

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA METAFÍSICA E CONHECIMENTO**

LUÍS FELIPE NETTO LAUER

**A QUESTÃO DA *INTENCIONALIDADE* EM HUSSERL E
HEIDEGGER:
Caminhos e descaminhos**

**TOLEDO
2008**

LUÍS FELIPE NETTO LAUER

**A QUESTÃO DA *INTENCIONALIDADE* EM HUSSERL E
HEIDEGGER:
Caminhos e descaminhos**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, sob orientação do Professor Dr. Alberto Marcos Onate, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, com banca composta pelos professores doutores Pedro Costa Rego, Wilson Antonio Frezzatti Jr. e Alberto Marcos Onate.

**TOLEDO
2008**

*À Elizia, minha borboleta
Ao Gegê e à Margô;
À Araci e ao Darcy (in memorian)*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Alberto Marcos Onate, com quem trilhei pela primeira vez os caminhos da fenomenologia e da pesquisa acadêmica, sou grato pela orientação e, sobretudo, pela amizade.

Ao Prof. Dr. Eládio Pablo Constantino Craia (Papi!), pela co-orientação e amizade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE.

À Capes e à Fundação Araucária, pelo suporte financeiro — decisivo para a realização desta pesquisa.

Aos Profs. Drs. Wilson Antônio Frezzatti e César Augusto Battisti, sou grato pela amizade e por seus ensinamentos — além de valiosas indicações para a composição deste texto.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UNIOESTE que tão cordialmente me receberam como colega e com quem travei forte amizade. Especialmente ao Luis Portela, amigo de todas as horas, com quem tive oportunidade de discutir vários aspectos deste trabalho e ao Ames, que soube chamar minha atenção para a importância da escrita.

Ao Horácio, querido “irmão mais velho”, pelo que com ele aprendi.

À Natália Lulu, pela solicitude e amizade.

Aos queridos amigos Evandro e Giovana, Zé e Gi, Fabi, Marília, Gislene, Marcos, Vanessa e, especialmente, ao Marcel — obrigado pela paciência e pelo apoio.

Ao meu pai, Getúlio e às minhas mães, Margarida e Araci, sou grato pela aposta e pelo apoio incondicional. Ao Onivaldo (o cara!) e à Neilde, pela paciência com minhas ausências, pela Elizia e por tudo mais.

Finalmente, à Elizia, que sem titubear compartilhou comigo as dificuldades e alegrias deste percurso e de tantos mais... como agradecer suficientemente?

Buscando o sentido

O sentido acho é a entidade mais misteriosa do universo. Relação, não coisa, entre a consciência e a vivência e as coisas e os eventos. O sentido dos gestos. O sentido dos produtos. O sentido do ato de existir. Me recuso a viver num mundo sem sentido. Estes anseios/ensaios são incursões conceptuais em busca do sentido. Pois isso é próprio da natureza do sentido: ele não existe nas coisas, tem que ser buscado, numa busca que é sua própria fundação. Só buscar o sentido faz realmente sentido. Tirando isso, não tem sentido.

(Paulo Leminski, *Anseios Críticos*)

We must learn to say what shows up there and learn to say it in our own words. For only our own words, not repetitions of someone else's, awaken in us the vision of the thing that we ourselves were trying to say.

(GADAMER, *Martin Heidegger's one path*)

LAUER, Luís Felipe Netto. **A questão da *intencionalidade* em Husserl e Heidegger**: caminhos e descaminhos. 2008. 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

RESUMO

O fio condutor das investigações fenomenológicas de Edmund Husserl e Martin Heidegger é o conceito de *intencionalidade*; sua análise tem por finalidade resolver o problema metodológico fundamental acerca do modo de *abrir cientificamente a esfera dos vividos (Erlebnis)*. Para que se torne claro, é necessário considerá-lo *formalmente*. Em Husserl, a esfera dos vividos é a do *ego puro* ou *consciência pura*, e a intencionalidade é compreendida como *intencionalidade da consciência*; em Heidegger, trata-se do que denominou *vida* ou *existência fáctica* do *Dasein*, em que a intencionalidade designa o tipo de *comportamento* que a existência humana mantém em relação a si e para com o mundo. Este trabalho visa um confronto crítico entre as duas posições, salientando a preocupação heideggeriana com as insuficiências da atitude teórica e sua forma de conceber o campo do formal, em direção a uma investigação acerca da natureza e da formação dos conceitos e enunciados filosóficos como *indicações formais*.

Palavras-chave: intencionalidade; método fenomenológico; vida fáctica; indicação formal.

LAUER, Luís Felipe Netto. **The subject of *intentionality* in Husserl and Heidegger**. 2008. 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

ABSTRACT

The conductive thread of Edmund Husserl and Martin Heidegger's phenomenological investigations is the concept of *intentionality*; his analysis has for purpose to solve the fundamental methodological problem concerning the *scientific disclosure of the sphere of lived experience* (Erlebnis). So that it becomes clear, it is necessary to consider him formally. In Husserl, the sphere of lived experience is the one of the *pure ego* or *pure consciousness*, and the intentionality is understood as *intentionality of consciousness*; in Heidegger, it is treated of what denominated *factual life* or *existence of Dasein*, in that the intentionality designates the type of comportment that the human existence maintains in relation to itself and to the world. This work seeks a critical confrontation among the two positions, pointing out the heideggerian concern with the inadequacies of the theoretical attitude and her form of conceiving the field of the formal, towards an investigation concerning the nature and the formation of the concepts and philosophical statements as *formal indications*.

Key-words: intentionality; fenomenological method; factual life formal indication.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. DIFERENÇA ONTOLÓGICA E INTENCIONALIDADE NAS FENOMENOLOGIAS DE HUSSERL E HEIDEGGER	23
1.1. <i>Ontologia Regional e Ontologia Formal em Husserl: a intencionalidade da consciência como diferença ontológica</i>	23
1.2. <i>A Crítica do Primado do Teorético e o Problema da Natureza dos Conceitos e Enunciados Filosóficos: sobre expressões objetivas e expressões essencialmente ocasionais</i>	31
1.3. <i>Existência Fática, Indicação Formal e Ontologia Fundamental: do “eu puro” husserliano ao Dasein heideggeriano como fundamento da Diferença</i>	43
2. INTENCIONALIDADE E INDICAÇÃO DA SITUAÇÃO HERMENÊUTICA	51
2.1. <i>A Indicação da Situação Hermenêutica: compreensão e interpretação como fundamento da existência fática</i>	51
2.2. <i>As Estruturas Fundamentais da Vida Fática: intencionalidade e cuidado</i>	61
2.3. <i>O Caráter Intencional da Vida Fática e a Indicação da Situação Hermenêutica: inquietação, interpretação e destruição</i>	71
3. INTENCIONALIDADE E COMPORTAMENTO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER	81
3.1. <i>Intencionalidade e Comportamento: da orientação teórica ao sentido de efetivação do cuidado</i>	81
3.2. <i>Generalização, Formalização e Indicação Formal: da orientação referencial ao sentido de efetivação da intencionalidade</i>	87
CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

[...] de qualquer modo, é de início suspeito apoiarmo-nos no que um autor põe ele próprio em primeiro plano. Deve-se, pelo contrário, prestar atenção ao que ele cala.

(HEIDEGGER, *O Sofista de Platão*)

Em 1927, o público filosófico alemão observou ao aparecimento de uma obra polêmica, vigorosa e em certo sentido intimidadora, que reivindicava para si a denominação “fenomenologia”, mas que aparentemente se omitia da “análise intencional”, tão característica desse tipo de investigação; sua meta consistia em empreender o que seu autor denominou *ontologia fundamental* (*Fundamentalontologie*). Redigido por um jovem professor assistente da Universidade de Marburg, pouco conhecido devido ao inexpressivo número de publicações, “Ser e tempo”, de Martin Heidegger, foi projetado para conter duas partes de três seções cada, mas veio à luz incompleto e assim permaneceu até o fim da vida de seu autor¹. Heidegger dedicara a obra ao fenomenólogo Edmund Husserl, seu mestre e amigo, com quem convivera e trabalhara por quase uma década². Apesar disso, a adoção do título “fenomenologia” não significava uma submissão

¹ Das três seções projetadas para a Parte I, apenas duas foram publicadas; quanto às três seções da Parte II, foram apresentadas esquematicamente sob forma de curso, na Universidade de Freiburg, no semestre de verão de 1927. Tais textos, por muito tempo, permaneceram inéditos. Cf. “Os problemas fundamentais da fenomenologia”, publicado pela primeira vez em *Gesamtausgabe [GA]* 24, de 1975.

² Assim, podemos ler no frontispício de “Ser e tempo” a seguinte passagem: “A Edmund Husserl em testemunho de admiração e amizade [...]” (HEIDEGGER, 2006c, p. 05). No § 7, em que Heidegger expõe de maneira preliminar o modo como conduzirá sua investigação no decorrer do tratado; podemos ler ainda: “Caso a investigação que haverá de se seguir avance no sentido de abrir as ‘coisas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a Edmund Husserl. Durante os anos de ensino em Freiburg, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às suas investigações ainda não publicadas” (HEIDEGGER, 2006, p. 78).

completa aos interesses investigativos husserlianos: se é verdade que o jovem professor reconhecia o débito para com seu mestre, de quem afirmava publicamente “ter pensado a tradição filosófica ocidental até seu final”, denunciando claramente seus limites, é também verdade que o acusava de estar enredado justamente neles. Como afirma Daniel Dahlstrom, “[...] em seus cursos de Marburg [...]” — anteriores à publicação de “Ser e tempo” —,

Heidegger apresentava a seus estudantes uma imagem de Husserl como o Moisés da filosofia tradicional, a um só tempo seu libertador e sua vítima, que aponta o caminho de saída do deserto através de uma clarificação da intencionalidade, mas incapaz de entrar na terra prometida da análise existencial (DAHLSTROM, 1994a, p. 231).

Mutatis mutandis, ao analisar a questão, Hubert Dreyfus propõe a tese segundo a qual “[...] ‘Ser e tempo’ pode ser entendido como uma crítica sistemática da fenomenologia de Husserl, embora Husserl e seu conceito básico, *intencionalidade*, dificilmente sejam mencionados no livro” (DREYFUS, 1991, p. IX). Entretanto, disso não se segue que o tema da *intencionalidade* não constitua uma das questões centrais a que o pensamento de Heidegger tenta responder (HALL, 1998, p. 123). Para que possamos compreender melhor esta questão, devemos apreender de modo claro como Heidegger interpreta o problema da *intencionalidade* em “Ser e tempo” e nos textos que o antecedem. Se sua investigação é “fenomenológica”, como o próprio autor a entende, então devemos ser capazes de extrair dela um encaminhamento neste sentido. Mas, se não podemos contar com indicações diretas acerca deste tema no conjunto dos problemas tratados pela obra de 1927, como devemos proceder? Heidegger realmente se exime de dar explicações a este respeito ou apenas retoma a questão em outro estatuto?

Como sabemos, “Ser e tempo” abre um campo de investigações que se encontra nos marcos da *ontologia* e adota como sua tarefa a *repetição* ou *reiteração* (*Wiederholung*) explícita de um dos problemas centrais da filosofia: a *questão do ser* (*Seinfrage*). Ainda que originalmente incompleta, podemos encontrar na obra elementos suficientes para compreender o projeto do autor: este consiste em partir do esclarecimento do que pretendemos dizer ao empregar expressões como “ente”

(*seiendes*) e “*ser*” (*Sein*) — muitas vezes de modo irrefletido, como se já sempre as compreendêssemos —, para então recolocar ou retomar a *questão mais fundamental* (*Grundfrage*) *acerca do sentido de ser* (*Seinssinn*), que de algum modo fundamenta e subjaz àquele uso³. Segundo o autor, é *necessário* “despertar novamente uma compreensão para o sentido desta questão” (HEIDEGGER, 2006c, p. 34), com vistas a retirá-la do esquecimento em que se encontra desde que emudeceu “[...] como *questão temática de uma real investigação*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 37). Dito de outro modo, a tradição filosófica, nomeadamente a Metafísica — tomada enquanto corrente de pensamento ou disciplina —, *encobriu* de diferentes maneiras esta questão que ora o autor se propõe *reiterar*, dando-lhe o estatuto de algo amplamente sabido e trivial. Se, como indica Heidegger em “Ser e tempo”, trata-se “[...] de uma ou *da* questão fundamental da filosofia” (HEIDEGGER, 2006c, p. 40), deve-se *colocá-la* de modo adequado.

Mas, como fazê-lo? Em que consiste esta *repetição* ou *reiteração* da questão sobre *o sentido de ser*? Qual sua necessidade? Certamente, ainda que pertença à ontologia, não se trata de formulá-la nos moldes da tradição. No § 7 de “Ser e tempo”, em que Heidegger expõe o método empregue em sua investigação, afirma que “apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia” (HEIDEGGER, 2006c, p. 66), mas, como diz o autor, “o uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras [...]”, mas indicar o sentido *formalmente amplo* do método utilizado, para salientar que, “com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação se acha dentro da questão fundamental da filosofia em geral”⁴ (HEIDEGGER, 2006c, p. 66).

Para Heidegger, “[...] ‘uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo o que se apreende no ente’” (HEIDEGGER, 2006c, p. 38), mas há também

³ Segundo Stephen Mulhall, “Não é acidental que Heidegger não forneça uma resposta clara e simples para esta questão — nem na abertura de seu livro, nem em qualquer ponto posterior dentro dele; em seu modo de ver, apenas o todo do livro nos trará ao ponto em que nós possamos até mesmo formular a questão de um modo coerente e frutífero”; mas, mesmo que partamos de uma compreensão preliminar da questão, neste estágio, “[...] é possível indicar ao menos uma orientação inicial para nosso pensar” (MULHALL, 1996, p. 01).

⁴ Para Fehér, o empreendimento heideggeriano pretende “identificar” fenomenologia, ontologia e hermenêutica em um único campo de investigações. Então, “[...] a fenomenologia hermenêutica como é elaborada em ‘Ser e tempo’ é também ontologia [...] e assim, falar de uma transformação hermenêutica da fenomenologia equivale a falar de uma transformação ontológica daquela [da hermenêutica]” (FEHÉR, 1994, p. 74).

certa confusão entre aquilo que tomamos por *ser* e *ente* no interior de nossas vivências: aparentemente,

[...] ser é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso do “ser” e, neste uso, compreende-se a palavra “sem mais” [...] Mas esta compreensão comum demonstra apenas uma incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo o ater-se e ser para o ente, como ente (HEIDEGGER, 2006c, p. 39).

Esse enigma é o problema da diferença ontológica (*ontologische Differenz*). Dito de maneira simples, diferença ontológica é a diferença entre ser (*[das] Sein*) e ente (*das Seiende*). Somente porque somos capazes de contrastar ser e ente em uma distinção, podemos submeter o ser ao discurso (*logos*), conceitualizá-lo. Radica aí, nessa nossa atitude fundamental, a possibilidade da ontologia. Essa distinção remete ao *ente em seu ser* e ao *ser do ente*, constituindo um jogo em que ambos se diferenciam para expor seu nexos, não como mera relação entre “coisas” distintas, mas como uma unidade imediata que nos permite *nossa compreensão de ser e comportamento com respeito aos entes*⁵. Embora não saibamos de modo explícito o que quer dizer “ser”, ao tentar defini-lo, por fim, *apelamos ao seu emprego*: dizemos — ou ao menos tentamos! — que “é” algo, sem que possamos fixá-lo de modo claro. Essa dificuldade denota apenas que “o procurado no questionamento do ser não é algo inteiramente desconhecido, embora seja, numa primeira aproximação, algo completamente inapreensível” (HEIDEGGER, 2006c, p. 41). Além desta dificuldade inicial na determinação de um significado exato para nosso emprego da expressão “ser”, torna-se desconhecido o próprio horizonte em que poderíamos apreender e fixar-lhe o sentido. Desse modo, nos movemos sempre em uma compreensão de “ser”, embora esta permaneça, em geral, obscura e indeterminada. Para Heidegger, “*essa compreensão vaga e mediana de ser é um fato*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 41), e isso decorre, entre outras razões, da própria influência exercida pelas teorias e opiniões tomadas previamente da tradição.

⁵ É preciso chamar a atenção para este ponto: ulteriormente, devemos explorar a relação entre a noção teórica de *intencionalidade*, caracterizada no pensamento de Husserl, e sua correspondente no interior do pensamento heideggeriano, qual seja, a noção de *comportamento*.

Na medida em que o ser é “[...] o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja”, e que “[...] ser diz sempre ser de um ente” (HEIDEGGER, 2006c, p. 44), o ser mesmo articula o sentido de toda e qualquer interpretação relativamente ao ente. Se pretendemos romper com nossa “compreensão vaga e mediana” acerca do ser, o ente deve figurar como o *interrogado* de nossa investigação, de tal maneira que possamos como que “interrogá-lo”, para então determiná-lo *em seu ser*. Mas, a que referimos quando empregamos a expressão “ente”, uma vez que com ela designamos muitas coisas e em muitos sentidos? Para Heidegger, “ente é tudo o que falamos, tudo o que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1998, p. 32), em suma, é tudo aquilo de que podemos dizer ou pensar: é. Diante de tantos significados e empregos possíveis, como determinar o ente a partir do qual devemos interrogar acerca do ser? E mais: onde podemos encontrar a fronteira entre o ser e os entes? “A compreensão de ser, por mais tácita e deficiente que seja, está envolvida em todas as nossas lidas cotidianas com os entes. Nunca estamos sem nenhuma compreensão de ser, e nunca encontramos puros entes; [...]” (INWOOD, 2002, p. 43).

Como encaminhar o problema gerado pelo enigma presente na relação entre ser e ente, o problema da *diferença ontológica*? Nesse sentido, a *diferença ontológica* é uma noção capital à compreensão de “Ser e tempo” e constitui um de seus problemas fundamentais. Como já dissemos, dela resulta a possibilidade de determinar o *ente (das Seiende) em seu ser* para, a partir daí, determinar o *ser ([das Sein] do ente* enquanto tal. Segundo Ernildo Stein, “Heidegger coloca ‘*Ser e Tempo*’ e, através dessa obra, toda a sua interrogação sob o signo da diferença ontológica” (STEIN, 2001, p. 275). Entretanto, ainda que efetivamente isso ocorra, não há uma única indicação nominal de Heidegger a este respeito no tratado de 1927. Assim, resulta pouco claro o modo como devemos nos acercar deste problema. De início e sem mais, ele nos parece obscuro e nos vemos obrigados a orientar nossos esforços às cegas, por meio de intuições e referências elípticas a seu respeito, sem maiores garantias de sucesso em nossa investigação.

Devemos então intentar um caminho preparatório. Porém, não se trata aqui

de elencar o rol de aparições e diferentes significações da *diferença ontológica* no *corpus* heideggeriano⁶, mas de *indicar formalmente* sua importância para a determinação fenomenológica daquilo que o autor denomina *experiência humana* ou *existência* no interior do tratado de 1927 e de sua relação com a questão da *intencionalidade*. Segundo Róbson Ramos dos Reis, em “Ser e tempo”, “[...] temos uma análise da estrutura da intencionalidade, nos termos de uma pressuposição inerente a todo comportamento intencional” (REIS, 2004, p. 103). Assim, diz Reis,

em síntese, esta análise discrimina um terceiro momento estrutural em todo comportamento para com algo, ao lado de *noema* e *noésis*, a saber, um acesso ao padrão de identificação ontológico determinante do correlato objetual do comportamento (REIS, 2004, p. 103).

Dito de outro modo, em “Ser e tempo”, Heidegger tenta estabelecer um conceito de *intencionalidade* em sentido *fático*, ou seja, como padrão que determina nosso *comportamento* para com entes. A determinação deste padrão corresponde à questão sobre o *sentido do ser*, sendo o *comportamento para com algo* — independentemente de seu caráter prático ou teórico — a expressão concreta da noção teórica de *intencionalidade*. O autor distingue entre dois modos básicos segundo os quais nos relacionamos ou comportamos com entes: um modo *ôntico* (*ontische*) e outro *ontológico* (*ontologische*). Para que possamos determiná-los com maior rigor, devemos então adotar uma estratégia de leitura que nos permita atingir tais intentos.

A recente publicação dos textos apresentados por Heidegger nos seminários e preleções ministrados nas universidades de Freiburg e Marburg durante os primeiros anos da década de 1920, bem como dos manuscritos redigidos nessa

⁶ Cf. Theodore Kisiel, “The genesis of Heidegger’s *Being and Time*”: para o autor, “[...] a idéia entrou pela primeira vez no *corpus* heideggeriano na resenha de 1912 sobre a [obra] ‘*Logik der Philosophie*’, de Lask, [...] mas é primeiramente nomeada somente no semestre de verão de 1927, como o primeiro dos ‘Problemas fundamentais da fenomenologia’”; “[...] nesse ínterim, essa diferença tacitamente se apresenta de vários modos: em 1915 nas análises do ‘*ens est*’ dentro de seu tema como oposto a seu nexos heterológico [...] e finalmente em ‘Ser e tempo’, na distinção entre o ôntico e o ontológico” (KISIEL, 1993, p. 503). Cf. também Robert Dostal, “Time and phenomenology in Husserl and Heidegger”: nos “Problemas fundamentais da fenomenologia”, também podemos compreender *diferença ontológica* no sentido daquela diferença estabelecida entre “natureza e história”, nomeadamente, como “*ontologische Unterschied*”, ou seja, como “distinção ontológica” (DOSTAL, 1998, p. 159).

época, põe à disposição um valioso material de pesquisa para elucidar algumas questões pertinentes ao percurso que leva o autor à publicação do tratado de 1927, bem como a uma compreensão mais aprofundada desta obra. Se seguirmos de perto tais textos, encontraremos muitas referências a Husserl, além de análises aprofundadas sobre questões como *fenomenologia*, *intencionalidade* e *vivência*, que podem nos fornecer diversas indicações quanto ao problema da *diferença ontológica*⁷.

Porém, com isso, não pretendemos aqui realizar um inventário de história da fenomenologia, pois, como diz Heidegger, “[...] temos de poder desenvolver um *conceito de fenomenologia*⁸ partindo daquilo que ela toma como seu tema e de como investiga seu objeto”, ou seja, “não tratamos da fenomenologia [como corrente de pensamento], senão daquilo que ela mesma trata”: nossas considerações devem se dirigir ao “conteúdo essencial” (*Sachgehalt*) e às “*relações sistemáticas internas*” do que nomeadamente designamos com tal expressão (HEIDEGGER, 2000, p. 25). Retraçar a história da fenomenologia, no sentido de apontar aquilo com que ela se ocupou apenas nos levaria à conclusão de que temos diante de nós uma corrente de pensamento cujo tempo passou, limitada que está por aquilo que é dado como resultado de suas investigações precedentes. Assim, perderíamos sua principal característica, a qual Heidegger nunca cansou de enfatizar: a fenomenologia devidamente “[...] compreendida e guardada [...]” deve ser “[...] a possibilidade do pensamento — que periodicamente se transforma e só assim permanece — de corresponder ao apelo do que deve ser pensado” (HEIDEGGER, 1979a, p. 301). Como o próprio autor indica, desde o começo de sua investigação,

O essencial para ela (a fenomenologia) não consiste em *realizar-se* como ‘movimento’ filosófico. Acima da atualidade está a *possibilidade*. Compreender a fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade (HEIDEGGER, 1979a, p. 301, 2006c, p. 78).

Nesse sentido, Heidegger não apresenta a fenomenologia como *um* modo de fazer ontologia; ele insiste, este é o *único modo*: “[a] *ontologia só é possível como*

⁷ Cf. supra, p. 15, nota 6.

