contexto e as razões do surgimento das indicações formais, assim como algumas considerações gerais sobre a metodologia, cabe agora analisar suas estruturas fundamentais de maneira sistemática. Embora, conforme procuramos apontar nos

dois primeiros capítulos, seu desenvolvimento tenha ocorrido de maneira progressiva ao longo dos cursos dos anos 20 e tenha sofrido revisões, podemos descrever em linhas gerais os seus fundamentos básicos a partir da diferença em relação às noções de generalização e formalização, a partir da descrição de seus três momentos fundamentais (conteúdo, relação e realização) e com a análise de seus três componentes básicos (redução, construção e destruição).

3.1. Generalização e formalização em contraste com as indicações formais

Para a caracterização das indicações formais é necessário reconhecer, em primeiro lugar, qual seria sua diferença em relação a outros procedimentos semelhantes. Heidegger parte, em diversas passagens e em diferentes cursos³⁶, de um exame comparativo entre as indicações formais e os conceitos husserlianos de *generalização* e *formalização*. Especialmente esclarecedoras são suas análises do curso de 1920-1 (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), onde encontramos uma exposição bastante completa do novo método, cuja diferença em relação ao método fenomenológico de Husserl é explicitada claramente.

O filósofo afirma que “o problema das 'indicações formais' pertence a 'teoria' do método fenomenológico ele mesmo, em sentido geral, e também ao problema do *teórico*, do ato teórico, o fenômeno de *diferenciação*” (HEIDEGGER, 2004, p. 38. GA 60, p. 55). Ou seja, as indicações formais estão inseridas como parte do método fenomenológico (o que implica sem dúvida em modificá-lo em certo sentido), pois surgem como uma alternativa para lidar com o “problema do teórico” já que, como vimos, o próprio trabalho de teorizar acaba surgindo como uma dificuldade a ser resolvida³⁷.

As indicações formais relacionam-se também com o problema do que podemos

36 É importante ressaltar a análise do curso de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), onde tais conceitos apareceram com outra terminologia e com claras diferenças. Conforme vimos no tópico 1.2 do primeiro capítulo, acreditamos que naquela ocasião Heidegger ainda não havia desligado completamente o método indicativo-formal do método husserliano. Isso certamente já ocorre no contexto do curso que analisaremos agora. Ver nota 14.

37 Segundo Fehér (1994, p. 83): “Falando de modo geral, [indicação formal] é o resultado da busca de Heidegger por um meio metodológico próprio para uma expressão conceitual adequada da 'vida fáctica' que surgiu na problemática hermenêutica dos cursos do pós-guerra. O teórico (e anistórico) conhecimento neutro é contrastado e abre o caminho para a existencialidade (e historicidade) envolvida na compreensão (ou pré-compreensão) e interpretação, com o que o conhecimento se torna no máximo uma subdivisão da compreensão. Todos esses esforços estão a serviço da apreensão da 'vida'. A principal característica da última é o cuidado (*Sorge*) mais do que o conhecimento”.

entender pelo que chamamos de *histórico*. Segundo Heidegger, em sentido usual “o histórico é tido como o temporal *em movimento*, e, assim, como *passado*. A experiência da vida fáctica é conseqüentemente vista como o que abarca algo temporal” (HEIDEGGER, 2004, p. 38. GA 60, p. 55. Grifo nosso). Isso porque, como já observamos, a dificuldade de toda teoria sobre a vida concreta reside em grande parte no fato de ela acontecer num fluxo temporal incessante e ser, nesse sentido, marcada pelo fator histórico. Porém, mostra Heidegger, esse sentido usual da historicidade é absolutamente geral e vago: assim como não diz muito sobre si, está aberto para qualificar outros campos de modo igualmente vago; um exemplo é a própria experiência da vida fáctica, que seria em primeiro lugar compreendida no seu caráter histórico.

A determinação da historicidade dessa maneira remete à problemática envolvendo a generalidade dos próprios conceitos filosóficos, que de acordo com a filosofia da tradição caracterizam-se justamente por possuir o grau máximo de generalidade, por abarcar em si o maior número possível de objetos (daí, também, a ideia do conceito de *ente em geral* como o procedimento filosófico por excelência). A única maneira de dar um passo adiante no problema da generalidade dos conceitos filosóficos é tratando adequadamente do papel da *consciência* na formulação conceitual, pois toda classificação ontológica é relativa à consciência nos seus diversos modos de abarcar e classificar teoricamente os objetos.

Embora Kant tenha apontado esse problema, segundo Heidegger foi somente com a fenomenologia de Husserl que a explicitação concreta da esfera da consciência e suas leis surgiu como parte inerente do trabalho filosófico. Se do ponto de vista ontológico o problema da filosofia é lidar com *entes*, do ponto de vista da consciência é tratar das leis de constituição que pertencem à própria consciência; mas essas duas esferas não excluem uma à outra: são como duas faces da mesma moeda, em mútua dependência; pois falar de entes é falar das leis da consciência que os constituíram de um modo específico nela, e falar da consciência e suas leis é remeter aos entes que aparecem de tal ou tal modo à consciência. Porém, lembra Heidegger, na fenomenologia de Husserl a consciência é tomada como uma *região* e suas leis não são concebidas como *originais* apenas em princípio, mas também são tomadas como o que há de mais geral.

Diante disso, cabe um aprofundamento da maneira pela qual a filosofia partiria para tais generalidades, através dos procedimentos de generalização e formalização. Tais conceitos representariam uma diferença conhecida na matemática desde Leibniz, mas que somente com

Husserl receberiam um tratamento lógico adequado³⁸. Como vimos, tanto a generalização quanto a formalização são maneiras de ordenar os objetos a partir do agrupamento e classificação dos mesmos. Segundo Heidegger, generalização [*Generalisierung*] significa “generalizar [*Verallgemeinerung*] de acordo com o gênero. (...) [ela] é limitada em sua realização por um certo domínio material. A ordem dos estágios de 'generalidades' (gênero e espécie) é determinado de acordo com a matéria em questão” (HEIDEGGER, 2004, p. 40. GA 60, p. 58). Na generalização, há um grau progressivo de abstração e abrangência (“qualidade sensível” abrange mais objetos do que “cor”) e ela limita-se ao conteúdo específico do objeto generalizado, enquanto que a formalização não está presa a isso.

Ainda que Heidegger já tenha desenvolvido uma longa exposição da formalização no curso de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), aqui a apresentação desse conceito aparece de maneira distinta e, em certo sentido, mais fiel ao modo como Husserl o caracterizava³⁹. Isso acontece, muito provavelmente, pelo fato de que Heidegger reconheceu que para desenvolver um método que fosse eficaz para seu objetivo de tratar da vida concreta, não bastava a modificação que efetuou no conceito de formalização, mas sim seria necessário a formulação de outro método, o qual seria radicalmente diferente inclusive da formalização em sentido clássico e que, por isso, necessitava ser explicitamente distanciado desta.

Assim, Heidegger explica a função da formalização do seguinte modo: quando dizemos, por exemplo, que vermelho, cor e qualidades sensíveis são *coisas*, não estamos dando atenção ao “o que” do objeto, ao seu conteúdo, mas sim à maneira como podemos classificar esses conceitos, ao modo como podem ser pensados. O mesmo acontece quando dizemos que o conceito de “qualidade sensível” abrange o conceito de “cor”. Isso não diz respeito ao objeto diretamente, mas à forma como os conceitos que usamos para classificá-los relacionam-se entre si no nosso *pensamento*. Como explica Heidegger, “eu vejo a 'determinação do o que' [*Wasbestimmtheit*] não a partir do objeto, mas sim a interpreto 'fora' do objeto. Eu devo ver além do 'o que do conteúdo' [*Wasgehalt*] e tratar apenas do fato de que o objeto é dado”, devo me dirigir ao “sentido relacional” (HEIDEGGER, 2004, p. 40. GA 60,

38 Nas *Investigações Lógicas*, vol. 1 (capítulo final) e nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica* (parágrafo 13).

39 De acordo com Husserl (1986a, p. 38, *Ideen I*, § 13): “Rigorosamente, é necessário distinguir as relações da generalização e da especialização com respeito às relações, essencialmente heterogêneas, da *generalização do dotado de um conteúdo material no lógico-puro formal* ou, ao contrário, da *doação de um conteúdo material a algo logicamente formal*. Em outras palavras: a generalização é algo totalmente distinto da *formalização*, a qual desempenha, por exemplo, um papel tão grande na análise matemática; e a especialização, algo totalmente distinto da *desformalização*, entendida como o preencher de uma forma lógico-matemática vazia ou uma verdade formal”.

p. 59). O interesse volta-se, portanto, não àquilo que o objeto *é*, mas ao modo como ele é tomado teoricamente pelo sujeito – o qual mantém uma *relação* específica com o objeto, relação essa que não limita-se ao conteúdo do objeto em questão⁴⁰.

É justamente através da formalização que podemos perceber pela primeira vez a determinação relacional das atitudes teóricas. As categorias seriam, por exemplo, uma expressão da diversidade pela qual o sentido relacional realiza-se na atitude teórica (ainda que, segundo Heidegger, a formulação das categorias não seja completamente “autêntica”). Ainda assim, a formalização pode ser resumida como procedendo de dois modos fundamentalmente teóricos, afirmando que: 1) alguma coisa é um ente ou objeto (o que pode ser dito de toda e qualquer coisa), e 2) experiências e coisas *enquanto tais* são essências (o que não pode ser dito de todo e qualquer objeto). Ora, tanto o primeiro como o segundo procedimento ainda mantém relação com abstrações essencialmente teóricas e gerais.

De acordo com Heidegger, o que “é comum à formalização e à generalização é que ambas permanecem dentro dos limites do significado de 'geral', enquanto que a indicação formal nada tem a ver com generalidades” (HEIDEGGER, 2004, p. 40-1. GA 60, p. 59-60). Se pretendemos passar da mera classificação dos entes em regiões e domínios teóricos para a análise das experiências concretas da consciência, parece ser necessário proceder para além de generalidades vazias. Mas tais considerações levam a algumas perguntas fundamentais: a) até que ponto podemos considerar o “geral” (como quando dizemos “ente em geral”), como a determinação máxima da filosofia? b) em qual sentido a generalização [*Generalisierung*] é um generalizar [*Verallgemeinerung*]? c) em qual sentido a formalização é um generalizar [*Verallgemeinerung*]? d) considerando que o “geral” não seja a determinação final da filosofia, até que ponto as indicações formais permitem considerações fenomenológicas que levem a um caminho diferente?

Tais perguntas podem ser respondidas do seguinte modo: a) como já vimos na apresentação de Heidegger, o caráter teórico da filosofia é secundário, derivado de um modo mais original de comportamento (pré-teórico); assim, uma vez que todo tipo de generalização é teórica, é evidente que a filosofia não limita-se a formular conceitos teóricos que sejam os

40 Dahlstrom (2001, p. 244-5) comenta sobre as diferenças entre os dois procedimentos: “Generalizações são feitas sobre domínios específicos de objetos e sobre a ordem obtida entre eles (por exemplo, vermelhos são cores e cores são qualidades sensíveis). Diferentemente, formalizações são sobre objetos em geral, em outras palavras, não em termos do que eles são, mas em termos de como eles são teoricamente ou epistemologicamente concebidos (por exemplo, o conceito de vermelho é parte do conceito de cor). Uma vez que não estão presas à ordem de um domínio específico, as formalizações podem elas mesmas ser o objeto de uma teoria, e desse modo colocadas em ordem (lógica formal e ontologia formal)”.

mais gerais possíveis; b) a generalização é um modo de ordenamento conduzido de acordo com o conteúdo material dos seus objetos, sendo, nesse sentido, um generalizar preso a uma região material específica, dada de antemão pelo conteúdo dos objetos ordenados; c) a formalização, ao contrário, não é determinada por nenhuma região material, generalizando apenas através do sentido relacional que é estabelecido entre o sujeito e o objeto, de modo que não prende-se ao “o que” do objeto, mas sim ao modo pelo qual o objeto pode ser apreendido. Para responder à última pergunta, no entanto, será necessário analisar de perto o procedimento das indicações formais.

Desse modo, os conceitos classificatórios que representariam o procedimento típico da filosofia tradicional não bastam para determinar a esfera mais fundamental, da qual deriva toda teoria. Como vimos, Heidegger afirma que as indicações formais seriam uma alternativa, pois elas nada têm a ver com ordenamentos e generalidades. Na generalização e mesmo na formalização classificam-se os objetos teoricamente e há a suposição de que tal procedimento seja definitivo e acabado em sua primeira formulação. Tal pretensão é, conforme poderemos analisar adiante, mais um dos pontos de distanciamento entre as indicações formais e esses procedimentos teóricos.

A formalização não dá conta do modo como temos acesso aos objetos, pois não diferencia adequadamente as várias maneiras como o fenômeno se mostra à nossa consciência (os conceitos se sobrepõem uns aos outros e todos os entes acabam no mesmo patamar indistinto de “coisas”). A generalização, por sua vez, não consegue determinar suficientemente o que são os objetos, pois perde de vista o fato de que o sujeito de conhecimento possui diferentes maneiras de relacionar-se com os muitos e distintos objetos (ou, melhor, *entes*) que fazem parte de seu mundo. Se as indicações formais não pretendem classificar apenas teoricamente os objetos, mas sim procuram dar conta de uma esfera mais abrangente, que inclua a vida concreta, surge a dúvida de *como* elas possibilitam tal abordagem⁴¹.

41 “O 'sentido fundamental' dos conceitos filosóficos na medida em que são 'indicações formais' é baseado no *insight* fenomenológico de que o objeto de uma interpretação deve ser articulado (...) no modo pelo qual o objeto se torna acessível. Filosofar nada mais é do que um modo de comportar-se com respeito a um original, não-reflexivo e não-tematizado comportamento, uma tentativa de 'ter' ou 'compreender' este comportamento de modo genuíno. (...) Desse modo, as indicações formais são centrais para a concepção de Heidegger do método fenomenológico, precisamente por contrastar com a classe de generalização e formalização que foram tradicionalmente consideradas a tarefa da filosofia”. (DAHLSTROM, 2001, 243-4).

3.2. Os três momentos das indicações formais: conteúdo, relação e realização

Uma vez que aceitemos a tese segundo a qual a “filosofia não é uma ciência teórica” e, com isso, neguemos que o procedimento filosófico deva resumir-se a procedimentos de abstração teórica (sejam enquanto generalizações, sejam enquanto formalizações), encontramos a dificuldade de definir adequadamente um outro caminho metodológico que permita acessar às experiências da vida fáctica, sem estar carregando uma série de preconceitos prévios inconscientes e, portanto, inquestionados. Perguntamos com Heidegger (HEIDEGGER, 2004, p. 43. GA 60, p. 62): “O que é a fenomenologia? O que é o fenômeno?”. Três são as bases que devemos investigar para chegar a uma resposta adequada⁴²:

1. O original “o que”, que é experienciado nos fenômenos (conteúdo);
2. O original “como” no qual eles são experienciados (relação);
3. O original “como” no qual o sentido relacional se realiza (realização).

O primeiro aspecto diz respeito ao objeto propriamente dito, pois está relacionado com seu *conteúdo* (ser, por exemplo, um objeto material e espacial, ou ser um sentimento, ou um objeto matemático, etc). É claro que o que entendemos por “objeto propriamente dito” já é em si um problema extremamente complexo e, falando desse modo tão geral, parece que estamos passando por cima da questão fundamental de todo o debate. O ponto de Heidegger pode ser compreendido em comparação com o *noema* husserliano: podemos, na análise intencional, delimitar aquilo que diz respeito ao ato intencional em si (por exemplo, julgar, pensar, desejar) e aquilo que diz respeito ao objeto ao qual o ato intencional é dirigido (o julgado, pensado, desejado). A primeira esfera da intencionalidade, o ato intencional, é chamada de *noese*; a segunda, o objeto intencional, é o *noema*.

Ao referir-se ao “o que” que experienciamos no fenômeno, Heidegger procura descrever o conteúdo (*Gehalt*) do objeto da intencionalidade, ou seja, procura ater-se aquilo que é experienciado na experiência, ao *objeto da* experiência, o *noema*. É claro que tal conteúdo mantém uma relação com o modo pelo qual o objeto será tomado – e essa relação, como veremos, acontece em conexão com o próprio conteúdo –, mas podemos abstrair esse momento particular e nos focarmos no fato de que todo fenômeno possui um modo de ser específico que determinará a maneira como será vivido em uma experiência ou apreendido

42 Ver também, sobre esse aspecto, o curso de 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, p. 261). Vale ressaltar que não devemos confundir-lo com o curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24).

teoricamente. Um objeto material como uma cadeira, por exemplo, não será experienciado do mesmo modo que um ente matemático, pois há algo no próprio objeto (o conteúdo deste) que determina de antemão a maneira como ele será apreendido pelo sujeito.

A *relação (Bezug)*, segundo momento da análise, trata de explicitar o modo pelo qual o sujeito apreende o objeto, modo esse que depende do aparato cognitivo do sujeito, bem como do conteúdo do próprio objeto, como vimos. Isso deve-se ao fato de que todo e qualquer objeto é experienciado pelo sujeito de um modo específico, que só pode ser determinado quando levamos em conta essas duas esferas (aparato do sujeito e conteúdo do objeto) e as relações que elas mantêm. Em analogia com a intencionalidade tal como descrita por Husserl, a relação corresponderia com o *ato noético*. O importante, lembra Heidegger, é saber que a ideia de que a relação é necessariamente teórica é um preconceito filosófico que deve ser evitado, afim de poder apreender de modo genuíno o sentido relacional presente na apreensão do fenômeno. Esse seria, inclusive, um dos preconceitos mais graves da filosofia, que por longo tempo a reduziu ao campo teórico e a impediu de desenvolver análises sobre sentidos relacionais de outra natureza.

O terceiro aspecto, a *realização (Vollzug)*, aponta para a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc. Esse momento da metodologia das indicações formais representaria a grande inovação de Heidegger em relação ao método fenomenológico husserliano, pois para Husserl, como podemos perceber nas considerações anteriores, a intencionalidade em certo sentido se esgota nas esferas da *noese* e do *noema*, o que não acontece na análise heideggeriana.

Isso pode ser explicado pela própria diferença no ponto de partida teórico de cada um dos filósofos: enquanto Husserl parte da redução fenomenológica e procura tratar das experiências enquanto ato de experienciar (*noese*) e objeto experienciado (*noema*), onde ambos estão reduzidos à própria consciência, Heidegger procura descrever o fluxo de experiências na maneira como acontecem concretamente, isto é, na maneira como nós mesmos, cotidianamente, sentimos que experienciamos algo. Ao tomar como ponto de partida tal intenção de conceber as experiências de um modo não simplesmente teórico, Heidegger acaba por ter que tomar em consideração os pressupostos que sempre estão presentes no momento como apreendemos e *vivemos* os fenômenos.

Esse terceiro momento das indicações formais, portanto, chama a atenção para o fato

de que a relação na qual o sujeito apreende o objeto de experiência acontece de um determinado modo e em determinado momento, dependendo de diversos fatores prévios e contextuais que devem ser levados em consideração na análise da realização da apreensão do fenômeno. É crucial o fator temporal da realização, devido ao fato de que uma mesma experiência, por exemplo, “o sujeito x observa o objeto y ” será diferente no tempo t_1 e no tempo t_2 , já que entre um momento e outro, o sujeito pode ter adquirido outros conhecimentos que transformem sua experiência, pode estar em um contexto completamente distinto, pode estar com um grau de atenção e percepção diferentes, etc.

Diante dessas considerações, podemos compreender melhor a diferença fundamental entre o método das indicações e os ordenamentos teóricos que chamamos de generalização e formalização. Segundo Heidegger:

Generalização e formalização são, então, atitudinal e teoricamente motivados. Um ordenamento ocorre em suas realizações: diretamente na generalização, indiretamente na formalização. A indicação formal, ao contrário, não trata de ordenamentos. Na indicação formal fica-se longe de qualquer classificação; tudo permanece precisamente aberto. A indicação formal faz sentido somente em relação com a explicação fenomenológica. A questão é se o trabalho posto para a filosofia, enquanto a determinação geral do objetivo, pode ser mantido em princípio, se essa colocação do trabalho provém do motivo original do filosofar. Para decidir tal questão, nós devemos possibilitar a nós mesmos sermos dirigidos para uma nova situação; nós devemos ter clareza sobre o caminho da consideração fenomenológica. Isso é realizado pela indicação formal. (HEIDEGGER, 2004, p. 44. GA 60, p. 64).

Assim, diferentemente dos dois tipos de teorizações, a indicação formal não realiza-se a partir de ordenamentos ou classificações de conteúdos. Ao contrário, ela pretende tratar os objetos de modo que eles possam permanecer abertos quanto à sua concretização. O que devemos entender por esse “permanecer aberto” ficará mais claro a seguir; o fundamental aqui é compreender que as indicações formais não pretendem fixar os conceitos de modo a tomá-los a partir de preconceções teóricas, nem manter uma rigidez que classifique-os definitivamente dentro de um quadro teórico estabelecido de antemão.