⁸ O grifo é nosso.

fenomenologia”⁹ (HEIDEGGER, 2006c, p. 75). Tal afirmação possui uma implicação latente: a fenomenologia também deve *tornar-se* ontologia. Essa identificação entre ontologia e fenomenologia não é casual ou caprichosa: para Heidegger, “ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar [com ele]” (HEIDEGGER, 2006c, p. 78).

Mutatis mutandis, um caminho bastante promissor nos é ofertado pelo próprio Heidegger, em seu curso sobre o “Sofista”, de Platão, proferido na Universidade de Marburg no semestre de inverno de 1925. Nele, o autor procura mostrar que uma investigação fenomenológica coerente deve partir daquilo que nos parece óbvio e comumente sabido, que devido a seu constante emprego nos parece claro quanto a seu significado e determinação, mas que, em última instância, justamente devido a este modo de emprego, resulta mal compreendido. Toda investigação necessita, assevera Heidegger, de “[...] uma dupla preparação”: por um lado, uma preparação de ordem “filosófico-fenomenológica”, que estabelece o método e a visada a serem empregues na investigação; por outro, uma preparação “historiográfico-hermenêutica”, orientada por aquilo que o autor denomina como seu “princípio básico”: “[...] nomeadamente, que a interpretação deve proceder do claro para o obscuro” (HEIDEGGER, 1997b, p. 07-08).

Começemos por este último ponto: de acordo com o jovem professor Martin Heidegger, devemos nos apropriar disso que aparentemente se tornou óbvio, “[...] e fazê-lo transparente¹⁰ em seu fundamento” (HEIDEGGER, 1997b, p. 07), ou seja, *retomá-lo* ou *reiterá-lo* de modo clarificador. Isso quer dizer que, voltar à tradição — no caso da questão do ser, à metafísica —, se apropriar do passado, não significa se dedicar a algo independente, diferente e separado de nós, mas, “[...] ao contrário, [quer dizer que] nós somos este passado ele mesmo” (HEIDEGGER, 1997b, p. 07). Assim, “voltar ao passado” não significa somente olhá-lo de modo que pudéssemos compreendê-lo como então ele era compreendido; tampouco significa que devamos negligenciar suas questões, preocupações e urgências, “lendo-o” somente segundo

⁹ No primeiro capítulo deste trabalho, tentaremos mostrar porque Heidegger vê na fenomenologia a única possibilidade da ontologia. Por ora, basta indicar que ela possibilita uma reflexão radical sobre a natureza e o emprego dos conceitos e enunciados filosóficos que explicita menos sua capacidade “definitória” que seu caráter remissivo e referencial.

¹⁰ Heidegger emprega a expressão no sentido de uma visada cristalina, translúcida, clarificadora, não no sentido de um “olhar através” do que é visado.

nossos interesses, senão que devemos explicitar o tipo de vínculo que mantemos com ele. Desse modo, a questão sobre o *sentido do ser* e sobre sua *diferença* com relação ao ente deve ter sua *via de acesso* corretamente assegurada desde o começo da investigação. Para o autor, a passagem “do claro ao obscuro” não significa que devemos supor que cada época posterior compreendeu melhor seus predecessores do que estes compreenderam a si mesmos, pois “precisamente aqui reside o elemento de investigação criativa, no qual é mais decisivo que esta investigação não compreenda a si mesma” (HEIDEGGER, 1997b, p. 08). Segundo Heidegger,

Compreender a história não significa nada além de compreender a nós mesmos — não no sentido de que nós devemos estabelecer várias coisas a nosso respeito, mas que nós experimentamos o que *deveríamos* ser. Apropriar o passado significa vir a conhecer a si mesmo como devedor daquele passado (HEIDEGGER, 1997b, p. 07).

Em outras palavras, devemos nos apropriar do passado a *partir daquilo que este nos deixou à disposição*: para o autor, isto é o mais importante; mas devemos fazê-lo com a ressalva de que, sempre que possível, é preciso *retomá-lo* e *colocá-lo* de modo mais radical¹¹. “Ir do claro ao obscuro”, para nós, significa iluminar aquilo que, aos nossos olhos, parece indeterminado, velado ou encoberto. Neste sentido, se o que buscamos é a *diferença ontológica* e o papel que esta desempenha enquanto *comportamento intencional* em “Ser e tempo”, este tema constitui justamente o que devemos trazer à luz. Para tanto, devemos partir daqueles textos em que Heidegger discute pormenorizadamente o que, no tratado de 1927, parece simplesmente pressuposto e afirmado, com o fito de clarificá-lo como expressão tardia de um percurso intelectual fortemente consolidado. Não se trata de explicar Husserl à luz de Heidegger. Tampouco, de ler Heidegger à luz de Husserl. Trata-se aqui de clarificar algumas questões que interligam as trajetórias filosóficas dos dois pensadores, desde a perspectiva como Heidegger lê as relações entre os conceitos de *intencionalidade* e *diferença ontológica* em alguns de seus primeiros textos.

¹¹ Assim, no texto da preleção, Heidegger empreende uma leitura do “Sofista”, de Platão, à luz de sua recepção por Aristóteles, mas sempre salientando que não necessariamente este último deva ter compreendido plenamente o primeiro, senão que desenvolveu seu pensamento a partir do que Platão *colocou à sua disposição*, levando as questões propostas a encaminhamentos de outro estatuto.

Neles, Husserl *figura* como pólo contra o qual a filosofia do jovem professor Martin Heidegger arremete e, portanto, contra o qual promove seu acerto de contas com a tradição.

Desse modo, no primeiro capítulo, pretendemos fixar o problema e os conceitos que serão abordados nas partes subseqüentes do trabalho, com o fito de preparar o terreno para a indicação e análise da passagem do conceito de *intencionalidade* ao de *comportamento intencional* ou *fático* em “Ser e tempo”. Alguns destes conceitos serão tomados da fenomenologia husserliana, para que possamos determiná-los não apenas no sentido em que Heidegger os entende, mas pelo contraste com o modelo metodológico de seu mestre. Especificamente o conceito de *intencionalidade da consciência*, tal como figura em Husserl, deve ser fixado preliminarmente de modo *negativo*¹², uma vez que, em “Ser e tempo”, ele é modificado e passa a desempenhar um papel central, *positivo*, ao qual nos dedicaremos no capítulo segundo. Mas, antes, é preciso ressaltar a importância da noção de *formalização* (*Formalisierung*) na demarcação do “território fenomenológico” em relação a outras disciplinas filosóficas e científicas. Em Husserl, esse conceito determina a via de acesso ao objeto da investigação, constituindo o que o autor denominou *ontologia formal* (*formale Ontologie*), em contraste com as *ontologias regionais* (*regionalen Ontologie*), com as quais as ciências abrem o campo de que recortam seus objetos e extraem seus conceitos fundamentais. A *ontologia formal* visa a “objetividade do objeto”, seu caráter de “objeto enquanto tal” — em síntese, a questão do “objeto enquanto objeto”. Por meio desta distinção capital, Husserl visa determinar tanto a *essência* “objeto em geral”, quanto a *essência da essência*. Heidegger é reativo a essa maneira de indicar o “objeto da filosofia”, pois, segundo seu modo de conceber, a fenomenologia, significa “[...] um conceito de método” (HEIDEGGER, 2006c, p. 66). Deste modo, ela não caracteriza “[...] a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, o quê [(*Was*)] dos objetos, mas seu modo, o *como* [(*Wie*)] dos objetos” (HEIDEGGER, 2006c, p. 66). Isso significa que, para Heidegger, o objeto da fenomenologia deve ser *indicado* de um modo

¹² Este é, em geral, o tema do primeiro capítulo, mas devemos explorá-lo de maneira pormenorizada na terceira seção do segundo: basta indicar que seu conteúdo apresenta uma crítica detalhada da noção husserliana de *intencionalidade*, desenvolvida por Heidegger ao longo de inúmeras páginas no texto apresentado durante o curso “Prolegômenos para uma história do conceito de tempo”, ministrado na Universidade de Marburg, no semestre de verão de 1925, e que já determina, em larga medida, tanto o projeto quanto a tônica de “Ser e tempo”.

diferenciado. Temos de apreender em que consiste esse modo. Somente assim seremos capazes de compreender porque Heidegger pretere o modelo metodológico de seu mestre, que intenta uma *ontologia formalmente concebida*, denunciando a necessidade, para fins de adentrar “a terra prometida da análise existencial” (DAHLSTROM, 1994a, p. 231), de sua transformação e da edificação de uma *ontologia fundamental*.

Essa determinação negativa dos conceitos husserlianos — sobretudo no tocante à *intencionalidade* — não deve nos satisfazer: como indica István Féher, devemos atentar para o fato de que “[...] uma distinção deve ser feita entre executar uma transformação e oferecer uma valoração crítica explícita daquilo que é transformado” (FÉHER, 1994, p. 74). Ou seja, para passar “do claro ao obscuro”, devemos proceder à apresentação dos argumentos heideggerianos sem perder de vista sua posterior análise e elucidação. Muitas são as obras em que Heidegger esboça sua reorientação em relação a Husserl, mas poucas descrevem o caminho percorrido no sentido de explicitá-lo. Isso ocorre em “Ser e tempo”, pois esta obra supõe várias das análises feitas nos textos preparados pelo autor para os cursos que ministrou em Freiburg e Marburg durante a década de preparação e publicação do tratado¹³. É lícito, em nosso entendimento, recorrer a tais textos, sempre que necessário.

No segundo capítulo do trabalho, abordaremos a *indicação da situação hermenêutica* descrita primeiramente por Heidegger no texto das “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles” — também conhecido como “Informe Natorp”, cuja finalidade reside em apresentar o caráter intencional da *compreensão* (*Verstehen*) e *interpretação* (*Auslegung*) que o *Dasein* mantém com os entes e o próprio mundo com o qual se ocupa. Segue-se a isso, uma descrição dos *elementos*

¹³ Para Daniel Dahlstrom, dos diversos textos em que Heidegger explora variantes de seu “modelo fenomenológico” no embate com seu mestre, “[...] em um sentido muito largo [...]” o curso do semestre de verão de 1925, intitulado “Prolegômenos para a história do conceito de tempo” “[...] pode ser dito como abordando esta crítica mais pelo lado do psicologismo, enquanto [...]” o curso do semestre de inverno, iniciado no mesmo ano e finalizado em 1926 — e intitulado “Lógica: a pergunta pela verdade” — “[...] o faz mais pelo lado da lógica. O foco da crítica [no segundo texto] são as “Investigações lógicas” (e sua conexão com Lotze), enquanto [no primeiro], o subsequente desenvolvimento de Husserl” (DAHLSTROM, 1994, p. 444), ou seja, o período em que o autor desenvolveu o pensamento presente em “Idéias” (Os trechos aqui modificados dizem respeito à referência feita por Dahlstrom aos volumes da *Gesamtausgabe*, respectivamente 20 e 21. A substituição deste modo de referir a obra heideggeriana por aquela encontrada no corpo do texto deve-se ao respeito pelas edições consultadas). Cf. Referências.

fundamentais da vida fáctica que deve mostrar como a estrutura intencional das vivências orientada hermeneuticamente conforma a característica fundamental de nossa existência: o cuidado (*Sorge, curare*). No texto citado, Heidegger desenvolve o problema de modo explícito e em consonância com os demais temas que, anos mais tarde, formarão a *ontologia fundamental* de “Ser e tempo”. A crítica ao modelo intencional de Husserl deverá ser descrita em sua plenitude, explicitando sua transformação hermenêutica na noção heideggeriana de *comportamento* (*Verhalten*). A análise da *tendência à queda* (*Verfallenstendenz*) e da *inquietação* (*Bekümmern*) que lhe acompanha, deverá explicitar o fato de que ambas tomam parte na dinâmica mesma da vida fáctica. Ela servirá de mote para a introdução da questão acerca da necessidade de enfrentar de modo positivo a tradição e, com isto, promover sua *destruição* (*Destruktion*). Para Heidegger, tal procedimento visa resgatar o sentido das experiências originais em que os conceitos filosóficos fundamentais foram hauridos. Sendo a filosofia um modo do comportamento, faz-se necessária uma análise que determine seu padrão de ocorrência.

No terceiro capítulo, analisaremos o modo como a determinação da *diferença ontológica* em termos dos *comportamentos intencionais fáctico e teórico* permitem a Heidegger uma distinção definitiva entre *generalização* e *formalização*, salvaguardando o âmbito do *formal* na filosofia e ampliando seu raio de abrangência por meio do “método” das *indicações formais*. Para tanto, utilizaremos, além do “Informe Natorp”, o texto homônimo das preleções do semestre de inverno de 1920-1921, “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: iniciação à investigação fenomenológica”, e o material dos cursos sobre “introdução à fenomenologia da religião”, do semestre de inverno de 1920-1921. A partir deste último, sobretudo, tentaremos mostrar que as indicações formais têm como finalidade prevenir a perda da dimensão *efetiva* da investigação formal, caracterizando a atividade filosófica por excelência como um modo originário de *efetivação* da dinâmica do cuidado que toma parte na vida mesma. Com isso, o próprio comportamento deve ser mostrado em seu caráter *formal, não-teórico*, no qual a filosofia toma parte. Neste sentido, as análises da crítica de Heidegger a Husserl e da determinação negativa da intencionalidade obtidas no primeiro e segundo capítulos serão de grande valia para compreender a maneira como o autor de “Ser e tempo” circunscreve a limitação do modo teórico de conceber o mundo e a própria vida fáctica. Em Heidegger, a

intencionalidade denota o *sentido de efetivação e temporalização* da vida, algo que, de acordo com o autor, em Husserl estaria encoberto pelo caráter puramente *relacional* de sua concepção de “formal” da intencionalidade.

1. **DIFERENÇA ONTOLÓGICA E INTENCIONALIDADE NAS FENOMENOLOGIAS DE HUSSERL E HEIDEGGER**

Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária;

(ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1094b)

1.1. ***Ontologia Regional e Ontologia Formal em Husserl: a Intencionalidade da Consciência como Diferença Ontológica***

Quando falamos em “fenomenologia”, o primeiro termo que em geral associamos a esse nome e a primeira idéia que nos ocorre é a de *intencionalidade*. A razão pela qual a associação é inevitável se deve ao fato de que foi Edmund Husserl quem, em 1900, utilizou pela primeira vez esse conceito visando designar a estrutura geral de nossas vivências¹⁴ — tanto originárias quanto triviais —, levando-o a desempenhar um papel central na investigação fenomenológica, qual seja, o de indicar a maneira como a consciência se relaciona com seus objetos no interior de tais vivências. Para Husserl, fazer fenomenologia significa, de um modo direto ou indireto, ocupar-se desses vividos, ou seja, ocupar-se de sua estrutura *intencional*.

¹⁴ Para não nos desviarmos de nosso foco, desconsideraremos aqui a história deste conceito no interior da filosofia medieval e suas posteriores apropriações (e. g., na filosofia de Franz Brentano). As “Investigações lógicas”, publicadas por Husserl em dois volumes, em 1900 e 1901, respectivamente, já contém uma abordagem consistente da *intencionalidade* como estrutura dos vividos e tais obras são unanimemente consideradas “obras inaugurais” da fenomenologia.

Em “Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica”¹⁵, de 1913, o autor descreve “a intencionalidade como tema fenomenológico capital” (HUSSERL, 2006, p. 189). Deste modo, “ela é uma peculiaridade da essência da esfera de vividos em geral, visto que de alguma maneira todos os vividos participam da intencionalidade [...]” (HUSSERL, 2006, p. 189). O autor afirma ainda que “a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* em sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência” (HUSSERL, 2006, p. 190). Segundo Jean-Michel Salanskis, a palavra *intencionalidade* designa, ainda que de maneira um pouco vaga, “[...] nosso modo de [nos] dirigirmos para os objetos, de encará-los como estando na meta de nossa visada [...]” (SALANSKIS, 2006, p. 47).

Partindo de nossas vivências naturais e cotidianas, Husserl investiga fenomenologicamente a estrutura intencional da consciência, visando “[...] a conquista de uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio [...]” (HUSSERL, 2006, p. 83). Assim, dirige-se aos “vividos puros” ou à “consciência pura”, considerando sob esta perspectiva seus diferentes pólos constituintes: de um lado, os puros “correlatos de consciência” e, de outro, seu “eu puro”. Para abrir a esfera dos vividos, compreendendo-os como *vividos de consciência em geral*, Husserl empreende uma caracterização *não fenomenológica* a seu respeito, atrelada ao que chama de *orientação natural*¹⁶. Nela, a *consciência* — o *eu* (ou *ego*) — e seus *vividos* são analisados do ponto de vista do “homem efetivo”, considerado objeto real como os demais encontrados no mundo “natural”. Este “eu” efetua *cogitaciones*, “[...] ‘atos de consciência’ no sentido mais amplo e mais restrito, e tais atos, enquanto pertencentes a esse sujeito humano, são eventos da mesma efetividade natural” (HUSSERL, 2006, p. 83-84). Para o autor, a *consciência* assim caracterizada encontra sua designação mais simples na filosofia cartesiana sob o título de *cogito* e é expressa segundo a afirmação: “eu penso”. Por *cogitaciones*, devemos então entender algo abrangente, apontado por Descartes como englobando todos os atos designados pelas expressões “‘eu percebo’, ‘registro’,

¹⁵ Seguiremos aqui a tradução brasileira do texto de Husserl feita por Márcio Suzuki. Doravante citada como “Idéias I”.

¹⁶ Trata-se aqui do termo *Einstellung*; apesar de sua já consagrada tradução como *atitude* e de seu núcleo semântico gravitar em torno de expressões como *regulagem*, *ajuste*, *focagem* e até mesmo *contratação*, *recrutamento* e *modo de pensar*, seguiremos a opção da tradução brasileira de Márcio Suzuki, uma vez que recorreremos invariavelmente a ela na elaboração deste trabalho.

‘imagino’, ‘julgo’, ‘desejo’, ‘quero’, e todos os vividos semelhantes do eu em inúmeras e fluídas formas particulares” (HUSSERL, 2006, p. 86).

No entanto, paulatinamente, a fenomenologia husserliana pretende empreender um distanciamento daquela esfera em que a consciência é caracterizada segundo as determinações dos objetos ditos “reais”, encontrados na *orientação natural*, em direção a uma “análise intencional”, que visa atingir e descrever a esfera da consciência *pura* ou transcendental, que para Husserl apresenta a estrutura fundamental de tais vividos e que, segundo o autor, tem o caráter de “ser ‘absoluto’” (HUSSERL, 2006, p. 165). Movendo-se no âmbito dos atos de *reflexão*, a fenomenologia parte da consciência *pura* e se direciona às vivências em geral para apreendê-las “[...] como o ser *absoluto* que elas são” (HUSSERL, 2006, p. 118). Tais atos de reflexão — considerados *atos de segundo nível* em relação às *cogitationes* simples — abrem o campo infinito do conhecimento absoluto, o que, no dizer do autor, constitui “[...] o *campo fundamental da fenomenologia*” (HUSSERL, 2006, p. 118). A este respeito, Salanskis afirma que, “[...] para Husserl, trata-se de estudar o *viver* em sua complexidade primeiramente de maneira separada e independente, para só em um segundo tempo tratar da questão de sua ‘validade’, de sua correlação com o ‘mundo’” (SALANSKIS, 2006, p. 45). Tomada como “ser absoluto”, a consciência *pura* ou transcendental constitui

[...] a protocategoria (s.i.c.) do ser em geral (ou, no nosso linguajar [fenomenológico], a proto-região), na qual radicam todas as outras regiões do ser, à qual estas estão referidas por sua *essência*, e da qual, portanto, todas são por essência dependentes (HUSSERL, 2006, p. 165).

Neste sentido, a fenomenologia pode ser caracterizada como *ontologia*. Constitui uma tarefa de suma importância distingui-la frente às ciências particulares, pois, como veremos, trata de um âmbito especial que lhes escapa — o do objeto *enquanto* objeto¹⁷. Ela não reivindica para si a pretensão de justificá-las, pois, como

¹⁷ Na condição de *ciência rigorosa acerca do ser absoluto da consciência em seu processo universal de constituição de mundo*, a fenomenologia *deve* empreender uma série de distinções fundamentais que a distanciam em relação a outros tipos de investigação. Apesar de uma leitura já consolidada sobre seu caráter epistemológico preponderante (posição que não nos cabe aqui explorar), a fenomenologia, nas últimas décadas, vem sendo pesquisada pelo viés de seu compromisso ontológico. Assim, como *ontologia do ser absoluto da consciência* e *ontologia do objeto qua* objeto (a

“ciência privilegiada”, é distinta das demais devido a seu caráter *universal*. Cada ciência particular lida com um domínio específico de objetos, com objetos de um determinado tipo e com seu modo próprio de acesso a eles. Os conceitos que caracterizam um domínio ou região de objetos enquanto tais são dotados de universalidade gradualmente mais alta, com relação aos conceitos dados no interior deste domínio ou região. Para tratar dos crescentes graus de universalidade próprios a cada domínio, de modo a abarcá-lo enquanto tal, faz-se necessário tematizá-lo de um modo especial. Em “Idéias I”, Husserl denomina “região” como “[...] toda a suprema unidade genérica pertencente a um concreto [...]” (HUSSERL, 2006, p. 55), que deve ser investigada por meio de uma “ontologia regional” (*regionale Ontologie*)¹⁸. Esta deve determinar de modo sistemático como tematizar cientificamente seu objeto, por meio de “[...] todo um complexo de disciplinas ontológicas correspondentes a cada um dos componentes genéricos da região” (HUSSERL, 2006, p. 44). Segundo Ernst Tugendhat, “[...] o que é discutido numa tal ontologia é o que significa ser objeto de um domínio respectivo” (TUGENDHAT, 2006, p. 46). Podemos chamar *generalização* (*Generalisierung*) ao modo como se dá esta tematização e indicar que lhe compete a abstração progressiva dos conteúdos de uma região ou recorte de objetos em direção ao gênero supremo de que trata uma ciência dada. Esta discussão interessa à filosofia de modo *negativo*, na medida em que a leva a colocar outra questão, mais fundamental: aquela em que se interroga acerca do que significa tematizar o objeto *enquanto tal*, enquanto *doação originária* e independente do respectivo domínio de objetos. Em uma palavra, à filosofia interessa, enquanto ontologia, perguntar acerca do objeto enquanto objeto. Mas como é possível tematizar algo assim?

Certamente, não por *abstração*. Quando leio este texto, isto que tenho diante de mim não é considerado primeiramente como uma folha salpicada de manchas de tinta ou segundo suas determinações espaciais, químicas ou mesmo categoriais, independentes de seu contexto e significação. Mesmo que possa abstrair todas as características presentes no objeto que ora tenho em mãos, chegando a seus elementos constitutivos, ainda sei pouco acerca deste “algo” que ele mesmo é.

preocupação por seu caráter formal), novas perspectivas e caminhos têm sido abertos para a interpretação do *corpus husserliano*. Cf. Crowell, 2001; Onate, 2007.

¹⁸ A expressão “ontologia”, neste contexto, tem significado diferenciado daquele assumido na tradição, conforme o que se depreende das análises subseqüentes.

Deste modo, não o apreendi *enquanto tal*. O texto não me aparece como folha salpicada de manchas, como objeto espacial ou químico, nem mesmo como coisa meramente percebida, senão que me aparece como *totalidade*, como *um e mesmo* objeto, ainda que o que eu vise seja apenas um ou mais de seus aspectos anteriormente citados. Ele me aparece como texto em suas múltiplas formas de doação, mas ainda há mais: aparece-me como *algo*. Ora, se entendo “algo” como todo e cada um acerca do qual posso dizer que “é”, fica claro o que pretendo designar ao empregar a expressão *objeto* — o “algo” em questão — e qual sua relação com a ontologia. Não chegamos, portanto, àquilo que queremos dizer com “um objeto” ou com a expressão “algo” por meio da abstração, mas por meio da apreensão de sua *estrutura formal*. Assim, no dizer de Tugendhat,

[...] com a concepção da filosofia enquanto ontologia, a relação da ciência suprema com as ciências particulares é estabelecida de um modo novo diante da concepção platônica: a filosofia não mais abarca as ciências particulares, no que diz respeito aos seus conteúdos, mas sim formalmente;¹⁹ (TUGENDHAT, 2006, p. 49).

Se a filosofia pretende a universalidade, não pode colher seus resultados do processo de generalização dado na abstração progressiva operada nas ciências particulares. Ela não é uma ontologia regional, mas, no dizer de Husserl, uma *ontologia formal (formale Ontologie)*. O autor utiliza as expressões “essência” ou εἶδος para *indicar* o que toma como objeto temático deste campo. “Como todo objeto, toda essência tem um conteúdo e uma forma. Os gêneros e as espécies dizem respeito a um conteúdo e, no sentido autêntico, aos substratos absolutos, assim como a todas as relações parciais autênticas” (HUSSERL, 2006, p. 343). Voltaremos a isso mais tarde. Por ora, é suficiente indicar que a *ontologia formal* não pretende apenas constituir uma *ciência eidética*, que se ocuparia com as essências particulares de cada região específica de objetos, mas, como afirma o autor, a formalização (*Formalisierung*) visa a “essência da essência” e assim os enunciados produzidos por ela são enunciados de essências *sobre* essências, ou, no dizer de Husserl, “[...] enunciados formal-ontológicos” (HUSSERL, 2006, p. 343)²⁰. A ontologia formal não deve ser confundida “[...] com a subordinação de uma essência

¹⁹ Assim, a cada ciência cabe a tarefa de designar *o que quer dizer ser objeto* de um dado domínio (leia-se: do seu domínio).

²⁰ Cf. “Idéias I”, § 5: “Juízos sobre essências e juízos de validade eidética geral”;

a seus *gêneros* eidéticos mais altos [superiores]” (HUSSERL, 2006, p. 51), mas deve tematizar o objeto enquanto objeto por oposição às “ontologias regionais”, ou seja, deve tematizar a *essência* da essência. A este respeito, Tugendhat assevera: “[...] enquanto ontologia, ela [a filosofia] tematiza aquilo que todas as ciências formalmente pressupõem, e não os princípios a partir dos quais suas proposições poderiam ser derivadas” (TUGENDHAT, 2006, p. 49). Em outras palavras, em se tratando de fenomenologia, “[...] nós nos movemos, de ponta a ponta, na esfera da ontologia formal” (HUSSERL, 2006, p. 345).

Entretanto, devemos advertir para o fato de que além desse ponto e sem mais não é possível avançar: segundo Tugendhat, Husserl não desenvolveu uma distinção sistemática sobre “[...] o que quer dizer ‘formalização’ em contraste com ‘generalização’” (TUGENDHAT, 2006, p. 50). Encontramos em “*Idéias I*” apenas uma alusão a modos distintos de “generalização”: a) aquela que conduz às formas puras enquanto “objetos em geral” e “essências em geral”, denominada “lógico-matemática”, e b) outra que leva das espécies aos gêneros, tomados como “gêneros autênticos”, eles mesmos “um algo material e matérias puras, por abstração de todas as formas sintáticas que os circundam” (HUSSERL, 2006, p. 344). Ainda que possamos considerar o formal como “forma de”, o que propriamente se designa com as expressões “formal” e “formalização” corresponde ao termo grego εἶδος, à sua forma, em oposição às essências determinadas materialmente (b), constituindo uma dimensão totalmente nova em comparação a elas. Assim também, “*a essência da essência não é, portanto, essência no mesmo sentido que a essência pura e simples*” (a), por se tratar da essência *em geral* (HUSSERL, 2006, p. 344). Nesse sentido, podemos descrever a formalização provisoriamente como um passo reflexivo: enquanto a ciência particular ocupa-se com os objetos de um domínio e as relações entre as essências e suas propriedades enquanto gêneros, espécies e seus conteúdos particulares, a temática da ontologia não é encontrada em um domínio superior — pois onde ele [o domínio] estaria?—(TUGENDHAT, 2006, p. 50).

Resta então retomar a formalização naquela acepção acima descrita: como uma maneira de tematizar o objeto enquanto tal. Podemos colocar esta questão nos seguintes termos: “de que modo nos referimos ou podemos nos referir a objetos?” (TUGENDHAT, 2006, p. 50). Para o autor de “*Idéias*”, “há modos formais de

consideração, referentes ao formal como tal, e o que nele se encontra está mais uma vez sob modos formais de consideração, que tem formas por conteúdo, e assim *in infinitum*” (HUSSERL, 2006, p. 343). O modo de atuar da ontologia formalmente concebida deve determinar a “essência” (*Wesen*) ou εἶδος²¹ dos conteúdos dados em qualquer apresentação de algo, seja em sua forma particular, seja geral, contanto que referida aos substratos “[...] postos no modo da determinidade” (HUSSERL, 2006, p. 344).

Feitas essas considerações, passemos ao exame mais minucioso do que pretende o autor de “Idéias I” com sua *ontologia formal*. Como já foi anteriormente mencionado, nessa obra Husserl determina que o tema de investigação da fenomenologia é a consciência pura ou transcendental. Mas como o autor chega a essa esfera? Primeiramente, Husserl procede à análise das estruturas gerais da consciência, como esta surge na perspectiva de uma ontologia regional; assim estabelecida, figura em seu caráter de *ser em geral*, em que — como também já foi mencionado — seus vividos constitutivos aparecem como *cogitationes*. Também vimos que, na tentativa de descrever tais vividos de modo mais originário, o autor propõe como doutrina nuclear de sua filosofia a tese da *intencionalidade da consciência*, que consiste no ensinamento de que cada ato de consciência que realizamos, cada experiência que temos é *intencional*, ou seja, é essencialmente “experiência de” ou “consciência de” algo ou de outrem (SOKOLOWSKI, 2004, p. 18). Ainda que esse “estar direcionado para” (*Sich richten auf*) da consciência a objetos nos pareça óbvio, Husserl enfatiza que deve ser afirmado, pois aí se encobre algo fundamental, não se tratando, em hipótese alguma, de um truísmo; somente a reflexão fenomenológica pode abrir de modo claro a esfera dos vividos e mostrar de maneira suficiente que no fato de nossa consciência estar direcionada para objetos se esconde “a mais radical de todas as diferenciações ontológicas” (*muß durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen*), que se dá entre o ser *como consciência* e o ser como ser “transcendente” — aquele que, segundo Husserl, se “anuncia” na consciência (HUSSERL, 2006, p. 165). Trata-se então de distinguir a *região de ser* denominada “consciência” da consciência “ela mesma”, ou seja, da *consciência pura*, formalmente considerada — isso equivaleria a dizer que devemos

²¹ Podemos ter um panorama pormenorizado sobre este debate nos primeiros parágrafos de “Idéias I”, especialmente §§ 2, 3, 4 e 5. A ênfase está sobre o parágrafo 3, intitulado “visão de essência e intuição individual”. (HUSSERL, 2006, p. 35-38).

passar da *análise regional* da consciência para sua consideração ou *análise puramente formal*.

Tal diferença não deve ser tomada no sentido que lhe foi dado na filosofia moderna — notadamente em Descartes —, qual seja, o de um *predicamento egocêntrico*, que considera a consciência (ou *ego*) como uma instância fechada e voltada sobre si, imediatamente acessível e de natureza radicalmente distinta em relação a seus objetos, que se apresentam àquela por meio de idéias e representações dadas em suas *cogitationes*. Pode-se partir daí, mas com a ressalva de que não se vai além do conceito de *consciência em geral*; por conseguinte, a *consciência como tal* não é devidamente tematizada e fica encoberta por aquelas determinações — pertinentes, é verdade — correspondentes a uma ontologia regional. Não se trata de reforçar a dicotomia artificial entre sujeito — pensado enquanto *res cogitans* — e mundo — pensado como *res extensa* —, concluindo por naturezas diversas cujo acesso passa por diferentes caminhos que partem de um mesmo ponto, o *ego*. Isso equivaleria a dizer que, na *relação intencional*, a consciência é apenas consciência de representações e idéias e que estas somente alcançam o mundo por uma via indireta, na medida em que raciocinamos e predicamos acerca das coisas que causaram tais idéias ou representações — sem maiores garantias de sucesso para esse empreendimento. Para Husserl, é justamente esta a tese que deve ser posta fora de circuito²², pois, diferentemente daquilo que pode ser afirmado em uma ontologia regional, trata apenas das *cogitationes* como constituintes do ser da consciência e as toma em absoluto, negligenciando os limites da *região de ser* assim considerada. No dizer do autor, “[...] é necessária uma nova *maneira de se orientar*²³, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar” (HUSSERL, 2006, p. 27).

Para Husserl, a aclaração fenomenológica da *intencionalidade* — devidamente considerada — carrega o “nó górdio” da própria filosofia, porque a partir dela podemos acessar de modo claro a esfera dos vividos. Assim, todas as relações de conhecimento passam a ser fundadas na relação *eidética* entre *ser transcendental* e *ser transcendente*, estendendo o alcance da fenomenologia aos

²² Em “Idéias I”, §39, lemos: “Ora, como há, como pode haver separação entre a *consciência mesma*, como um *ser concreto em si*, e o ser nela trazido à consciência, o *ser percebido*, como aquele que está ‘*contraposto*’ à consciência e como sendo ‘*em-si e por-si*?’” (HUSSERL, 2006, p. 95).

²³ Aqui, novamente seguiremos a tradução de Márcio Suzuki para *Einstellung* e seus derivados.

domínios das demais ciências. Em “Idéias I”, o autor afirma que a tarefa principal da fenomenologia consiste em “[...] procurar caminhos através dos quais possam ser superadas, por assim dizer *em etapas*²⁴, as enormes dificuldades de penetrar neste novo mundo” (HUSSERL, 2006, p. 27).

Pensada fenomenologicamente, a consciência pura ou transcendental acede ao estatuto de “ser absoluto”, pois é considerada em sua estrutura formal e, assim, torna-se a “protocategoria” do ser em geral, sua região suprema, da qual todas as demais regiões de ser são dependentes (HUSSERL, 2006, p. 165). A “diferença ontológica” fundamental aí detectada por Husserl não se dá entre um sujeito cognoscente e o mundo conhecido, tampouco entre um *ego*, suas representações e o mundo, mas sim entre momentos de um e mesmo todo que se apresentam de diferentes maneiras. Apreender a intencionalidade em suas diferentes etapas, sucessivas camadas e em seus diversos modos de doação significa, no dizer do autor, apreender a própria diferença ontológica fundamental. Dizer que a consciência é pura ou transcendental equivale a afirmar que *ego* e mundo, *cogitatio* e *cogitatum*, *intentio* e *intentum* formam uma unidade doadora de sentido, um *campo transcendental*. A máxima husserliana “para as coisas mesmas” (ou “ir às coisas mesmas” — “*Zu den Sachen Selbst*”) indica *pari passu* a superação de sujeito e objeto como prejuízos da filosofia moderna, lançando-nos em direção à imersão da consciência em tal campo.

1.2. A Crítica do Primado do Teorético e o Problema da Natureza dos Conceitos e Enunciados Filosóficos: sobre expressões objetivas e expressões essencialmente ocasionais

Para Martin Heidegger, entretanto, não é possível conceder esse passo a Husserl. Não se trata de elevar a consciência ao nível de “ser absoluto” e “protocategoria do ser em geral”, tampouco de reconhecer na caracterização da *intencionalidade* “[...] a mais radical de todas as diferenciações ontológicas”²⁵

²⁴ Grifo nosso.

²⁵ “[...] *muß durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen*” (HUSSERL, 1992, p. 159).

(HUSSERL, 2006, p. 165). Podemos detectar a real ausência do termo em “Ser e tempo”: Harrison Hall afirma que Heidegger se recusa a aceitar a relação intencional nos moldes husserlianos como modo apropriado de caracterizar as *vivências* dadas na experiência humana, pois, ela reconduziria nossa análise, inevitavelmente, para a relação da consciência com seus objetos, tão comum na filosofia moderna — um dos principais alvos aos quais o pensamento do autor se destina (HALL, 1998, p. 139). Se pretendemos “ir às coisas mesmas” (ou “para as coisas mesmas” — “*Zu den Sachen Selbst*”) é preciso compreender melhor o que está em jogo nesta afirmação. A fenomenologia estuda os “fenômenos”, ou seja, os objetos como eles mesmos se apresentam. No já citado curso sobre o “Sofista”, de Platão, Heidegger afirma que “fenomenologia” é uma expressão composta por dois étimos gregos que devem ser devidamente explicitados; embora possa ser traduzida como “ciência dos fenômenos” (assim como em “Bio-logia” ou Psico-logia), ela indica outra coisa, diferente de qualquer ciência dada tanto pelo modo de proceder, quanto pelos objetivos perseguidos. Segundo o autor, “fenomenologia significa φαίνόμενον: o que se mostra, e λέγειν: falar acerca de” (HEIDEGGER, 1997b, p. 06). Assim caracterizada, a fenomenologia requer uma determinada maneira de considerar seu objeto, que a distingue “[...] pelo modo no qual ela põe os entes que se mostram e no qual ela os persegue” (HEIDEGGER, 1997b, p. 06). Neste sentido, o autor é taxativo em afirmar: “o aspecto principal [da fenomenologia] é a questão do ser destes entes” (HEIDEGGER, 1997b, p. 06).

Deste modo, a máxima fenomenológica “ir às coisas mesmas” (ou “para as coisas mesmas” — “*Zu den Sachen Selbst*”), pensada sob essa perspectiva, deve manter sua ênfase e dar maior importância à expressão componente “ir” ou “para” (*Zu*), não tanto àquela referente “às coisas mesmas”: o contrário resultaria sempre possível — ou, para Heidegger, inevitável — confusão com certo modelo de “essencialismo” ou “substancialização” metafísicas. “*Ir às coisas mesmas*” indica o modo de deixá-las se mostrarem, virem à luz — eis o significado fundamental de “fenômeno”, do qual não podemos nos apartar: *aquilo que se mostra*. A fenomenologia caracteriza uma via de acesso privilegiada ao objeto de estudo da filosofia, que, como o autor assevera em inúmeras passagens, é o ser dos entes, ou, dito de modo mais claro, o que “ser” significa — qual seu *sentido*.

Em 1919, Heidegger ministrou seu primeiro curso como professor universitário. “A idéia da filosofia e o problema da concepção de mundo”²⁶ foi proferido pelo jovem assistente de Husserl no semestre de emergência do pós-guerra e tinha como objetivo principal ressaltar a importância da investigação fenomenológica em relação à filosofia em geral. Para Heidegger, algo ainda mais radical estava implicado nesta tarefa: a fenomenologia forneceu-lhe o “método” segundo o qual foi possível reexaminar o próprio conceito de filosofia, tornando-o cada vez mais próximo e inseparável do conceito de fenomenologia e do que nele se apreende. Mas, segundo István Fehér, “[...] as observações [heideggerianas] do pós-guerra mostram a tendência para uma confrontação compreensiva [da fenomenologia] com seus conceitos básicos e fundamentos teóricos” (FEHÉR, 1994, p. 80), visando pensar os seus limites.

No semestre seguinte, no curso intitulado “Problemas fundamentais da fenomenologia”²⁷ — dedicado novamente ao exame da questão — o jovem professor Martin Heidegger inicia suas considerações com a seguinte afirmação: “[...] para a fenomenologia, o problema mais original e decisivo da fenomenologia é a fenomenologia ela mesma” (HEIDEGGER apud FEHÉR, 1994, p. 80). Isso significa que a filosofia — reorientada no sentido de coincidir com a fenomenologia — deve buscar “as coisas elas mesmas” e assim se esclarecer acerca de sua própria tarefa, retomando ou recuperando suas questões fundamentais do solo da tradição, do qual parte e ao qual deve retornar. Neste sentido, tal “reorientação fenomenológica” da filosofia toma o problema descrito pela máxima “de volta à vida em sua originalidade” como seu ponto de partida²⁸, mas visa algo mais fundamenta, que implica uma dupla reivindicação: “[...] voltar à experiência originária (i.e., ganhar um novo acesso à vida), e — juntamente com isso — encontrar um meio apropriado para sua descrição”. (FEHÉR, 1994, p. 80-81), o que, por fim, aponta para o modo adequado de conceitualizá-la. É neste sentido que, em um primeiro momento, Heidegger toma

²⁶ Curso professado na Universidade de Freiburg, entre os dias 25 de janeiro e 16 de abril de 1919. Também conhecido como *Kriegsnotsemester* ou Notas do semestre de pós-guerra. Doravante mencionado como *KNS*.

²⁷ Devemos atentar para o fato de que este curso foi ministrado no semestre de inverno de 1919-1920 e não deve ser confundido com o curso ministrado em 1927, sob cujo título homônimo encontra-se a já aludida “parte não publicada de ‘Ser e tempo’”.

²⁸ O que, corroborado por todos os eventos referentes à Primeira Guerra Mundial, desde a publicação de “A decadência do ocidente”, de Oswald Spengler, constituía, segundo Fehér, “[...] uma tendência geral da época” (FEHÉR, 1994, p. 424).

de Husserl o “método” da *formalização* (*Formalisierung*): não como fundamento de uma *ontologia formal*, que, como veremos adiante, em consonância com a tese da *intencionalidade da consciência*, somente seria capaz de expressar o *significado relacional* que constitui os conceitos filosóficos, mas como meio para a *indicação formal* (*formale Anzeige*) daquilo de que deve tratar uma *ontologia fundamental* (*Fundamentalontologie*) — a caracterização da *existência humana* em seus fundamentos *ontológicos*. Assim, entra em cena uma consideração acerca da própria *formação* dos conceitos filosóficos que, uma vez direcionada ao conceito de *intencionalidade* da fenomenologia de Husserl, é o mote da *analítica existencial* desenvolvida anos mais tarde, em “Ser e tempo”.

Norteadado pelo problema “da vida em sua originalidade”, o ganho dessa reorientação fenomenológica da filosofia, segundo Heidegger, está na possibilidade de apreender criticamente o fato de que as descrições filosóficas da vida cotidiana e do mundo circundante no qual ela se desenrola, “[...] originam[-se] de e estão enraizadas na conceitualidade e [no] comportamento teórico” (FEHÉR, 1994, p. 81), que parte do solo fático da vida ela mesma, tomada em sua concreção, para acertar contas com esta mesma vida — porém, em um plano abstrato.

Tal consideração tem suas raízes em uma distinção capital para Heidegger, apresentada por Husserl no interior da primeira das “Investigações Lógicas”, intitulada “Expressão e significação”; nos parágrafos 24 a 29 deste texto, o autor descreve a relação entre a *flutuação das significações das palavras e a idealidade da unidade de significação*, tendo em vista a análise de duas classes de expressões portadoras de significação, em que esta pode sofrer variações: aquelas denominadas *objetivas*, às quais pertencem, e.g., “[...] todas as expressões teóricas, por conseguinte, aquelas expressões a partir das quais se constroem os princípios, teoremas, as demonstrações e as teorias das ciências abstratas” (HUSSERL, 2007, p. 107), e as *expressões essencialmente ocasionais*²⁹ (*wesentlich okkasionelle Ausdrücke*) ou *subjetivas*, que “[...] servem às necessidades práticas da vida comum [...]” e para as quais “[...] em cada caso, a sua significação[, qual seja], é algo que apenas pode ser retirado do discurso vivo e das circunstâncias que intuitivamente

²⁹ *Ocasional* quer dizer que sua significação é dependente, ao menos em parte, do contexto ou da *situação* em que são proferidas, de sua circunstância de ocorrência.

lhe pertencem”³⁰ (HUSSERL, 2007, p. 107).

De acordo com John Van Buren, para Husserl, no caso das expressões objetivas, “[...] o conteúdo significativo é (1) não-situacional e atemporal, (2) sempre idêntico em diferentes atos de intencioná-lo, e (3) inteiramente presente”; já nas expressões ocasionais *não-objetivas*, o conteúdo significativo é “não-objetivável” e está “[...] (1) em estreita ligação com a situação do sujeito, (2) ‘flutua’ nas diferentes situações dos falantes (*speakers*) e escritores (*writers*), e (3) assim nunca está completamente presente na intuição” (BUREN, 1995, p. 161). Como diz Jitendra Mohanty, “[...] falando de *modo formal*, esta é a distinção entre dois grupos de expressões que resistem à assimilação a uma forma comum” (MOHANTY, 1976, p. 80).

Por definição, *expressão objetiva* é aquela que

[...] amarra ou pode amarrar a sua significação simplesmente por meio do seu teor sonoro aparente e quando, por conseguinte, pode ser compreendida sem precisarmos de ter (s.i.c.) necessariamente em vista a pessoa que se expressa e as circunstâncias da sua elocução³¹ (HUSSERL, 2007, p. 106).

Deste modo, as expressões objetivas podem ser compreendidas sem considerar a pessoa que fala ou escreve; seriam *independentes* de seu contexto de proferimento e o “ouvinte” ou “leitor”, além da direção de pensamento adotada ou do que se deu a entender naquilo que já foi expresso, não sofreria a menor influência das circunstâncias atuais do discurso³². Neste sentido, podemos dizer que, se uma expressão satisfaz às condições descritas por Van Buren, é *objetiva*. Porém, há casos-limite em que mesmo uma expressão objetiva pode possuir várias significações e, diante disto, podemos ter dificuldades para determinar qual delas a expressão evoca e significa de fato em cada proferimento. A este fenômeno, em que

³⁰ Para Jitendra Mohanty “Na teoria da significação, tem-se que reconhecer uma distinção entre aquelas [expressões] capazes de idealização e aquelas que resistem a tal idealização, ou, deixando-nos sugerir, entre as expressões teóricas e as práticas” (MOHANTY, 1976, p. 80).

³¹ Aqui, uma definição *negativa*, relativamente às *expressões essencialmente ocasionais e dependentes de contexto*.

³² A esse respeito, Husserl afirma: “Pode ser que, nesta circunstância, seja proveitoso ter em vista a pessoa que fala e a sua situação. Mas não depende desta consideração, como uma *conditio sine qua non*, saber se a palavra *pode* ser, em geral, compreendida ou não numa dessas significações” (HUSSERL, 2007, p. 106).

a expressão está associada a uma *plurivocidade* de significados na mesma relação, Husserl denomina *equivocidade* ou *homonímia*³³.

Segundo o autor, em geral, quando falamos de equivocidade das expressões objetivas, visamos àquelas expressões cuja plurivocidade de significações varia de caso a caso, embora a própria expressão mantenha seu teor sonoro ou gráfico aparente (s.i.c.). É importante ressaltar que, apesar da equivocidade, “[...] a plurivocidade [de significações] não está apta a fazer abalar a nossa convicção acerca da idealidade e objetividade da significação [enquanto tal]” (HUSSERL, 2007, p. 105) e a restrição ou escolha arbitrária de *um* significado determinado para a expressão proferida acaba por não alterar a unidade ideal de cada uma das diferentes significações restantes, devido ao fato de que tal unidade “[...] não é tocada pela circunstância contingente de [tais expressões] terem designações iguais” (HUSSERL, 2007, p. 106). Isso significa que, apesar das circunstâncias de proferimento, a unidade ideal da significação salvaguarda os significados determinados em meio à mudança de pessoas e de suas vivências, mantendo assim sua objetividade. Segundo Aron Gurwitsch, no caso de tais expressões, “[...] a relação entre a palavra e qualquer evento ou objeto dado depende inteira e exclusivamente da natureza do objeto e do significado da palavra” (GURWITSCH, 1977, p. 113).