Um exemplo esclarecedor que podemos extrair do contexto desse curso, é a questão da historicidade: conforme vimos anteriormente, o histórico é normalmente compreendido em filosofia como um conceito altamente geral, que serve inclusive de base para a classificação de outros conceitos, mas essa definição não faz sentido se nos livrarmos dos preconceitos teóricos que a motivam. Nossa ideia de historicidade está intimamente relacionada com uma concepção prévia de temporalidade: se entendermos a temporalidade como uma sucessão ilimitada de *instantes*, nos quais os instantes anteriores ao atual seriam o que chamamos de

passado e os instantes posteriores o que chamamos de futuro, teremos uma visão da historicidade como um fluxo de acontecimentos que ocorrem em momentos que não possuem em si um valor específico, pois esses seriam, simplesmente, *instantes* de igual valor que sucedem uns aos outros. Se, ao contrário, tivermos uma ideia de temporalidade teleológica, onde o futuro já está de certo modo contido no passado, veremos a história como algo pré-determinado desde o princípio, e assim por diante.

A dificuldade fica então evidente: ainda que possamos, de fato, conceber a temporalidade de diversas maneiras – e, por consequência, assumir várias visões da historicidade –, temos que encontrar um ponto de partida para nossa investigação de tal fenômeno. Se as concepções correntes em filosofia são vistas como vítimas de preconceitos teóricos nocivos, como abarcar o fenômeno da temporalidade sem ideias limitadoras? Heidegger acredita que a resposta está tão próxima de nós que poucos filósofos puderam vê-la: temos que partir do modo como a temporalidade (assim como todos os outros fenômenos) chegam a nós concretamente, na nossa experiência cotidiana, na vida fáctica; é somente a partir da modificação dessa concepção natural e espontânea que desenvolvemos qualquer teoria; a experiência concreta é *anterior* à teoria. Assim, “o problema do tempo deve ser apreendido no modo como nós originariamente experienciamos a temporalidade na experiência fáctica – totalmente independente de qualquer consciência pura e qualquer tempo puro” (HEIDEGGER, 2004, p. 43. GA 60, p. 65). Afinal, é evidente que facticamente não experienciamos o tempo de modo indiferente, nem concebemos a nós mesmos como uma consciência pura, descolada do mundo concreto.

Heidegger conclui que tais direções de sentido (*conteúdo* do fenômeno, *relação* entre o sujeito e o fenômeno e *realização* dessa relação) não são coisas que existem separadas ou em paralelo. De fato, fenômeno “é a totalidade de sentido dessas três direções”, enquanto que fenomenologia “é a explicação dessa totalidade de sentido” (HEIDEGGER, 2004, p. 43. GA 60, p. 63). Tal afirmação, assim como a anterior, revelam o movimento duplo de Heidegger: ao mesmo tempo que afasta-se de Husserl ao sustentar que não é coerente ter como ponto de partida uma ideia de consciência ou tempo puros, afirma que sua investigação é fenomenologia. Mas a fenomenologia que Heidegger propõe não deve buscar o fenômeno como um dado na consciência pura, mas sim deve investigar o *lógos* que permite apreender o fenômeno na sua totalidade⁴³.

43 É bastante interessante, no que diz respeito a esse curso de 1920 e 1921, o fato de que Heidegger interrompeu a análise do método das indicações formais de um modo um tanto abrupto, reclamando que os alunos – que

3.3. Os três componentes do método: redução, construção e destruição

Algo fundamental na compreensão do novo método formulado por Heidegger é seu caráter ontológico: a fenomenologia que ele pretende realizar é, como vimos⁴⁴, uma fenomenologia ontológica, que busca apreender o modo de *ser* dos entes. O filósofo desenvolve aqueles que seriam os componentes básicos do método fenomenológico-ontológico: a *redução*, a *construção* e a *destruição*. Em seu curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (“Os problemas básicos da fenomenologia”), encontramos uma análise bastante esclarecedora desse tema.

Heidegger procura mostrar que o método da ontologia e, portanto, da filosofia em geral, “nada tem em comum com qualquer método de quaisquer outras ciências”, pois *ser* “é dado somente se a compreensão de ser, e portanto o *Dasein*, existe” (HEIDEGGER, 1988, p. 19, GA 24, p.25). Isso não significa, evidentemente, que a existência dos *entes* dependa da existência do *Dasein*, mas sim que somente na medida em que existe um ente capaz de compreender o *ser* dos entes, é que é possível o *ser*. Tal ressalva, que aponta também para a diferença ontológica, lembra que a ontologia não poderia ser desenvolvida de um modo “puramente ontológico”, pois sua possibilidade depende de algo ôntico (do ente que possibilita o *ser*: o *Dasein*).

Uma segunda característica que podemos observar na análise da ontologia, é que na relação entre *ser* e entes, o *ser* é em certo sentido anterior, isto é, é *a priori* em relação aos entes. Essa anterioridade, é claro, não é cronológica, mas sim de outra natureza: ao apreendermos os entes, já os apreendemos a partir de determinadas estruturas e de uma compreensão de *ser* prévia. O caráter *a priori* do *ser* aponta para o tipo de cognição na qual os entes são apreendidos: a *cognição a priori*. Assim, os “componentes básicos da cognição *a priori* constituem o que chamamos fenomenologia. Fenomenologia é o nome para o método da ontologia, isto é, da filosofia científica” (HEIDEGGER, 1988, p. 20, GA 24, p.26).

pediam para que ele entrasse no conteúdo referente à fenomenologia da religião – não estavam entendendo a importância de tais considerações introdutórias. Segundo Kisiel (1995, p. 172): “A interrupção veio em um momento bastante inoportuno, uma vez que jamais ouvimos a sempre valiosa e por vezes criativa revisão das primeiras horas, que nesse caso seria a sinopse da mais esotérica noção das indicações formais em seu próprio núcleo. E a indicação formal é ela mesma talvez o próprio coração e alma do primeiro Heidegger. Ele jamais voltará novamente a esse assunto do modo cauteloso e sistemático que ele começou aqui, preferindo, ao contrário, apenas mencionar o termo (...)”.

44 Ver parte 1.5 do primeiro capítulo deste trabalho.

Um dos componentes básicos do método fenomenológico é a chamada *redução* fenomenológica. Heidegger mostra que embora utilize a terminologia husserliana, procura expressar algo distinto nesse aspecto:

Para Husserl a redução fenomenológica (...) é o método de conduzir a visão fenomenológica a partir da atitude natural do ser humano, na qual a vida é envolvida pelo mundo das coisas e pessoas, para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, nas quais os objetos são constituídos como correlatos da consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa conduzir a visão fenomenológica a partir da apreensão de um ente, seja qual for o caráter dessa apreensão, para o entendimento do ser desse ente. (HEIDEGGER, 1988, p. 21, GA 24, p.28).

É notório que Heidegger utiliza a expressão husserliana “redução fenomenológica” modificando completamente seu sentido original. Para Husserl a redução significa a supressão da atitude natural – que toma a tese da existência do mundo como verdadeira – com o intuito de, abstendo-se de um juízo sobre a existência ou não dos entes, focar a análise no modo como os entes são constituídos na consciência transcendental. Para Heidegger, no entanto, redução fenomenológica significa focar a análise não no ente que é apreendido, mas no entendimento que o *Dasein* possui do *ser* do ente⁴⁵. Esse tipo de procedimento tipicamente heideggeriano, de utilizar conceitos já conhecidos modificando seu significado, por vezes leva a interpretações equivocadas, pois os leitores tomam em um sentido literal a terminologia empregada e acabam por entender erroneamente o que Heidegger pretende expressar.

Porém, segundo Heidegger, o componente central do método fenomenológico não é a redução, mas sim a *construção* fenomenológica; isso se deve ao fato de que para que possamos dirigir nossa atenção para o *ser* dos entes precisamos, antes de mais nada, de uma certa capacidade de compreender o *ser*. Não podemos compreender o *ser* de determinado ente sem que já tenhamos uma estrutura que permita tal compreensão e sem possuímos uma série de pressupostos sobre o ente em questão, pressupostos estes que necessariamente guiam a análise e a projetam em uma direção específica. Essa “projeção do ente dado previamente em direção ao seu ser e às estruturas de seu ser nós chamamos construção fenomenológica” (HEIDEGGER, 1988, p. 22, GA 24, p. 29).

O terceiro componente do método fenomenológico é a chamada *destruição*

45 Sobre esta passagem é interessante a observação de Boedeker (2005, p. 161): “(...) o que é tematizado na redução fenomenológica [heideggeriana] não é o ser ele mesmo, mas sim o *entendimento* de ser do *Dasein*. Heidegger dedica a divisão I de *Ser e Tempo* para explicar o ser do *Dasein* – isto é, a ontologia fundamental, ou a analítica existencial do *Dasein* – somente porque *Dasein* é o ente que ao seu ser pertence um *entendimento* do ser enquanto tal”.

fenomenológica⁴⁶. Uma vez que toda consideração sobre o *ser* começa a partir de algum ente – pois, como vimos, não há como obter uma pureza ontológica e partimos sempre dos entes dos quais compreendemos o *ser* –, é preciso reconhecer que a análise envolve os pressupostos interpretativos do *Dasein*, sua situação fáctica e histórica. Ora, cada um dos diversos momentos históricos não serão iguais entre si, e os entes serão compreendidos de modos distintos em cada período. Do mesmo modo, nem todo *Dasein* terá os mesmo pressupostos e haverá diferenças de princípio na apreensão dos entes (é o caso, por exemplo, do senso comum, que costuma diferir enormemente da filosofia ou do pensamento científico).

Na investigação filosófica os pressupostos se tornam ainda mais evidentes, pois a tradição tem uma influência explícita sobre todos os conhecedores da história da filosofia, não somente na terminologia que será empregada, mas também nas questões e nos prejuízos inconscientes. Heidegger reconhece que sua própria investigação não está livre de tal influência e acredita que a melhor maneira de proceder diante disso é procurar reconhecer e assumir o peso da tradição, ao mesmo tempo que efetue-se uma destruição crítica de tal legado: “necessariamente pertence à interpretação conceitual do ser e de suas estruturas (...) uma destruição – um processo crítico no qual os conceitos tradicionais que devem ser necessariamente empregados são desconstruídos até às pesquisas que os originaram” (HEIDEGGER, 1988, p. 22-3, GA 24, p. 30-31), de modo que sejam reavaliados e reassumidos criticamente pelo filósofo, mesmo que para tanto seja necessário modificar os conceitos tradicionais. Isso significa não uma negação, mas sim uma *apropriação* positiva da tradição.

É notório, diante de tais considerações, que os três componentes básicos do método fenomenológico estão conectados entre si: a construção é o que permite a redução e a construção necessariamente ocorre em íntima relação com a destruição, pois somente ao reconhecer os pressupostos e abrir espaço para uma reavaliação da situação atual através de suas pressuposições, é que será possível realizar uma construção completa e coerente. Além disso, a cognição filosófica mostra-se como possuindo o caráter de uma cognição histórica, já que o fator temporal é inerente ao *Dasein*. O que revela também outra característica fundamental do método fenomenológico e daquilo que o diferencia de outros métodos científicos.

46 Já tratamos da destruição fenomenológica na parte 2.1 do segundo capítulo, o qual serve de exemplo da aplicação de tal procedimento metodológico.

CAPÍTULO 4

As principais influências filosóficas do novo método

Heidegger é reconhecido como um ávido e incansável leitor da história da filosofia. São famosas, assim como polêmicas, as suas interpretações dos mais importantes pensadores. Se considerarmos que o próprio Heidegger deixava claro que partia de uma *destruição* da história da filosofia e sempre reafirmava a importância do confronto com a tradição, não deve ser surpreendente seu vasto campo de interesse, assim como a inovação que podemos perceber em suas interpretações. Sua *Destruktion* não pode, porém, ser confundida com uma *devastação* do pensamento filosófico, pois seu objetivo é realizar uma *desconstrução* daquilo que é explicitamente dito pelos textos, de maneira que seja possível acessar as bases ontológicas ocultas na investigação⁴⁷.

Ao apropriar-se da tradição filosófica, Heidegger pretendia ir além da mera interpretação de textos e da análise crítica: o objetivo fundamental era encontrar as experiências originárias que possibilitaram as intuições mais fundamentais sobre o sentido do *ser* e que motivaram as questões filosóficas até hoje pertinentes. Ao pretender revelar aquilo que permanecia obscuro e subentendido, haveria a possibilidade de encontrar uma fonte de inspiração para um pensamento ao mesmo tempo original e basilar. Embora a abordagem fosse inteiramente nova, os problemas eram, em certo sentido, os mesmos: o problema sobre o sentido do *ser*, por exemplo, reaparecia sobre um novo ponto de vista – como *crítica* e também como *retomada* da tradição.

Diante de um autor declaradamente inspirado pela história da filosofia, devemos não somente supor, mas também reconhecer explicitamente quais seriam as influências principais na formulação de cada tema de sua obra. Para a questão do método, que nos interessa neste estudo, teríamos que apontar diversos filósofos como fundamentais: são notórias as influências de Aristóteles, Duns Scotus, Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers e, é claro, Husserl. Não caberia aqui, porém, um estudo detalhado da relação do método heideggeriano

47 Sobre a *Destruktion* heideggeriana, ver Inwood (1999, p. 159-61).

com cada um desses pensadores. Desse modo, optamos por selecionar as influências que nos parecem mais esclarecedoras para o entendimento das próprias indicações formais enquanto método: as noções medievais de *actus signatus* e *actus exercitus*, as “expressões essencialmente ocasionais”, de Husserl e a “teoria da comunicação indireta”, de Kierkegaard. Essas análises servirão para confirmar o que já vimos, assim como para esclarecer o que veremos a seguir.

4.1. A busca do *verbum interius*: o *actus signatus* e o *actus exercitus*

Foi através dos estudos da mística medieval, especialmente de Agostinho, que Heidegger encontrou uma das bases para desenvolver seu método, ao apropriar-se de alguns conceitos escolásticos, como *verbum interius*⁴⁸. Por trás da ideia de *verbum interius* está a distinção entre *actus signatus* e *actus exercitus*. O primeiro diz respeito ao discurso significativo e a compreensão consciente e reflexiva; refere-se ao ato de compreender as sentenças expressas por alguém, àquilo que é explicitamente dito e realizado no discurso e nas ações ligadas ao pensar reflexivo. O *actus exercitus*, por outro lado, é a esfera do *antepredicativo*, daquilo que não é expresso pela própria sentença ou ação reflexiva, mas que está na sua base: toda afirmação tem suas motivações, cada ato consciente possui uma base pré-consciente; há uma série de pressupostos que não são explicitados e todo discurso, por mais rico que seja, mantém um espaço do que não é dito, do que é silenciado⁴⁹.

Agostinho desenvolve a noção de *verbum interius* na sua obra *De trinitate* (A trindade) ao realizar uma comparação entre o verbo interior do homem e o Verbo divino. Ele distingue o verbo interior do verbo exterior, pois a “palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior. (...) Pois até as palavras em todos os idiomas sonoros podem ser pensadas também em silêncio” (AGOSTINHO, 1994, p.506-507). Ainda que as considerações de Agostinho estejam relacionadas com a investigação teológica, o que ele mostra é a necessidade de separar aquilo que é dito ou realizado (*actus signatus*) daquilo que permite tal ação (*actus exercitus*). O filósofo reconhece que o verbo interior não é

48 Para um aprofundamento da influência teológica no pensamento heideggeriano, ver Caputo (2000, p. 85-100). Sobre o *verbum interius*, ver Heidegger (2004, p. 43. GA 60, p. 63).

49 Sobre isso, diz Stein (2006, p. 163): “Heidegger dirá que justamente esse jogo entre ato exercido, antepredicativo e ato assinalado, reflexivo, se dá numa unidade. Ele dirá que o ato exercido sempre tem que ser olhado como elemento de fundamentação”, e que a tarefa da fenomenologia hermenêutica é “pela descrição dos indícios formais, chegar ao máximo número de atos exercidos, que são as dimensões existenciais”.

expresso somente com a fala, mas também com textos, gestos, movimentos; todos esses seriam signos que servem de meio para a expressão do que já está *dentro* do homem. É evidente a prioridade do verbo interior na medida em que o nosso verbo “pode existir sem que se siga uma ação. A ação, porém, não pode existir sem que a preceda o verbo” (AGOSTINHO, 1994, p.509).

Heidegger desenvolve essas noções ao tomar o *actus exercitus* como o reflexo imediato do *verbum interius*, sendo, portanto, a esfera que possibilita o *actus signatus*. É somente na medida em que já nos movemos desde sempre dentro de um campo de significação – pelo fato de todas as experiências já serem apreendidas enquanto dotadas de significados –, que podemos transpôr tais experiências para uma linguagem comunicativa e fixá-las em proposições. O significado da apropriação de tal distinção para o desenvolvimento das indicações formais fica claro ao observarmos a intenção de Heidegger: ele procura, como vimos, descrever adequadamente o fluxo das experiências concretas, assumindo que a teorização e o conhecimento de caráter científico não são um modo fundamental ou privilegiado do homem comportar-se no mundo, mas sim um modo derivado (conforme veremos melhor ao retomarmos essa questão)⁵⁰.

Ao apropriar-se e modificar a noção de *actus exercitus*, Heidegger a toma como um conceito que permite descrever uma série de fenômenos de um modo mais amplo. Ao utilizá-lo é possível apontar, em primeiro lugar, para a questão da linguagem e da interpretação, ao indicar a necessidade de observar o contexto e as motivações por trás do discurso, as quais nem sempre são explícitas, pois é notório que o mesmo conjunto de proposições pode possuir um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é proferido e do modo como é proferido. Uma frase bastante simples como “amanhã haverá uma tempestade”, pode ser entendida como um acontecimento grave ou absolutamente banal, de acordo com o contexto que envolve a proposição. Do mesmo modo, a ironia, o eufemismo, o sarcasmo e outras figuras de linguagem só são compreensíveis porque o discurso não resume-se a proposições rígidas tomadas isoladamente.

Além disso, o *actus exercitus* pode ser uma ferramenta conceitual para descrever o

50 Segundo descreve Gadamer (2002a, p. 43): “Heidegger se ocupou naquela ocasião [em Marburg] de uma distinção escolástica e falou da diferença entre *actus signatus* e *actus exercitus*. Estes conceitos escolásticos correspondem aproximadamente aos conceitos de *reflexivo* e *direto* e se referem, por exemplo, a diferença que há entre o perguntar e a possibilidade de dirigir-se expressamente ao perguntar enquanto tal. Do primeiro pode-se derivar o segundo. (...) Ao *fazer reversível* esta transição da intenção imediata e direta à indireta nos parecia então como um caminho livre: isso prometia uma liberação do círculo inescapável da reflexão, a recuperação do poder evocativo do pensamento conceitual e da linguagem filosófica, que podia também assegurar ao pensamento seu lugar ao lado da linguagem poética”.

modo próprio do homem comportar-se no mundo cotidianamente. Através dele podemos explicar, por exemplo, o fato de que não seja necessário pensar e refletir conscientemente acerca de todas as ações que vamos realizar para que elas ocorram. Quando um homem caminha, ele não precisa estar a todo o momento pensando no ato de caminhar; é algo que faz sem necessidade de focar sua atenção nisso, nem teorizar sobre isso. O mesmo acontece com diversas outras atividades, desde algumas bastantes simples, como segurar uma caneta, até atividades mais complexas, como tocar um instrumento (um músico experiente pode realizar tal atividade ao mesmo tempo que conversa com alguém sobre um assunto qualquer). Isso ocorre devido ao fato de que o homem já comporta-se no mundo de um modo específico, no qual o comportamento referente ao conhecimento teórico não é o mais fundamental. A significação que permeia toda a atividade humana – pois, conforme vimos, toda experiência possui uma significação própria – é anterior a qualquer teorização, pois é justamente o que permite toda teorização.

Assim, para poder desenvolver uma filosofia que não caia sempre numa objetivação limitadora (a qual não vai além da predicação e da teorização descolada da realidade concreta), é necessário buscar o que está na base de toda teoria e de toda linguagem significante: o *actus exercitus*, o que está implícito no pensamento reflexivo; aquilo que motiva o discurso sem nunca ser dito; o fato de podermos agir no mundo sem estar, a todo e cada momento, pensando conscientemente em tudo o que fazemos. Essa apropriação de Heidegger dos conceitos de Agostinho tem grande influência para a filosofia hermenêutica como um todo⁵¹. Gadamer recorda que a noção de *actus exercitus* surgiu como uma “palavra mágica” que fascinou a todos os alunos de Heidegger na ocasião de sua apresentação, ao mostrar o fato óbvio, mas ainda assim pouco explorado, de que “não existe somente o *actus signatus*, o enunciado e sua estrutura predicativa, mas também o *actus exercitus*” (GADAMER, 2002a, p. 247). A partir dessa primeira elaboração, fica claro que para uma compreensão adequada das indicações formais não podemos perder de vista o *verbum interius*, que, enquanto totalidade dos sentidos presentes no *actus exercitus*, conduz a filosofia para o antepredicativo que está por trás do significado de toda sentença.