No caso das *expressões essencialmente ocasionais*, devido à sua subjetividade e ao caráter mutável que apresentam, são consideradas por Husserl como possível ou *idealmente* elimináveis do campo de significações válidas na investigação teórica (leia-se, neste caso, *fenomenológica*)³⁴. Para Mohanty, este deslocamento estratégico pretende apontar para o fato de que tais ambigüidades e flutuações “[...] não pertenceriam aos significados eles mesmos, mas ao nosso uso de expressões físicas aparentemente idênticas” (MOHANTY, 1976, p. 77), o que garantiria às significações *unidade ideal*, independentemente do emprego a elas dado. Dito de outro modo, as expressões ocasionais não participam essencialmente do discurso filosófico por carecerem daquela “identidade e fixidez de significação”, tão necessárias à fenomenologia enquanto conhecimento teórico-científico

³³ É inevitável referir aqui aos argumentos de Aristóteles quanto à questão dos *homônimos*, no livro das “Categorias”: “Equivocos dizem-se os que têm somente o nome comum, mas a razão desse nome diferente” (ARISTÓTELES, 1994, p. 39).

³⁴ Cf. “Investigações lógicas”, § 28: “A flutuação das significações enquanto flutuações do significar”.

[rigoroso].

Supostamente dirigida a Husserl, a crítica heideggeriana desta posição visa à tradição filosófica, acusando-a de ter, em cada um de seus momentos constitutivos, assumido exclusivamente o uso daquele tipo de expressões como capaz de apontar e descrever o “objeto” da filosofia enquanto tal e, assim, repetidamente ignorar fenômenos privilegiados tais como *o mundo*, dando ênfase apenas à sua apreensão “objetiva” como “natureza” — concebida como uma coleção de substâncias ou coisas presentes, capazes de serem definidas de forma cabal e irrevogável³⁵. A “atitude teórica”, tão característica da filosofia, apreendida em sua parcialidade e assim considerada, não é mais que um modo derivado da *vida fáctica* — o que denuncia sua limitação ao tentar se apropriar dela. De acordo com Heidegger, esta concepção dominante prevalece porque é *meta-física (meta-physics)*, quer dizer, “[...] se orienta pelo ‘mundo’ e pela ‘natureza’ em seu sentido mais amplo [...]”, assim determinando o sentido de ser como “παρουσία” ou “ούσία”, que, na investigação heideggeriana significa “vigência” ou, dito de outro modo, aquilo que está “*atualmente presente*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 64), “objetivamente dado” — e que só ganha expressão por meio de um discurso objetivante. Para Dahlstrom, esta orientação é “[...] frouxamente compreendida como a tendência a considerar as coisas como entes apenas na medida em que elas estão em certo sentido presentes e, assim, potencialmente disponíveis e acessíveis às preocupações humanas” (DAHLSTROM, 1994, p. 776).

Segundo Fehér, “Heidegger observa que as representações distorcidas (s.i.c.) da vida e do mundo circundante não são simplesmente devidas à prevalência do naturalismo [e da atitude natural], como pensou Husserl, mas sim ao domínio do teórico em geral” (FEHÉR, 1994, p. 81)³⁶, ao “excesso” de teoria. É devido a isso que, já nas *KNS*, de 1919, a crítica da fenomenologia — que tantas e *reiteradas* vezes ocupou Heidegger durante o início dos anos 1920 — aparece pela primeira vez como crítica do *primado do teórico* que, em “Ser e tempo”, ocupará uma posição de destaque. Com efeito, a fenomenologia, como Heidegger a concebe

³⁵ “‘Mundo’ é algo em que se poderia *viver* (em um objeto não se pode viver)” (HEIDEGGER, 2004, p. 08), diria Heidegger em 1920-1921.

³⁶ Podemos observar a permanente referência de Heidegger a esse respeito em todos os cursos do período de gestação de “Ser e tempo” — tanto naqueles ministrados em Freiburg, quanto nos de Marburg.

nesta época, tem o caráter de “ciência pré-teorética originária” (*Urwissenschaft*), cuja função principal consiste no encaminhamento do problema metodológico fundamental “[...] acerca do modo de abrir cientificamente a esfera dos vividos” (HEIDEGGER, 2005b, p. 132). Certamente, Heidegger não pretendeu fazê-lo por meio de *expressões objetivas*; mas, então, como? Afastando-se desse modo de proceder, estaria ele, inevitavelmente e por escolha própria, impedido de filosofar? Proporia algum tipo de *irracionalismo*? Ou ainda: evitando a objetividade dos conceitos e enunciados filosóficos, estaria a nos ameaçar com o mais gritante dos relativismos? Como já foi mencionado, no caso das expressões objetivas, o conteúdo significativo é não-situacional e atemporal, sempre idêntico em diferentes atos de intencioná-lo, e inteiramente presente; que modo poderia ser mais inapropriado aos olhos de Heidegger para descrevermos *vivências*? Aqui, outro paradoxo, mais inquietante, parece surgir. Como formula Kisiel, “pode a vida em suas formas não-teoréticas ser apreendida em sua totalidade pela atitude [ou orientação] teorética?” (KISIEL, 1993, p. 125).

Há mais um agravante: a “abertura científica da esfera dos vividos”, de que fala Heidegger, deve estar sujeita ao *princípio de todos os princípios*, formulado por Husserl em “Idéias I” e expresso nos seguintes termos:

[...] *tudo* que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá* [...] (HEIDEGGER, 2005b, p. 132; HUSSERL, 2006, p. 69).

Para o jovem professor Martin Heidegger, assim como para Husserl, tal princípio constitui “[...] um início *absoluto*” (HUSSERL, 2006, p. 69) para a filosofia. Mas, em Heidegger, ele não tem um caráter teorético, devendo expressar primeiramente a “[...] atitude mais originária (*Urhaltung*) da vida, aquela de permanecer próxima ao seu próprio experimentar” (FEHÉR, 1994, p. 81). Entretanto, “o que é chamado de ‘experiência da vida fáctica’? [Diz Heidegger:] ‘Experiência’ designa: (1) a atividade de experimentar, [e] (2) aquilo que é experimentado por meio desta atividade”; não se trata *somente* do ato de “[...] tomar conhecimento de [...]”, mas de mostrar que a palavra deve ser usada intencionalmente em seu duplo

sentido, “[...] porque é precisamente o fato de que o experimentar e o que é experimentado não são cindidos como coisas que expressa o que é essencial na experiência da vida fática” (HEIDEGGER, 2004, p. 07). Todo o problema reside em como fazer com que tal atitude ou tendência fundamental se torne algo dado, ou seja, mostre-se fenomenologicamente em sua originariedade. Apesar da proximidade com o termo “fato” — que visa designar *somente* o ato de experimentar ou o que é experimentado —, “‘fático’ não significa naturalmente real ou causalmente determinado, nem significa real no sentido de uma coisa”, pois, em hipótese alguma, designa algo epistemologicamente pressuposto, “[...] mas pode se fazer inteligível apenas desde o conceito de ‘histórico’” (HEIDEGGER, 2004, p. 07). Na leitura heideggeriana, a *formalização* aponta apenas um caminho teórico em que a formação dos conceitos filosóficos correspondentes à descrição da experiência da vida fática se justapõe a esta — com o prejuízo de transformar toda e qualquer “experiência vivida” dada em algo vazio e “privado de vida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 136). Devido a seu caráter neutro e atemporal (leia-se “a-histórico”), a atitude teórica embotaria exatamente aquilo que visa conhecer.

Mutatis mutandis, restaria então saber se, mantida a “restrição filosófica estratégica” de ater-se somente ao *objetivo*, a finalidade à qual se destinam os conceitos e enunciados filosóficos estaria garantida; se, a eliminação do problema da equivocidade das expressões objetivas implicaria necessariamente na exclusão de outras expressões com significação flutuante, que variassem de caso a caso. Contrariando a tendência dominante, não seria possível encontrar dentre elas, alguma classe de expressões que seja ela também, filosoficamente relevante para a expressão do caráter histórico da experiência da vida fática? Para tanto, tais expressões deveriam ser capazes de conservar sua plurivocidade e, além disso, variar suas significações juntamente com a variação de pessoas e de vivências; ou seja: restaria saber se, uma vez demonstrada a pertinência filosófica das *expressões essencialmente ocasionais*, a unidade ideal de significação resistiria e poderia ser mantida em relação a todas as expressões que possuem plurivocidade de significação. Isso equivaleria a se pôr a questão — presente em Husserl — sobre se toda a plurivocidade de significação das expressões é contingente e, com isso, pode ser arbitrariamente decidida para estabelecer seu significado “objetivo” e determinado, ou, se algumas expressões seriam dotadas de uma plurivocidade

“inevitável”, essencial, “[...] que não se poderia eliminar das línguas por qualquer dispositivo artificial ou por qualquer convenção” (HUSSERL, 2007, p. 106).

De acordo com Husserl, *expressões essencialmente ocasionais* ou *subjetivas* designam toda e qualquer expressão “[...] a que corresponde de tal modo um grupo conceptual-unitário de significações possíveis que lhe seja essencial, em cada caso, orientar a significação de cada vez atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala e a sua situação” (HUSSERL, 2007, p. 106), o que equivaleria a dizer que “[...] seu significado *atual* em qualquer caso particular é *essencialmente dependente* da pessoa a usá-las e das circunstâncias deste uso” (MOHANTY, 2007, p. 78). Diferentemente das expressões objetivas, em que o “ouvinte” ou “leitor”, além da direção de pensamento adotada ou do que se deu a entender naquilo que já foi expresso, não sofreria a menor influência das circunstâncias atuais do discurso, no caso das expressões ocasionais, teríamos uma variação de significação *dependente* das circunstâncias factuais da elocução, a qual seria determinante para a compreensão da significação visada dentre as significações correspondentes. Tais expressões devem fornecer “[...] pontos de referência suficientes e seguros, captáveis por qualquer um, que possam guiar o ouvinte [ou leitor] para a significação visada num dado caso” (HUSSERL, 2007, p. 107).

Mesmo o desvio ou descolamento de qualquer expressão ocasional de seu contexto e de suas circunstâncias de proferimento sem o devido cuidado — *videlicet*, quando não sabemos *quem* proferiu ou escreveu a expressão —, não a torna por completo desprovida de significação; por meio deste emprego incorreto, acabamos apenas por afastá-la de sua significação *normal* — aquela com a qual nos deparamos em seu emprego corrente. De acordo com Husserl, por mais que nos esforcemos, não há dúvidas de que a expressão não pode e, de fato, não é esvaziada de significação a ponto de ser confundida com qualquer tipo de “arabesco” ou rabisco, uma vez que “[...] sabemos que é uma palavra [...]” e que, certamente, trata-se de uma palavra com a qual aquele que fala ou escreve designa algo — e.g., o caso de expressões ou classes de palavras que contenham *pronomes* (sejam eles *pessoais* ou *demonstrativos*)³⁷ e *indexicais*. (HUSSERL, 2007, p. 107).

³⁷ Assim, lemos que, por exemplo, “[...] a palavra *eu* nomeia, de caso para caso, uma outra pessoa, e fá-lo (s.i.c.) por meio de uma significação sempre nova” (HUSSERL, 2007, p. 107).

“*De certo modo*”, diz Husserl, pertence manifestamente [...] à significação da palavra a representação do [objeto visado] e a alusão, nela subjacente, à representação individual direta do [próprio objeto] (HUSSERL, 2007, p. 108), mas, como bem lembra Gurwitsch, “sobre a aplicação dos termos em questão aos objetos e a designação dos últimos pelos primeiros [...]”, devemos atentar, sobretudo, para “[...] certa ambigüidade³⁸ (*equivocation*) [que] surge, na medida em que o mesmo termo às vezes se aplica e às vezes não se aplica ao mesmo objeto” (GURWITSCH, 1977, p. 112). Devemos ter clareza sobre o fato de que, não obstante as palavras em questão possuírem significado determinado e serem facilmente compreendidas, “[...] sua relação para com o objeto dado não pode ser determinada sem [atentar para aquela] ambigüidade, apenas em termos de sua significação e da natureza do objeto” (GURWITSCH, 1977, p. 113). Em outras palavras, as expressões essencialmente ocasionais, assim como as expressões objetivas, significam algo determinado e podem ser compreendidas sem mais — porém, resulta como seu traço mais característico não denotarem nenhuma propriedade dos objetos que designam e não se deixarem esgotar ou determinar pela análise exclusiva de seu significado. Se tentarmos objetivar alguma expressão ocasional, tornar-se-á evidente uma diferença fundamental entre a representação conceitual assim despertada e a significação própria da palavra por meio da qual é expressa — uma vez que esta poderia até mesmo ser substituída por outras expressões que lhe confeririam uma significação determinada, mas tal substituição “[...] conduziria, manifestamente, não apenas a expressões inabituais, mas a expressões diferentes quanto à significação”³⁹ (HUSSERL, 2007, p. 107).

Seguramente, não podemos ver estas palavras como palavras equívocas naquele sentido anteriormente mencionado, pois, suas significações não poderiam remeter a todos os objetos possíveis, visto que as *expressões essencialmente ocasionais* se aplicam a um *único objeto* a cada vez, e quando começamos a aplicá-

³⁸ Esta ambigüidade é diferente daquela presente na *homônima*: não se trata de um mero “acidente” lingüístico que uma mesma expressão designe diferentes objetos ou eventos em diferentes momentos ou situações, mas tal ambigüidade reside no próprio significado das expressões.

³⁹ Como já mencionado, em um primeiro momento, Husserl se orienta pela análise da ocorrência do pronome pessoal *eu*: caso venhamos a substituí-lo pela expressão “o respectivo falante, que se designa a si próprio”, além de nos desviarmos do emprego prático e habitual da palavra, em expressões como “o respectivo falante, que se designa a si próprio, está alegre”, em vez de “eu estou alegre”, também nos depararíamos com o problema de confundir a função significativa geral da palavra — *apontar* o falante respectivo — com o conceito por meio do qual a significação imediata da palavra é constituída — “o respectivo falante, que se designa a si próprio” (HUSSERL, 2007, p. 107).

las a um novo objeto, elas cessam de ser aplicadas ao anterior — o que equivale a dizer que somente é lícito aplicá-las a um objeto em cada ocasião e a diferentes objetos em diferentes ocasiões. Sua designação como *ocasionais* deve-se a este comportamento, em que as expressões “[...] retém uma componente invariável e idêntica em meio a suas significações inconstantes e mutáveis” (MOHANTY, 1976, p. 78), que variam conforme o preenchimento significativo ocorre em cada contexto. Olhada sob outra perspectiva, podemos expressar a questão nos seguintes termos: ainda que tais expressões evoquem a representação imediata do objeto visado, esta não é capaz de fornecer a significação completa e plena da palavra que o designa⁴⁰. Portanto, não é o preenchimento que determina o que há de invariável em tais expressões, mas uma espécie de “bifurcação”⁴¹ da significação; a este respeito, Mohanty, chama a atenção para a distinção entre duas “camadas” ou “estratos” de significação que, segundo Husserl, se edificariam como que “[...] uma sobre a outra [...]” (HUSSERL, 2007, p. 108): “[...] uma, sua função significativa geral e outra, aquela que determina esta função geral e a transforma em significação plena (*full*), real e concreta” (MOHANTY, 1976, p. 78).

A distinção entre *função significativa geral* e *significado determinado* é apresentada na terminologia de Husserl como distinção entre uma *significação indicadora* (*anzeigende Bedeutung*) e uma *significação indicada* (*angezeigte Bedeutung*), e consiste em que a primeira “[...] está ligada com a palavra de tal maneira que uma função indicativa se pode consumir no representar atual [...]”, fazendo com que, *simultaneamente*, a segunda torne o objeto conhecido em sua representação singular, “[...] como aquele que é visado *hic et nunc*” (HUSSERL, 2007, p. 108). Husserl afirma que esta simultaneidade se dá ao modo de uma *subsunção*, na medida em que, sempre que um feixe de variáveis cumpre as condições específicas de preenchimento da função significativa em questão — condições que são definidas por cada função —, o objeto visado é designado pela expressão e recai sob sua função. O que tais objetos têm em comum não consiste em algum tipo de atributo ou predicado intrínseco, mas justamente no fato de poderem ser subsumidos pela expressão em questão em tais ou tais circunstâncias:

⁴⁰ Desse modo, ainda utilizando o exemplo do pronome pessoal *eu*, Husserl entende que “[...] não devemos conceber a coisa como se a representação imediata da pessoa que fala contivesse em si a significação completa e plena da palavra *eu*” (HUSSERL, 2007, p. 108).

⁴¹ A expressão é de Reis (REIS, 2000, p. 286).

sua “disposição” em um contexto determinado concorda com a função significativa da expressão e isto faz com que as condições de significação sejam preenchidas ou satisfeitas. Mas, como já foi mencionado, a satisfação ou preenchimento de tais condições não é *permanente*, e dadas variações quaisquer no contexto, a significação indicadora da expressão ocasional não é mais capaz de abarcar o objeto anteriormente visado e, portanto, de atribuir-lhe uma significação indicada — o que não exclui, de modo algum, sua aplicação a outros objetos ou mesmo a possibilidade de voltar-se novamente sobre aquele mesmo objeto. Assim, o autor aponta para a dissolução do caráter problemático e ambíguo das expressões essencialmente ocasionais, pois, se a ambigüidade estava fundada na variabilidade de emprego e significação de tais expressões, agora é possível ver de modo claro em que medida apenas o *significado indicado* varia de acordo com as situações em que a palavra é usada, não havendo ambigüidade por parte da *significação indicadora*. Como observa Gurwitsch, “as funções significativas são para as expressões essencialmente ocasionais o que os significados são para as palavras normais”, ou seja, “[...] as funções significativas doam significatividade (*meaningfulness*) às expressões em questão e fazem-nas diferir de meros ruídos” (GURWITSCH, 1977, p. 118). Nossa capacidade de compreender as expressões essencialmente ocasionais está ligada, sobretudo, ao fato de que as apreendemos não como doadoras de significação em atos de preenchimento, mas, antes, porque reconhecemos que tais expressões são — elas mesmas — portadoras de *funções significativas* (leia-se *significações indicadoras*). Assim, temos que classes de palavras tais como *pronomes* e *expressões indexicais* têm por exclusiva finalidade *indicar*, e essa característica *remissiva* as diferencia por completo do modo como operam as expressões objetivas.

1.3. ***Existência Fática, Indicação Formal e Ontologia Fundamental: do “eu puro” husserliano ao Dasein heideggeriano como fundamento da Diferença***

O sentido de *formal* que Heidegger retém de Husserl diz respeito à

invariabilidade das expressões essencialmente ocasionais no que tange ao caráter *remissivo* que a função significativa exerce enquanto *significação indicadora*. Ao considerar a formação dos conceitos filosóficos, Heidegger não os toma como “[...] notas essenciais obtidas, por exemplo, através de formalização ou pela reflexão sobre o modo como podemos nos referir intencional ou linguisticamente aos entes (entre eles os humanos)”⁴² (REIS, 2000, p. 288). Se levarmos em consideração as preocupações heideggerianas com a esfera do vividos originários — tomados como “experiência da vida fáctica” — e a necessidade metodológica de uma crítica do primado do teórico em consonância com a análise das expressões essencialmente ocasionais, obteremos como resultado que para Heidegger, “[...] a filosofia não pertence ao domínio da definição e dos conceitos universais, o domínio da construção, mas sim à plenitude da experiência da vida fáctica” (KISIEL, 1993, p. 126); assim como as *expressões essencialmente ocasionais*, para Heidegger, os conceitos filosóficos são cambiantes, vagos, múltiplos, e de significação flutuante. Tal “comportamento anômalo” é mostrado na alteração dos diferentes pontos de vista (*standpoints*) filosóficos, embora essas constantes variação e indeterminação sejam devidas mais aos significados próprios de tais conceitos que a seu emprego no interior de e relativamente a diferentes pontos de vista. Isso se deve ao fato de que “a filosofia não tem à sua disposição um contexto material completa e objetivamente formado em que os conceitos possam ser integrados de modo a receber sua determinação” (HEIDEGGER, 2004, p. 03). Logo, “significados individuais primeiramente devem ser considerados como indeterminados e indistintos, apenas como eles emergem na vida fáctica, e devem ser mantidos em sua indeterminação”, pois, “estes, em si mesmos servem para apontar aos contextos cuja busca conduz para a iluminação do significado do conceito” (KISIEL, 1993, p. 126) — preservando sempre seu caráter *remissivo*.

Com efeito, “[...] se não há ‘pura’ teoria (pois ‘teoria’ é um modo derivado do ser ou comportamento de um ente particular, chamado humano), também não há pura descrição” (FEHÉR, 1994, p. 83). O mais significativo quanto à formação de conceitos filosóficos não está em sua *formalização* e *descrição* dos vividos em termos teóricos, tampouco no caráter de sua expressão lingüística — que,

⁴² Este passo visa não somente demarcar o afastamento de Heidegger em relação a Husserl, mas mostrar que se distancia também de Tugendhat. Cf. “Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem” — sobretudo lições 3 e 4 (TUGENDHAT, 2006, p. 45-106).

recorrentemente, apresenta-se como teorética —, mas, antes e acima de tudo, está no fato dela poder — e dever — se orientar *hermeneuticamente*.

“Hermenêutica”, para Heidegger, não significa que devemos assumir como campo fundamental de investigações da filosofia os objetos ou temas de uma disciplina subordinada às ciências humanas, mas que devemos tomá-la naquele sentido de *ciência pré-teorética originária (Urwissenschaft)* que, uma vez identificada com a ontologia, é capaz de *indicar formalmente* a esfera dos vividos, sem correr o risco de privá-la de seu *conteúdo concreto* e, simultaneamente, sem perder sua *força indicativa*. Assim, ela deve ser compreendida em seu sentido originário, presente desde a filosofia grega, qual seja, o de ἑρμηνεύειν: *interpretação*. Em “Ser e tempo”, Heidegger se refere à hermenêutica nos seguintes termos: a investigação fenomenológica deve ser apreendida com “*interpretação*”, cujo objeto é a *existência humana fáctica (Dasein)* e à qual podemos atribuir três sentidos: 1) a “fenomenologia do *Dasein* é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2006c, p. 77). Trata-se assim de um modo possível de operar da existência humana ou *Dasein*, o qual pode ser equiparado com o tipo de procedimento ou comportamento encontrado na atitude teorética, ou seja, designa um modo de comportamento tão ou mais originário que aquele, na medida em que 2) “a hermenêutica do *Dasein* torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”⁴³ (HEIDEGGER, 2006c, p. 77), ou seja, está vinculada à possibilidade de determinação da relação entre o ser e os entes — sobretudo em relação ao ser do ente que nós mesmos somos e *como* nossa compreensão deste fato pode avançar; por fim, 3) podemos tomá-la no sentido que o autor considera “[...] *primário* do ponto de vista filosófico —, o sentido de uma analítica da *existencialidade da existência*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 78), em que o *Dasein* empreende uma interpretação ontológica de si mesmo, visando *indicar formalmente* as coordenadas nas quais a existência fáctica se desenrola.

Segundo Ryan Streeter, podemos observar em diferentes textos a preocupação de Heidegger em afirmar que “[...] a investigação fenomenológica é

⁴³ Até aqui, é possível uma aproximação entre a caracterização da hermenêutica como Heidegger a concebe e aquela desenvolvida por Friedrich Schleiermacher: este último vê a hermenêutica como uma *arte* (de qual, de algum modo disporíamos) e como uma *técnica* da interpretação, que deveria ser elaborada e desenvolvida em seus fundamentos *necessários*.

realizada por ‘indicação formal’ [...]” (STREETER, 1997, p. 413)⁴⁴, sendo esse o nome dado ao modo de acesso metodologicamente assumido pelo autor, inclusive em “Ser e tempo”. Mas, como Heidegger afirma no curso sobre “Ontologia: hermenêutica da facticidade”, de 1923, “uma *indicação formal* é sempre mal compreendida quando é considerada como uma proposição universal e usada para fazer deduções de ou fantasiar com em um modo dialético-construtivista” (HEIDEGGER, 1999, p. 62). Em geral, quando utilizamos a expressão “indicação”, queremos denotar algum traço, sinal, sintoma ou gesto que dá a conhecer o caráter ou a existência de alguém ou algo, embora ela também possa ser compreendida no sentido de *prenúncio*, *indício*. Temos assim um tipo de *referência* ou *remissão* que, em termos da investigação, provê um ponto de partida para posteriores exames e elucidações. Mas o modo como Heidegger emprega o conceito de *indicação* (*Anzeige*) deve ser compreendido como “[...] um passo específico do método da explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2004, p. 38, 43), responsável por manter o “[...] sentido metodológico fundamental de todos os conceitos filosóficos e conexões entre [conceitos] a serem vistos [leia-se entendidos]” (HEIDEGGER apud DAHLSTROM, 1994, p. 780) Assim, *indicação formal* corresponde a um modo de apontar algum fenômeno, sem atribuir-lhe ou fixar para ele uma *essência*, mas somente sinalizando ou indicando uma direção de *visualização* em que o preenchimento significativo — ou, nos termos de Husserl, a *significação indicada* — depende direta e exclusivamente da figura de seu receptor (seja ele ouvinte ou leitor).

Segundo Ronald Bruzina, mais importante que traçar todo o processo de desenvolvimento e adaptação do conceito de *indicação formal* em Heidegger, trata-se de apresentar seu “[...] ponto essencial: [...] nomeadamente, que o caráter de sua distinção como ‘formal’ e como ‘indicativo’ deriva diretamente do caráter e do status disso que é para ser indicado [...]” (BRUZINA, 2004, p. 389), ou seja, do caráter fluido e não teórico da existência humana fáctica. Para Heidegger, é justamente devido a isso que somos capazes de apreender também nosso *modo de ser* — que se apresenta sob a forma de um saber pré-reflexivo e, *em certo sentido*, pré-

⁴⁴ Streeter chama atenção para “[...] a natureza da indicação formal à luz do fato de que ela tem sido largamente confundida nos estudos eruditos [...] (principalmente devido a sua tradução inconsistente)”, tanto no que refere a “Ser e tempo”, quanto no tocante aos escritos que o precedem (STREETER, 2004, p. 413).

discursivo, mais ou menos explícito, consubstancial a nosso estar no mundo — e, a partir disto, podemos pôr em jogo a compreensão de nosso próprio ser, mantendo-nos junto aos entes. Isso significa afirmar que, da identificação entre filosofia, fenomenologia e hermenêutica, deve resultar uma *analítica existencial* cuja função é apenas e tão somente *indicar de maneira formal* o modo como a existência humana fáctica *é fundamento de todo ater-se ao ser e comportar-se para com entes* — inclusive no modo do comportar-se “teoreticamente” para com algo.

Com efeito, a “fenomenologia hermenêutica” de Heidegger não pretende avançar teoreticamente na compreensão dos objetos de nossa experiência cotidiana *como* objetos teóricos, mas, ao contrário, visa explicitar a maneira *como já sempre compreendemos* in totum *nossos comportamentos mais básicos como intencionalmente voltados para os objetos de nosso mundo circundante* — englobando até mesmo aqueles comportamentos que possuem o modo de ser e o objeto dados na esfera do teórico.

Se seguirmos de perto os chamados “parágrafos metodológicos” de “Ser e tempo”⁴⁵, em que Heidegger aparentemente propõe uma manifesta reorientação da fenomenologia, descobriremos que tal reorientação progrediu mais em função de uma reavaliação de seus resultados fundamentais [da fenomenologia] e de uma abertura para o significado mais radical de tais descobrimentos do que na denúncia e crítica dos pressupostos das posições que visava superar. Segundo Bruzina, a ênfase dada por “Ser e tempo” à questão do método não visa simplesmente a superação da fenomenologia husserliana em direção a outro modelo teórico, senão que “[...] o foco distintivo que ‘Ser e tempo’ toma para sua fenomenologia põe uma marca especial em seu método [...]”, ou, “[...] como alguém poderia dizer, em sua adaptação do método husserliano” (BRUZINA, 2004, p. 84). O autor afirma ainda que,

[...] normalmente, estes parágrafos em ‘Ser e tempo’ são lidos como iniciando algo completamente novo, uma fenomenologia ‘hermenêutica’ em contra-distinção ao tipo husserliano, diretamente intuitivo. Mas a questão não é tão simples assim (BRUZINA, 2004, p. 84).

⁴⁵ Parágrafos 2, 7, 32, 45 e, especialmente, §§ 61 e 63.

Como diz Irene Borges-Duarte, a apropriação heideggeriana do método de Husserl não corresponde a uma “transformação hermenêutica” da fenomenologia, mas antes e de modo mais original, a uma “fenomenologia da fenomenologia” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 87), a qual visa dar maior *transparência* à questão sobre o sentido do ser.

Gratia argumentandi, há mais um aspecto desta questão que deve ser realçado: no curso intitulado “Ontologia: hermenêutica da facticidade”, proferido em 1923, na Universidade de Marburg, Heidegger afirma ante seus alunos que “[...] a fenomenologia requer um novo projeto, diferente e muito mais amplo que o que Husserl havia assinalado até então” (VILLEGAS MONTIEL, 1996, p. 457). Para o autor, o emprego da palavra “ontologia” em Husserl é ambíguo: pode significar tanto “o que é” quanto o “ser” daquilo que é. Neste sentido, “ontologia” designa em princípio uma “[...] teoria do objeto [...] de caráter formal e nesse aspecto coincide com a ontologia antiga (‘metafísica’)” (HEIDEGGER, 1999b, p. 01). Mas, para Heidegger, em sentido formalmente amplo — e já distante de seu mestre —, “‘ontologia’ significa doutrina do ser” (HEIDEGGER, 1999b, p. 01), e somente com o desenvolvimento das *possibilidades* abertas pela fenomenologia “[...] surge um conceito apto para a investigação [ontológica]” (HEIDEGGER, 1999b, p. 01). Assim, a fenomenologia passa a ter uma dupla significação: em sentido estrito, é fenomenologia da *constituição objetiva* — como a vemos, e.g., em “Idéias” I, II e III; mas “[...] em sentido amplo também inclui a ontologia” (HEIDEGGER, 1999b, p. 02). Na fenomenologia de Husserl, as ontologias regionais ou “materiais” somente põem em relevo seu conteúdo objetual em função de seu caráter temático-categorial, o que apenas “[...] serve de fio condutor no problema da *constituição* [objetiva], [d]as condições da gênese e [d]a estrutura da *consciência* de objetos de um ou outro gênero” (HEIDEGGER, 1990b, p. 01). Dito de outro modo, os caracteres de objeto de uma região correspondente são tratados pelas ontologias com vistas à *consciência de...*, liberando também o “*aquilo-do-qual... se trata*”, isto é, o caráter de objeto de um ente enquanto tal, enquanto a ontologia formal aborda a *objetividade do objeto*, sem ser capaz, contudo, de liberar seu *ser*.

Para Heidegger, isso denota que há uma insuficiência fundamental com relação à ontologia tradicional e mesmo atual, pois ambas tomam como tema, desde o princípio, o *ser-objeto*, a objetividade de determinados objetos, seja no contexto

“regional” das ciências — da natureza e do espírito —, seja no contexto “formal” do pensar teórico e reflexivo, desconsiderando em ambos os casos sua emergência desde o *existir* (*Dasein*) e suas possibilidades. Resulta assim que “[...] a ontologia se fecha o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica: o *existir* (*Dasein*), desde o qual e para o qual ‘é’ a filosofia” (HEIDEGGER, 1999b, p. 02).

O que Heidegger intenta com sua inversão da fenomenologia de Husserl, que *prima facie* parece ser de ordem meramente metodológica, tem um alcance mais profundo. Segundo Borges-Duarte, “[...] é, pois, o próprio conceito de Fenomenologia que está em causa”, uma vez que, como “corrente filosófica”,

[...] seu contributo decisivo não está, propriamente [...] no seu âmbito temático, mas sim no fato de ter sido capaz de tematizar a questão da “via de acesso” ao objeto: a problemática de “como” se constitui o sentido de objeto, na medida em que este “como” é inerente ao próprio sentido (BORGES-DUARTE, 2003, p. 93).

Para Heidegger, “[...] não se trataria, com efeito, de como se acede ‘objetivamente’ (ou seja, validamente) ao objeto, mas, bem pelo contrário, de *como este acede a mostrar-se* na sua objetualidade, no seu ser-objeto” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 93).

O empreendimento heideggeriano, sobretudo à época de ‘Ser e tempo’, não diz respeito à edificação de uma ontologia formal nos moldes husserlianos — visto não pretender aceder aos entes enquanto tais —, tampouco trata de um retorno às ontologias clássicas. Por isso, aproxima a *ontologia formal* da ontologia antiga, pois pretende abandonar a problemática acerca do *objeto enquanto objeto*, diagnosticando sua equivalência ao problema do *ente enquanto ente*, legado pela tradição. Seu horizonte de investigação requer a elaboração de uma *ontologia fundamental* (*Fundamentalontologie*) que tem como finalidade “[...]1. analisa[r] o ser de *Dasein* como 2. uma preparação para a ‘questão fundamental’ sobre o (sentido ou significado) do ser” (INWOOD, 2002, p. 131).

A “*formalização*” que Heidegger empreende sobre a questão do ser é *hermenêutica*; isso significa que corresponde à própria estrutura de nossa compreensão (*Verstehen*) — que, como já dito, é sempre compreensão de ser —,

uma vez que, em sua *ontologia fundamental*, é nosso próprio ser, interpretado como “*existir*”, que está em jogo — tema que será explorado no próximo capítulo.

2. INTENCIONALIDADE E INDICAÇÃO DA SITUAÇÃO HERMENÊUTICA

Quando a interpretação do sentido de ser torna-se uma tarefa, o *Dasein* não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nesta questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser.

(HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 4)

2.1. A Indicação da Situação Hermenêutica: compreensão e interpretação como fundamentos da existência fáctica

Como vimos no capítulo anterior, a crítica ao primado do teórico empreendida por Heidegger no início da década de 1920 levou o autor a um distanciamento da tradição filosófica em geral e, especificamente, do modo como Edmund Husserl concebia a fenomenologia. A assunção da *experiência da vida fáctica* como o campo temático fundamental da filosofia e o reconhecimento da incapacidade de exprimi-lo por meio de expressões objetivas levaram Heidegger ao problema metodológico acerca do modo de abrir cientificamente a esfera dos vividos e, com isso, a uma interrogação radical acerca da natureza e formação dos conceitos e enunciados filosóficos. De acordo com o autor, para que o fenômeno da

vida fáctica possa se mostrar de modo pleno, devemos ser capazes de empregar os conceitos e enunciados filosóficos simetricamente ao uso das *expressões essencialmente ocasionais*, qualificando-os como *indicações formais*. Neste sentido, devem ser explicitados em sua natureza *referencial* e *remissiva*, em que não determinam a *condição* da existência, mas antes, indicam sua *situação* — e o fazem, segundo Heidegger, *hermeneuticamente*.

Para elucidar o que isso significa, em um primeiro momento, seguiremos os argumentos do autor no texto das “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles”, de 1922⁴⁶. Este escrito chama atenção pelo curioso subtítulo: “*indicação (Anzeige) da situação hermenêutica*”. Segundo Theodore Kisiel, sua importância reside no fato de que ele aponta para a fusão de duas dimensões aparentemente discrepantes na abordagem fenomenológica de Heidegger: por um lado, “[...] a aproximação ‘sistemática’ das estruturas do campo de experiência da vida fáctica [...]” e, por outro, “[...] a abordagem ‘histórica’ dos recursos conceituais disponíveis na tradição filosófica para uma hermenêutica fenomenológica da facticidade” (KISIEL; SHEEHAN, 2007, p. 151). Nele, Heidegger se distancia em definitivo da idéia de *descrição* da fenomenologia husserliana, considerando como única aproximação possível da vida fáctica a *interpretação (Auslegung)*.

De acordo com o texto, toda investigação que toma uma situação objetiva ou um conteúdo real como seu objeto temático e pretende mostrá-lo direta e adequadamente em uma interpretação, deve franquear o acesso à *situação hermenêutica (hermeneutischen Situation)* que lhe corresponde em cada caso e a cada vez⁴⁷. Nela, o objeto da investigação só pode ser suficientemente

⁴⁶ O texto das “Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica” — também conhecido como “Informe Natorp” — consiste em um trabalho de 50 páginas mecanografadas, enviadas a Paul Natorp, na Universidade de Marburg, em fins do ano de 1922. Na época, Heidegger se referia a ele como a *Introdução* a um tratado de maior envergadura sobre Aristóteles, que pretendia desenvolver em breve. O *Informe* serviu ao propósito de preencher o requisito para a aprovação da candidatura de Heidegger a uma vaga de professor extraordinário naquela instituição (a vaga em questão pertencia a Nicolai Hartmann). Ele foi considerado desaparecido do espólio heideggeriano, até ser reencontrado e publicado, em 1989, por Hans-Ulrich Lessing, no “*Dilthey-jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (v. 6, p. 237-269).

⁴⁷ Aqui, trata-se da expressão *jeweiligkeit*, que em Heidegger designa “a cada vez”, “em cada caso”, “correspondente”; Segundo Jesús Adrián Escudero, o autor do Informe Natorp cunhou este termo visando a aproximação da experiência da vida fáctica com os termos gregos *hékastos* — que significa “respectivo” — e *kairós* — o “momento apropriado” ou “momento oportuno”. Assim, sem perder de vista sua dimensão temporal, a *situação hermenêutica* corresponde ao próprio *sentido de realização* da vida fáctica (HEIDEGGER, 2002a, p. 89). Veremos melhor este ponto a seguir.

compreendido se, desde o início, for tomado como já disponível em certo modo de *ser interpretado* (*Ausgelegtsein*) e se a própria interpretação se encontrar subordinada a determinadas condições de nosso modo de *interpretar* e *compreender* (*Auslegen und Verstehen*). Na interpretação, a situação hermenêutica deve ser apreendida *desde si e para si*: isso significa afirmar que há aí uma *circularidade* que não pode ser rompida nem desfeita, uma vez que, ao tentar esclarecer a situação desde a qual interpreta, a própria interpretação não parte de um “grau zero” de sentido, mas acaba por arrancar desta mesma situação e a supor — realizando assim, simultaneamente, uma *hermenêutica da situação*. A escolha de um âmbito de realidade e o estabelecimento da pretensão cognitiva da investigação sempre se desdobram nos marcos de três coordenadas, segundo as quais toda e qualquer interpretação se realiza; são elas: “[...] 1) um *ponto de vista*⁴⁸ (*Blickstand*); [...] 2) uma subsequente *direção* ou *orientação da visada* (*Blickrichtung*) [...] e 3) um *horizonte da visada* (*Sichweite*) [...]” (HEIDEGGER, 2002a, p.29).

O *ponto de vista* (*Blickstand*), segundo Heidegger, é o modo originário como algo é compreendido em uma situação concreta; pode ser fixado e apropriado de diferentes maneiras, variando em sua intensidade; pode estar expresso em maior ou menor medida, modificando-se de acordo com a ocasião. Na investigação *fenomenológico-hermenêutica* do autor, esse *ponto de vista* expressa o ponto de partida da investigação — o que, no caso de Heidegger, é apontado como o problema da *facticidade* da *existência humana*. A própria *atitude fundamental* (*Grundhaltung*) da investigação e do questionamento será definida conforme ao ponto de partida, determinando conjuntamente a direção a ser tomada para realizar a interpretação. Quanto à “direção” ou “orientação da visada” (*Blickrichtung*), deve definir o âmbito de objetos a serem questionados no interior da problemática filosófica. Ela determina “[...] o *como algo* (*als-was*) segundo o qual se deve compreender de modo prévio o objeto da interpretação e o *até onde* (*worauf*) deve ser interpretado este mesmo objeto” (HEIDEGGER, 2002a, p.29). Por “como-algo”, o autor descreve o *âmbito prévio de compreensão* desde o qual já sempre

⁴⁸ A tradução de *Blickstand* para a língua portuguesa não encontra um equivalente suficientemente adequado; por isso, adotamos a expressão composta “ponto de vista”, que comumente designa “opinião”, mas que aqui equivale a um *visar*, a um ter diante de si a posição inicial da interpretação. As traduções consultadas vertem a expressão como “punto de mira”, no caso do espanhol e “initial position of looking”, no do inglês. Cf. HEIDEGGER, 2002a, p. 29; 2002b, p. 112. No tocante à tradução das expressões componentes das demais coordenadas (*Blickrichtung* e *Sichweite*), seguiremos adotando a orientação para o campo semântico de *visar*.

interpretamos a esfera dos fenômenos tematizados e, com isso, os conceitos prévios (*Vorgriff*) com os quais são considerados, acessando o *horizonte de sentido previamente dado* e publicamente articulado que, por princípio e na maioria das vezes, resulta-nos familiar. Somente pela análise da *orientação da visada* podemos estabelecer qual a *posição prévia* (*Vorhabe*) e a *concepção prévia* (*Vorgriff*) de que partimos em uma interpretação. Heidegger afirma que “a vida fáctica se move a todo o momento em um determinado *estado de interpretação* herdado, revisado ou elaborado de novo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37), um “*já estar interpretada*” (*Ausgeletheit*), cuja constituição fundamental expõe o nexos entre facticidade e interpretação (a assim chamada *situação hermenêutica*). A este horizonte, o autor denomina o “*como hermenêutico*”, uma esfera em que se dá uma compreensão primária e imediata do mundo enquanto totalidade *remissiva* de significação⁴⁹. A esta operação primária da compreensão, em que algo se dá e é interpretado de modo prévio, segue-se uma operação secundária, em que somos capazes de formular proposições e emitir juízos — em uma palavra, predicar *algo acerca de algo*. Esta dimensão secundária diz respeito ao *como apofântico*, o âmbito da linguagem comum (leia-se *predicativa*), mas que engloba também grande parte dos enunciados científicos⁵⁰. Assim, a *interpretação* (*Auslegung*), entendida como componente *ontológico* da *compreensão*, determina o modo como *efetivamente* devemos compreender (*Verstehen*) algo. O “até-onde” de que trata o autor deve ser compreendido no sentido da *indicação formal* do objeto da investigação e corresponde ao alargamento do horizonte de sentido que serve de pano de fundo para esta compreensão primária — o *como hermenêutico*. É seu correlato direto e imediato, aquilo a que se dirige de modo mais próprio, sua “meta”. O “como-algo” e o “até-onde” da *direção* ou *orientação da visada* configuram assim o raio de ação de nossa compreensão e a circunscrição do assunto de que nos ocupamos, respectivamente. Por sua vez, o “horizonte da visada” (*Sichtweite*) deve iluminar o

⁴⁹ Em termos husserlianos, poderíamos afirmar que se trata da apreensão do “fenômeno do contexto”, em que as expressões essencialmente ocasionais são utilizadas. A este respeito, Gurwitsch afirma que “a estrutura formal do fenômeno do contexto não depende da natureza específica de qualquer contexto particular, mas é uma constante (*an invariant*) da consciência” (GURWITSCH, 1977, p. 127). Em termos heideggerianos, isso equivale à correspondência entre *interpretação* e *compreensão*, na medida em que os entes nos saem ao encontro sempre em um *contexto* ou *situação* em que compreendemos sua finalidade, utilidade, relevância, etc.

⁵⁰ É importante lembrar o papel fundamental da linguagem predicativa para a fixação das expressões objetivas no interior da linguagem científica: como *conceitos*, as expressões objetivas possuem “notas constitutivas” que correspondem aos seus “predicados” ou qualidades — aquilo que lhes é atribuído, em certos casos, *analiticamente* (por *necessidade lógica*).

objeto da investigação, na medida em que é delimitado “[...] pelo ponto de vista e pela direção [ou orientação] da visada, em cujo interior se move a correspondente pretensão de objetividade de toda a interpretação” (HEIDEGGER, 2002a, p.29-30). Ele constitui o *escopo* da visada — em sua extensão e limites.

Somente na *orientação da visada* a investigação pode se apropriar do passado e estabelecer para a problemática filosófica qual seu âmbito de objetos próprio e como submetê-lo a interrogação. A elaboração da situação hermenêutica *permite* uma apropriação compreensiva do passado, mas este passado — enquanto historicidade — só é *devidamente* apropriado e compreendido enquanto situado e orientado em e para um “presente vivo”, pois, a história é ela mesma apropriada na compreensão, “[...] é apreendida na proporção direta da originalidade da escolha resolvida (*decisive choice*) e do desenvolvimento da situação hermenêutica particular” (KISIEL, 1993, p. 252). Voltar à *posição prévia* e aos supostos e conceitos prévios significa, por um lado, detectar de que maneira tais elementos influenciam e configuram o presente — *nossa* interpretação do presente e como devemos apropriá-la. Por outro, visa buscar aquela experiência fundamental e originária que impulsionou a investigação e que postulou tal posição e conceitos. Assim, inteligibilidade “aumenta de maneira decisiva em função do grau de originalidade com que se determina e elabora a situação hermenêutica” (HEIDEGGER, 2002a, p. 30).

Em geral, consideramos que suspender nossos juízos e evitar a tomada de posição em relação aos pressupostos e conceitos de que nos valem em uma investigação — como diz Heidegger, “[...] não se preocupar pelo que alguém ‘faz verdadeiramente’ e desconhecer os meios conceituais empregados para isso [...]” — equivale a “pôr entre parênteses” (*Einklamerung*) todo e qualquer tipo de subjetividade (HEIDEGGER, 2002a, p. 31). Mas, o que ocorre nos marcos dessa suposta “neutralidade” é o desenvolvimento “cego” de uma interpretação a qual não só não tem presente como insiste em negar sua *situação hermenêutica*. Assim, diz Heidegger,

todas as interpretações que se movem tanto no terreno da história da filosofia como no de outros âmbitos do saber e que, frente às ‘construções’ da história dos problemas, sustentam que não

introduzem nada nos textos se vêem obrigadas a admitir que elas também projetam um sentido, ainda que com a diferença de que carecem de orientação e de que operam com meios conceituais cuja procedência é a mais díspar e incontrolável (HEIDEGGER, 2002a, p. 30-31).