51 Segundo Grondin (1995, p. 94-5): “O que é comum nos dois autores [Gadamer e Heidegger] é a ideia de que a sentença não pode ser tomada como uma entidade semântica auto-suficiente. (...) O atual sentido da reivindicação de universalidade da hermenêutica repousa na sua estrutura motivacional da linguagem, no *verbum interius*, o qual deve ser entendido como o *actus exercitus* no seu sentido completo”. Para o aspecto hermenêutico da filosofia de Heidegger, ver também von Herrmann (1996).

4.2. As expressões essencialmente ocasionais de Husserl

Como vimos, o *actus signatus* aponta para o caráter contextual de todo discurso, na medida em que esse só pode ser compreendido quando levamos em consideração o modo e o momento em que é proferido. As indicações formais também possuem em si uma característica análoga, pois somente podem ser devidamente compreendidas quando as tomamos dentro de seu contexto, o que implica também não perder de vista os pressupostos que sempre estão por trás de seu significado. Essa característica das indicações formais relaciona-se com as chamadas “expressões essencialmente ocasionais”, que Husserl desenvolve na primeira das *Investigações Lógicas*. Segundo alguns autores⁵², tais expressões seriam uma das principais fontes de inspiração de Heidegger na formulação do método das indicações formais, como já evidenciaria a dissertação de Günther Stern, aluno de Heidegger e Husserl, que em 1924 defendeu uma dissertação com uma interpretação das *Investigações Lógicas* de Husserl baseada nas exposições de Heidegger. Além disso, a palavra alemã “*Anzeige*”, utilizada por Husserl nesse contexto para referir-se ao papel das expressões ocasionais é também usada por Heidegger no próprio conceito “indicação formal” (*formale Anzeige*, em alemão).

Husserl expõe as *expressões essencialmente ocasionais* em contraste com as *expressões objetivas*. As últimas seriam aquelas em que podemos compreender seu sentido “sem necessariamente dirigir a atenção para a pessoa que a enuncia ou para as circunstâncias da enunciação”, pois o sentido já está fixado na própria expressão; as expressões essencialmente ocasionais, por sua vez, só podem ser compreendidas levando em consideração aquele que profere o discurso e as circunstâncias em que é proferido, pois elas “pertencem a um grupo de significados possíveis conceitualmente unificados”, isto é, possuem diferentes sentidos possíveis, fazendo com que só possamos definir seu significado atual a partir do contexto de sua enunciação (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Alguns exemplos de expressões essencialmente ocasionais seriam os pronomes demonstrativos, como *este*, *isto*, *aquele*; os pronomes pessoais, tais como *eu*, *ele*, *nós*; os

52 Assim acreditam, por exemplo, Van Buren (1994), Streeter (1997) e Robson Reis (2004). Segundo o primeiro (VAN BUREN, 1994, p. 328): “No desenvolvimento de sua noção de 'indicação formal', Heidegger pegou o termo *Anzeige*, indicação, da teoria dos sinais da *Primeira Investigação* de Husserl, 'Expressão e Significado', sobre a qual Heidegger ministrou seminários formais e informais no começo dos anos 20. Inclusive havia um participante, Günther Stern, que submeteu para Husserl em 1924 uma dissertação sobre '*O Papel da Categoria da Situação nas Proposições Lógicas*', na qual ele utilizou as leituras de Heidegger do conceito de indicação das 'expressões ocasionais' de Husserl”.

pronomes possessivos, como *meu, teu, nosso* e também, em geral, as expressões chamadas “indexicais”, como *hoje, amanhã, agora, aqui*. Ao utilizar tais expressões, a compreensão adequada do significado do discurso só pode ocorrer quando levamos em consideração quem fala e as circunstâncias em que fala, pois todos podem usar a palavra “eu”, mas em cada caso ela estará referindo-se a uma pessoa diferente. Como diz Husserl, as expressões ocasionais são diferentes das expressões objetivas justamente porque as últimas não dependem de um contexto específico para que sejam compreendidas: a palavra *leão*, por exemplo, não necessita de nenhuma observação das circunstâncias de seu proferimento para saber seu significado, pois ela “pode levar à ideia de um leão em si mesma e por si mesma” (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Diversas expressões cotidianas possuem o caráter de expressões essencialmente ocasionais: é o caso, por exemplo, de expressões como “chove” (*Es regnet*) e “há bolo” (*Es gibt Kuchen*). Quando alguém diz que “chove” está implícito que está chovendo no momento e no local onde a pessoa se encontra; da mesma maneira, ao dizer que “há bolo”, ninguém pretende expressar que “há bolo em geral, em algum lugar” ou que simplesmente “existem bolos”, mas sim que há bolo nesse momento, disponível para as pessoas às quais o falante se dirige. Por mais que isso não seja dito explicitamente por aquele que fala, é algo que está implícito em seu discurso e que é compreendido pelos interlocutores. Esses tipos de expressões, como podemos notar, fazem parte da comunicação cotidiana e incluem diversos tipos, tais como todas as “expressões para percepções, crenças, dúvidas, desejos, medos, ordens”, etc., “assim como todas as combinações envolvendo o *artigo definido*, nas quais o último diz respeito a algo individual e somente compreendido em conceitos próprios”, como quando alguém diz “acenda *a* lâmpada”, referindo-se a uma lâmpada em particular (HUSSERL, 2002, p. 125, LU, §26)⁵³.

Diante dessas características, Husserl aponta para dois momentos intencionais das expressões ocasionais: o sentido indicador ou indicativo (*anzeigend*) e o sentido indicado (*angezeigt*). O primeiro diz respeito à direção significativa aberta que é indicada pela expressão; por exemplo, quando alguém profere a palavra “eu”, essa expressão contém em si uma indicação de significado para aquele que deve interpretá-la: o ouvinte sabe que tal palavra mantém uma relação significativa com aquele que a proferiu, ao referir-se a ele

53 Van Buren (1994, p. 329) afirma que: “De fato, a ausência do conteúdo significativo dessas expressões é agravada quando sua função de intimação indicativa diz respeito aos atos intencionais subjetivos da fala ou escrita de outros, uma vez que essa subjetividade é para Husserl, assim como para Kierkegaard e para o jovem Heidegger, um Outro essencialmente ausente e não intuível para os interlocutores. Ela pode ser apenas 'apresentada' na base das indicações da fala ou expressões escritas, das expressões faciais e dos gestos”.

mesmo; no entanto, tal indicação é aberta, pois não existe um sentido fixo para a expressão (somente saberemos o que indica a palavra “eu” de acordo com o contexto de sua enunciação), mas independentemente do contexto, sabemos sempre que essa palavra refere-se a pessoa que à profere (ou seja, ela não é de todo vazia de significação).

O sentido indicado, por sua vez, diz respeito ao significado concreto que a palavra assume ao ser interpretada pelo ouvinte, em um caso específico. Ao ser guiado pelo sentido indicativo da palavra “eu”, o ouvinte x sabe que tal palavra indica tratar-se do sujeito y que usou a expressão “eu” (ele sabe que “eu”, naquele contexto, refere-se a y). Assim, o sentido indicador é de certo modo a direção indicativa geral e *universal* que a expressão ocasional fornece (a palavra “eu” sempre refere-se ao sujeito que a profere), enquanto que o sentido indicado é o resultado *singular* que é encontrado na interpretação da expressão (quando o sujeito y enuncia a palavra “eu”, tal palavra refere-se a y).

Essa característica das expressões essencialmente ocasionais estão também presentes nas indicações formais, pois enquanto *indicações* elas apontam uma direção para onde devemos seguir nossa investigação sem, no entanto, já deixar fixado previamente qual deverá ser o resultado da análise⁵⁴. As indicações formais assemelham-se às expressões essencialmente ocasionais tanto pelo fato de só fazerem sentido dentro de um contexto específico (pois devemos levar em conta o momento e o modo como elas aparecem e realizam-se), como também por necessitarem de uma realização concreta e singular para efetivarem-se (não são conceitos dados de antemão e fechados em seu significado como pretendem ser as proposições científicas, mas sim precisam ser atualizados pelo filósofo que segue a direção apontada pela indicação)⁵⁵.

4.3. Kierkegaard e a teoria da comunicação indireta

Não é algo simples estabelecer todos os aspectos da teoria da comunicação indireta de Kierkegaard: encontramos considerações sobre essa questão em diversas obras e em contextos

54 Nesse sentido, as indicações formais também assemelham-se às “intenções vazias” de Husserl. Ver Boedeker Jr. (2005, p. 161) e Drummond (2008, p. 66-7).

55 Segundo Streeter (1997, p. 423): “Dois fatores básicos no uso da 'indicação' de Husserl estão notadamente presentes no uso de Heidegger no mesmo termo. Primeiro, o sentido indicativo (indicação formal) é 'incompleto' se ele não dirige alguém para a realização do que é dito. Desse modo, o sentido indicativo, ainda que forte em sua direção, é incapaz de realizar-se por si mesmo, pois depende da realização para realmente ter significado. Em segundo lugar, o ouvinte (ou leitor) ocupa do papel de 'agente', aquele do qual a realização depende, se for o caso de haver alguma realização”.

distintos. Além disso, alguns autores acreditam que haveria duas fases de sua formulação, onde a primeira apresentaria um viés mais irônico e provocador e a segunda uma intenção religiosa e ética⁵⁶. Ainda assim, nos parece bastante interessante apresentar, ainda que em traços gerais, a concepção kierkegaardiana de comunicação indireta, pois além de ser uma clara fonte de inspiração para a formulação das indicações formais, sua exposição permitirá compreender alguns aspectos do novo método que costumam ser negligenciados⁵⁷.

Kierkegaard contrasta a comunicação indireta com a comunicação direta. A segunda diz respeito à comunicação objetiva e com pretensão de validade universal, típica dos discursos científicos, lógicos e de caráter impessoal. A comunicação indireta, no entanto, possui um caráter subjetivo e “secreto”, correspondendo aos diálogos pessoais, aos textos literários e poéticos e à fala místico-religiosa. Seu conteúdo, ao contrário do conteúdo de um tratado científico, costuma não ser objetivo e exato, pois depende essencialmente da apreensão subjetiva do interlocutor. Muitas vezes o conteúdo da comunicação indireta é propositalmente ambíguo, podendo ser interpretado de diferentes formas (ainda que haja uma unidade temática e semântica). Por depender da interpretação do interlocutor, a comunicação indireta aponta para a necessidade da realização da comunicação através da apreensão concreta do conteúdo – apreensão essa que pode dar-se de muitos modos, uma vez que o significado do conteúdo não é de todo fixo e unívoco⁵⁸.

Nas palavras de Kierkegaard:

Não é verdade que a comunicação direta é superior à comunicação indireta. Não, não. Mas o fato é que jamais nasceu algum ser humano que pudesse usar o método indireto sequer razoavelmente bem, e ainda menos usá-lo em toda sua vida. Nós seres humanos precisamos uns dos outros, e nisso já reside uma direção. (...) Quando uma pessoa usa o método indireto, há, de um modo ou outro, algo endiabrado nisso, mas não necessariamente no sentido ruim – como, por exemplo, com Sócrates. A comunicação direta, de fato, torna a vida mais fácil. Por outro lado, o uso da comunicação direta pode ser humilhante para uma pessoa que usou a comunicação indireta talvez egoisticamente (nesse caso, no sentido ruim de endiabrado). (...) Para mim a comunicação indireta têm sido instintiva, pois ao me tornar um autor eu sem dúvida me desenvolvi e, conseqüentemente, todo esse

56 Ver Poole (1993, p. 23-5).

57 É notório também que a maioria dos comentadores de Heidegger não desenvolve a relação entre a teoria da comunicação indireta e as indicações formais, geralmente limitando-se a apontar sua existência. As exceções parecem ser Pöggeler (1994) e Van Buren (1994), conforme veremos a seguir.

58 Segundo Van Buren (1994, p. 327-8): “O apontamento da comunicação indireta é supor conduzir os leitores à verdade subjetiva que pode ser encontrada em suas próprias situações históricas. Há aqui tanto um momento negativo de repelir e apontar para outra direção, quanto um momento positivo de dirigir e apontar para algo. (...) O momento emético na comunicação consiste em repelir a confiança no *mens auctoris* do escritor e do conteúdo direto da comunicação. (...) De acordo com Kierkegaard, o momento positivo da comunicação indireta consiste no fato de que seus 'fragmentos filosóficos', seus 'fragmentos e partes de pensamento sistemático', são 'sinais' apontando na direção de uma 'apropriação pessoal' e concreta”.

movimento está obtuso (e isso é a razão pela qual, desde o princípio, não pude estabelecer meu plano diretamente, embora certamente eu estivesse ciente de que muito estava fermentando em mim). (...) Eu poderia muito bem ter dito logo: sou um autor religioso. (KIERKEGAARD, 1998, p. 248-9).

Assim, ao comparar os dois tipos de comunicação, Kierkegaard toma partido pela comunicação indireta – inclusive filiando-se explicitamente a ela enquanto autor – mas, ainda assim, reconhece que seu uso na vida cotidiana é tarefa complicada. É comum o filósofo referir-se à comunicação indireta como um tipo de “arte”, da qual poucos conseguiriam fazer um uso adequado. A figura de Jesus Cristo é diversas vezes associada ao exemplo máximo da perfeita comunicação indireta: não somente por sua mensagem através de parábolas, mas também por ser *ele* quem falava – não trata-se somente do que é dito, mas do *modo* como é dito e por *quem* é dito. As mesmas palavras de Cristo proferidas por alguém que não as realizasse em atitudes e comportamentos, pareceria a Kierkegaard uma deturpação de sua mensagem.

O filósofo mostra que, paradoxalmente, a verdadeira comunicação indireta possui um aspecto *endiabrado*, ainda que não em sentido negativo: aquele que assim comunica-se quer provocar uma transformação em seus interlocutores. A intenção é ir além do óbvio e desafiar os ouvintes ou leitores. Por isso, muitas vezes, a comunicação indireta pode parecer irreverente ou furiosa, e o uso de ironias e sarcasmo pode estar presente. Um exemplo disso são os diálogos entre Sócrates e os atenienses: a *maiêutica* socrática era um método de comunicação indireta por excelência – e o fato de que fosse considerada por muitos como *incômoda*, é antes uma comprovação disso⁵⁹. Mas é claro que pode também haver um uso indevido desse tipo de comunicação e uma retórica mal-intencionada pode tornar-se ainda mais nociva quando emprega o método indireto.

Na comunicação cotidiana, porém, Kierkegaard reconhece a necessidade da comunicação direta: na maior parte das vezes precisamos ser objetivos em nossas expressões e não dar lugar a ambiguidades. O próprio funcionamento de uma sociedade depende da simplificação e objetividade da comunicação, o que não deve significar, no entanto, confinar a comunicação a essa esfera. Que a comunicação indireta seja, nesse sentido, menos *útil* e prática não implica que deva ser considerada inferior à comunicação direta, mas apenas que

59 Como explica Poole (1993, p. 9-10): O objetivo da primeira comunicação indireta é envolver o leitor (...). O leitor deve ser apanhado como um potencial aliado, seduzido e intrigado pelas emboscas retóricas do texto e então envolvido em uma espécie de trabalho de detetive, até o ponto em que – em condições ideais – não haja nenhuma simples instrução, ou doutrina, ou fato objetivo para ser tomado, mas apenas a experiência de perplexidade mutuamente compartilhada”.

sua utilização envolve um campo mais complexo e sofisticado, o que justifica também a dificuldade de empregá-la.

Como diz Kierkegaard, “toda comunicação de conhecimento é uma comunicação direta. E toda comunicação de capacidades é, mais ou menos, uma comunicação indireta” (KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9). Essa outra diferença entre os dois tipos de métodos comunicativos revela suas intenções: a comunicação direta, por tratar de questões objetivas, procura transmitir conhecimentos e, portanto, é fundamental que exista clareza na sua utilização. A comunicação indireta, por sua vez, quer transformar o comportamento do interlocutor, o que faz com que foque não tanto em teorias, mas sim nas capacidades que o outro pode adquirir. É o que deveria ocorrer, segundo Kierkegaard, quando ensinamos alguém sobre o modo correto de agir: mais do que pregar uma teoria sistemática sobre preceitos éticos, vale o exemplo concreto de uma ação ética – a qual é mais efetiva ao ser demonstrada do que ao ser explicada –, e assim é possível suscitar no outro sua própria capacidade de agir corretamente. Como diz o filósofo: “o que eu tenho chamado de genuína comunicação-arte, isso é indireto ou pelo menos essencialmente indireto. A comunicação ética, por sua vez, é incondicionalmente indireta” (KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9)

Dadas tais considerações, podemos, então, perceber como a teoria da comunicação indireta influenciou as indicações formais. Em primeiro lugar, é bastante claro como a comunicação indireta atribui grande importância à realização concreta do que foi comunicado através da interpretação e atitude do interlocutor. O método indireto, assim como as indicações formais, não pode ser efetivado sem que se leve em consideração a apropriação do outro em relação ao que foi falado ou escrito. Esse é um aspecto bastante semelhante ao momento de *realização* (*Vollzug*) das indicações formais, que aponta para o *momento*, o *modo* e as *condições* nas quais ocorre a apreensão do fenômeno. Também na teoria da comunicação indireta são fundamentais esses fatores, pois sem eles a comunicação seria algo indiferente à situação daquele que recebe a informação e que deve interpretá-la⁶⁰.

Com isso podemos observar também outra semelhança importante, que releva

⁶⁰ Segundo Pöggeler (1994, p. 142): “O próprio Heidegger procurou desenvolver o chamar-a-atenção realizado pela comunicação indireta como uma hermenêutica indicativo-formal. (...) Se o ser humano é definido como existência, então essa existência não deve ser tomada em uma 'reflexão teórica', mas somente em sua realização [*Vollzug*] no 'eu sou'. Um ser humano não é um mero caso particular da realização de um universal. No trabalho teórico, assim como no trato cotidiano, tomamos as coisas como casos indiferentes de instanciação universal. (...) O ser humano não pode compreender a si mesmo desse modo porque, devido a sua facticidade, ele abre a si mesmo para o universal somente historicamente e em um tempo particular. Se a comunicação indireta é desdobrada como uma indicação formal, então está negada a possibilidade de seguir as concepções de existência de Kierkegaard ou mesmo de Nietzsche de modo acrítico”.

claramente a influência de Kierkegaard sobre Heidegger: o modo como o conteúdo é concebido na comunicação indireta é essencialmente *aberto*. Uma vez que faz parte de sua formulação apresentar certa ambiguidade e equivocidade, a fixação do conteúdo em cada ato comunicativo vai depender de outros fatores. Como vimos, o mesmo ocorre com as indicações formais, pois elas não pretendem descrever um estado de coisas estático, mas sim apontar uma direção geral para a realização concreta do conteúdo. Ao tomar o conteúdo como apenas um elemento – e não o elemento central e determinante –, tanto a comunicação indireta como as indicações formais revelam um aspecto não objetificante.

Além disso, a comunicação indireta aponta para outro elemento fundamental do método das indicações formais: do mesmo modo que o comunicar de caráter indireto pretende suscitar uma ação e transformação no interlocutor, também as indicações formais aspiram estabelecer um tipo de atividade filosófica que envolva o *Dasein* em sua existência concreta. Uma vez que em ambos os procedimentos é necessário a realização através do outro – do interlocutor, no caso da comunicação indireta, e do filósofo, no caso da indicação formal –, há um fator de transformação que envolve aquele que concretiza a atividade, pois o que está em questão é sua própria concepção de realidade e sua própria capacidade de agir, seja ao comunicar, seja ao filosofar. Já que não trata-se de uma apreensão objetiva e previamente determinada, não é possível saber quais serão os resultados e consequências da atividade até que ela seja efetivamente realizada.

CAPÍTULO 5

As características da filosofia indicativa-formal e sua relação com o *Dasein*

5.1. As indicações formais e o problema da definição

A exposição das características das indicações formais envolve também o problema da definição da filosofia, de maneira que possamos estabelecer o caráter indicativo-formal dos conceitos genuinamente filosóficos. Conforme apontamos no primeiro capítulo⁶¹, o novo método que surge nos anos 20 não somente procura trazer novas soluções para os problemas filosóficos ainda não resolvidos – como a apreensão das experiências da vida fáctica –, como também implica em uma concepção inovadora de filosofia, cujos fundamentos inauguram um novo paradigma.

Fundamental para esse tema, assim como para o esclarecimento das indicações formais de maneira geral, é a análise heideggeriana realizada no curso de Freiburg de 1921 e 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (“Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles”). Nessa obra, Heidegger volta a descrever os procedimentos necessários para a determinação do fenômeno de acordo com uma metodologia que consiga superar a mera objetificação teórica, assim como aponta para a relação fundamental entre a atividade filosófica e o *Dasein* concreto. Tal análise parte da dificuldade em torno da *definição* em filosofia.

O primeiro problema no que diz respeito à questão da definição de determinado objeto é cair no erro bastante comum de aceitar de modo acrítico uma ideia prévia de definição que implica em uma lógica formal específica. De acordo com tal ideia, a definição “toma sua direção de estruturas conceituais do objeto que está pré-dado na própria ideia da definição: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* [a definição é feita a partir do gênero mais próximo e da diferença específica]” (HEIDEGGER, 2001b, p. 14. GA 61, p. 17). De acordo com Heidegger, tal concepção do que é definir acaba por limitar o campo de

61 Especialmente em 1.5.

investigação e o modo como os objetos serão apreendidos, pois perde de vista as diversas maneiras como um objeto pode ser definido: há definições, por exemplo, que são apenas introdutórias ou temporárias, que podem ser substituídas por uma definição mais adequada se a investigação assim indicar – não haveria, nesse caso, a intenção de fixar o objeto em uma lógica classificatória inalterável.