Isso *não significa* que a investigação filosófica deva tomar de empréstimo o leque conceitual das épocas precedentes de modo irrefletido, tampouco que deva deixar que os resultados obtidos até então determinem o curso de novas investigações, senão que, na medida em que se ocupa da existência humana e de seu possível *sentido de realização*, deve buscar o nível de originalidade presente a cada época de seu desenvolvimento e “recolher” os questionamentos “[...] que se destacam por sua exemplaridade [...]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 31). Na avaliação de Heidegger, “uma interpretação como esta [que penetra no coração de seu objeto], não só não é contrária ao conhecimento histórico, senão que constitui precisamente a condição fundamental que permite dar expressão ao passado em geral” (HEIDEGGER, 2002a, p. 30).

A apropriação ou apreensão do objeto da investigação, que resulta da realização da compreensão (*Verstehen*) e da interpretação (*Auslegung*) — tomadas no sentido do *como hermenêutico* —, torna-se evidente na medida em que satisfaz às três coordenadas apresentadas acima e, com isso, podemos indicar de modo explícito a *situação* na qual e por meio da qual se elaborou sua interpretação (*Interpretation*) — no sentido do *como apofântico*. Segue-se que a compreensão não pode ser tomada como o resultado almejado por uma interpretação, o fim para o qual esta tende, mas constitui o fundamento a partir do qual toda a interpretação se dá. Assim, podemos afirmar que o compreender não é um modo de conhecer, mas, para a vida fáctica, ele constitui um modo de ser. Segundo Ernildo Stein, “não se trata de [elaborar] um método que leve à compreensão”, mas, antes, Heidegger pretende “[...] substituí[r] a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão. [Para ele,] o homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser” (STEIN, 2002, p. 45).

Desse modo, podemos dizer que a compreensão é “global”, enquanto a interpretação é “local”. Os conceitos operativos por meio dos quais nossa

compreensão dos fenômenos que nos saem ao encontro são interpretados são assim reconduzidos à sua origem, à própria condição em que se articula o horizonte de sentido em que são fixados: o *como hermenêutico* — mesmo quando são tomados *apofanticamente*. Ao tematizar um fenômeno particular, o vemos “desta ou daquela maneira”, *como (Wie)* isto ou aquilo, *para (Zu)* tal ou tal fim, sempre *em* ou *de* algum modo que torna explícitas suas relações com referência a uma totalidade de sentido. No dizer de Heidegger, “a correspondente (*jeweilig*) hermenêutica d[de] cada] situação deve fazer transparente a própria situação e tê-la presente, a título de situação hermenêutica, desde o princípio da interpretação” (HEIDEGGER, 2002a, p. 30) — desde seu *ponto de vista (Blickstand)*. “Correspondente” aqui significa que há uma estrutura formal da compreensão que deve ser *indicada* e que determina a necessidade de realização da hermenêutica da situação em cada caso concreto, dependendo sempre do modo e das circunstâncias como a própria situação se atualiza. Regressar às origens da própria situação equivale a identificar os contextos temporal e historicamente dados cujas pressuposições governam toda e qualquer interpretação. Nesta circularidade, o “ser a cada vez”, o “ser em cada caso” — a “correspondente hermenêutica” da situação — significam que a vida fáctica deve realizar-se — em sua estrutura formal — em um sentido particular, que sempre depende do modo e das circunstâncias nas quais se atualiza em cada situação concreta. É graças a esse caráter de ser da vida fáctica, de sua inclinação a “ser a cada vez” desta ou daquela maneira, que ela se torna irreduzível a um simples *objeto*, do qual tomamos conhecimento e *temos* conhecimento.

Em “Ontologia: hermenêutica da facticidade”, Heidegger explica que *facticidade* é a designação utilizada para o caráter de ser de “nosso próprio” existir (*Dasein*). O “a cada vez” ou “em cada caso” (*Jeweiligkeit*) significa a particularidade do momento temporal, o caráter *ocasional* de nosso modo de ser⁵¹. Segundo o autor, mais precisamente, a expressão *Dasein* significa um modo de ser que, *em cada caso está* ou é *“aí”*, em *situação*, não como um objeto da *intuição* ou algo dado pela determinação intuitiva, senão que indica que “[...] está *aí* para si mesmo no

⁵¹ Seguimos aqui as traduções de John van Buren e Jaime Aspiunza, em que o termo *jeweiligkeit* é vertido como “awhileness” e “ocasionalidade”, respectivamente. Em ambos os casos, evidencia-se o caráter temporal da existência fáctica que, no ato de interpretar, encontra-se efetivamente *situado*. Cf. HEIDEGGER, 1999a, p. 23-25; 1999b, p. 05. Adotaremos também a tradução feita por Marco Aurélio Werle, para o texto da conferência “O conceito de tempo”, em que verte *jeweiligkeit* como “*ser-a-cada-vez*”. Cf. HEIDEGGER, 1997a, P. 19.

‘como’ [(modo)] de seu ser mais próprio” ([...] *is there for itself in the ‘how’ of its ownmost being*) (HEIDEGGER, 1999b, p. 05), ou seja, que *ser-aí*, em situação, é seu modo mais fundamental e próprio de ser. Caracterizar a vida fáctica como *Dasein* equivale a dizer que “[...] ‘fáctico’ significa algo que é desde si articulado com respeito a, na base de, ‘é’ deste modo e com uma visão deste [seu] carácter fáctico de ser”⁵² (HEIDEGGER, 1999b, p. 05). Uma vez que a existência fáctica do *Dasein* se abre à interpretação da situação concreta de seu “ser a cada vez”, circunscreve o respectivo “aí” com o qual se ocupa em cada ocasião.

Um ano mais tarde, na conferência sobre “O conceito de tempo”, proferida à Sociedade de Teólogos de Marburg em julho de 1924, o *ser-cada-vez* (*Jeweiligkeit*) do *Dasein* figura como *algo que é sempre meu* (*je meinigen*); assim, afirma Heidegger, “[...] o *Dasein* é um ente que se determina [sempre] como um ‘eu sou’” (HEIDEGGER, 1997a, p. 19), a cada vez e em cada caso. Para a vida fáctica, é constitutivo o *ser-cada-vez* de cada um, o carácter ocasional do ‘eu sou’, pois ele determina as coordenadas da interpretação em cada caso concreto. Do mesmo modo, assim como o *Dasein* é em relação à situação objetiva em que se dá a interpretação, simultaneamente é enquanto *meu Dasein*. Diz Heidegger, “ele é sempre próprio e enquanto próprio cada vez ele [mesmo] (*je eigenes und als eigenes jeweiliges*). Se este ente deve ser determinado em seu carácter ontológico, então não pode haver abstração de seu ser cada vez enquanto sendo sempre meu” (HEIDEGGER, 1997a, p. 19). E continua: “*Mea res agitur* [(é assunto meu)]. Todos os caracteres fundamentais devem, assim, encontrar-se no ser cada vez enquanto *algo que é sempre meu* (*je meinigen*)” (HEIDEGGER, 1997a, p. 19).

Como isto que em cada caso é *nosso* de modo próprio, para Heidegger, o “[...] ‘*Dasein*’ não significa uma relativização, isolando assim o individual (*solus ipse*) em indivíduos que são vistos apenas do exterior” (HEIDEGGER, 1999b, p. 05), mas, a expressão “*nós próprios*” revela um modo de ser, uma *indicação* que aponta para um possível caminho de interpretação (de “estar *desperto*” (*Wachsein*), como diz Heidegger); não se trata de uma “demarcação regional”⁵³ no sentido de um contraste

⁵² Tradução ligeiramente modificada de “[...] ‘*factual*’ means something which is of itself articulated with respect to, on the basis of, and with a view to such a *factual* character of being and ‘is’ in this manner” (HEIDEGGER, 1999b, p. 05).

⁵³ Na “Introdução à fenomenologia da religião”, Heidegger afirma que “devemos nos esclarecer sobre

em que alguma parte ou momento do “objeto” é isolado e analisado.

Em “Ser e tempo”, Heidegger reformula as “coordenadas” segundo as quais compreensão e interpretação se dão em função do caráter de *ser a cada vez do Dasein*; elas são apresentadas nos seguintes termos:

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”; [...]
3. *Vorgriff*, usualmente “antecipação”, mas literalmente “concepção prévia”, associada, para Heidegger, com *Begriff*, “conceito” (INWOOD, 2002, p. 99).

A “posição prévia” em que nos encontramos em uma situação, em termos dos pressupostos implicados, conforma um horizonte prévio de sentido segundo o qual compreendemos o contexto de cada situação e aquilo que nela nos sai ao encontro: coisas, pessoas, problemas. Estes fenômenos também são apropriados no interior deste horizonte. Assim, a “visão prévia” dita a perspectiva segundo a qual, a cada vez, compreendemos o que se apresenta. Do mesmo modo, “a concepção prévia”, ou seja, o determinar algo mediante o repertório conceitual (*concepto*) de que dispomos, guia e determina o alcance de nossas interpretações. “Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição [...]. Esta estrutura prévia aplica-se à interpretação em qualquer nível de sofisticação” (INWOOD, 2002, p. 99).

Mutatis mutandis, fixadas as coordenadas, voltemos às questões que no princípio de nossa exposição nos ocupavam, para alargar o horizonte de nossa problemática: dadas posição e visão prévias de que dispomos — que se encontram em maior ou menor grau sob a influência da tradição metafísica —, como, a partir dos conceitos de que normalmente nos utilizamos, *colocar* de modo adequado a questão do *sentido da existência fáctica do Dasein* e, com isso, do *sentido do ser*?

o significado da indicação formal, ou alguém pode cair em uma consideração dos atos [a orientação, *Einstellung*] ou em uma demarcação regional que poderia ser vista como absoluta” (HEIDEGGER, 2004, p. 38). A indicação formal, segundo o autor, deve nos prevenir contra esta sorte de mal-entendidos.

Sabemos que o *fazer* ou *colocar* uma questão inscreve-se nos marcos das três coordenadas acima referidas, pois somente nestes marcos ela pode ser tomada adequadamente de acordo com *nosso* modo próprio de compreender algo. A questão, quando apresentada em sua estrutura formal, deve respeitar às condições (intencionais) em que se dá nossa compreensão; só assim pode fazer “ver através de si”, ou seja, atingir o *grau de transparência* desejado em uma investigação. Este “grau de transparência” consiste em mostrar, em cada caso concreto e a cada vez, desde o início da interpretação, a *situação hermenêutica* de que ela depende.

Para Heidegger, empreender o “[...] desenvolvimento explícito de uma questão” significa “tornar de antemão transparente o questionamento quanto a todos os [seus] momentos constitutivos [...]” (HEIDEGGER, 2006c, p. 40). A que o autor nos remete com esta circularidade? A *estrutura formal* da questão do ser, indicada no § 2⁵⁴ de “Ser e tempo” tem como momentos constitutivos um “questionamento”, ou seja, uma “procura”, e um “procurado”, seu “questionado”. Na procura, de algum modo, aquilo que é procurado é visualizado; O “*questionado*” ou procurado constitui aquilo que qualifica o “questionamento” como “questionamento de alguma coisa” e que — mesmo que ainda não se encontre expressamente fixado e apropriado — indica o “sentido prévio” em que devemos nos mover para que esta procura se torne “investigação”. Toda a investigação, ou seja, a procura ou questionamento consciente e especificamente teórico (s.i.c.), tende a determinar seu questionado de modo “libertador” (HEIDEGGER, 2006c, p. 40). Isso significa: de modo a explicitá-lo. Mas para que isso ocorra, é preciso que, além do procurado ou questionado, pertença ao questionamento um “*interrogado*”: é por meio *deste* que a investigação atinge sua finalidade, chegando a determinar e conceber (traduzir por conceitos) o questionado. Para que o questionado permita ao questionamento atingir sua meta — aquilo que propriamente *intenciona* —, deve conter em si um “*perguntado*”, ou seja, *seu sentido* (HEIDEGGER, 2006c, p. 40).

Em “Ser e tempo”, Heidegger afirma: “deve-se *colocar* a questão do sentido do ser” (HEIDEGGER, 2006c, p. 40). Esta proposição imperativa figura por duas vezes no mesmo parágrafo do tratado (§ 2). Diante da necessidade de expor sua *estrutura formal*, o *fazer* ou *colocar* uma questão toma um duplo sentido: em primeiro

⁵⁴ O título do referido parágrafo é “A estrutura formal da questão do ser”. Cf. Heidegger, 2006c, p. 40.

lugar, aquele em que — como dito acima —, juntamente com a apresentação dos momentos estruturais da questão, indica-se as coordenadas da *situação hermenêutica* que lhe corresponde. Mas, como *fazer* ou *colocar* uma questão indica também a “[...] atitude de um ente, de quem questiona”, evidenciando assim o fato de que “[...] o questionamento possui em si mesmo um modo próprio de ser” (HEIDEGGER, 2006c, p. 40) põe, em segundo lugar, a tarefa de responder à pergunta: qual (ou melhor, quem) é o ente que, em seu modo próprio de ser, empreende o questionamento acerca do ser — e, com isso, acerca de seu próprio modo de ser? No que se segue, daremos a esta questão uma atenção especial.

2.2. As Estruturas Fundamentais da Vida Fática: intencionalidade e cuidado

Ao apresentar os elementos constitutivos da *facticidade*, Heidegger não pretende realizar uma exposição exaustiva e detalhada, que defina de modo irrevogável e irrepreensível as estruturas do “objeto” *vida fática*⁵⁵; tampouco, pretende apreendê-las em seus nexos e articulações constitutivas, mas somente enumerá-las a título de *indicação* — o que já deixara entrever no subtítulo do texto. Desse modo, pretende fixar a vida fática como *posição prévia* (*Vorhabe*) — como “pressuposto” da investigação concreta —, realçando o sentido fundamental de ser do objeto temático, sem com isso perder de vista sua posterior *aclaração*.

Se tomarmos a palavra *vida* (ζωή, *vita*), em *termos objetivos* como a definição da existência humana, sua “[...] confusa polissemia [...] e seu uso equívoco [...]” podem apontar várias direções interpretativas e diferentes linhas de fuga conceituais⁵⁶; neste caso, recorrer à restrição arbitrária de sua utilização a um

⁵⁵ Segundo Walter Brogan, “Heidegger usa as palavras *Dasein* e *Existenz* neste texto, mas na maior parte ele fala de vida fática. Facticidade é o modo fundamental que constitui o ser da vida humana. O movimento da facticidade é o que Heidegger chama cuidado. A existência como possibilidade da vida fática apenas pode ser retomada indiretamente por fazer a facticidade questionável. Fazer isso — tornar a facticidade questionável — é a tarefa da filosofia. Heidegger chama este movimento questionador de recuperação a decisiva retomada da existência como uma possibilidade da vida fática” (Brogan, 1994, p. 216).

⁵⁶ Lembra-nos Heidegger que a expressão *vida* “[...] designa um fenômeno fundamental em torno do qual gira a interpretação grega, vetero-testamentária, neotestamentária-cristã e greco-cristã da

significado determinado pode até mesmo encobrir aspectos relevantes para sua aclaração. O “comportamento anômalo” do conceito opera como um convite ao abandono do uso filosófico do termo, pois seu caráter incerto dificulta ou até mesmo impossibilita sua determinação objetiva. Uma vez assumida esta posição, “[...] renuncia-se à possibilidade de rastrear as direções de significado que lhe pertencem em propriedade [...]”, e que, segundo Heidegger, “[...] são as únicas que permitem abrir caminho na objetividade significada em cada caso” (HEIDEGGER, 2002a, p. 34). Com isso, sustenta o autor, o que escapa à filosofia e que deveria estar sob o foco de sua atenção é o fato de que a polissemia do termo se funda no próprio objeto significado. Como já foi mencionado, “o objeto da investigação filosófica é o *Dasein* humano, contanto que se lhe interrogue acerca de seu caráter ontológico” (HEIDEGGER, 2002a, p. 31). A incerteza e os possíveis equívocos derivados da utilização do termo *vida* fundam-se na multiplicidade e variação encontradas no espectro de incidência da vida ela mesma. Neste sentido, transformar a incerteza e a variação da significação em um fenômeno devidamente apropriado e totalmente transparente parece ser a única saída possível para sua aclaração. Porém, a assunção da polissemia dos termos (πολλαχῶς λεγόμενον) não deve ser feita sem o devido cuidado: não se trata de investigar seu significado isolado em cada caso concreto, senão que é preciso expressar “[...] a tendência radical de fazer acessível [est]a mesma objetividade significativa e dispor das fontes que motivam os diferentes modos do significar” (HEIDEGGER, 2002a, p. 35). Em uma palavra, é preciso *indicar formalmente* o fenômeno da vida humana como o fenômeno do *Dasein*. Como diz Peraita, “somente fazendo transparente a compreensão pré-teórica e não-objetiva que a vida tem de si e, junto com ela, as categorias com que se expressa e se refere a si mesma, será possível a aclaração da *situação hermenêutica* [que lhe corresponde]” (PERAITA, 2002, p. 42).

Para Heidegger, o *sentido fundamental da atividade fáctica* da vida é o *cuidado* (*Sorge*)⁵⁷. Com esta expressão, o autor apresenta uma das estruturas ontológicas fundamentais da existência humana, cujo *modo de realização*⁵⁸ (*Vollzug*)

existência humana” (HEIDEGGER, 2002a, p. 34).

⁵⁷ Derivado do Latim *curare*, o termo alemão *Sorge* tem múltiplas acepções: “cuidado”, “preocupação”, “inquietação”; para Heidegger, visa designar a *direção* (leia-se *intencional*) em que o *Dasein* conduz sua própria vida ou ser, contemplando com essa indicação o modo com que ele se ocupa de seu mundo.

⁵⁸ O termo *Vollzug* corresponde a “realização”, “execução”, “cumprimento” ou “consumação”.

se encontra além da dicotomia entre teoria e prática. Ela designa “[...] o *estar-ocupado-em-algo* (*aus-sein-auf-etwas*) [...]” em que, já sempre, está presente “[...] o horizonte dentro do qual se move o cuidado da vida: o *mundo* que lhe corresponde em cada ocasião”⁵⁹ (HEIDEGGER, 2002a, p. 35). A característica fundamental do cuidado é o *trato* ou *lida* (*Umgang*) que a vida fáctica mantém com seu mundo: a *lida* diz respeito a um leque de comportamentos e a um feixe de conhecimentos disponíveis sob a forma de um repertório histórica e socialmente constituído, que é apropriado pré-reflexiva e pré-teoreticamente; ela indica a maneira essencialmente prática como o *Dasein* se relaciona com seu mundo, ou seja, a maneira imediata e originariamente não-reflexiva como se comporta em seus fazeres cotidianos⁶⁰. Na *lida*, o mundo *comparece* como fenômeno, na medida em que constitui o assunto próprio do cuidado. Como diz Heidegger, “o mundo está aí como algo [correlato] de que já sempre e de alguma maneira nos cuidamos [...]”, articulando-se sempre “[...] em função das direções possíveis que adota o cuidado [...]”. (HEIDEGGER, 2002a, p. 35).

Falando em termos *intencionais*, o mundo não deve ser entendido como a totalidade dos entes, disponíveis para o cuidado dentro de uma natureza *objetivamente dada*. Como diz Escudero, também não deve ser tomado “[...] como o receptáculo inerte que contém todas as coisas existentes [...]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 92), senão que o mundo *comparece*, é fenômeno, em três sentidos determinados⁶¹: pode ser visado como *a*) o *mundo circundante* (*Umwelt*), no qual tratamos com os objetos, com as coisas e situações, *b*) como o *mundo compartilhado* (*Mitwelt*) com as demais pessoas e *c*) como o *mundo próprio*

Segundo Escudero, “o uso e o significado deste termo somente se compreende adequadamente desde o pano de fundo do *a priori* da correlação *noésis-noema* de Husserl” (HEIDEGGER, 2002a, p. 88).

⁵⁹ Heidegger recorre ao esquema da intencionalidade husserliana como padrão determinante de explicação da co-pertinência entre *mundo* e *vida* — porém, evitando sua dimensão exclusivamente teórica, uma vez que procura ressaltar seu caráter prático e dinâmico. Segundo Kisiel, desde o semestre de inverno de 1919-1920, o autor caracteriza a vida fáctica como sendo vida “em um mundo”; a partir do semestre de verão de 1923, “*Dasein* é ser no mundo” (*In-der-Welt-sein*), o que se tornou uma indicação valiosíssima para a elaboração da ontologia fundamental de “Ser e tempo”. Cf. Kisiel, 1993, p. 500.

⁶⁰ Segundo Escudero, a *lida* ou *trato* designa “toda uma gama de matizes que, a juízo de Heidegger, fica admiravelmente retratada no conceito aristotélico de *práxis* [s.i.c.]”, tal como apresentado no Livro VI da “*Ética a Nicômacos*”. Cf. “Notas aclaratórias”, nota 13 (HEIDEGGER, 2002a, p. 93).

⁶¹ Em “Ser e tempo” esta diferenciação se dilui, reconduzindo toda a análise para uma interpretação das operações cotidianas do *Dasein* no mundo familiar que o circunda. Assim, todo o acento recai sobre a noção de *cuidado* e seus elementos constitutivos. Cf. Inwood: “mundo e entes como um todo” (INWOOD, 2002, p. 120-122).

(*Selbstwelt*), aquele que concerne às vivências características do *Dasein* (HEIDEGGER, 2002a, p. 35, 92). A cada um desses sentidos, corresponde uma modalidade diferenciada de *cuidado* e, conseqüentemente, de *lida*: na medida em que se dirige a si, o *Dasein* se encontra originariamente no *cuidado* (*Sorge*) e, por conseguinte, na *lida própria do cuidado* (*sorgender Umgang*); quando visa seu modo de ser com os demais seres humanos e seu cuidado por eles no mundo compartilhado (seu ser com os outros *Daseins*), está no modo da *preocupação* (*Fürsorge*) — entendida como *solicitude*. Sua *lida* é *preocupada, solícita* (*fürsorglicher Umgang*); por fim, ao se voltar às suas atividades práticas, presentes nos afazeres cotidianos do mundo, o *Dasein* está no modo da *ocupação* (*Besorgen*), cuja *lida* é *executiva* (*verrichtender Umgang*). Em todas as modalidades do cuidado acima mencionadas, o assunto próprio da *lida* “[...] se move sempre em um determinado contexto de familiaridade e de conhecimento” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36). Dado o espectro de comportamentos possíveis, diz Escudero, “[...] o raio de ação do cuidado se circunscreve basicamente ao assunto de que[, na lida,] se ocupa o *Dasein*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 93-94).

Na *lida* com os objetos do mundo circundante (*Besorgen*) e com os outros *Daseins* (*Fürsorge*), o cuidado se desdobra como um “olhar entorno” que procura assegurar e expandir sua familiaridade com os objetos que utiliza e com os quais se ocupa, conformando uma *circunvisão* ou *circunspeção* (*Umsicht*) que está viva na *lida* e a guia no seu *dirigir-se aos entes* que nos saem ao encontro no mundo imediato de nossas vivências. A *circunvisão* opera nas ocupações, determinando sempre o modo como as tomamos e o tipo de *visada* que dirigimos a elas. Segundo Escudero, neste caso a *lida* obedece a dois tipos básicos de racionalidade: “[...] uma, técnico-instrumental, com respeito a fins, aplicada ao uso e produção de utensílios; outra, pragmático-comunicativa, orientada até as relações que[,] em cada caso concreto[,] estabelecemos com as demais pessoas” (HEIDEGGER, 2002a, p. 94). A familiaridade do *Dasein* para com os objetos de suas *lidas* cotidianas é acrescida e afiançada pelo cuidado, pois, este desdobra a *circunvisão* sobre seu entorno ao mesmo tempo em que também se ocupa dela. Neste sentido — em que a *lida* é *circunspecta* —, afirma Heidegger, “[...] *cuidar-se* expressa a preocupação pelos meios de subsistência, pela profissão, pelos prazeres, pela tranqüilidade, pela sobrevivência, pela familiaridade com as coisas [...]”, mas também e com igual

importância, “[...] pelo saber acerca de, [e] pela consolidação da vida em seus fins últimos” (HEIDEGGER, 2002a, p. 35).