De fato, existem diferentes modos de definição, conforme as diversas maneiras como os objetos podem ser apreendidos pelo sujeito, “os quais podem ser indicados formalmente como modos de apreensão” e que estarão sempre de acordo com o caráter da apreensão que é determinada pelo “o que’ do objeto no ‘como’ do seu ser apreendido” (HEIDEGGER, 2001b, p. 16. GA 61, p. 19). Ou seja, as diferentes maneiras como um objeto pode ser apreendido é determinada em primeiro lugar pelo próprio objeto, de acordo com seu conteúdo (o ‘o que’ do objeto) e o modo específico de apreensão que o conteúdo do objeto exige (o ‘como’ do ser apreendido do objeto). Essas análises de Heidegger são claramente uma retomada da exposição dos três momentos fundamentais do método indicativo-formal: o “o que”, que é experienciado nos fenômenos (seu *conteúdo*), o “como” no qual eles são experienciados (a *relação* com o sujeito) e o “como” no qual o sentido relacional se realiza (a *realização* da relação de apreensão do objeto pelo sujeito).

Heidegger assegura, com a formulação dessas esferas investigativas, que o conceito de definição possa ir além do limite imposto pela definição meramente teórica; nesse novo sentido proposto por ele, a “definição é ‘formalmente’ indicativa – é o ‘caminho’, o ‘acesso’. O que é pré-dado é um elo indeterminado quanto ao conteúdo, mas determinado quanto ao modo de atualização” (HEIDEGGER, 2001b, p. 17. GA 61, p. 19). Podemos perceber novamente a semelhança com as *expressões essencialmente ocasionais* de Husserl e, junto com isso, observar a intenção das indicações formais: elas estão abertas quanto ao conteúdo do objeto a ser definido, pois somente ao seguir a indicação apontada poderemos realizar a apreensão concreta do fenômeno; ainda assim, elas já possuem uma determinação quanto ao modo de atualização, pois já apontam previamente qual deverá ser o caminho que devemos trilhar.

Os ganhos desse tipo de procedimento são vários, especialmente por nos permitir tornar explícito o fato de que toda apreensão envolve uma determinada situação concreta e está sempre carregada de pressupostos que, sendo inevitáveis, devem ser incluídos e trabalhados na análise – e não simplesmente ignorados ou rejeitados, como costumam fazer os filósofos. Heidegger lembra novamente que “também decisivo para a definição é a situação de

vida na qual o objeto vem a ser experienciado e, além disso, a intenção básica na qual a experiência inicial visa o objeto (como o sentido da situação e a apreensão intencional antecipatória (o preconcebido) têm seu papel)” (HEIDEGGER, 2001b, p. 17. GA 61, p. 19), pois é evidente que a situação concreta, assim como os pressupostos inerentes a ela, terão uma função na apreensão do objeto e na sua definição. O terceiro momento do método das indicações formais – o chamado “sentido relacional” – surge justamente para explicitar essa esfera.

Pelo fato de Heidegger acreditar que o contexto e os pressupostos da apreensão concreta do objeto são fundamentais para a análise filosófica, ele acaba por criticar o modo como a definição é normalmente concebida em filosofia e a lógica que mantém tal concepção. O problema consistiria na incapacidade da lógica tradicional de perceber a inquestionabilidade de seu ponto de partida e a limitação de sua investigação quando esta assume de antemão que há somente uma maneira pela qual os objetos são apreendidos e que tal maneira é rigorosa somente se for “pura” e for além das contingências da apreensão “mundana” do objeto. Ora, não existe nem poderia existir algo como uma apreensão *pura* dos fenômenos, pois o sujeito que os apreende é um *ser-no-mundo* que relaciona-se com os objetos de acordo com sua condição *mundana*. A ideia de uma lógica pura é derivada da apreensão concreta; toda lógica só pode ser formulada a partir de uma abstração do modo como normalmente o sujeito concebe e experiencia os fenômenos – modo esse que não é primordialmente teórico.

Assim, para Heidegger o problema com a lógica formal é que ela não seria realmente “formal”, já que parte “de uma problemática 'lógica' orientada em direção a uma região material de objetos (coisas, seres vivos, significados) e em direção a um caminho determinado de intencional e apreender cognitivamente os respectivos objetos (ordenando e totalizando)” (HEIDEGGER, 2001b, p. 17. GA 61, p. 19). Esse procedimento aceita uma “norma de determinação” jamais questionada, que perde de vista a própria abertura que uma investigação genuinamente *formal* deveria manter; ela não é formal, pois já procura desde o princípio fixar o fenômeno em uma região material específica, proporcionada pela própria lógica que guia a investigação (o trabalho consiste somente em abstrair suficientemente o objeto de modo a encaixá-lo em alguma região material já formulada previamente)⁶².

62 Segundo Dahlstrom (2001, p. 246-7): “(...) Heidegger também afirma que [o pensamento filosófico] é adequadamente 'formal'. O que isso significa pode ser buscado, ao menos em parte, no modo que ele distingue o que é formalmente indicativo daquilo que é 'formalmente lógico' ou 'formalmente temático'. A lógica formal não é suficientemente formal porque ela supostamente brota de uma já específica região de objetos e de uma

É contra esse tipo de objetificação que as indicações formais surgem, pois pretendem manter-se abertas quanto ao modo de classificação dos objetos. Partir da ideia de que todos os fenômenos podem ser classificados dentro de um quadro teórico é limitar a capacidade da filosofia e perder de vista o fato fundamental de que teorizar é apenas uma das maneiras pelas quais o homem comporta-se no mundo. Por isso, o primeiro passo para a aplicação das indicações formais será buscar a “forma concreta” do objeto ao “libertar intencionalmente nós mesmos das determinações da lógica 'formal', onde 'abstrato', *abstractum*, é entendido no sentido muito definido da lógica material geral” (HEIDEGGER, 2001b, p. 22. GA 61, p. 28).

No entanto, é importante notar que quando Heidegger critica a lógica tradicional isso não significa, como interpretam alguns críticos, que o filósofo desconsidere inteiramente a importância da lógica: ele não pretende com isso rejeitar o princípio da não-contradição ou sustentar que a lógica deve ser banida da investigação filosófica. O que Heidegger afirma, como vimos, é apenas que o aparente rigor da lógica esconde uma série de pressupostos epistemológicos que devem ser explicitados a fim de encontrar uma análise que consiga descrever a maneira como os fenômenos são apreendidos concretamente, pois assumir sem maiores problematizações as regiões materiais delimitadas pela lógica é esquecer que tais abstrações não abarcam as diversas maneiras como experienciamos os fenômenos.

Ao assumir a opção por uma “definição indicativa”, Heidegger distancia-se da definição tal como entendida pela lógica tradicional e abre caminho para sua nova metodologia das indicações formais. Nesse sentido, é característico “da definição indicativa que ela precisamente não apresente completa e propriamente o objeto que é para ser determinado”, mas sim “meramente indique” (HEIDEGGER, 2001b, p. 26. GA 61, p. 32). Ou seja, a definição indicativa, ao contrário da definição tradicional, indica algo sobre o objeto a ser definido sem pretender fixá-lo em uma conceituação eterna e imutável. Trata-se de uma definição provisória, que necessita ser revisada e assumida por aquele que tratar filosoficamente do objeto, para, a partir dessa definição provisória, ter a possibilidade de encontrar novos dados sobre o objeto da análise.

Mas o método indicativo não pretende ter apenas esse aspecto *negativo* (ao tomar o cuidado de não fixar uma definição acabada e rígida), mas também um aspecto *positivo*: a “referência positiva é fornecida por um caráter adicional da definição, a saber, que ela é 'formalmente' indicativa” (HEIDEGGER, 2001b, p. 26. GA 61, p. 32). Por “formalmente

tendência de apreendê-los correspondente. (...) Uma interpretação é 'formalmente temática' na medida em que ela recorre a esquemas 'próximos' e visões 'profundas' em vez de recuperar o acesso original ao objeto disponível”.

indicativo” Heidegger não entende algo que é representado de uma maneira completamente aberta e indeterminada quanto ao conteúdo do objeto e às circunstâncias de sua apreensão, pois isso equivaleria a uma completa indefinição quanto ao modo como a investigação deve proceder. Ao contrário, o “conteúdo vazio em sua estrutura de sentido é ao mesmo tempo aquilo que fornece a direção para a atualização” (HEIDEGGER, 2001b, p. 26. GA 61, p. 32), pois ainda que o conteúdo não esteja fixado (e seja, portanto, aberto) ele possui uma determinada estrutura de significado que *indica* uma direção para apreender o objeto, assim como a expressão ocasional “eu” é aberta em seu significado atual mas indica o modo como devemos atualizar a significação.

Com isso encontramos “um elo definitivo na indicação formal”, que mostra que a maneira como ocorrerá a apreensão já é definida quanto à direção que deve seguir, pois ainda que não tenhamos de antemão o que é *próprio* do objeto a ser definido, temos a possibilidade de “realizar o que é impropriamente indicado, ao seguir a indicação” (HEIDEGGER, 2001b, p. 26. GA 61, p. 33). Temos, ao mesmo tempo, um objeto “vazio”, pois ainda não determinamos como ele será classificado e apreendido pelo sujeito, e uma direção já conhecida, pois o próprio objeto e o modo como temos acesso concretamente a ele indicam o caminho adequado para a investigação.

Heidegger mostra que o primeiro passo para uma interpretação adequada do procedimento visado pelas indicações formais é encontrar uma “interpretação radical” no significado genuíno de “formal”, pois esse termo não pretende ser o oposto de “material” (entendido como o conteúdo acidental do objeto), onde formal diria respeito ao conteúdo necessário. Além disso, formal também não é “o mesmo que eidético, e o uso desse termo, no sentido de 'generalidade universal', é problemático em fenomenologia. 'Formal' refere ao modo de 'abordagem' para atualizar o amadurecimento de uma realização original do que foi indicado” (HEIDEGGER, 2001b, p. 27. GA 61, p. 33). Assim, Heidegger explicita que não entende por formal o mesmo que Husserl entende por eidético, o que mais uma vez mostra a clara divergência entre o método das indicações formais e o método fenomenológico husserliano.

O termo “formalmente indicado”, não significa algo meramente representado, ele significa ou indica, de um modo ou outro, de tal forma que permanecerá completamente aberto quanto a como e onde nós apreenderemos o objeto em si. “Indicado”, aqui, significa que aquilo que é dito possui o caráter de ser “formal”, e portanto impróprio. (...) “Formalmente”, “formal” é um conteúdo que refere ou indica a direção, isto é, delimita previamente o caminho. “Indicação formal” é um conceito unificado e inseparável da filosofia. O formal não significa o mesmo que

“forma”, nem a indicação significa o “conteúdo”; ao contrário, “formal” significa “abordagem em direção à determinação”, caráter de aproximação. (HEIDEGGER, 2001b, p. 27. GA 61, p. 33).

Heidegger relaciona o procedimento das indicações formais aos modos *autêntico* e *inautêntico* de tomar o objeto. Em um primeiro momento, a apreensão é inautêntica, pois é ainda provisória e não chega ao *ser* próprio do fenômeno. O “modo autêntico de apreensão é, com respeito a diversos objetos, em sentido radical um *ser*, isto é, o *ser* específico da respectiva atualização” (HEIDEGGER, 2001b, p. 27. GA 61, p. 34). Ou seja, a apreensão autêntica ocorre quando seguimos a indicação apontada – indicação essa que toma o objeto de um modo ainda precário e portanto inautêntico – e seguimos a investigação em tal direção atualizando o sentido pelo qual o *ser* do fenômeno mostra-se a nós; a apreensão do *ser* do fenômeno de fato só ocorre no fim do processo, após a realização do caminho apontado pela indicação formal.

A consequência desse tipo de procedimento “precário” e em origem inautêntico, Heidegger assume claramente: as indicações formais mantêm sempre um aspecto “absolutamente questionável”, pois segundo ele a “autêntica fundação da filosofia é uma radical e existencial [*existenziell*] compreensão de um amadurecimento de questionabilidade; ao colocar em questão nós mesmo e a vida” (HEIDEGGER, 2001b, p. 28. GA 61, p. 35). Assim, Heidegger toma partido quanto à própria concepção de filosofia que defende: não podemos fugir da precariedade da nossa condição e filosofar é estar constantemente aberto para a possibilidade dos erros de nossas ideias; filosofar é uma atividade que surge para questionar, mas que é em si também questionável.

Na investigação filosófica não seria importante apenas saber como demonstrar claramente algo ou que tipo de demonstração é apropriada ou não. O problema já seria anterior a esse: cabe ao filósofo entender o momento mesmo em que ele encontra-se, para saber se ali existe de fato a possibilidade da atualização em direção ao *ser* do fenômeno; a questão é se a indicação formal está presente e de que modo está presente. Sem uma indicação prévia que guie a investigação, o problema da demonstração sequer pode colocar-se. Na concepção de Heidegger, tal dificuldade indica o caráter mundano da filosofia, pois é somente diante das experiências concretas e da maneira como a vida apresenta-se cotidianamente que poderemos decidir em favor de seguir uma indicação formal.

Filosofar e questionar teoricamente já implica uma decisão sobre a situação concreta em que o filósofo encontra-se, o que inclui seu contexto histórico e a decisão que significa

querer filosofar⁶³. O problema da “prova” ou do rigor em filosofia é posterior ao problema do que significa filosofar, pois podemos assumir uma concepção de filosofia onde o conceito de *rigor* não é o mesmo daquele atribuído às ciências e onde a *prova* tem sua validade reduzida ao estatuto dado a esta atividade (como veremos mais claramente a seguir, é justamente o que Heidegger procura mostrar).

Heidegger identifica dois erros bastante comuns na história da filosofia, que marcam a maneira como normalmente os pensadores concebem o fazer filosófico: ao primeiro chama de *superestimação*, ao segundo *subestimação*. A “superestimação simula determinações lógicas, rigor e o radicalismo do questionar genuíno; a subestimação inventa ricas experiências vivas, 'profundas', e a originalidade genuína das experiências básicas” (HEIDEGGER, 2001b, p. 30. GA 61, p. 38). Ainda que cada uma dessas concepções errôneas sigam caminhos opostos – a primeira buscando tratar a filosofia a partir do rigor lógico e a segunda buscando desenvolver um filosofar existencial a partir das experiências concretas –, ambas têm em comum a confusão de seguir uma concepção prévia de filosofia (seja através do ideal científico, seja na busca por substituir uma visão religiosa confortável), que não permite a procura por um filosofar genuíno que nasça da imposição da filosofia mesma, como mostra-se concretamente ao homem que pretende realizar tal atividade (atividade essa que exige uma escolha e uma atitude específicas)⁶⁴.

O que falta para ambas as concepções é perceber que filosofar é tomar a decisão de apropriar-se da situação do entendimento como algo que pertence à filosofia em si mesma. Não existe uma situação pronta e acabada para a qual basta realizar uma descrição; ao contrário, filosofar é decidir em favor de um tipo de comportamento diante do mundo. Por isso, segundo Heidegger, é problemático definir o que é filosofia justamente na medida em que uma definição genuína parece ir contra a tradição; de fato, a “questão não pode ser

63 Como mostra Kisiel (1995, p. 234): “A simples apreensão e determinação de um objeto não é tão simples, tanto que Heidegger examina suas condições fundamentais no seu papel de esclarecer o *o que* e o *como* de um objeto na situação de familiaridade com o conhecimento precedente. Na definição radical que é própria da filosofia, a situação em si mesma é, de fato, o 'objeto' da definição. (...) Filosofia é filosofar, é o *como* da vida (...)”.

64 Segundo Crowell (2001, p. 161-2): “A chave para resolver essas tendências aparentemente conflitantes é ver que ao abandonar a concepção de Husserl de filosofia científica, Heidegger mantém o critério fenomenológico da evidência, 'demonstração intuitiva' (GA 58: 240). O 'rigor' (*Strenge*) da filosofia, sua integridade científica e o objetivo de seu método reside nesse 'esforço [*Anstrengung*] em direção à pura apresentação da situação'; então o acesso à questão da filosofia envolve uma experiência evidencial na qual aquele que pergunta está implicado de modo particular. (...) Enquanto Weber nega a possibilidade de uma tematização rigorosa do sentido da existência, Heidegger procura renovar a filosofia pela pesquisa fenomenológica a partir das 'categorias da vida fática', categorias que são condições de possibilidade para o sentido enquanto tal. Em um estilo circular, a apreensão de tais categorias pressupõe uma compreensão concreta da filosofia como o 'meio' no qual essa apreensão é executada”.

encontrada de um modo doutrinário e com pureza metodológica (...). O trabalho é examinar o que é atualmente histórico, o que esse título atualmente nomeia” (HEIDEGGER, 2001b, p. 31. GA 61, p. 39). Na medida em que assumimos a filosofia como um comportamento diante do mundo, não podemos deixar de levar em conta o fato de que todo comportamento é influenciado pelo contexto específico em que ocorre: é por estar inserido no mundo e envolvido com suas contingências que não faz sentido falar em “pureza metodológica”.

5.2. A filosofia enquanto comportamento cognitivo

Diante das considerações de Heidegger sobre a dificuldade de encontrar uma definição para a filosofia e dos preconceitos nocivos presentes nas concepções correntes, cabe analisar brevemente que tipo de definição é defendida pelo filósofo. Essa análise será importante para o problema da metodologia, pois acreditamos que a proposta das indicações formais como ferramenta metodológica já pressupõem que Heidegger tome uma posição a respeito do tipo de filosofia que pretende realizar e do modo mesmo como defende que a filosofia deva ser compreendida. Como podemos perceber, há uma clara preocupação por parte de Heidegger com o problema de definir o que é filosofia e qual a natureza dos conceitos filosóficos. A concepção defendida por ele nesses cursos dos anos 20 certamente mantém uma forte relação com a apresentação dos conceitos filosóficos como tendo uma natureza indicativa-formal, como poderemos analisar agora.

O primeiro passo para encontrar uma definição adequada de filosofia seria uma decisão em favor de apropriar-se da situação em que o entendimento acontece, pois somente ao assumir a situação concreta e atual do entendimento é que poderemos descobrir a filosofia como um acontecimento do qual devemos tomar parte e pelo qual devemos nos decidir. Na medida em que o ponto de partida é compreender a filosofia como uma atividade que ocorre no mundo, em um momento e tempo específicos, é fundamental tomar o cuidado de não limitar a análise a considerações sobre um mero objeto da cultura, que possui uma literatura de caráter peculiar e uma história que pode ser aprendida e repetida. Conceber a filosofia deste modo, ainda que seja possível e justificável, não é o interesse de Heidegger, pois nesse caso a reflexão é *sobre* a filosofia, mas não *é* filosofia – somente uma reflexão filosófica poderia nos conduzir a uma definição, do contrário, seria o mesmo que definir a filosofia de modo externo e não filosófico.

Heidegger reconhece que seu ponto de partida possui também uma preconcepção: assumir que a definição de filosofia deve surgir a partir do modo como concretamente podemos filosofar (em nosso tempo específico) já é em si mesmo possuir uma ideia prévia do caráter da filosofia. Conforme já vimos, problema não seria possuir preconceitos, mas sim saber quais são os *bons* preconceitos que devemos seguir e saber que devemos reconhecer a existência e necessidade deles de modo consciente. Seria a própria decisão em favor da situação concreta que origina os preconceitos, pois o caminho é nos “ocuparmos consideravelmente com a problemática da situação, isto é, com a interpretação radical da nossa própria situação concreta, uma interpretação que em si mesma refere-se e fornece a preconcepção” (HEIDEGGER, 2001b, p. 32. GA 61, p. 41)⁶⁵.

O erro dos modos de filosofar criticados por Heidegger não está no fato de haver uma série de preconceitos presentes nessas análises, mas justamente em que os filósofos que as realizam são incapazes que perceber e justificar a existência dos preconceitos. Esse seria o caso da chamada *superestimação*, que ao buscar para a filosofia um método rigoroso e puro a partir da lógica, esquece que a própria lógica utilizada possui uma série de concepções epistemológicas e metafísicas prévias que não foram explicitadas, as quais muitas vezes são fruto da mera repetição de filosofias anteriores – ou seja, a pureza pretendida não existe de fato. O mesmo acontece com a *subestimação*, pois ao conceber a filosofia como uma atividade de caráter existencial e profético, o filósofo corre o risco de ser vítima das suas próprias necessidades existenciais e psicológicas e perder-se numa rede de conceitos subjetivos de pouca validade e força comunicativa.

É importante perceber que a filosofia só acontece no próprio *filosofar* e que filosofar envolve certa transformação no discurso e na linguagem; é justamente tal transformação que aponta a direção da situação que devemos observar, pois é aí que “reside para nós a definição formalmente indicativa da filosofia” (HEIDEGGER, 2001b, p. 33. GA 61, p. 42). Ao filosofar realizamos uma transformação na linguagem que indica a situação concreta em que estamos e as preconcepções presentes em nosso discurso e, devido a isso, falamos a partir de uma linguagem particular que não deve ser confundida com aquela de outras atividades.

Outras confusões comuns, que Heidegger quer evitar, é tomar a filosofia como um tipo

65 No curso do semestre de inverno de 1923 e 1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Introdução à pesquisa fenomenológica), Heidegger é bastante explícito quanto à questão do preconceito em filosofia: “Não há ausência de preconceito, isto é uma utopia. A ideia de não ter preconceito nenhum é em si o maior preconceito. (...) Livre não de preconceitos, mas sim na possibilidade de abandonar um preconceito no momento decisivo, na base do encontro crítico com o assunto em questão. Essa é a forma de existência de um homem de ciência” (HEIDEGGER, 2005, p. 2. GA 17, p. 2).

de ciência entre outras. De fato, “ciência’ nada tem a ver com filosofar, a não ser acidentalmente, ao oferecer suporte” (HEIDEGGER, 2001b, p. 34. GA 61, p. 43) – o que mais uma vez demonstra a separação que deve necessariamente haver entre a filosofia e as ciências, conforme Heidegger sempre reitera. Mas filosofar também não deve confundir-se com formular uma “visão de mundo”⁶⁶ que oriente a vida prática do homem e determine o valor das coisas, pois a filosofia não está necessariamente comprometida já em princípio com orientar o homem no mundo e possuir a utilidade prática de servir de “guia”.

Ainda que a filosofia não deva ser confundida com uma das disciplinas científicas, sempre surge novamente o problema do *caráter científico* da filosofia, no sentido de tomá-la como uma “meta-ciência”, aquela que não somente é superior às demais em rigor, mas também é seu exemplo máximo e o que as possibilita. Segundo Heidegger, a expressão “filosofia científica” apenas encobre o verdadeiro problema, pois o importante não é determinar qual a relação da filosofia com as ciências, mas sim “determinar a ideia de conhecimento, pesquisa e método predelineado no sentido da filosofia mesma e enquanto tal, a partir da filosofia ela mesma e de sua experiência básica” (HEIDEGGER, 2001b, p. 35. GA 61, p. 45). Para além da relação concreta entre a filosofia e as disciplinas científicas – relação essa que depende de circunstâncias históricas – está a dificuldade de determinar a partir da própria experiência de filosofar qual deve ser o método e o tipo específico de pesquisa que caracteriza o trabalho filosófico. De fato, mesmo os filósofos que concebem a filosofia como o protótipo de ciência reconhecem que há uma diferença de método peculiar à filosofia e que aí consiste uma grande dificuldade. Heidegger, em uma reflexão tipicamente sua, mostra que tal diferença está presente até mesmo na nossa linguagem: dizemos que podemos “filosofar”, mas um estudioso de biologia ou química não diz que vai “*biologizar*” ou “*quimicar*” (um músico e um poeta, no entanto, também podem dizer que irão “*musicar*” ou “*poetar*”...) ⁶⁷.

Se assumirmos o encargo de definir qual seria o *caráter científico* da filosofia, é preciso perceber que não devemos nos resumir a enumerar a relação da filosofia com as demais ciências – que estas teriam surgido a partir da filosofia e seriam, portanto, herdeiras dela, etc –, pois tais considerações não revelam o verdadeiro centro da questão. Além disso, a intenção de Heidegger também não é tomar a expressão “filosofia científica” seguindo a concepção husserliana. O próprio Husserl mistura uma série de ideias que convergem no que

66 Uma crítica semelhante a esta, contra a ideia de conceber a filosofia como uma visão de mundo, Heidegger desenvolve no curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas básicos da fenomenologia). Ver Heidegger (1988, p. 4-23, GA 24, p.4-31).

67 Ver Heidegger (2001b, p. 36. GA 61, p. 47).

entende por filosofia científica: a descrição do fenômeno psíquico (seguindo Brentano), o ideal da evidência e do rigor matemático e a pesquisa neo-kantiana da consciência transcendental.

Só poderemos compreender a questão na sua origem se tomarmos a filosofia como um tipo de *comportamento*. De fato, filosofar, “é um comportamento (formalmente indicado). Nós tentaremos primeiramente pelo caminho da indicação formal, compreender mais completamente o *sentido da relação* do comportamento” (HEIDEGGER, 2001b, p. 41. GA 61, p. 54), pois todo comportamento representa, de um lado, um tipo específico de ação e, de outro, indica uma *relação* com algo, uma vez que todo comportamento remete a alguma coisa para a qual ele direciona-se (ao comportar-se, alguém comporta-se de alguma maneira e em relação a algo).

Nesse sentido, filosofar é um *comportamento cognitivo*, pois a cognição “é uma compreensão do objeto 'enquanto' objeto e é, portanto, um determinar do objeto pelo caminho do compreender. A determinação da compreensão 'diz' para que, o que e como o objeto é” (HEIDEGGER, 2001b, p. 41. GA 61, p. 54). Ou seja, filosofar é um tipo específico de comportamento que diz respeito a compreender o objeto em seu *ser* (o 'o que' de seu conteúdo e o 'como' da sua apreensão). A cognição relaciona-se com a definição, pois é justamente o tipo de cognição pela qual o objeto é apreendido que determina a maneira como a definição será dada, já que a cognição “prepara a definição, formando-a, amplificando-a (explicando), colocando-a em nexos cognitivos mais amplos ou interpretando-a” (HEIDEGGER, 2001b, p. 41. GA 61, p. 54).

Nas ciências, o que é tomado como relevante para sua cognição é chamado de *região* dessa ciência. A categoria fenomenológica “'região' refere-se formalmente e em termos da gênese de sentido ao 'conteúdo de significação' e é uma concretização categorial disso” (HEIDEGGER, 2001b, p. 42. GA 61, p. 55), pois cada ciência possui um comportamento específico de acordo com as suas características, as quais remetem a uma região de entes determinada, que será diferente para cada uma das ciências (a região da zoologia será diferente daquela da história, tanto quanto aos objetos, como também quanto aos princípios). A região é determinada através do sentido em que o conteúdo do objeto é apreendido, o que permite abstrai-lo em uma categoria fenomenológica que abarca certo tipo de entes.

Nesse ponto de suas análises, Heidegger faz uma parada metodológica, ao assumir que suas considerações são apenas indicações formais e que por isso possuem seus limites:

Essas considerações são simplesmente indicações formais; elas não dizem nada sobre o sentido genuíno (ou mesmo sobre a relação) da cognição científica, sobre a cognição filosófica, sobre cognições não-científicas ou pré-científicas, ou sobre a cognição pré-filosófica. Na orientação formalmente indicativa, tudo isso deve ser interpretado caso a caso, a partir dos nexos correspondentes à experiência básica. (HEIDEGGER, 2001b, p. 42. GA 61, p. 55).

O importante, porém, ao assumir tais indicações, é perceber que não trata-se de apontamentos arbitrários e descolados de uma consistência que busque totalidade, pois nesse caso não faria diferença escolher essas indicações formais ou outras quaisquer. O procedimento até então empreendido teve por guia a noção de *definição*, que apesar de ser em si mesma questionável, aponta uma direção para a qual podemos buscar uma definição para a filosofia. Ao assumir de antemão que nossa investigação está já tomada por pressupostos, aceitamos o pressuposto de que filosofar envolve uma determinada situação de compreensão da qual devemos partir para clarificar a própria situação, atualizando nossa interpretação e tornando explícito o momento e a maneira em que a compreensão é vivida. Esse próprio procedimento, com sua característica de partir da situação concreta, já revela em si o pressuposto fundamental de que a filosofia só pode ser genuinamente compreendida (e vivida) se for vista como um fenômeno existencial.

No entanto, apesar de todo o cuidado em aceitar apenas as preconcepções necessárias e inevitáveis para a investigação filosófica, parece que resta uma tendência – talvez justificável historicamente – de sempre voltar na busca por assegurar um rigor “científico” para a filosofia. Se esse for o caso, o primeiro passo é encontrar uma *região* específica da filosofia, pois de fato uma “região poderia simplesmente estar lá, uma região que fizesse a delimitação em relação às outras regiões cognitivas, como as das ciências, por exemplo”, mas toda busca por fundamentos envolve convicções prévias e pressupor que a filosofia “possui uma região em geral, não significa que ela reside no domínio total das ciências. Na medida em que a filosofia delimita a si mesma, seus limites não ocorrem na região de ser que as ciências dividem entre si” (HEIDEGGER, 2001b, p. 43. GA 61, p. 56), pois é perfeitamente concebível que o tipo de entes de que tratam as ciências não coincida já em princípio com o campo de investigação da filosofia; de fato, tudo depende de qual é a concepção prévia que guia a análise.

Ora, se concebermos a filosofia como uma ciência entre outras, que possui assim como as demais uma região de entes, estaremos assumindo que ela corresponde a um tipo particular de conhecimento, a um tipo de conhecimento entre outros. Mas a “cognição filosófica busca algo último e universal” e nesse sentido “não possui uma região que encaixa-

se entre outras, bem como sua região não é definível em relação com outras, pois a filosofia deve buscar e re-buscar seu objeto a partir do seus próprios recursos”(HEIDEGGER, 2001b, p. 43. GA 61, p. 56).

A filosofia, portanto, não pretende tratar cientificamente⁶⁸ de uma região específica de entes (que podem ser delimitados em contraste com a região das diversas ciências) e por isso mesmo só poderá ser definida e delimitada a partir de sua própria investigação e através de uma *definição de princípio*. Podemos dizer que a Zoologia é a ciência que estuda os animais, enquanto que a Botânica é a ciência que investiga os vegetais; esse tipo de comparação faz sentido na medida em que “animais” e “vegetais” são delimitáveis enquanto regiões de entes que podem ser abarcadas em um campo maior de investigação. Mas como delimitar ou definir comparativamente o tipo de entes de que trata a filosofia? A dificuldade consiste justamente no fato de que somente a própria filosofia pode definir a si mesma e que o sentido da expressão “princípio” não é claro por si só.

De fato, Heidegger afirma que o problema consiste precisamente em compreender de forma radical a “determinação formalmente indicativa com respeito ao filosofar enquanto comportamento cognitivo no nível de princípio e determinar completamente o sentido da cognição como um princípio” (HEIDEGGER, 2001b, p. 43. GA 61, p. 57). A dificuldade está em encontrar uma definição para algo que parece ser justamente aquilo que possibilita toda definição. Como encontrar o princípio da própria atividade que estabelece os princípios? Como definir-se a si mesmo, sem necessidade de remeter à outra definição? Trata-se da velha dificuldade do princípio de todos os princípios, do começo auto-justificável que possibilitará os demais começos.

O próprio objeto da definição indica um comportamento em direção a algo e o *princípio* presente nessa indicação é esse “em direção a” do comportamento, que procura remeter ao sentido do ser do objeto. Em outras palavras: conforme vimos, todo comportamento dirige-se a algo (comporta-se em *relação* a esse algo); ao manifestar tal relação intrínseca do comportamento já encontramos nela um princípio que lhe é inerente, pois o comportar-se por si mesmo já revela a direção para onde a apreensão do objeto dirige-se. Segundo Heidegger, “se a apreensão é um princípio, então o objeto da definição filosófica deve ser compreendido como algo formalmente indicado” e tal princípio deve ser compreendido em suas funções próprias, em “‘isto para o qual’ e ‘como’ ele é um princípio”, o que requer uma “concretização fática, uma apropriação” (HEIDEGGER, 2001b, p. 45. GA

68 Tratamos do aspecto *científico* e *universal* da filosofia no primeiro capítulo (1.5).

61, p. 59). O objetivo do comportamento cognitivo é apreender o ente (objeto) com o qual entra em relação em seu *ser*, ou seja, encontrar o sentido do *ser* dos entes.

O que Heidegger diz aqui de um modo um tanto obscuro, podemos entender do seguinte modo: todo comportamento cognitivo é um comportamento de apreensão de determinado objeto que mantém uma relação com esse objeto (comporta-se em relação e em direção ao objeto), pois apreende o objeto de uma ou de outra maneira. Uma vez que o comportamento cognitivo possui tal característica relacional, ela mesma pode ser entendida como um *princípio* que guiará a análise (tomamos o caráter relacional do comportamento como um princípio). Tal princípio relacional possui suas funções básicas no “como” ele é um princípio, isto é, no modo como ele realiza-se enquanto princípio e no “isto para o qual” ele é um princípio, ou seja, no tipo de objeto com o qual ele relaciona-se.

Uma vez que o princípio relacional possui essas funções, ele só pode ser utilizado para uma definição de caráter indicativo formal, pois poderemos determinar completamente o princípio somente através de sua aplicação concreta – ao realizar a *relação* em direção ao objeto que será apreendido. O que Heidegger faz aqui é em certo sentido *enfraquecer* o conceito de princípio ao tomar por princípio algo que é inerente ao comportamento cognitivo (o fato de relacionar-se com algo) e a partir das próprias características do comportamento, encontrar aquelas que seriam as funções do princípio. Ora, todo comportamento só ganha sentido quando realiza-se e ao realizar-se necessariamente o faz de algum modo e direcionado a algum tipo de objeto (daí as duas funções básicas do princípio). No lugar de assumir como princípio algo que pretenda validade eterna e imutável e afirme-se na auto-evidência como o *cogito*, Heidegger parte da ideia de que filosofar é um tipo de comportamento e que somente através das estruturas do próprio comportamento é que poderemos encontrar um princípio que guie a investigação.

Mas não trata-se de qualquer comportamento, mas sim de um comportamento cognitivo que busca apreender os entes “em termos de *ser* (sentido de *ser*), especificamente de modo que o que é decisivo no comportamento e para ele é o respectivo *ser* (sentido de *ser*) da posse mesma do comportamento” (HEIDEGGER, 2001b, p. 46. GA 61, p. 60). Ou seja, o comportamento cognitivo que caracteriza a filosofia possui a peculiaridade de buscar a apreensão dos entes em seu *ser*, em buscá-la no sentido de *ser* peculiar aos entes. Devido a isso, o que é fundamental na compreensão do comportamento cognitivo é justamente o sentido de *ser* do próprio comportamento, isto é, o fato de que este comportamento também possui em si um sentido e revela algo sobre aquele que o possui.

Assim, a filosofia é ontologia e, até mesmo, “é ontologia radical, e enquanto tal é ontologia fenomenológica (existencial, historiológica, histórico-espiritual) ou fenomenologia ontológica” (HEIDEGGER, 2001b, p. 46. GA 61, p. 60). Será o próprio *ser* dos entes que vai determinar o comportamento cognitivo, pois esse é coordenado de antemão pelo tipo de entes de que trata. Por isso somente poderemos compreender adequadamente o comportamento através de uma indicação formal: precisamos assumir a tarefa concreta de atualizar o conteúdo que ainda está aberto na indicação. “Seguir a indicação significa trazer à vista essa tarefa concreta: reconhecer que algo está em questão e assumir o que está em questão”, pois somente a partir de uma atualização concreta do conteúdo encontraremos o sentido de *ser* do ente apreendido na indicação. “Indicação formal: '*ser*' é o que é indicado formalmente e de modo vazio, e é o que determina rigorosamente a direção do entendimento; em relação à posse do comportamento enquanto um *ser*” (HEIDEGGER, 2001b, p. 46. GA 61, p. 60)⁶⁹.

5.3. As funções proibitivo-referencial e reversivo-transformacional

Ao observar as análises anteriores, podemos perceber que Heidegger distancia-se da tradição ao anunciar a necessidade de conceber a filosofia como um comportamento cognitivo que visa apreender os entes em seu *ser*. Na medida em que filosofar envolve certo tipo de comportamento, esta atividade exige em primeiro lugar uma escolha por esse comportamento entre outros, e uma decisão em favor de um tipo de ação específica frente ao mundo. Como todo comportamento dirige-se a algo em relação ao qual comporta-se, encontramos nesse “dirigir-se a” um princípio fundamental da filosofia, que consiste no modo pelo qual nos dirigimos e o que encontramos ao seguir essa direção. Tal estrutura do comportamento cognitivo revela a necessidade de uma metodologia *indicativa-formal* para os conceitos filosóficos, pois somente ao assumirmos a decisão de seguir a direção apontada pelo comportamento – ao atualizá-lo na experiência concreta de filosofar – é que poderemos encontrar os entes em seu *ser*. Nesse sentido, porém, Heidegger mantém certa relação com a

69 Segundo Crowell (2001, p. 140-1): “Aqui, assim como vimos no curso de 1919, filosofar possui uma íntima relação com a experiência pré-teórica; é, de certo modo, um contínuo com a auto-interpretação imediata da vida. A definição da filosofia deve, portanto, fazer referência à situação pré-teórica. Mas a filosofia não é um comportamento ou experiência pré-teórica *tout court*; mas é 'pesquisa categorial'. Assim, a definição de filosofia deve indicar também como a situação pré-teórica é em si 'categorialmente' estruturada de modo a ser 'a origem da pesquisa fenomenológica em categorias' (GA 61: 19). À estrutura peculiar de tal discurso de definição, Heidegger dá o nome de 'indicação formal' (*formale Anzeige*)”.

filosofia da tradição: também para ele filosofar envolve a busca pela universalidade, no sentido de que buscamos o *ser* dos entes. Diante dessas considerações sobre a natureza da própria filosofia, podemos nos aprofundar nas características e *funções* fundamentais da metodologia das indicações formais.

Segundo Heidegger, na medida em que “tudo é clarificado na vida fáctica, (...) reside nessa vida a possibilidade e a necessidade fáctica (ou prova de genuinidade) da *indicação formal* enquanto o método de aproximação da interpretação existencial-categorial” (HEIDEGGER, 2001b, p. 100. GA 61, p. 134), pois somente ao tornar concreta a experiência de filosofar na vida fáctica é que compreendemos a necessidade do método das indicações formais. Ou seja, somente a própria realização da indicação formal permite compreender sua estrutura e necessidade.

Procurar saber já de antemão qual o resultado de uma consideração, sem antes percorrer a indicação apontada pelo comportamento, é uma “falta de clareza metodológica”, pois devemos sempre partir da direção apontada na cognição para, seguindo seu caminho, encontrar a concretização fáctica da própria cognição, isto é, encontrar seu sentido e seus resultados a partir da experiência do comportamento cognitivo. Pois é evidente, conforme já indicamos anteriormente, que a própria maneira como a interpretação é atualizada concretamente revela uma série de pressupostos que só puderam tornar-se explícitos e encontrar sua confirmação na experiência da interpretação cognitiva. De acordo com Heidegger, “permitir que determinações especificamente interpretativas se liguem com o postulado de facticidades ordenadas é característico do *pragmatismo*” (HEIDEGGER, 2001b, p. 100. GA 61, p. 134) e somente no conjunto dessas duas esferas – determinações interpretativas com postulados prévios da vida fáctica – é que poderemos realizar uma filosofia conforme com a experiência concreta⁷⁰.

As indicações formais “factualmente não 'dizem' nada com respeito ao movimento concreto da vida fáctica mas, ao contrário, apenas dão direção à consideração, na medida em que uma interpretação categorial do sentido ontológico da vida reside na posse prévia”

70 Ainda que aqui a menção de Heidegger ao pragmatismo seja bastante limitada ao contexto da análise e dela não possamos tirar maiores consequências, é interessante citar alguns trabalhos importantes que tratam do aspecto pragmatista da filosofia heideggeriana, como o de Mark Okrent (1988) e de Richard Rorty (1991). Segundo o último: “O pragmatismo acabou por tornar-se, por assim dizer, tudo o que a filosofia ocidental poderia esperar, tudo o que temos o direito de esperar, uma vez que adotamos a interpretação ‘técnica’ do pensar. Platão definiu as coisas que tal modo que o ceticismo epistemológico se tornaria o tema recorrente da reflexão filosófica e o pragmatismo é, de fato, o único meio para responder ao cético. Se a única escolha é entre platonismo e pragmatismo, Heidegger escolheria ironicamente o pragmatismo. (...) Assim como Okrent, leio a primeira divisão de *Ser e Tempo* como uma recapitulação dos argumentos pragmatistas clássicos contra Platão e Descartes” (RORTY, 1991, p. 32-3).

(HEIDEGGER, 2001b, p. 105. GA 61, p. 141). Ou seja: as indicações formais não pretendem por si mesmas já conter toda a informação necessária sobre as estruturas da vida fáctica. O que elas pretendem, diferentemente disso, é indicar a direção que deve ser seguida ao efetivarmos a consideração a respeito de tais estruturas, pois na tentativa de interpretarmos categorialmente o sentido ontológico da própria vida, devemos dirigir a atenção para a concepção prévia que temos com as indicações formais e, assumindo tal concepção, seguir adiante na tentativa de atualizar no nosso entendimento aquilo que à princípio tínhamos apenas como uma indicação ainda obscura e pouco concreta.