Devido à dinâmica própria do cuidado ter o caráter de uma lida ou trato circunspectos, sua pluralidade de formas de realização (*Weisen des Vollzugs*) exprime seu *estar referido ao com que* (assunto) *do trato* (*auf das Womit des Umgangs*); nesse estar referido “[...] o assunto próprio do trato se apreende, de início, de tal ou qual maneira, se orienta a tal ou qual direção, se interpreta como isso ou aquilo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36), permitindo que o que é objetivo se mostre sob diferentes significações. Consequentemente, o mundo comparece, sai ao encontro com o caráter da *significatividade*. Porém, a mesma dinâmica fundamental que leva o cuidado da vida fáctica à circunvisão e à lida nos modos da ocupação e da solitudine, faculta ao *Dasein* a possibilidade de renunciar a estas modalidades do cuidado, denotando uma tendência originária da atividade da vida fáctica a se comportar desta maneira. Ao abdicar de toda solitudine e toda a lida executiva, o *Dasein* adota a postura de um puro olhar entorno. Com isso, “a circunvisão [(*Umsicht*)] adquire então o caráter de um simples *observar* [(*Hinsehen*)]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36), em que o mundo já não comparece mais como um *com que da lida* (*Womit des Umgangs*), senão, como um objeto de *contemplação* (*Hinsicht*), desprovido de qualquer finalidade prática. Isto não significa que o *Dasein* tenha se desvencilhado do cuidado enquanto *cuidar-se de* ou *cuidar-se com* — o *estar orientado para* da intencionalidade husserliana —, mas que este adotou outra modalidade: a da *curiosidade* (*curiositas*), na qual o mundo está aí presente, embora “[...] simplesmente segundo o *aspecto* desde o qual se lhe observa” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36). A circunvisão totalizadora dá lugar à observação perspectiva, característica da atitude teórica, que “[...] se desdobra então como uma determinação de corte abstrato que pode articular-se em forma de ciência” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36) — forma essa derivada em relação à forma originária do cuidado.

Este modo de tratar instaurado pela ciência é levado a cabo *desde a e para a* vida fáctica, uma vez que é um *modo de ser* da vida fáctica enquanto tal “[...] e contribui para formar sua existência (*Dasein*)” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37). Suas perspectivas possíveis conformam um horizonte em que a realidade mundana, a um só tempo, funda e resulta da contemplação teórica — pois, como *modo* da vida

fáctica, está direcionada para o mundo. Na atitude teórica, o aumento e a definição dos contextos de objetos e das relações objetivas que regem estes contextos em nosso operar com o mundo provém desde o âmbito abstrato da observação, em que “a circunvisão se realiza no modo do *nomear* e do *abordar* discursivamente a objetividade da lida” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37). Mesmo na contemplação, o mundo sempre é encontrado, “[...] sempre comparece em um modo do nomear discursivo, do referir-se a dito mundo mediante o discurso (*λόγος*)” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37). Devemos levar em consideração que a apreensão da *situação hermenêutica* permite a compreensão de que “a vida fáctica se move a todo o momento em um determinado *estado de interpretação* herdado, revisado ou elaborado de novo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37). Assim, “o estado de interpretação do mundo é facticamente aquele em que se encontra a vida mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37-38). Desde este estado, a vida se ocupa consigo mesma nas diferentes modalidades do cuidado — incluindo aí a lida da contemplação teórica — e a interpretação acaba por cristalizar e instituir um sentido determinado da existência e da vida.

De acordo com Escudero, a esta altura, “[...] um dos obstáculos metodológicos que devem ser superados é o de como se manifesta originariamente o âmbito das vivências imediatas do mundo circundante e como se acede ao mesmo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 96). Se pensarmos em termos teóricos, a tomada de consciência das vivências imediatas do mundo constitui um *processo* (*Vorgang*), em que apenas podemos observar aquilo que ocorre no campo da existência humana e, por meio de um procedimento objetivante, adotar uma forma neutra e distante de descrevê-lo. Porém, podemos nos dirigir a tais vivências em termos de sua *apropriação*⁶² (*Ereignis*), o que, segundo Escudero, exige que “nos submerjamos instantânea e arreflexivamente no mundo da vida [...]” e, nessa empreitada, “[...] sintonizemos empaticamente com as vivências que se dão nele” (HEIDEGGER, 2002a, p. 96). Disso resulta que nos encontremos “[...] familiarmente

⁶² O termo *Ereignis* denota aqui “apropriação” e figura nos textos de Heidegger desde o início dos anos 1920. Segundo Escudero, não se trata do “acontecimento apropriativo” de que fala o autor na conferência “Tempo e ser”, de 1962; tampouco tem o sentido dado por Heidegger a esta expressão nos anos 1930. (HEIDEGGER, 2002a, p. 96), embora Kisiel insista que este é um tema abordado por Heidegger desde seus primeiros escritos e que foi deixado em segundo plano durante o período da *ontologia fundamental* de “Ser e tempo”, para retornar com plena força quando — dadas as declarações do próprio Heidegger —, aquele projeto chegou a seus limites. Cf. Kisiel 1993; 1994.

imersos na corrente significativa do mundo circundante que o *Dasein* já sempre compreende de modo prévio em cada caso e de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2002a, p. 96), sem perder de vista o fato de que “o mundo está presente *na* vida e *para* ela” (HEIDEGGER, 2002a, p. 38) — com a ressalva de que não comparece como algo simplesmente observado ou imaginado. Segundo Heidegger, “esta modalidade de existência do mundo se ativa somente quando a vida fáctica suspende a atividade de sua lida cuidadosa” (HEIDEGGER, 2002a, p. 38), quando se entrega a um determinado tipo de *suspensão* em que, necessariamente, a lida deve abdicar *de todo* o trato executivo com o mundo. Quando considerado desde a perspectiva teórica, desde a contemplação, o *Dasein* “fecha os olhos” ao caráter dinâmico mais próprio da vida e passa a vê-lo “[...] como um objeto da lida suscetível de ser produzido segundo um padrão ideal [...]”, o que o converte apenas em “[...] um assunto a mais da simples preocupação” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39).

Como não é *processo*, a vida não pode ser reduzida a um desdobrar-se de acontecimentos em uma série, que possa ser apropriado de modo indiferente. O cuidado, enquanto atividade fundamental da vida fáctica, manifesta uma *inclinação* até o mundo, uma *propensão* (*Geneigtheit*) a quedar absorvido por ele, pela qual o *Dasein* se deixa arrastar (HEIDEGGER, 2002a, p. 38). De acordo com o autor, “esta propensão do cuidado expressa uma tendência fáctica fundamental da vida que a conduz até seu próprio *declive* (*Abfallen*) e por meio da qual se produz um *movimento de queda*⁶³ (*Verfallen*) no mundo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 38); essa absorção ou abandono (*Aufgehen*) do *Dasein* às tarefas cotidianas do mundo apontam, por sua vez, para um *desmoronamento* ou *ruína* (*Zerfall*) da vida ela mesma (HEIDEGGER, 2002a, p. 38). Considerado desde seu caráter intencional, este traço fundamental da atividade do cuidado denota um “*cair em*”, uma *inclinação a cair* absorvido pela vida fáctica⁶⁴. A queda expressa mesmo “o *destino* mais íntimo que afeta à vida fáctica” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39). Devido a ela, o *Dasein* cuida

⁶³ De acordo com Inwood, em suas primeiras preleções — até o curso sobre as “Interpretações fenomenológicas de Aristóteles”, do semestre de inverno de 1921-1922 —, Heidegger utilizava o termo *Ruinanz* (“decair”, “cair” e “em ruína”), do latim *ruere*, (“ruir”, “despencar”) para expressar o *movimento de queda* da vida fáctica no mundo das ocupações cotidianas. Cf. Inwood, 2002, p. 31-32.

⁶⁴ A esse respeito, Heidegger afirma que “a queda não deve ser compreendida em termos de um acontecimento objetivo e de algo que simplesmente ‘sucede’ com a vida, senão que em termos de uma *modalidade intencional* (grifo nosso) da vida [mesma]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39). Neste sentido, distancia-se da concepção cristã de “queda da graça”, pois não contém nenhuma referência a qualquer conteúdo moralizante ou situação histórica ou teologicamente originária e fundante, senão que designa o modo mesmo em que o cuidado se desdobra.

apenas de suas obrigações presentes. Como Heidegger diz em “Ser e tempo”, ele “[...] não somente tende a decair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesmo pela luz que dele[, deste mundo,] emana”, mas também decai em “[...] sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito”, que, em última instância, “[...] lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006c, p. 59), ou seja, por fim ele é levado a pensar a si mesmo apenas em função das preocupações correntes e desde a perspectiva do teórico. Segundo Inwood, o fenômeno da queda “[...] obstrui uma inspeção crítica do que é legado do passado, já que isso requereria um exame explícito da tradição em sua fundação e desenvolvimento” (INWOOD, 2002, p. 32).

Dado que a *facticidade* significa, sob certo aspecto, imiscuir-se no passado e em uma tradição, então, devido ao fenômeno da *queda* — que arrasta o *Dasein* para o caudal de suas preocupações cotidianas frente às quais se posiciona de acordo com o repertório conceitual e operativo histórica e socialmente herdado —, o *cuidado* (tomado como “cuidar-se de” ou “cuidar-se com”) constitui uma “*vox media*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 40), em que a vida fáctica não pode ser vivida enquanto tal.

Se levarmos em consideração o fato de que o *Dasein* é a cada vez *meu*, ou seja, corresponde sempre à vida individual, a queda é responsável por sua imersão em uma generalidade orientada por um *termo médio*⁶⁵ (*Durchschnittlichkeit*) que guia a apreensão do e a ocupação com o mundo. A tendência à queda não constitui apenas o movimento da atividade fundamental da lida executiva, preocupada com os entes do mundo, mas também afeta a própria circunvisão, abrangendo qualquer configuração possível em que observação e interpretação — em suas atividades do *nomear*, *conhecer* e *determinar* — venham a aspirar alguma autonomia. Para a vida fáctica, a tradição conforma uma *torrente* de costumes, práticas, normas, princípios, leis e regras que determinam e “facilitam a vida”; neste seu desenrolar, a facticidade — em sua dimensão de expressão do passado — desempenha o papel de uma tendência *tranqüilizadora*, dado que “[...] diminui a possibilidade de que a vida fixe

⁶⁵ Na conferência sobre “O conceito de tempo”, lemos: “na *medianidade* (*Durschnittlichkeit*) do *Dasein* cotidiano não há uma reflexão sobre o eu e sobre o próprio e, mesmo assim, o *Dasein* tem-se a si mesmo. Ele *se encontra* (*befindet*) junto a si mesmo. Ele *se encontra* (*trifft an*) a si mesmo junto com o que lida comumente” (HEIDEGGER, 1997a)

como meta voltar-se sobre si e reapropriar-se de si”⁶⁶ (HEIDEGGER, 2002a, p. 40). Como podemos ler no § 9 de “Ser e tempo”, a vida fáctica do *Dasein* é apresentada nos seguintes termos: “o que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico” (HEIDEGGER, 2006c, p. 87). No § 5 da mesma obra, lemos ainda: “na verdade, o *Dasein* não somente está onticamente próximo ou é o mais próximo. Nós mesmos o *somos* a cada vez”; mas, ressalta o autor, “[...] apesar disso, ou justamente por isso, é que ele é o mais distante do ponto de vista ontológico” (HEIDEGGER, 2006c, p. 52).

Heidegger denomina *publicidade* (*Öffentlichkeit*) — ou *opinião pública* — a este “termo médio”, graças ao qual o *Dasein* vive no modo da cotidianidade (*Alltäglichkeit*); nele, não é o indivíduo que vive facticamente sua vida, mas, antes, se deixa levar pelo entorno, pela corrente de pensamento dominante, e passa a agir “assim como muitos outros” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41), como se age comumente — seja no âmbito do cuidado, da lida, da circunvisão ou das formas de apreensão do mundo. Este “alguém” que vive e de acordo com o qual muitos vivem, este modo como “se” vive, e que remete à idéia de “normalidade” (*Üblichkeit*) da vida, é o que o autor chama de *impessoal*⁶⁷ (*das Man*), o qual, segundo Inwood, “[...] leva embora as escolhas de *Dasein* e sua responsabilidade pelo que faz e acredita [...]”, pois, ele se exime de decidir “para que” as coisas servem ou mesmo quais deve utilizar; ocorre que nem o *Dasein* toma autonomamente, em seu ser cada vez, estas

⁶⁶ Heidegger afirma que “este caráter dinâmico [...] não é um traço acidental, que aflore de tempos em tempos, e que possa ser erradicado em épocas mais avançadas e mais felizes da cultura humana” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39); Embora amplamente reconhecida, Heidegger observa que a preocupação com a manifestação desta tendência nunca foi devidamente tematizada: *exempli gratia*, para Descartes, na Primeira das “Meditações”, “era preciso, [...] que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as *opiniões em que até então confiara* [...]”, ou seja, todas as crenças que recebera da tradição. Mas, ao final da mesma meditação, vemos o pensador “titubear” diante das dificuldades desta tarefa; assim, lemos: “mas, esse propósito é laborioso e uma certa (s.i.c.) desídia devolve-me à vida de costume e, não diferentemente do prisioneiro que, desfrutando talvez em um sonho de uma liberdade imaginária, quando começa em seguida a desconfiar de que *está dormindo*, teme despertar e, por prudência, passa a ser conivente com as doces ilusões, *a fim de que o logrem por mais tempo*, assim também eu volto a recair espontaneamente em minhas inveteradas opiniões, receio acordar de medo que a vigília laboriosa, que venha a suceder o sossegado repouso, não transcorra de agora em diante, não sob alguma luz, *no conhecimento da verdade*, mas em meio às inextricáveis trevas das dificuldades que acabam de ser suscitadas” (DESCARTES, [s.d.], p. 27).

⁶⁷ Em “Ser e tempo”, tanto quanto nos escritos do início da década de 1920, Heidegger utiliza o termo *das Man* para designar o caráter “não-pessoal” da publicidade da vida fáctica; ele é geralmente traduzido por “impessoal” e expresso pelo emprego do pronome “se”, terceira pessoa do singular do caso oblíquo — que se aplica aos dois gêneros — e que é utilizado como símbolo de indeterminação do sujeito e como palavra expletiva (para realçar, nos verbos intransitivos, movimento ou atitude do sujeito), e do pronome indefinido “alguém”.

decisões, “[...] nem alguém em particular decide tudo isso. Ninguém⁶⁸ o faz. É apenas o que se pensa e se⁶⁹ faz, o que o impessoal pensa e faz” (INWOOD, 2002, p. 97). Assim, diz Heidegger, “a vida fáctica é vivida por ‘ninguém’, a quem ela consagra toda a sua atenção. Por assim dizê-lo, a vida está sempre de algum modo presa a costumes e tradições inautênticos” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41), em que é possível reconhecer os fundamentos de que resultam as necessidades da vida fáctica, que são o alvo do cuidado no modo da ocupação, sempre em busca de satisfazê-las. Presa à tradição — em que se originou e de quem herdou sua forma de conceber o presente — e fortemente influenciada pelo teórico e pela contemplação, a vida fáctica está “destinada” ao modo do cuidado que tende à caída — e isso significa: a mergulhar novamente na tradição e nos fazeres do mundo circundante. O caráter realmente problemático desse abandono da vida fáctica ao mundo dos fazeres — e ao termo médio da publicidade e do impessoal que a circunda — radica em que “[...] a vida se oculta, se esconde de si mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41). As condições geradas pela tendência à queda se impõem de tal maneira ao *Dasein* que “[...] a vida aborda e desenvolve estas condições como se se tratasse de uma situação de aprazível seguridade, capaz de oferecer à preocupação as possibilidades de ação mais ideais e efetivas” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39-40).

Mas, em sentido diametralmente oposto ao da *condição* descrita, a *situação* da vida fáctica não somente se apreende como um acontecimento mundano “realmente importante e significativo”, pelo qual devemos nos ocupar, mas também é expressa e “fala a linguagem” do mundo; toda vez que a vida fáctica volta-se sobre si — como diz Heidegger, quando “fala” consigo mesma — encontra-se na tendência oposta à da queda: nela, “a vida está presente para si mesma, inclusive quando evita o encontro consigo mesma”; na medida em que “foge” de seu caráter ontológico verdadeiro, em que “[...] ‘se distancia de si’, a vida se mantém alerta

⁶⁸ Ainda na conferência de 1924, o autor afirma: “na medida em que o *Dasein* é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo meu *Dasein*, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na *cotidianidade* (*Alltäglichkeit*) todos nós vivemos, é o ‘se’ (*Man*). Diz-se, ouve-se, é-se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se (*Man*) residem as possibilidades de meu *Dasein* e, saindo desta nivelção, o ‘eu sou’ é possível. Um ente que é a possibilidade do “eu sou” é enquanto tal geralmente um ente que se é” (HEIDEGGER, 1997a, p. 19-21).

⁶⁹ Grifo nosso; cf. supra p. 69, n. 67.

frente a sua absorção nas ocupações mundanas”⁷⁰ (HEIDEGGER, 2002a, p. 43), em uma *inquietaude* ou *preocupação* (*Bekümmierung*) que assume uma postura em que apreende com clareza seu estado de queda e na qual o cuidado se mantém, em cada caso concreto, ocupado com o sentido próprio da *existência*. Distanciando-se da consideração da cotidianidade como um modo de existir distintivo e definido, o *Dasein* deve descobri-la segundo “[...] o modo indeterminado em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ela se dá”; para Heidegger, devido à sua inerência ao caráter fáctico da existência, “esta indiferença da cotidianidade do *Dasein* não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo deste ente” (HEIDEGGER, 2006c, p. 87) que exige a devida aclaração.

2.3. O Caráter Intencional da Vida Fáctica e a Indicação da Situação Hermenêutica: inquietação, interpretação e destruição

Como vimos, “a vida fáctica se move, a todo o momento, em um *estado de interpretação* herdado, revisado e elaborado de novo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37), em que, de algum modo, a tradição está sempre presente e atuante. Em seus fazeres cotidianos, o *Dasein* está invariavelmente ocupado com algo, e de tal maneira que lhe resulta produtivo seguir a tradição e os costumes para suprir de modo satisfatório às suas necessidades, tanto imediatas quanto mediatas. A influência da tradição é decisiva em relação às crenças e escolhas do *Dasein*, o que o mantém em uma espécie de *termo médio*, cuja principal característica é sua dimensão tranquilizadora, em que a ocupação “descansa”, “respira”, e “[...] a vida se oculta, [e] se esconde de si mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41). Em termos formais, esta situação é descrita pela análise do cuidado e sua inevitável — ou, como sugere Heidegger, “irresistível” — tendência à queda, cujo movimento “[...] conduz a vida ao desencontro consigo mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41). Para Heidegger, se o cuidado é o sentido da atividade fundamental da vida fáctica, a

⁷⁰ Heidegger chega mesmo a afirmar que “a vida presta uma *atenção* mais ou menos expressa e confessa até aquilo *ante o que foge*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 43).

tendência à queda constitui este fenômeno e toma parte em seu movimento; com isso, ela “[...] resulta *tentadora* para a vida mesma [...]”, pois, consiste em um tipo de atividade que desemboca na interpretação mundana de si, “[...] na medida em que, desde o mundo, se amplia o campo de possibilidades que induzem a vida a uma simplificação de caráter ideal que, por fim, a conduz ao esquecimento de si mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41).

Porém, devemos nos lembrar também que, não obstante, a vida fáctica — que se encontra imersa no termo médio do impessoal —, *inquieta-se* por sua *situação*: se a tradição exerce uma forte influência que leva a vida a uma imersão irrefletida na cotidianidade, gerando a aparência de uma harmonia tranqüilizadora, a *inquietação* ou *preocupação*⁷¹ constitui uma espécie de *ruído* que perturba a segurança em que o movimento do cuidado tenta se refugiar⁷². Em sua interferência, a vida é levada a se problematizar e o *Dasein* é conduzido cada vez mais à possibilidade de ver a si mesmo. Quando Heidegger toma como ponto de partida de sua investigação a análise do conceito de *vida* como é compreendido pela tradição, para, com isto, aclarar a situação hermenêutica e os elementos constitutivos da vida fáctica do *Dasein*, pretende *retomar* em novas bases interpretativas aqueles fenômenos — ou, como diz o autor, as “fontes’ originais” — que inquietaram e motivaram as investigações concretas de cada época precedente, “[...] de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima” e que, na maioria das vezes e em uma primeira aproximação (*Zunächst und Zumeist*), a própria tradição, de algum modo, encobriu e escondeu (HEIDEGGER, 2006c, p. 59).

Neste percurso, tanto a tendência à queda quanto o fenômeno da inquietação desempenham um papel importantíssimo: ambos têm sua manifestação mais relevante no modo como a vida fáctica enfrenta o problema da *morte* (*Tod*). Quando considerado adequadamente, ele proporciona “[...] o *fio condutor de toda a problemática*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 42), pois, permite determinar o caráter objetivo e ontológico da vida fáctica. Segundo Heidegger, a morte se coloca *para a*

⁷¹ Para Heidegger, assim como o cuidado constitui o *sentido* da vida fáctica, a inquietação é o *sentido* da existência. Cf. Heidegger, 2002a, p. 40-41.

⁷² Embora pareça paradoxal, o mesmo ente em que se observa o fenômeno da tendência à queda e a absorção nos fazeres cotidianos é aquele que se inquieta por sua existência na medida em que se ocupa de sua morte; para este ente, seu próprio ser está em jogo em cada caso concreto. Cf. Heidegger, 2002a, p. 43ss.

vida como algo incontornável — como um fato ineludível —, em que a vida é tal que sua morte está sempre e de algum modo presente para ela. O fenômeno da morte não deve ser interpretado em termos de uma ruptura fortuita, algo que ocorra ao acaso e desde o exterior da vida, como um ponto final ao qual ela chegaria⁷³. Pelo contrário, esta consideração acabaria por reforçar a idéia de que o fluxo dos vividos consiste em um *processo*, o que não permitiria sua apropriação originária. A vida não é interrompida pela morte, mas esta faz parte daquela de modo constitutivo. Ela está aí como algo *iminente*, algo que “está sempre à vista”, mesmo naquelas situações em que a vida “[...] rechaça e reprime o ‘pensamento da morte’” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41). Quando o cuidado pela vida se “despreocupa” de sua morte, o faz mediante a fuga para os fazeres mundanos — situação em que o cuidado é absorvido pela cotidianidade, na tendência fundamental à queda. A vida pode se pôr em um tipo de relação com a morte em que se recusa a encará-la, em que não pensa a seu respeito, em que se exime de considerar sua possibilidade. Mas, mesmo quando evita se ocupar com este assunto, ele continua a inquietá-la. O fato de se negar a considerar a questão, de encobri-la como se ela não estivesse presente, não propicia uma compreensão mais detalhada da vida mesma, mas “[...] se converte antes em um modo em que esta [a vida] evita o encontro consigo mesma e com seu verdadeiro caráter ontológico”⁷⁴ (HEIDEGGER, 2002a, p. 42). A questão inquieta porque, em seu aspecto mais relevante, a morte sai ao encontro do fenômeno do cuidado como uma modalidade da vida ela mesma — algo que não foi devidamente compreendido pela tradição. Como diz Heidegger, a iminência da

⁷³ Assim, afirma Heidegger na conferência sobre “O conceito de tempo”: “o fim do *Dasein*, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual o *Dasein* sabe duma ou doutra [s.i.c.] maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente” (HEIDEGGER, 1997a, p. 23).