Diante dessas características gerais do método das indicações formais, podemos delimitar duas funções básicas: a função *proibitivo-referencial* e a função *reversivo-transformacional*⁷¹. A primeira trata de impedir que abordagens teóricas realizem uma caracterização do fenômeno a partir de fixações categoriais que não levem em conta os pressupostos interpretativos. A função reversivo-transformacional cuida de modificar o procedimento comum em filosofia e trata de desenvolver as questões a partir de um horizonte mais geral, onde os fenômenos são analisados dentro de um contexto que envolve não apenas seu conteúdo, mas também o modo como temos acesso a tais conteúdos.

Já analisamos anteriormente os traços gerais da função proibitivo-referencial, que procura apontar para o caráter relacional de toda investigação filosófica, pois, como vimos, a filosofia enquanto comportamento cognitivo necessariamente faz referência àquilo com o que comporta-se, sendo tal referência justamente um princípio fundamental para o filosofar. Como mostra Heidegger, com respeito à “característica indicativa ou referencial, a determinação 'formal' significa algo decisivo. (...) Não arbitrariamente e sem uma aproximação segura, mas precisamente 'vazia' e determinada quanto à direção: indicativa, obrigatória” (HEIDEGGER, 2001b, p. 26. GA 61, p. 33).

Assim, ao possuir um caráter referencial, a indicação formal é ao mesmo tempo vazia e determinada: *vazia* porque ela aponta para algo que não ela mesma, porque ela está aberta para uma atualização que só acontecerá na medida em que se realize a própria indicação, pois somente assim saberemos de fato qual o conteúdo concreto da indicação formal; *determinada* porque apesar de estar aberta a indicação aponta para uma direção específica que devemos seguir para concretizá-la. Ela não é de todo indefinida, pois se assim fosse, não saberíamos por onde começar nossa investigação – todo e qualquer caminho seria adequado, e nesse caso não haveria *indicação* alguma.

71 Ver Dahlstrom (2001, p. 246-9) e Robson Reis (2001, p. 613-4).

Heidegger mostra que a “indicação formal possui, juntamente com seu caráter referencial, um caráter proibitivo (detentivo, preventivo) ao mesmo tempo”, pois ao indicar uma direção para a atualização da análise filosófica, determina que o caminho que devemos seguir é um e não outro. Enquanto “sentido básico da abordagem metodológica da interpretação fenomenológica em todos os níveis de atualização, a indicação formal atua (...) tanto ao guiar como ao deter em vários sentidos” (HEIDEGGER, 2001b, p. 105. GA 61, p. 141), já que não trata-se apenas de conduzir a investigação a uma direção determinada (que é dada pela indicação), mas também de impedir que caminhos errôneos sejam seguidos.

Além disso, a “indicação formal previne toda tendência em tentativas autônomas, cegas e dogmáticas de fixar o sentido categorial, tentativas que estariam separadas da pressuposição da interpretação, de seu preconceito, seu nexos, e seu tempo” (HEIDEGGER, 2001b, p. 105. GA 61, p. 142)⁷². De fato, a função proibitiva procura explicitar a necessidade de incluir de modo consciente na investigação filosófica os pressupostos interpretativos que necessariamente estarão presentes. Nesse sentido, ela é proibitiva: aponta para o cuidado que devemos tomar ao assumirmos nosso ponto de partida, definindo de antemão que negar os pressupostos presentes na análise é um erro de princípio. Devemos, também, tomar o cuidado de não acabar assumindo os pressupostos errados na nossa investigação – o que, sem dúvida, pressupõe a busca por uma metodologia adequada, que envolve o questionamento da própria natureza do filosofar.

A função reversivo-transformacional, por sua vez, procura afirmar a relação intrínseca da metodologia das indicações formais com a experiência concreta da vida fáctica: filosofar não pode ser entendido como uma atividade científica qualquer, que não signifique nada além de uma atividade intelectual que busca apreender os objetos de um modo ou outro. Ao contrário, filosofar é um tipo específico de comportamento que requer certa transformação no sujeito que pretende filosofar. Somente ao colocar também a si mesmo em questão e ao estar disposto a modificar-se ao longo da investigação é que será possível realizar plenamente o comportamento cognitivo que caracteriza a filosofia, pois transformar a visão e a concepção dos entes é também modificar a ideia de si mesmo. Parte dessa transformação reflete-se também em certa reversão que o filósofo deve realizar na busca dos conceitos: não basta tratar

72 “A 'estrutura-enquanto' do entendimento hermenêutico também apresenta supostamente um claro exemplo da função 'proibitivo-referencial' dos conceitos filosóficos formulados enquanto indicações formais. De fato, a 'estrutura-enquanto' – tomando ou usando algo enquanto uma cadeira ou usando uma cadeira enquanto algo para sentar, e assim por diante – aponta para uma relação que deve ser analisada em seus próprios termos, antes de sua assimilação preferencial da relação derivada de duas coisas à mão e da indicação dessa relação no julgamento teórico” (DAHLSTROM, 2001. p. 247).

de cada objeto isoladamente ou dentro de parâmetros estabelecidos por outras áreas do conhecimento, mas sim é necessário compreender e explicitar o horizonte ontológico no qual os entes são apreendidos⁷³.

A função reversivo-transformacional também auxilia a função proibitivo-referencial, ao demonstrar como as pressuposições errôneas de outros tipos de concepções de filosofia devem ser re-analisadas de modo a transformar seus pressupostos não questionados em problemas para aquele que defende tais concepções. Os conceitos filosóficos da tradição, assim como a própria história da filosofia devem sofrer uma reversão que busque as origens de seus preconceitos inconscientes e de seus problemas implícitos.

Além disso, a linguagem também deve sofrer uma transformação, pois somente assim podemos trazer à luz os preconceitos que ela carrega, pois uma vez que nós seguimos a tendência expressiva de uma específica “transformação no discurso, nós tornamos clara uma questão que aponta para a direção de nossa preconcepção e que diz algo sobre isso, uma questão que nos coloca (...) em relação – mesmo que vaga – com o objeto intencional em correspondência com a preconcepção” (HEIDEGGER, 2001b, p. 33. GA 61, p. 42). Ou seja: ao realizarmos uma transformação no discurso e na linguagem podemos tanto impedir de levar adiante as preconcepções inconscientes da filosofia da tradição, como também tornar explícitos nossos próprios pressupostos assumidos de antemão.

5.4. As más interpretações dos conceitos filosóficos e a necessidade de transformação no *Dasein*

Encontramos um esclarecimento bastante interessante das funções das indicações formais, assim como diversas considerações importantes sobre a relação entre a filosofia e o *Dasein*, no curso de 1929, chamado *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (“Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão”). Heidegger realiza, no parágrafo 70 dessa obra, uma reflexão metodológica sobre a natureza dos conceitos metafísicos e apresenta duas formas fundamentais de más interpretações desses conceitos, que

73 “A tarefa do filósofo é inverter a perspectiva e o modo normal de colocar as questões, isto é, passar a dar atenção não aos entes particulares, mas sim ao horizonte não tematizado e não examinado no qual eles são encontrados e no qual têm o seu modo de ser. Assim, enquanto 'vida' e 'existência' são termos eminentemente sem uso e com significados aparentemente auto-evidentes, enquanto conceitos filosóficos eles indicam formalmente um significado específico, mas não tematizado e implícito. Tal compreensão, por não ser tematizada, requer uma certa reversão”. (DAHLSTROM, 2001. p. 249-50).

devem ser evitadas para o desenvolvimento de uma análise genuinamente filosófica, o que aponta para a função *proibitivo-referencial* das indicações formais. A primeira má interpretação consiste em conceber os conceitos filosóficos como algo simplesmente dado⁷⁴. A segunda ocorre quando realizamos conexões equivocadas entre esses conceitos ou os tomamos como algo isolado.

No caso da primeira interpretação errônea, o problema parece ter origem no próprio modo de ser do *Dasein* e em sua maneira de conceber a linguagem. Heidegger lembra que já Kant apontou para a dificuldade da “aparência dialética” dos conceitos metafísicos, que pretendem ter o caráter de algo universal e derradeiro, mas que não podem encontrar comprovação. No caso do entendimento vulgar, o que ocorre é que tudo que é expresso filosoficamente é elucidado “*como algo simplesmente dado*, tomando-o desde o princípio, principalmente se o que vem ao seu encontro parece ser essencial, no mesmo nível que o das coisas que ele cotidianamente empreende” (HEIDEGGER, 2003b, p. 334, GA 29-30, p. 423). Ora, ao não perceber o sentido e o caráter peculiar da filosofia, os próprios problemas filosóficos acabam por perder-se pela impossibilidade de encontrar uma expressão e entendimento adequados.

Um exemplo esclarecedor desse procedimento é a dificuldade de compreender a expressão “ente enquanto tal”. Heidegger havia desenvolvido anteriormente uma longa reflexão sobre tal expressão (dentro do contexto de sua discussão sobre o conceito de mundo), mostrando agora que ao encontrar obstáculos na caracterização da noção de “enquanto” estava na verdade em presença do problema de conceber os termos como coisas simplesmente dadas. O que ocorre é que tomamos o “enquanto” como uma ligação, pois de fato *algo*

74 Sobre *Vorhandensein*: É uma expressão técnica em Heidegger. Formada do substantivo “Hand”, que significa “mão”, e da preposição “vor”, que significa tanto “antes” (no sentido temporal) e “diante” (no sentido espacial). “Vorhanden” é um adjetivo que podemos traduzir por “disponível”. *Vorhandensein* (ou, ainda, *Vorhandenheit*), já foi traduzido de diferentes modos: *ser-simplesmente-dado*, *être-sous-la-main*, *being-objectively-present*, *objective presence*, *ser ante los ojos*, *estar-ahí*, etc. É preciso notar que *ser* para Heidegger tem um duplo significado: abrange tanto o que algo é como o modo como algo é. Há muitos modos pelos quais as coisas são. Embora o homem tenha a tendência a entender todas as coisas como entes (inclusive o próprio ser), temos que diferenciar os diferentes modos de ser. *Vorhandensein* é justamente um desses modos de ser e se refere a coisas e não a pessoas. Mas não é qualquer tipo de coisa que é *vorhanden*, mas somente aqueles entes naturais, que não têm uma utilidade ou significado imediato para nós (uma pedra, por exemplo). Existe, além dessas, coisas que possuem um significado para nós e que nunca são vistas simplesmente como objetos no mundo: são os instrumentos e utensílios (*zuhanden*) que utilizamos e com os quais já nos relacionamos de um modo pré-determinado. Um martelo, por exemplo, não é visto como um *vorhanden*, algo que faz parte do mundo, como um ente natural qualquer, mas é sempre um objeto carregado de sentido com o qual nos relacionamos de um modo específico, que diz respeito à utilidade que ele tem para nós. Rivera diz em uma nota de sua tradução de *Ser e Tempo* (2003a, p. 427): “O fundamental da ideia do *Vorhandenheit* é que a coisa simplesmente está, sem que sejamos afetados por ela. Ao contrário do *Zuhandenes*, que traduzimos por ‘o que é ou está a mão’, quer dizer, o que tem um significado para nós (...), o *Vorhandenes* é o que não faz mais do que estar aí; é, se se preferir, pura presença”.

enquanto tal é algo que está em *relação* com algo: é algo enquanto algo, e por isso precisa de outro termo com o qual mantém uma ligação. Mas ao fazer essa análise, sem perceber acabamos por incorrer em dois erros: primeiro, o caráter de *ligação* do “enquanto” perde sua peculiaridade e acaba por ser compreendido como um termo de ligação entre outros (assim como as conjunções “e” e “ou” também possuem o caráter de termos de ligação). O modo de ser peculiar ao termo “enquanto” perde-se na sua caracterização formal de um elemento de ligação entre outros. O segundo erro é a maneira como entendemos aquilo que é ligado pelo termo “enquanto”: ao dizer “algo enquanto algo”, tomamos a expressão “algo” como uma coisa simplesmente dada, sem que possamos ir além de uma concepção vazia e formal do que é dito. Em ambos os casos, perdemos o próprio significado do que expressamos, pelo erro de princípio de conceber os entes sem analisar seu *sentido de ser* próprio.

Para evitar esse tipo de erro de interpretação, não é necessário desviar completamente do procedimento normalmente utilizado, mas sim reconhecer o caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos. No caso do termo “enquanto”, por exemplo, não precisamos tentar concebê-lo como algo distinto de uma ligação, mas apenas perceber que “*a caracterização formal* não fornece a *essência*: ela só indica muito mais a *tarefa* decisiva que consiste em conceber a ligação a partir de sua dimensão própria, ao invés de nivelar inversamente a dimensão através da caracterização formal” (HEIDEGGER, 2003b, p. 336, GA 29-30, p. 426). O que precisamos perceber é que a caracterização formal apenas indica uma direção para a concretização do conteúdo do objeto, de modo que ela permite que tenhamos como ponto de partida uma concepção vazia e aberta, sem, no entanto, parar nesse ponto. Ao seguir a indicação formal, chegamos a uma concretização do objeto que vai além da mera ideia de um ente simplesmente dado. De fato, “*todos os conceitos científicos são indicações formais*, e, somente quando são tomados deste modo, eles fornecem a autêntica possibilidade do conceber” (HEIDEGGER, 2003b, p. 336, GA 29-30, p. 426).

A segunda má interpretação dos conceitos filosóficos diz respeito à maneira como tais conceitos são conectados entre si. A procura por uma série de conexões por vezes equivocadas entre os conceitos ocorre pelo fato da “*conceptualidade da filosofia* mostrar, quando ela é tomada em sua *essência intrínseca*, o caráter de referência de uma coisa a outra; o que impõe a busca por uma conexão imanente nas mesmas” (HEIDEGGER, 2003b, p. 341, GA 29-30, p. 431). O que muitas vezes falta aos filósofos perceber, é que complexos sistemas conceituais podem ter como ponto de partida uma concepção errada, o que resultará em conexões igualmente equivocadas. Somente se os conceitos forem concebidos no seu caráter de

indicação formal é que encontraremos as ligações adequadas, as quais ocorrem em íntima relação com o *Dasein* e seu vínculo com as indicações, como veremos adiante. De fato, a própria historicidade intrínseca ao *Dasein* já revela a conexão necessária entre os conceitos, assim como sua característica de estar em constante transformação.

De fato, “conceitos marcados pela indicação formal, e, com mais razão ainda, em um sentido insigne, conceitos fundamentais, *nunca* podem ser tomados *isoladamente*” (HEIDEGGER, 2003b, p. 341, GA 29-30, p. 431), pois é a relação entre a estrutura das indicações formais e as transformações que são geradas no *Dasein* através delas que garante uma conexão entre todos os conceitos. O que está em questão aqui é que é o próprio *Dasein*, enquanto o ente que compreende o ser dos entes, que possibilita a relação entre os conceitos filosóficos. Mas não somente isso: é pelo fato das indicações formais efetuarem uma transformação naquele que as realiza, que as conexões conceituais são ainda mais evidentes, pois é somente quando o *Dasein* apropria-se do que é expresso na indicação que as relações genuínas podem ser percebidas. Esse aspecto está, com vimos, intimamente relacionado com a função *reversivo-transformacional* das indicações formais.

Como mostra Heidegger:

Em todos estes conceitos – morte, decisão, história, existência – reside a requisição por esta transformação [no *Dasein*]; e, em verdade, não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpelar discursivamente esta requisição por transformação, mas nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indicadores. Eles apontam para o interior do ser-aí [*Dasein*]. Como o compreendo, porém, o ser-aí é sempre – *meu*. Eles são *indicadores formais* porque, segundo sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção. (HEIDEGGER, 2003b, p. 339, GA 29-30, p. 428).

Assim, o filosofar genuíno das indicações formais ocorre necessariamente a partir de certa atitude por parte do *Dasein*. É somente na medida em que o filósofo se permite seguir o caminho apontado pelas indicações formais que ele encontrará a concretização para sua atividade. Mas tal atitude não acontece como algo extrínseco e indiferente ao *Dasein*, pois a verdadeira indicação só ocorre quando, junto com seu desenvolvimento, acontece uma transformação naquele que a apropria. Os conceitos e problemas filosóficos não devem ser apenas compreendidos, eles devem ser *vividos*. O verdadeiro filosofar é aquele que atinge e afeta a própria vida do filósofo. Essa transformação, porém, também possui a característica

das indicações formais: *qual* será e *como* ocorrerá na prática a transformação não é algo que já esta previamente estabelecido. É somente ao seguir a indicação e concretizá-la que o filósofo encontrará os resultados, os quais certamente podem variar de acordo com o modo de *ser* e de acordo com a situação fáctica daquele que realiza a indicação. Nesse sentido, os conceitos filosóficos enquanto indicações formais só podem existir efetivamente na medida em que o *Dasein* apropria-se deles, estando disposto a sofrer as transformações advindas dessa atividade⁷⁵.

75 Segundo Grondin (1995, p. 56): “A noção de 'indicação formal' significa que os termos usados para descrever a existência requerem um específico e não prescrito processo de apropriação por parte do leitor ou ouvinte. Esse processo, que não está contido no conceito ele mesmo, pode ser apenas despertado, encorajado e advertido por ele. A indicação formal não deve ser compreendida como uma descrição de um estado de coisas objetivo. Enquanto uma exortação para o auto-despertar no terreno de cada *Dasein* específico, ela deve ser 'preenchida' com o conteúdo concreto conforme às nossas diferentes situações. (...) Uma vez que a indicação formal nos introduz em uma situação de decisão, sua realização concreta deve permanecer aberta até que seja 'realizada' por cada *Dasein* específico e em correspondência com seu caminho próprio e único”. Ver também R. Reis (2004, p. 174-5) e Boedeker (2005, p. 165).

CAPÍTULO 6

As indicações formais em *Ser e Tempo*

Com a publicação das obras completas de Heidegger, ficou evidente para os estudiosos que *Ser e Tempo* é o resultado da complexa reflexão filosófica empreendida ao longo dos anos 20. A maioria dos conceitos centrais da obra de 1927 já apareciam nos cursos heideggerianos: encontramos nesses cursos não somente uma visão geral sobre o desenvolvimento das principais noções de *Ser e Tempo*, mas também o esclarecimento daquilo que permanece obscuro numa análise que limite-se somente a essa obra. É notório que muitos conceitos importantes são apresentados ali de maneira excessivamente sucinta ou confusa, o que torna necessária a pesquisa em fontes anteriores.

Esse é, sem dúvida, o caso da noção de *método* apresentada em *Ser e Tempo*: Heidegger realiza, no parágrafo 7, uma reflexão sobre o método fenomenológico que guiará sua investigação, o que ocorre a partir da análise do conceito de *fenômeno* e do conceito de *lógos*, que formariam a fenomenologia na versão heideggeriana. Para além do aspecto abstrato e pouco informativo de tal reflexão, permanece indefinido até que ponto Heidegger segue a fenomenologia husserliana ou não, pois suas diferenças em relação ao método fenomenológico tradicional não são explicitadas.

Uma vez de posse dos aspectos fundamentais do método indicativo-formal – tanto das razões que motivaram sua formulação, como das suas características centrais –, podemos empreender uma análise sobre o uso das indicações formais em *Ser e Tempo*. A despeito do fato de Heidegger não desenvolver nessa obra nenhum comentário que trate especificamente das indicações formais, acreditamos que seu uso em *Ser e Tempo* é bastante claro; isso é evidente não somente pelo fato do termo “*formale Anzeige*” aparecer em diversas passagens, mas também porque o próprio estilo da investigação filosófica presente na obra mantém as características do método indicativo-formal. Além disso, com tal análise poderemos apresentar um exemplo concreto da aplicação do método, o que mostrará claramente sua utilização em *Ser e Tempo*, na mesma medida em que ajudará na compreensão dos conceitos filosóficos em seu caráter indicativo-formal.

6.1. O aspecto indicativo-formal do círculo hermenêutico

Em agosto de 1927, depois da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger responde às cartas de seu aluno Karl Löwith, onde discute algumas questões teóricas referentes ao seu trabalho recente. Essa carta é especialmente interessante por ser um testemunho bastante claro de como o método das indicações formais e o problema da facticidade ainda ocupavam Heidegger no período imediatamente após a publicação de sua obra magna:

Os problemas em torno da facticidade persistem para mim com a mesma intensidade que tinham em meus começos em Freiburg, mas ainda mais radicalmente agora, com as perspectivas que me guiavam em Freiburg. Que eu estivesse constantemente ocupado com Duns Scotus e a Idade Média, e daí novamente com Aristóteles, não é de modo algum um mero acaso. E não se pode julgar o trabalho simplesmente por aquilo que foi dito nos cursos ou nos seminários. Primeiramente, eu tive que ir além do fáctico, levando isso aos seus extremos, de modo que pudesse fazer da facticidade enquanto tal um problema. As indicações formais, a crítica da usual doutrina do *a priori*, a formalização e assim por diante: tudo isso ainda é presente para mim, mesmo que eu não fale mais sobre isso agora. (HEIDEGGER, 2007, p. 302).

O termo “*formale Anzeige*” e expressões semelhantes aparecem em diversas passagens da obra, ainda que sem uma explicação completa de seu significado⁷⁶. Mas para a apresentação do caráter indicativo-formal da investigação presente em *Ser e Tempo*, é fundamental perceber, para além dessas passagens específicas, como o próprio modo de procedimento segue o aspecto “incompleto” da indicação formal: Heidegger apresenta os conceitos de maneira provisória e mostra como eles ganham uma concretização ao longo de sua análise. Tal análise segue o caminho indicado pelo conceito provisório e com isso confirma a efetividade ou não deste. A possibilidade de revisão ou mesmo de rejeição do conceito inicial é um dos aspectos fundamentais do método indicativo-formal.

Podemos perceber esse aspecto da investigação heideggeriana se notarmos a analogia entre as indicações formais e o chamado *círculo hermenêutico*⁷⁷. Segundo Heidegger, não trata-se de um círculo vicioso, mas sim de um círculo de compreensão necessário. Não há outro procedimento possível: temos de partir da nossa pré-compreensão de *ser* para poder buscar um sentido para o que significa *ser*. Assim como ocorre com as indicações formais, há

⁷⁶ SZ, p. 53, 114, 116, 117, 179, 231, 313 e 315.

⁷⁷ Para uma análise mais completa da noção de “círculo hermenêutico”, ver Caputo (1987) e Bontekoe (1996).

um ponto de partida ainda obscuro (o conceito não clarificado de *ser*) que indica a direção (a análise do ente que compreende o *ser*) para buscar uma compreensão completa do fenômeno.

Essa questão é tão importante que já no segundo parágrafo de *Ser e Tempo* Heidegger questiona a legitimidade do aspecto *circular* de sua argumentação: uma vez que foi estabelecido que o ponto de partida para investigar o *sentido do ser* será a análise do *ser* do ente que compreende o *ser* (*Dasein*), não haveria um círculo vicioso? “Que coisa é senão mover-se em um círculo determinar primeiro um ente *em seu ser* e, sobre essa base, querer formular em seguida a pergunta pelo ser? Não se 'supõe' previamente na elaboração da pergunta o que somente a resposta poderá nos proporcionar?” (HEIDEGGER, 2003a, p. 18. SZ, p. 7).

Ora, o círculo não é vicioso por uma razão bastante simples: o que dispomos de antemão é uma “compreensão mediana” e limitada de *ser*; ao partimos dessa compreensão inicial não pretendemos chegar a um resultado do qual já dispomos, mas sim encontrar um conceito “explícito” do sentido do *ser*, que constitua a compreensão completa que ainda não nos é acessível. A semelhança com as indicações formais é de fato bastante evidente: em seu procedimento metodológico, como vimos, é oferecido um caminho para seguir – são indicados os passos adequados da investigação –, mas ao longo da própria investigação os conceitos iniciais ganham novas formas e significados, crescendo em complexidade e só então confirmando se o caminho inicial era adequado. Ao fim do percurso, não possuímos os mesmo conceitos do início, mas sim conceitos mais complexos e ricos.

Mas, como alerta Heidegger no parágrafo 32, “o decisivo não é sair do círculo, mas sim entrar no círculo da forma correta” (HEIDEGGER, 2003a, p. 156. SZ, p. 153). Essa ressalva é fundamental, pois, assim como ocorre com as indicações formais, o conceito provisório de que dispomos inicialmente e o modo como seguiremos sua indicação não são elementos aleatórios e indiferentes ao resultado da investigação. Se, por exemplo, tomamos o conceito inicial em um sentido obscuro ou ficamos presos ao seu significado provisório, certamente não obteremos um resultado adequado; nesses casos, o círculo de fato seria vicioso, pois em um caso não saímos do ponto de partida e em outro voltamos ao mesmo lugar do início. O círculo hermenêutico satisfatório será aquele que funciona como uma espiral: estamos sempre indo além do ponto inicial, mas mantemos uma estrutura adequada que é coerente com o ponto de partida.

Heidegger volta a tratar do círculo hermenêutico no parágrafo 63, onde realiza justamente uma análise do procedimento metodológico até então utilizado, com a intenção de

deixar claro quais são os fundamentos e consequências da ontologia fundamental desenvolvida ao longo de *Ser e Tempo*:

Mas mesmo a ideia de existência formal e existencialmente não vinculante leva consigo um “conteúdo” ontológico determinado, embora não explícito, que (...) “pressupõe” uma ideia do ser em geral. (...) Mas, não temos de esclarecer a ideia do ser em geral por meio da elaboração da compreensão do ser que é própria do Dasein? No entanto, esta não pode ser originariamente compreendida a não ser sobre a base de uma interpretação originária do Dasein feita através da ideia de existência. Não resulta, então, inteiramente evidente que o problema da ontologia fundamental se move em um “círculo”? (HEIDEGGER, 2003a, p. 307. SZ, p. 314).

Com essa nova formulação do círculo hermenêutico, Heidegger pretende apontar para outra característica fundamental desse procedimento, que é sua relação com o próprio modo de ser do *Dasein*. O círculo existe não por um mero acaso ou por uma falha da investigação filosófica, mas sim devido ao tipo de compreensão que é característica do *Dasein*: este ente possui um modo peculiar de ser, que o leva a estar sempre “antecipado” em relação a si mesmo, pois projeta-se em direção às suas possibilidades. Do mesmo modo, o *Dasein* não é um ente *neutro* em relação à sua situação atual, pois seu contexto histórico e suas concepções prévias determinam aquilo que ele é, assim como suas escolhas em relação às possibilidades futuras. De fato, negar o círculo hermenêutico é ignorar o tipo de compreensão que constitui o *modo de ser* fundamental do *Dasein*; “negar, ocultar ou querer superar o círculo equivale a consolidar definitivamente esse desconhecimento” (HEIDEGGER, 2003a, p. 307. SZ, p. 315).

Também nesse aspecto o círculo hermenêutico que marca a análise de *Ser e Tempo* é semelhante às indicações formais: como vimos no capítulo anterior, o método indicativo-formal mantém uma clara relação com o *Dasein* concreto, pois exige deste uma postura filosófica específica que está em consonância com seu modo de ser. De fato, a conformidade entre os procedimentos não é um mero acaso: a indicação formal é essencialmente hermenêutica e circular e, por trás da justificação do círculo hermenêutico em *Ser e Tempo*, está o próprio método indicativo-formal que serve base para a formulação dos conceitos filosóficos da obra⁷⁸.

78 Boedeker (2005, p. 165) aponta para um aspecto interessante da relação entre indicação formal e círculo hermenêutico: “(...) eu não posso compreender o significado de uma indicação formal ontológica até que *eu mesmo* tenha realizado o que ela demanda. Até que eu tenha feito isso, não existe nenhuma instância de ser realizada para que eu observe, e então não posso ver o que ela demanda. Por outro lado, não posso realizar intencionalmente o que a indicação formal demanda a não ser que eu tenha compreendido o que ela demanda! A compreensão das asserções ontológicas envolvem, portanto, um segundo tipo de 'círculo hermenêutico': não entre a compreensão de ser implícita do Dasein e a sua interpretação ontológica explícita, mas sim entre o significado dos termos ontológicos e o fenômeno que eles indicam”.

6.2. Um exemplo de aplicação do método: o modo de ser do *Dasein* como indicação formal

Uma vez que já realizamos uma exposição mais geral do aspecto indicativo-formal de *Ser e Tempo*, especialmente através do círculo hermenêutico, é interessante agora apresentar um exemplo concreto de aplicação do método. É claro que, devido à dificuldade da obra, não será possível realizar uma longa análise de diversos conceitos, mas tomar um conceito particular como exemplo é certamente esclarecedor para o entendimento do funcionamento das indicações formais, assim como do projeto heideggeriano desse período. Nesse sentido, nos parece apropriado analisar a maneira como Heidegger busca estabelecer o modo de ser do *Dasein*, pois esta é uma questão central em *Ser e Tempo* e permite uma observação esclarecedora do modo de utilização do método.

Já no parágrafo 4, Heidegger aponta para a necessidade de perceber que não se pode definir adequadamente a ciência sem considerar sua relação com o *Dasein*: para o filósofo, a ciência é um tipo de comportamento do homem e por isso tem o modo de ser deste ente. O *Dasein* é um ente privilegiado, pois é aquele que compreende o *ser*. Assim, para analisar a questão sobre o sentido do *ser*, o primeiro passo será analisar o ente que compreende o *ser*. Como esclarece Heidegger: “será necessário aclarar de forma provisória esse caráter eminente do *Dasein*. Para isso, a discussão terá que antecipar análises posteriores, que somente então serão propriamente demonstradas” (HEIDEGGER, 2003a, p. 22. SZ, p. 12). O aspecto indicativo formal é aqui claro: primeiro ocorre uma análise provisória e somente depois haverá uma demonstração completa do que foi indicado inicialmente.

Ao modo de ser do *Dasein*, enquanto ente que compreende o *ser* e está aberto para suas possibilidades de ser, Heidegger reservará o termo *existência (Existenz)*⁷⁹. Na medida em que o *Dasein* possui uma compreensão de *ser*, ele pode compreender não somente seu *ser*, mas também o *ser* de outros entes. Nesse sentido, qualquer ontologia parte necessariamente do *Dasein*. Conforme o próprio filósofo destacou, a noção de *existência* e outros conceitos somente ganharão um esclarecimento completo ao longo das análises posteriores.

Heidegger esclarece também, no parágrafo seguinte, que ao desenvolver a analítica

79 Segundo Inwood (2002, p. 58): “Devido à sua confusão de dois tipos de SER, ser-o-que e ser-como, Heidegger ocasionalmente sugere que a única característica do *Dasein* é ser, i.e., existir no sentido tradicional. Porém a *Existenz* é o modo de ser de *Dasein*, não o fato de *que* ele é: o *Dasein* é responsável por seu ser-como e não (exceto pela possibilidade de suicídio, que Heidegger raramente menciona) por seu ser-o-que”.

existencial do *Dasein*, não se pode perder de vista a pergunta pelo sentido do *ser*, pois é essa questão que serve de guia para toda a análise e que estabelece quais são seus limites. A intenção não é elaborar uma ontologia completa do *Dasein* – como pretenderia uma antropologia filosófica –, mas sim apenas apontar as estruturas fundamentais para a elaboração da questão sobre o sentido do *ser*. Assim, a análise será incompleta e, uma vez que possui o caráter de uma indicação formal “a análise do *Dasein* não somente é incompleta, mas é também provisória”, pois em um primeiro momento apenas se esclarecerá o ser deste ente, sem dar uma interpretação completa de seu sentido. Mas, assim que tenhamos “alcançado este horizonte [para a interpretação do ente], a análise preparatória do *Dasein* deverá ser repetida sobre uma base mais alta, propriamente ontológica” (HEIDEGGER, 2003a, p. 28. SZ, p. 17).

No parágrafo 9, Heidegger esclarece, ainda que provisoriamente, alguns aspectos sobre o modo de ser do *Dasein*. Em primeiro lugar, o *Dasein* é um ente que lida a todo o momento consigo mesmo e com seu ser. Sua “essência” só pode ser concebida a partir de sua *existência*, a qual aponta para um modo de ser radicalmente diferente daquele dos entes simplesmente dados (*Vorhandensein*). Além disso, o *Dasein* possui o caráter de ser-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*), pois seu ser jamais é algo indiferente a ele, mas sim é algo com o qual este ente deve lidar constantemente de um modo ou outro. O caráter indicativo-formal dessa análise é reafirmado e esclarecido em diversas passagens posteriores, como vemos no parágrafo 12:

Nas considerações preliminares (§9) já destacamos algumas características de ser que esclarecerão a investigação posterior, mas que, ao mesmo tempo, receberão nela sua concretização estrutural. O *Dasein* é um ente que em seu ser se comporta de maneira a compreender este ser. Com isso fica indicado o conceito formal de existência [*Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt*]. O *Dasein* existe. O *Dasein* é, além disso, o ente que sou cada vez eu mesmo. (HEIDEGGER, 2003a, p. 62. SZ, p. 53).

Ora, as considerações preliminares permitem a exposição da indicação formal do conceito de existência. Tal conceito, por possuir essa característica, guiará a investigação realizada posteriormente (ao indicar o caminho adequado) e, ao mesmo tempo, encontrará nela sua concretização. Pois ao seguir a indicação, como vimos, encontramos a realização do conceito que foi empregado provisoriamente no início da análise.

Uma retomada explícita dessa questão aparece no parágrafo 25, quando Heidegger volta a tratar do modo de ser do *Dasein*, lembrando novamente que a “resposta à pergunta acerca de quem é este ente (o *Dasein*), já foi aparentemente dada com a indicação formal

(*formalen Anzeigen*) das determinações fundamentais do Dasein (§9)” (HEIDEGGER, 2003a, p. 119. SZ, p. 114). Se partirmos da característica desse ente de ser sempre pertencente a si mesmo, poderemos notar como isso aponta para uma estrutura ontológica, na mesma medida em que contém a “indicação ôntica” de que o *Dasein* é a cada vez um determinado *eu*. Perguntar pelo “quem” do *Dasein* é sempre apontar para o *eu* ao qual ele corresponde em cada caso. Esse *eu* é algo que mantém uma identidade, apesar das mudanças e multiplicidade de vivências pelas quais passa. Apesar da diversidade de fenômenos e experiências com as quais nos defrontamos, sempre vivenciamos tudo a partir de uma posição determinada, a partir de nosso *eu*.

Heidegger questiona, porém, em que medida sua análise sobre o *eu* não corre o risco de ser limitada pela aparente evidência e clareza da auto-interpretação do *Dasein*. O filósofo alerta que “o 'eu' deve ser entendido somente como uma *indicação formal (formalen Anzeige)*⁸⁰” (HEIDEGGER, 2003a, p. 121. SZ, p. 116) e, portanto, questionar sua interpretação inicial e aparentemente óbvia é fundamental para o processo. Conforme havia sido analisado anteriormente (especialmente nos parágrafos 9 e 12), há a indicação de que não parece ser possível conceber um *eu* sem um mundo e tampouco um *eu* isolado de outros “eus”. É assim que se mostra a interpretação do *Dasein* a partir de sua cotidianidade. Porém, “esta constatação fenomênica não deve nos induzir a considerar a estrutura *ontológica* do que é assim 'dado' como algo óbvio e que não necessita de uma investigação maior” (HEIDEGGER, 2003a, p. 121. SZ, p. 116), ao contrário, devemos questionar a validade dos dados fenomênicos iniciais, embora tenham sido eles que guiaram toda a análise.

O fundamental é perceber que a própria indicação formal do *eu* do *Dasein* aponta para o modo como a análise deve ser interpretada:

(...) das indicações formais (*formalen Anzeigen*) dadas mais acima (§§9 e 12) acerca da estrutura de ser do Dasein, exerce a função [de ser o fio-condutor da questão], não tanto esta de que se falou até aqui, quanto aquela segundo a qual a 'essência' do Dasein se funda em sua existência. Se o 'eu' é uma determinação essencial do Dasein, então deverá ser interpretada existencialmente. A pergunta pelo 'quem' somente poderá ser respondida mostrando fenomenologicamente um determinado modo de ser do Dasein (HEIDEGGER, 2003a, p. 122. SZ, p. 117).

80 Sobre tomar o “eu” como um conceito de caráter indicativo-formal, comenta Arenhart (2004, p. 289): “[Heidegger] trata do 'eu' no contexto da análise da função significante (*Bedeutungsfunktion*) dos pronomes. Os pronomes, incluído o 'eu', são 'indícios formais'. Prontamente isso quer dizer que sua função lógico-semântica invariável não é a de representar gêneros/classes de coisas ou de estado-de-coisas, ou seja, não são expressões classificatórias”. Além disso, “também 'eu' funciona como um 'indício formal' que, cada vez que é usado, é preenchido com outro conteúdo, ou seja, por sua mediação, outro falante atual se refere em cada caso a si mesmo” (p. 297).

Assim, uma vez consideradas as indicações formais dadas no início da investigação, devemos explicitar uma interpretação existencial delas. Embora não seja possível desenvolver aqui uma longa exposição do desenvolvimento dessa questão – pois isso implicaria a análise de diversos conceitos de *Ser e Tempo* e da relação entre eles –, é interessante ressaltar algumas considerações do aspecto indicativo-formal das noções que analisamos, tal como aparecerem no parágrafo 63.

Heidegger passa a analisar o caráter metodológico da analítica existencial, percebendo a estrutura da sua investigação e tornando explícitas algumas questões que perpassaram toda a pesquisa. Como observa logo a princípio: “o caminho percorrido até aqui pela analítica do *Dasein* se converteu em uma demonstração concreta da tese que ao começo foi somente formulada: o ente que somos nós mesmos é o mais distante ontologicamente” (HEIDEGGER, 2003a, p. 303. SZ, p. 311). Isso se explica pelo próprio modo de ser do *Dasein* e a estrutura do *cuidado* (*Sorge*)⁸¹: enquanto um ente que se reconhece como um *eu* no mundo, o *Dasein* possui responsabilidade e preocupação consigo mesmo e com as coisas e pessoas que lhe são caras; ao perceber a si mesmo e sua situação concreta, o *Dasein* é um ente que está “jogado” junto aos entes do mundo, ao mesmo tempo que se projeta em relação às suas possibilidades futuras e que faz parte de um mundo significativo que já existia antes dele. Ao ocupar-se com as coisas do mundo em sua cotidianidade, o próprio modo de ser do *Dasein* parece ficar encoberto e faz dele ontologicamente mais distante que outros entes (como esses que servem de ocupação).

A confirmação de teses iniciais – como é o caso desta que analisamos – mostra de maneira exemplar o aspecto indicativo-formal da analítica existencial: diversas teses e conceito que ao início haviam sido “somente formulados” ganham uma “demonstração concreta” através da analítica. Conforme já dissemos, o contrário também é possível: muitas vezes a investigação nos leva a reformular ou mesmo descartar as formulações provisórias iniciais. Isso não significa uma falha na análise, mas justamente demonstra sua efetividade e capacidade de revisar os erros.

Heidegger confirma novamente o aspecto indicativo-formal de sua investigação, ao mostrar que sua direção é estabelecida de antemão por aquilo que o conceito inicial indica: já “está tudo iluminado, ainda que de modo crepuscular, pela luz de uma ideia 'previamente suposta' de existência”; do mesmo modo, também a ideia inicial possui algo que a guia, pois a “indicação formal (*formale Anzeige*) da ideia de existência se guiava pela compreensão de ser

81 Não cabe aqui desenvolver essa noção. Ver SZ, §§12, 41, 42, 43, 63, 64, 65.

que se encontra no próprio Dasein” (HEIDEGGER, 2003a, p. 305. SZ, p. 313). Com isso Heidegger pretende deixar claro que a estrutura indicativa-formal de toda análise provém justamente do modo de ser do *Dasein*:

Não teria essa pressuposição [da ideia de existência e do ser em geral] o caráter de um projetar compreensivo, de tal maneira que a interpretação na qual esse compreender ocorre começa ao dar a palavra justamente àquele mesmo que será interpretado, a fim de que ele decida desde si mesmo se ele proporciona, enquanto tal ente, a constituição de ser com vistas ao qual ele foi aberto no projeto formalmente-indicativo (*Entwurf formalanzeigend*)? Há outra maneira na qual esse ente tome a palavra com respeito ao seu ser? Na analítica existencial o “círculo” na prova não pode sequer ser “evitado”, posto que ela não prova nada segundo as regras da “lógica de inferência”. O que a compreensão comum quer eliminar, a fim de evitar o “círculo” e acreditando atingir a máxima rigorosidade da investigação científica, nada mais é do que a própria estrutura fundamental do cuidado (HEIDEGGER, 2003a, p. 306-7. SZ, p. 314-5).

Assim, devemos reconhecer que o que guiou toda a análise foi justamente o caráter peculiar da compreensão de ser do *Dasein*. Da mesma maneira que o modo de ser do Dasein parecia encobrir a investigação, também é devido ao seu modo de ser e de acordo com esse modo, que a análise pode ser esclarecida. Aqueles que tentam evitar o círculo – pensando que ele é sinal de uma investigação sem cientificidade –, acabam, na verdade, por eliminar a estrutura do *cuidado*, sem a qual não podemos compreender o modo de ser do *Dasein* e tampouco levar a análise adiante. Como Heidegger reafirma diversas vezes, o próprio filosofar é antes de tudo um tipo de comportamento do *Dasein*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da análise de alguns dos principais cursos ministrados por Heidegger ao longo dos anos 20, podemos perceber o progressivo desenvolvimento da noção de indicações formais (*formale Anzeige*) como ferramenta metodológica. Algumas hipóteses iniciais guiavam nossa investigação: em primeiro lugar, acreditávamos que tal metodologia implicava um distanciamento claro em relação a Husserl; embora Heidegger continuasse afirmando sua ligação com a fenomenologia, o método das indicações formais partia de pressupostos bastante diferentes daqueles do método fenomenológico tradicional; além disso, tal divergência certamente resultava em uma nova concepção de filosofia.

Assim, surgia a questão de determinar quais seriam as razões que teriam motivado essa transformação no pensamento heideggeriano. Apesar da complexa rede de problemas com os quais o filósofo estava envolvido no período, bem como as diversas influências filosóficas que marcaram sua formação – Aristóteles, Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, etc. – e os debates com seus contemporâneos (Rickert, Dilthey, Bergson, Natorp, entre outros), nossa ideia inicial sustentava que um problema principal teria motivado a nova metodologia: a questão da apreensão filosófica da experiência da vida fáctica.

Embora, na exposição deste trabalho, não tenhamos seguido a ordem cronológica dos cursos de Heidegger, nos parece interessante avaliar agora o que foi visto sob a perspectiva do desenvolvimento da noção de indicação formal ao longo de cada etapa. Para tanto, faremos uma recapitulação de nossas análises de acordo com a ordem do aparecimento de cada curso, o que nos permitirá estabelecer considerações mais gerais sobre a evolução do novo método, ao mesmo tempo que perceberemos mais claramente alguns de seus aspectos estruturais. Tal recapitulação é interessante também para perceber a importância desses cursos, o que servirá de justificação e explicação para sua escolha. Por fim, abordaremos as análises que não limitaram-se aos cursos e tiraremos algumas conclusões sobre a importância da nova metodologia.

Como vimos, o primeiro confronto explícito com essa dificuldade aparece no curso de

1919⁸², *Zur Bestimmung der Philosophie*, onde Heidegger apresenta a crítica de Natorp ao método fenomenológico, que falharia justamente ao não abrir espaço para a apreensão das experiências concretas da vida fáctica. Heidegger reconhece a importância dessa objeção, mas rejeita a proposta de Natorp para a solução do problema. Na tentativa de resolver a questão, surge um primeiro esboço da apropriação dos conceitos husserlianos de formalização e generalização, assim como algumas intuições sobre a natureza das experiências fácticas, que seriam, desde sua origem, experienciadas como significativas e comunicáveis.

Parece-nos, conforme explicitamos brevemente ao longo do trabalho⁸³, que nesse momento ainda não encontramos o método das indicações formais em sua maturidade, o que é evidenciado pela posição favorável de Heidegger à abstração que não é presa ao conteúdo (formalização), a qual será, posteriormente, considerada ainda insuficiente em comparação com o procedimento de carácter indicativo formal. As análises desse ano são importantes, no entanto, porque revelam claramente a dificuldade com a qual o filósofo se deparava no período e já apontam para sua percepção da necessidade de modificar o método fenomenológico, ainda que não o realize com a mesma radicalidade que faria anos depois.

A atenção dada por Heidegger ao problema da apreensão filosófica da vida fáctica fica novamente evidente no curso de 1920⁸⁴, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Em tal obra, encontramos a análise de duas dificuldades na formulação dos conceitos filosóficos, que dizem respeito justamente às características atribuídas à vida concreta: o fato de acontecer num fluxo histórico contínuo (de onde decorre seu carácter temporal) e da dificuldade inerente de determinar se toda experiência é “racional” e vivida de modo totalmente consciente pelo sujeito. Daí decorrem os dois problemas: o problema do *a priori* em contraste com a historicidade e o problema da experiência viva e do irracional.

Embora Heidegger utilize diversas vezes o termo “indicações formais”, seu uso nesse curso não é de todo claro, uma vez que não há uma exposição explícita do método. No entanto, algumas das bases da nova metodologia são aplicadas claramente, como é o caso da importância atribuída à *realização* – que, juntamente com o *conteúdo* e a *relação* (que também aparecem ali brevemente), formam o núcleo das indicações formais. Além disso, é interessante ressaltar a *destruição fenomenológica* como o procedimento que guia todo o tratamento das duas dificuldades, a qual também será desenvolvida posteriormente como parte essencial do método (ao lado da *construção e redução fenomenológica*). Ainda que,

82 Ver capítulo 1 (1.1 e 1.2)

83 Ver capítulo 1 (1.2) e capítulo 3 (3.1).

84 Ver capítulo 2.

seguindo a destruição fenomenológica, Heidegger realize uma análise mais negativa do que construtiva das questões – pois rejeita as posições correntes, incluindo as de Natorp e Dilthey, sem apresentar claramente uma alternativa –, é bastante evidente que diversas características das indicações formais e da vida fáctica são reveladas, como seu aspecto histórico e sua relação com o *Dasein* concreto.

Como vimos, uma exposição mais completa e clara do método das indicações formais apareceria a seguir, com o curso de 1920 e 1921⁸⁵, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, no qual Heidegger apresenta novamente a formalização e a generalização (dessa vez distanciando-as claramente das indicações formais), expõe os três momentos no método que já haviam aparecido de maneira sucinta (*conteúdo, relação e realização*) e explicita algumas das características fundamentais da experiência concreta e dos conceitos filosóficos, como o fato de serem conceitos essencialmente diferente daqueles de caráter científico.

Esse curso é sem dúvida fundamental, uma vez que consiste na exposição mais completa das indicações formais que encontramos. De fato, algumas passagens dos outros cursos só ficam claras uma vez que se compreenda as bases do método conforme são explicadas aqui. Como procuramos mostrar anteriormente, acreditamos que essa exposição das indicações formais marca um distanciamento explícito de Heidegger em relação a Husserl, não somente pela clara rejeição dos procedimentos de generalização e formalização, mas também pelas suas afirmações a respeito da vida fáctica e concreta como base da experiência humana e da defesa de uma filosofia que aponta para além do aspecto teórico.

Também vale ressaltar que, dentre os três momentos do método das indicações formais, a *realização* é aquele que ganha destaque. Temos algumas razões bastante claras para sustentar essa primazia da realização: em primeiro lugar, esse momento específico aparece como o fator fundamental para definir quando determinada questão está sendo concebida de modo “genuíno” ou não; além disso, nos parece que a realização é o que marca o traço distintivo do método das indicações formais em relação à concepção de Husserl e outros filósofos. A importância do *conteúdo* e da *relação* para a apreensão do objeto é, de fato, algo que encontramos de modo semelhante em Husserl e outros, ainda que com uma terminologia diferente – prova disso é que, na própria exposição dessas noções, pudemos apresentar uma analogia com os conceitos husserlianos de *noema* e *noese*.

De fato, é uma concepção epistemológica bastante comum a ideia de que, na apreensão de um objeto, seja relevante tanto seu conteúdo quanto a relação que se estabelece

⁸⁵ Ver capítulo 1 (1.3) e capítulo 3 (3.1).

entre sujeito e objeto. Indicar, porém, que é também um fator determinante que a apreensão se realize de um *modo* e em um *momento* específicos e de acordo com a situação contextual e histórica do sujeito, é algo que poucos filósofos da tradição apontaram – e, inclusive, algo que a maioria rejeita, seja implícita ou explicitamente. Tal rejeição se deve, em muitos casos, à aparente falta de “rigor” que resultaria desse aspecto da *realização*: se qualquer contato com o objeto depende necessariamente do momento contextual, histórico-cultural, dos conhecimentos prévios, crenças, etc., como garantir que exista algo de constante e universal na apreensão dos objetos? Heidegger acredita que o que há de constante e universal é justamente o fato de que toda experiência seja essencialmente dinâmica e particular; o que não implica, no entanto, em ignorar a semelhança do aparato cognitivo ou a capacidade de comunicação intersubjetiva.

As indicações formais aparecem também, como vimos, no curso de 1921 e 1922⁸⁶, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, onde suas características fundamentais e sua relação com o problema da definição são exploradas. Aqui fica evidente como a nova metodologia desenvolvida por Heidegger implica em uma concepção peculiar de filosofia, que é definida como um tipo de comportamento no mundo, um “comportamento cognitivo”. Nesse curso também encontramos a análise de duas funções fundamentais do método enquanto indicação formal: a função *proibitivo-referencial* e a função *reversivo-transformacional*.

As considerações que encontramos ali servem como confirmação e esclarecimento do que havíamos visto anteriormente: Heidegger reitera a característica da indicação formal de permitir o acesso à experiência concreta. Suas duas funções são um reflexo disso: se buscamos apreender a vida fáctica, não podemos partir de categorias fixas que visem apenas enquadrar os fenômenos, devemos, no lugar disso, nos envolver concretamente com a análise, de modo a seguir a direção apontada pela indicação e, com isso, atualizar a indicação ao realizá-la – o que exige uma disposição específica do filósofo, pois ele deve estar aberto para as transformações advindas dessa atividade.

São também fundamentais as considerações de Heidegger sobre a relação entre as indicações formais e o problema da definição em filosofia, pois, como vimos, dessa análise resulta a confirmação de que o uso da metodologia das indicações formais pressupõe uma concepção própria do que significa a atividade filosófica; concepção essa que é radicalmente diferente da posição husserliana. A mútua dependência entre filosofia e indicação formal é de

⁸⁶ Ver capítulo 5.

fato algo bastante evidente: se a indicação formal surge como uma alternativa metodológica para a formulação dos conceitos filosóficos, é claro que ela está de acordo com uma visão específica sobre o que significa filosofar.

Todas essas novas análises envolveram também o interesse de Heidegger pela questão da hermenêutica, que trouxe uma série de elementos originais para o tratamento da facticidade. Isso é desenvolvido principalmente, conforme expomos, no curso de 1923⁸⁷, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Nessa obra encontramos novamente a relação entre filosofia e a interpretação da condição fáctica do homem, o que implica que partimos sempre de uma situação hermenêutica específica, da qual surge a auto-compreensão do *Dasein*, marcada pelo horizonte temporal. A análise do caráter hermenêutico da filosofia suscita novas considerações sobre o significado e as características fundamentais da atividade filosófica.

A exposição desse curso foi profícua para o questionamento do caráter da filosofia, na medida em que Heidegger apresenta de modo bastante claro que o fato de que ele parta da facticidade e aceite a existência de pressupostos, não implica que esteja estabelecendo uma filosofia de visão de mundo, com bases relativistas. O filósofo chega a definir sua atividade como objetiva, científica, universal e concreta. Conforme observamos, Heidegger pretende mostrar que, embora não aceite a noção de cientificidade de Husserl e das ciências empíricas, também sua investigação possui pretensões transcendentais e busca estabelecer as bases para o conhecimento. A diferença fundamental é seu ponto de partida, seus pressupostos e seu método. Não podemos ignorar o fato de que a fenomenologia heideggeriana é essencialmente uma ontologia, embora seja uma ontologia distinta da tradição filosófica. Um dos seus principais diferenciais em relação à ontologia da tradição é, como vimos, seu caráter essencialmente temporal e histórico.

A análise do uso do método indicativo-formal na obra magna de 1927⁸⁸, *Ser e Tempo*, é interessante por diversas razões: embora Heidegger não realize ali nenhuma exposição específica sobre a noção de indicação formal, perceber sua utilização nessa obra é bastante esclarecedor tanto para a compreensão de *Ser e Tempo* como para a compreensão do novo método. Ao observar um exemplo de sua aplicação concreta, encontramos, ao mesmo tempo, a confirmação do uso da metodologia na obra e uma oportunidade de avaliar concretamente seu funcionamento. Destacar a relação entre o chamado *círculo hermenêutico* e as indicações formais, é fundamental para entender as características básicas do projeto filosófico que

87 Ver capítulo 1 (1.4 e 1.5).

88 Ver capítulo 6.

culminou na obra de 1927. Como vimos, mais do que uma mera escolha metodológica, havia a afirmação de um tipo peculiar de filosofia.

A partir da análise do curso de 1927⁸⁹, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, tivemos a oportunidade de analisar outras características do método heideggeriano, como os três componentes do método fenomenológico (*redução, construção e destruição*). O mais interessante dessa exposição é a possibilidade de rever em maiores detalhes a explicitação de algo que já aparecia nos cursos anteriores e, principalmente, marcar claramente outras diferenças fundamentais do método fenomenológico de Heidegger em relação ao método husserliano.

A diferença no uso da noção de *redução fenomenológica* é sobretudo importante, já que aponta para a peculiaridade do ponto de partida heideggeriano: enquanto Husserl pretende, através da redução, estabelecer como fundamento metodológico a decisão de abster-se sobre a tese da existência do mundo e tomar qualquer fenômeno como um objeto reduzido à esfera da consciência transcendental, Heidegger procura justamente partir da concepção do *Dasein* como um *ser-no-mundo* e toma a redução como a tarefa metodológica de focar no entendimento do *ser* do ente apreendido.

Por fim, analisamos o curso de 1929⁹⁰, chamado *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, no qual encontramos outra interessante exposição dos conceitos filosóficos enquanto indicações formais, os equívocos que devem ser evitados em filosofia, bem como a reafirmação da necessidade de transformação no *Dasein* motivada pela atividade filosófica. O que Heidegger procura destacar é que o filosofar indicativo-formal precisa ser *realizado* pelo homem e que requer, portanto, um processo de apropriação da situação concreta; tal apropriação é guiada pelo que foi apontado pela indicação formal, e somente ao seguir a indicação e atualizá-la é que ela se concretizará e encontrará seu resultado. Nesse processo, o próprio *Dasein* está envolvido e sua relação com a atividade de filosofar requer uma disposição específica que pode transformá-lo. Isso certamente é um bom exemplo do caráter existencial da filosofia heideggeriana, através da qual pretende-se ir além da mera descrição teórica de um estado de coisas.

Para além de análises referentes aos textos de Heidegger⁹¹, investigamos também

89 Ver capítulo 3 (3.3).

90 Ver capítulo 5 (5.4).

91 Além desses cursos que analisamos, outros aparecem em nosso trabalho: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20, GA 58), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24, GA 17), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) e *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928, GA 26). Não os expomos detalhadamente por não apresentarem contribuições tão

outras fontes que consideramos influências fundamentais na formulação da metodologia das indicações formais⁹²: os conceitos medievais *actus signatus* e *actus exercitus*, as chamadas “expressões essencialmente ocasionais” de Husserl e a “teoria da comunicação indireta” de Kierkegaard. A influência medieval revela a esfera de compreensão prévia que transcende e serve de base para o que é comunicado pela linguagem. Aponta para o fato de que nem tudo se resume a proposições e que limitar a atividade filosófica à linguagem proposicional seria desconsiderar o que há de mais fundamental.

A exposição das expressões essencialmente ocasionais, por sua vez, é importante na medida em que demonstra claramente a enorme influência de Husserl sobre Heidegger, além de esclarecer outros aspectos das indicações formais, como o fato de só poderem ser compreendidas quando se considera seu contexto específico. Com a análise da teoria da comunicação indireta, outros elementos das indicações formais também são explicitados: a “abertura” de seu conteúdo (que não é tomado de maneira objetificadora), a peculiaridade de sua realização (da qual só podemos apreender as consequências analisando cada caso específico) e a transformação concreta que suscita na vida do *Dasein*.

Essas três influências revelam um aspecto interessante do procedimento heideggeriano: embora seu trabalho ao longo dos anos 20 manifeste uma grande ousadia, no sentido de romper com a tradição filosófica, Heidegger soube como ninguém apropriar-se daquilo que parecia ter um potencial para ser explorado. Sua destruição da história da filosofia é, antes de tudo, o fruto do trabalho de um leitor que soube encontrar nos textos filosóficos uma fonte de inspiração. Ainda que, como vimos, a metodologia das indicações formais seja em parte resultado desse trabalho de *destruição* da história da filosofia, a originalidade de Heidegger foi o que trouxe as ideias inovadoras que fizeram do método o elemento central de seu novo paradigma.

importantes para a questão do método.

92 Ver capítulo 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I*. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARENHART, Lívio Osvaldo. *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: EDPUCRS, 2004.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses universitaires de France, 1945.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BRANDOM, Robert. Heidegger's categories in *Being and Time*. In: DREYFUS, H. & HALL, H. *Heidegger: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1992.
- BRANDOM, Robert. *Dasein, the Being That Thematises*. In: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 324-347.
- BOEDEKER, Edgar jr. *Phenomenology*. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005, p. 156-172.
- BONTEKOE, Ronald. *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey: Humanities Press International. 1996.
- CAPUTO, John D. *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- CAPUTO, John D. *Theological Presuppositions of Heidegger's Thought*. In: Faulconer, James E. and Wrathall, Mark A. (eds.). *Appropriating Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 85-100.
- CARMAN, Taylor. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- COURTINE, Jean-François, MARQUET, Jean-François (eds.) *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996.
- CROWELL, Steven. *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy*. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005.

CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger, and Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*. In: *Review of Metaphysics* 47, 1994, p. 775-795.

DERRIDA, Jacques. *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris: Galilée, c1987.

DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Trans. By Hans. P. Rickman (org). New York: Cambridge University Press, 1979.

DREYFUS, Hubert L.; Harrison Hall, (eds.). *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge Massachussets: MIT Press, 1991.

DREYFUS, Hubert L., ed. *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.

DRUMMOND, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers (now New York: Springer). 1990.

FEHÉR, Istvan. *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 73-90.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b.

GRONDIN, Jean. *The Ethical and Young Hegelian Motives*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 345-360.

GRONDIN, Jean. *Sources of hermeneutics*. New York: SUNY Press, 1995.

JOLIVET, Servanne. *La notion de "destruction" chez le jeune Heidegger*. *Horizons philosophiques*, vol. 14, n° 2, 2004, p. 81-104.

HEIDEGGER, Martin. (GA 17). *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999a.

HEIDEGGER, Martin. (GA 58). *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin. (GA 60). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001a.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003a.

HEIDEGGER, Martin (GA 17; WS 1923-4). *Introduction to Phenomenological Research*. Translated by Daniel Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

HEIDEGGER, Martin (GA 20; SS 1925). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin (GA 24; SS 1927). *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, Martin (GA 26; SS 1928). *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992c.

HEIDEGGER, Martin. (GA 29/30; WS 1929/30). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. (GA 59; SS 1920). *Phenomenology of Intuition and Expression*. Translated by Tracy Colony. London: Continuum Books, 2010.

HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57; SS 1919). *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002.

HEIDEGGER, Martin. (GA 60; WS 1920-1). *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. (GA 61; WS 1921-2). *Phenomenological interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological research*. Translated by Richard Rojcewicz. Indianapolis: Indiana University

Press, 2001b.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63; SS 1923). *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Trad. Jon van Buren. Indiana: Indiana University Press, 1999b.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63; SS 1923). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Kisiel, Theodore & Sheehan, Thomas (eds.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986a.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de M. García-Baró e J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986b.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores).2000.

HUSSERL, Edmund. *The Shorter Logical Investigations*. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. *The point of view*; edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J. : *Princeton University Press*, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers: Volume 1, A-E*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

KISIEL, Theodore. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1995.

KISIEL, Theodore. *Heidegger on Becoming a Christian*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 175-194.

KISIEL, Theodore. *Heidegger's way of thought*. Critical and Interpretative Signposts. London: Continuum, 2002.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Bekeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

MACANN, Christopher, (ed).. *Critical Heidegger*. London: Routledge: 1996.

MACHADO, Jorge Antônio T. *Culpa e existência: uma retomada dos indícios formais como ferramenta metodológica de Martin Heidegger*. (Tese de Doutorado em Filosofia - PUCRS, Fac. de Filosofia e Ciências Humanas). Porto Alegre, 2003.

- MOHANTY, Jitendra N. *The Development of Husserl's Thought*. In Barry Smith and David Woodruff Smith, eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.
- MOHANTY, Jitendra N. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- MOURA, Carlos Alberto. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella/EDUSP, 1989.
- MORAN, Dermot. *Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of Intentionality*. In: *Inquiry*, 2000, n°43. pp.39-66.
- MULHALL, Stephen. *Heidegger and 'Being and Time'*. London: Routledge, 1997.
- NATORP, Paul. *Psychologie générale selon la méthode critique*. Paris : J. Vrin, 2007.
- OKRENT, Mark. *Heidegger's pragmatism. Understanding, being and the critique of metaphysics*. Cornell: Cornell University Press, 1988.
- PHILIPSE, Herman. *Transcendental Idealism*. In Barry Smith and David Woodruff Smith, eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.
- POOLE, Roger. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993.
- PÖGELLER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PÖGELLER, Otto. *Destruction and Moment*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 137-158.
- POLT, Richard. *Heidegger: An Introduction*. London: Routledge: 1998.
- QUESNE, Philippe. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- REIS, Robson R. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. Integração Ensino Pesquisa Extensão. Sao Paulo, v. 37, n. abr/mai/ju, p. 171-179, 2004.
- REIS, Robson R. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. In. *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.
- REIS, Robson R. *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. In: *Veritas*, vol. 46, n. 4, Porto Alegre, Dez, 2001, p. 607-620.
- RICKERT, Heinrich. *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*. Trans. By Guy Oakes. New York: Cambridge University Press, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern UP, 1967.
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers II. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SMITH, David. *Husserl*. London: Routledge,(The Routledge Philosophers), 2007.

SMITH, David W. *Routledge Philosophy GuideBook to Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge,(The Routledge Philosophers), 2003.

SMITH, David W., and Ronald McIntyre. *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht and Boston, Massachusetts: D. Reidel Publishing Company (now New York: Springer). 1982.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2000.

STAPLETON, Timothy J. *Husserlian Themes in Heidegger's The Basic Problems of Phenomenology*. *Philosophy Today*, p. 3-17, 1983.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

STREETER, Ryan. *Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time*. *Man and World*, vol. 30 (1977), pp. 413-430.

VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Indianapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Way and Method: Hermeneutic Phenomenology in Thinking the History of Being*. in *Critical Heidegger*. MACANN, Christopher (ed.). London: Routledge, 1996, p. 171-190.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida – introducción a la fenomenologia*. Barcelona: Paidós, 1992.

WRATHALL, Mark, DREYFUS Hubert (eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005.