⁷⁴ Correndo o risco de nos afastarmos momentaneamente de nosso objetivo em uma interpretação demasiado abrangente, gostaríamos de voltar ao exemplo dado no sub-capítulo anterior, quando, na Primeira das “Meditações”, Descartes se refere à desídia e ao medo que o assolaram diante da persecução de seu “propósito” e ao modo como buscou ser devolvido à vida de costume — em que encontrou refúgio frente às inquietações que vivenciou. De acordo com Heidegger, reside aí o equívoco que impede Descartes de chegar à formulação de uma “ontologia do *Dasein*”, pois, ainda que “com o ‘*cogito sum*’ o autor das “Meditações” pretenda dar à filosofia um fundamento novo e sólido”, aquilo que, porém, “[...] deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido do ser do ‘sum*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 62-63); isso equivaleria a dizer que, se o ser do *Dasein*, em certa medida, compreende o fenômeno da morte, ao retroceder diante da dúvida metafísica “radical”, Descartes teria perdido o caráter de ser mais próprio da vida fáctica: a *existência*. Diante da possibilidade da morte, Descartes capitula e retorna ao mundo das opiniões, até que lhe seja possível contornar essa dificuldade. A Descartes não interessava o ser do *sum*, somente o caráter cognoscitivo do *cogito* — e, nessa medida, o fenômeno da morte desempenha um papel secundário (dir-se-ia “hipotético” e metodológico) em suas considerações.

morte, tanto na fuga aos fazeres cotidianos quanto no fenômeno da inquietação “[...] é um elemento constitutivo da facticidade” (HEIDEGGER, 2002a, p. 42). Portanto, somente quando “*toma posse da morte e assume sua certeza, a vida se faz visível em si mesma*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 42).

Pensada sob tais circunstâncias, a morte desempenha um duplo papel com relação à vida fática: primeiramente, pode ser considerada como a fonte da inquietude com a vida, assumindo um sentido *existencial*. Em segundo lugar, é considerada sob seu aspecto *indicativo formal*, que adota um sentido *programático metodológico*.

No primeiro caso, a morte pode surgir como elemento perturbador quando o *Dasein* se relaciona com os entes — seja no modo da ocupação com os objetos que estão no mundo à sua volta ou com aqueles que projeta de modo reflexivo —, ou na medida em que se ocupa consigo mesmo. Então, o *cuidado* desenvolve, em cada caso de sua situação concreta, elementos de uma auto-interpretação (*Selbstausslegung des Daseins*). Este modo próprio de se ocupar consigo constitui o *autêntico* (*Eigentlich*) modo como o *Dasein* chega a se compreender. Mas, podemos nos perguntar: em que consiste esta *autenticidade* (*Eigentlichkeit*)? Segundo Heidegger, o *Dasein* é de tal modo que “[...] em seu *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*) cotidiano e que lhe pertence a cada vez, *importa-lhe o seu ser*. [...] Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão, sou de certo modo eu mesmo e nisso se desenrola meu *Dasein* (s.i.c.)” (HEIDEGGER, 1997a, p. 21). Nestes termos, “a *autenticidade do Dasein* é o que constitui a mais extrema *possibilidade de ser do Dasein* (s.i.c.)” (HEIDEGGER, 1997a, p. 21). Se a *autenticidade* é a determinação do *Dasein* como sua possibilidade mais extrema, é preciso estabelecer um modo de conhecê-lo antes que chegue ao seu final — antes que sua morte lhe alcance. A morte constitui uma experiência limite da existência pessoal que, quando tomada enquanto possibilidade, permite ao *Dasein* considerar sob novo prisma sua existência. A partir dela, pode constatar seu *já ser em um mundo* e o caráter irreversível deste fato; assim, projeta *adiante de si* seu futuro. Ao se ocupar da morte, o *Dasein* se apreende primeiramente como *poder-ser* (*Möglichsein*). Ainda que este *poder-ser* seja indeterminado, por intermédio dele tomo a mim mesmo de modo explícito como possibilidade. Projeto o que há adiante

de mim e com isso descubro o modo mais próprio de meu *Dasein*: o futuro. Como afirma Heidegger, “[...] o *Dasein* está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar (*Vorlaufen*). *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do próprio Dasein*”⁷⁵ (HEIDEGGER, 1997a, p. 27). O *Dasein* se apresenta então como projeto⁷⁶ (*Entwurf*), uma vez que o que sou ainda está a caminho, “[...] ainda não terminou” (HEIDEGGER, 1997a, p. 23). Nunca poderei “possuir minha morte”, pois, “no final, quando o *Dasein* finalmente chegou a um fim, ele, na verdade, já não é mais” (HEIDEGGER, 1997a, p. 23). Mas, diante de tais circunstâncias, como nos é possível apreender esta possibilidade? O que significa dizer que a vida fáctica consiste em um *poder-ser*?

Em seu segundo sentido, “a morte se apresenta precisamente assim como o objeto do cuidado, saindo ao encontro em seu aspecto mais persistente e iminente como uma modalidade da vida mesma” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41). Formalmente considerada, ela constitui aquilo para que o cuidado está originalmente orientado, mesmo naquelas ocasiões em que a tendência à queda assume e encobre a dinâmica mesma da vida. A morte nunca está presente, jamais se mostra, mas o *Dasein* “sabe” dela e, como “[...] a extrema possibilidade de si mesmo” (HEIDEGGER, 1997a, p. 23), pode apreendê-la e assimilá-la *antecipadamente*. Em seu *antecipar*, a vida fáctica se ocupa com sua morte, preocupa-se com ela, inquieta-se, embora ela permaneça na mais completa indeterminação. Isso denota que, por um lado, o cuidado — tomado em sua dimensão intencional — orienta-se pela morte de modo puramente *referencial*, sem jamais efetivar esta relação; por outro, enquanto possibilidade, a vida fáctica descobre na morte a própria estrutura intencional do cuidado, pois, na medida em que a vida se efetiva — e, com isso, “dirige-se à morte” de modo concreto —, compreende-se em seu *ser* ou *estar*

⁷⁵ Afirma ainda o autor: “No antecipar, o *Dasein* é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro ele volta para o seu passado e o seu presente. O *Dasein* apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o *próprio tempo*, não está *no tempo*” (HEIDEGGER, 1997a, p. 27). Deixaremos em aberto as possibilidades dessa passagem para não desviarmos o foco de nossa investigação; gostaríamos apenas de sinalizar para a importância desta questão em “Ser e tempo”.

⁷⁶ O termo alemão *Entwurf* é traduzido aqui como “projeto”; pode significar também “esboço”, “desenho”, “rascunho”, “esquema” e “modelo”. O significado adotado por Heidegger se aproxima daquele presente na expressão latina *proicere*: “lançar para a frente”. Segundo Inwood, o “projeto” “[...] não é um plano ou projeto particular: é o que torna possível qualquer plano ou projeto” (INWOOD, 2002, p. 151). Assim, diferencia-se de *Projekt*, “projeto” enquanto “plano” ou “descrição escrita e detalhada de um empreendimento a ser realizado”. *Entwurf* tem o sentido mais originário de “projeção”.

“direcionada a”, seu sentido.

Este caráter *sui generis* da morte em relação à vida, em que a primeira constitui, a um só tempo, uma certeza e permanece indeterminada quanto à sua efetivação em relação ao transcurso de efetivação da segunda, faz com que o cuidado se volte sobre si. Deste modo, “o ser da vida enquanto tal, [que é] acessível na facticidade mesma, é de tal modo que somente devém visível e apreensível *indiretamente* [...]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 43); no contramovimento que a inquietação imprime sobre o cuidado, a vida inquieta-se por não ser olvidada, por não cair no esquecimento, por não findar, abrindo a possibilidade de sua apreensão autêntica. É precisamente este ser que por si mesmo resulta acessível à vida fáctica que Heidegger denomina *existência* (*Existenz*).

Para evitar um mal entendido, devemos esclarecer que o contramovimento gerado pela inquietação — e que atinge sua plenitude no tipo de atividade desempenhado pela filosofia —, mesmo que se oponha à tendência a cair absorvido pelo mundo, não significa, em hipótese alguma, uma *fuga do mundo*. Este contramovimento não se assemelha ao cuidado que, na lida, “descansa” na contemplação. Não se trata de “desvencilhar-se” do mundo e “ascender” ao campo puro das reflexões egocêntricas, ainda que “a preocupação implícita no trato [seja] uma preocupação que se inquieta [primeiramente] pelo si mesmo (s.i.c.)” (HEIDEGGER, 2002a, p. 44). Diz Heidegger: “com efeito, é próprio da fuga do mundo o fato de que não busca compreender a vida em seu caráter existencial (quer dizer, que não a apreende em sua problemática radical) [...]”, senão que a vida se insere “[...] nos marcos de um *mundo* novo e tranqüilizador” (HEIDEGGER, 2002a, p. 44).

Quando a vida fáctica se inquieta por sua existência, a própria condição fáctica em que se encontra a vida *em nada se altera*. O que se altera, segundo o autor, é o tipo de atividade, o modo de *comportar-se* com o mundo, com os outros e consigo mesma em que a vida se encontra. Esta atividade, por ser *minha em cada caso e a cada vez*, “[...] como tal, nunca pode se converter em um assunto da publicidade ou de ‘alguém’ [do impessoal]” (HEIDEGGER, 2002a, p. 44), tampouco se reduz a um assunto exclusivamente meu, senão que constitui um modo originário em que a vida mesma está sempre em jogo. A inquietude, enquanto

contramovimento oposto à tendência à queda “[...] não é outra que aquela que aflora na atividade em cada caso concreto da lida e de suas preocupações” (HEIDEGGER, 2002a, p. 44). Uma vez que o homem, em sua existência fáctica, está “destinado” a cair absorvido pelo mundo devido a seu caráter ontológico — no caso, o cuidado — também toma parte na dinâmica fundamental de seu ser o inquietar-se e desvencilhar-se desse “destino” — assim como, sempre que for o caso, “recair” nele.

Se a cotidianidade e o mundo circundante do *Dasein* estão saturados ou abarrotados de interpretações legadas pela tradição, e se a aceitação mais ou menos explícita destes pressupostos constitui um “destino”, “tranqüilidade” ou “segurança” para o *Dasein* em sua tendência fundamental à queda, então a tarefa primordial da filosofia deve consistir em — arrancando da inquietação — ser seu *contramovimento*. Segundo Peraita, Heidegger afirma que, historicamente, “[...] as categorias lógicas e ontológicas com as quais o *Dasein* humano interpretou a si mesmo não partem de uma experiência originária da vida fáctica” (PERAITA, 2002, p. 29), mas, devido à tendência à queda identificada no fenômeno do cuidado, descrevem uma sobreposição de teorias e explicações, cuja orientação fundamental se dá em função de um esquema objetivante. Assim, “[...] os equívocos relativos à compreensão e definição da filosofia têm sua origem em uma carência: a filosofia não fez sua *situação de compreensão* que lhe pertence, pois, [...]” como aponta a análise heideggeriana, “[...] pôr-se a si mesmo (s.i.c.) e à vida em questão (no autêntico horizonte da vida fáctica) é o fundamento de toda a possível e verdadeira aclaração [filosófica]” (PERAITA, 2002, p. 26). Para o autor, a análise da estrutura da inquietude ou preocupação, revela algo ainda mais fundamental: ela “[...] não indica um estado de ânimo acompanhado de um rosto aflito, senão que o fáctico estar-decيدido, o fato de se apropriar da existência como aquilo de que é necessário ocupar-se” (HEIDEGGER, 2002a, p. 40). Isto significa que, *pari passu* ao fenômeno da queda, a filosofia — por ser motivada pela inquietação — “[...] não é mais que o mero desdobramento de uma dinâmica que forma parte essencial da mesma vida humana; mediante ela, o *Dasein* formula diretamente a pergunta por seu caráter de ser”, o que denota, fundamentalmente, “[...] que este é o objeto da filosofia” (PERAITA, 2002, p. 29).

Assim, se voltarmos à problemática da *situação hermenêutica*, a filosofia tem

por tarefa operar uma *destruição*⁷⁷ (*Destruktion*) que visa liberar o caminho para a interpretação da existência fática do *Dasein* em cada caso concreto. Ela deve elevar a questão a uma transparência em que são abaladas a “rigidez” e o “enrijecimento” petrificadores da tradição e em que se “removem os entulhos [teoréticos, historicamente] acumulados” (HEIDEGGER, 2006c, p. 60-61). Para evitar que a posição prévia de que parte e os conceitos com os quais opera constituam obstruções à interpretação, o *Dasein* deve destruí-los. Neste sentido, a própria interpretação é destruição, na exata medida em que permite acessar aqueles supostos e conceitos a partir dos quais se desdobra e avaliar suas motivações e seu alcance⁷⁸. Com a filosofia, o *Dasein* age segundo seu comportamento mais autêntico, pois, sendo em situação e interpretando em cada vez e a cada caso, evita os possíveis encobrimentos e desvios da atitude teórica. Quando a vida fática se volta sobre si e torna-se acessível, a própria existência do *Dasein* se faz transparente; porém, o acesso a esta situação se dá somente de modo *indireto*: por ser *minha em cada caso*, “aquilo que mostra a existência não pode ser interrogado de uma maneira direta e geral” (HEIDEGGER, 2002a, p. 44), como se ela correspondesse a um gênero de objetos ou a alguma esfera “objetivamente” determinável. A existência só se faz acessível *em seu ser* na investigação sobre a facticidade, sobre a historicidade da tradição e as formas como influencia o presente — mas, devemos salientar, de um modo *negativo*. Segundo Heidegger, é preciso empreender a *destruição* da facticidade em cada caso concreto, “[...] trazendo à luz os motivos de sua atividade, suas orientações e suas disposições voluntárias (s.i.c.)”

⁷⁷ O termo alemão *Destruktion*, derivado do latim *destruere*, significa “destruição”; porém deve ser compreendido próximo ao núcleo semântico de *Ab-bauen*, “des-construir”, “reduzir”, “desmontar”, “desmanchar”, “decompor”. A língua alemã emprega comumente *Zerstörung*, “destruir”, “demolir” no sentido de “arruinar”. Heidegger adota a primeira opção para evitar o sentido da segunda. Não se trata de “devastar” a tradição, mas de *retomá-la* ou *repeti-la* (*Wiederholung*) em suas experiências originárias e decisivas, nas quais nossa interpretação do presente está fundada. Segundo Inwood, “*Destruktion* aqui soa similar a *Wiederholung*. Subverte as explicações atuais e tradicionais de, por exemplo, Aristóteles e conceitos inquestionados que tacitamente derivam de um Aristóteles possivelmente mal compreendido. Ela não destrói Aristóteles; revela possibilidades ainda não percebidas de seu pensamento e retorna a ‘experiências’ que o inspiraram” (INWOOD, 2002, p. 161). Está em íntima conexão com a aclaração da situação hermenêutica da vida fática e com as estruturas de nosso modo de compreender e interpretar. Embora este constitua um passo metodológico fundamental, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger nem sempre dispensa o mesmo tratamento a todos os filósofos com os quais se ocupa. No caso de Husserl — autor diretamente vinculado aos propósitos deste trabalho —, entretanto, podemos ver claramente sua aplicação.

⁷⁸ Em conjunto com a “teoria” das *indicações formais*, este procedimento constitui um dos eixos metodológicos de “Ser e tempo”. A destruição impede que o significado dos conceitos filosóficos se “enrijeça” e “petrifique”; trataremos deste ponto no próximo capítulo.

(HEIDEGGER, 2002a, p. 44) — em uma expressão, sua situação hermenêutica.

Porém, devemos lembrar que, na medida em que se inquieta pela existência, a vida fáctica “[...] *não acede diretamente a si mesma*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 43). Conforme lemos em “Ser e tempo” (§ 6)⁷⁹, Heidegger afirma que “em seu ser fáctico, o *Dasein* é sempre como e ‘o que’ ele já foi”; isso significa que “explicitamente ou não, o *Dasein* é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta ‘atrás’ de si e, desse modo, possui”; o passado não constitui um feixe de propriedades simplesmente dadas ou de experiências passadas que, “[...] às vezes, agem e influem sobre o *Dasein*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 57-58). Em sua existência fáctica, o *Dasein* “é” ele mesmo este passado, pois “[...] sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição” (HEIDEGGER, 2006c, p. 58). Já foi mencionado que esta tradição exerce um peso decisivo no modo como a vida fáctica se apreende e compreende em cada caso concreto e, em suas linhas gerais, a apropriação do passado é determinada por ela. Para o *Dasein*, “seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua ‘geração’, não *segue* mas *precede* o *Dasein*, antecipando-lhe os passos”⁸⁰ (HEIDEGGER, 2006c, p. 58). Seu passado se encontra à disposição como algo de que, por um lado, depende e, por outro, dispõe. “[S]omente apropriando-se positivamente do passado é que ele pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento” (HEIDEGGER, 2006c, p. 58).

A análise das estruturas fundamentais da vida fáctica em seu desdobrar na cotidianidade e no mundo do impessoal devem apontar para o fato de que “[...] o *Dasein* não somente tende a decair no mundo em que é e está, e a interpretar a si mesmo pela luz que dele emana” (HEIDEGGER, 2006c, p. 59), mas, decai também na tradição e com isso se fixa a ela e a seus limites — o que restringe sua capacidade crítica. A vida fáctica “entrega o que é legado à responsabilidade da evidência [...]”, obstruindo e encobrendo o que constitui a “fonte” desde a qual provém “[...] as categorias e os conceitos tradicionais [...]” (HEIDEGGER, 2006c, p. 59). Porém, Heidegger se apressa em advertir que “essa comprovação da

⁷⁹ O título do referido parágrafo é “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”.

⁸⁰ Devemos lembrar que, como dito acima, o *Dasein* é “projeto”, e se apreende enquanto um “antecipar”; “[...] o *Dasein* é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro ele volta para o seu passado e o seu presente” (HEIDEGGER, 1997a, p. 27). Assim, “seu passado o precede”, determinando-lhe as escolhas e crenças. A *destruição* visa explicitar essa situação.

proveniência dos conceitos ontológicos fundamentais mediante uma exposição investigadora de suas respectivas ‘certidões de nascimento’ [...]”, diferencia-se e nada tem a ver “[...] com uma relativização das perspectivas ontológicas” (HEIDEGGER, 2006c, p. 61). Distanciando-se de seu sentido aparentemente *negativo*, segundo o qual alguém poderia imaginar que se trata de “arrasar” a tradição — sobretudo ontológica —, a destruição

[...] deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus *limites*, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada (s.i.c.), do campo de investigação possível (HEIDEGGER, 2006c, p. 61).

Mas, assevera Heidegger, em sua “volta ao passado” a destruição não se refere a ele; segundo o autor, “[...] sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia [...]” (HEIDEGGER, 2006c, p. 61) — bem como, aos diferentes encobrimentos encontrados nessa história. Esse caráter *negativo* da destruição, analogamente ao caso da inquietação pelo mundo — que não significa, em hipótese alguma, a *fuga dele* ou seu *aniquilamento* —, “[...] não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*. Sua função negativa é implícita e indireta” (HEIDEGGER, 2006c, p. 61). No que se segue, devemos analisar estas questões e sua relação com o conceito de intencionalidade no interior da filosofia heideggeriana.

3. INTENCIONALIDADE E COMPORTAMENTO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER

[...] entretanto, o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a *força das palavras mais elementares*, em que o *Dasein* se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudo-problemas.

(HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 44)

3.1. Intencionalidade e Comportamento: da orientação teórica ao sentido de efetivação do cuidado

Como vimos até o momento, para Heidegger, a investigação filosófica deve sofrer uma reorientação de cunho *fenomenológico-hermenêutico*, de tal maneira que possamos “determinar” o conceito de intencionalidade não mais nos termos de uma *atitude* ou *orientação*⁸¹ (*Einstellung*), voltada a um âmbito formal e abstrato, mas como a indicação abrangente do *comportamento* (*Verhalten*) do *Dasein* no desdobramento efetivo da vida fáctica — ou seja, como *existência*. Esta possível determinação deve ser capaz de manter sempre visível o fato de que o *Dasein* é *ele mesmo* a cada vez e em cada caso concreto, incluindo-se aí as situações em que “foge de” ou “encobre a” si mesmo. Em tal reorientação, a procura de uma determinação deve levar em consideração que um caminho possível de análise

⁸¹ Cf. supra, p. 24, n. 14.

consiste em contrastarmos o *comportamento fático* do *Dasein* como anteriormente descrito⁸², com a expressão *formal* da intencionalidade — definida por Heidegger como *posse* —, que designa a apropriação ou propriedade de um conhecimento por parte de um sujeito conhecedor — caracterização própria do âmbito teórico. Mas, como afirma o autor, esta determinação deve ser feita totalmente por meio de *indicações formais*, as quais, conseqüentemente, “[...] não são nem definições nominais [...], nem leis essenciais *a priori*, nem determinações que apresentam genuinamente seu objeto” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). Em última instância, a aclaração do comportamento deve ser capaz de explicitar tanto a estrutura quanto a possibilidade das próprias *indicações formais*, na medida em que constituem um “comportamento *formal*”, porém, não-teorético.

Neste sentido, em sua “Introdução à fenomenologia da religião” — curso ministrado no semestre de inverno de 1920-1921 — Heidegger analisa detidamente o problema da *formalização* em sua conexão com a questão da *intencionalidade*. O autor afirma que o mérito de Husserl reside — após vários séculos em que a filosofia foi motivada pela tarefa ontológica de dividir o ser em regiões —, em ter se perguntado sobre a maneira como o *experimentado* pode ser experimentado no modo da consciência (*Bewusstseinsmässig*). Para Heidegger, alguém que acompanhe a tradição e que pretenda que os estudos ontológicos constituam uma *classificação dos entes*, somente poderia justificar sua posição apelando à literalidade das palavras de Aristóteles: “τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται (os entes são ditos de múltiplos modos)” (ARISTÓTELES apud HEIDEGGER, 2004, p. 39). Porém, de acordo com o autor, esta postura não seria capaz de apreender o que está implícito na sentença do estagirita, uma vez que a questão levantada não se esgota apenas em sua consideração ontológica — algo que vimos quando Heidegger apresenta e discute a estrutura intencional das vivências e sua *facticidade*. Em contrapartida, na medida em que os entes são sempre entes “*em relação a*” ou “*para*” uma consciência, a classificação ontológica corresponde a um *correlato de consciência*, em cuja investigação “[...] questões são feitas sobre a conexão entre ‘modos de consciência’, modos em que os entes ‘constituem a si mesmos’ — o que equivale a dizer, tornam-se conscientes” (HEIDEGGER, 2004, p. 39). As duas

⁸² Cf. o capítulo segundo, “*Intencionalidade e indicação da situação hermenêutica*”, sub-capítulo 2.2: “*As estruturas fundamentais da vida fática: intencionalidade e cuidado*”, p. 61-71.

perspectivas apresentadas apontam caminhos diametralmente opostos para a investigação: sob o ponto de vista ontológico da tradição, a filosofia se ocuparia, necessariamente, com os entes; desde o aspecto fenomenológico da análise da consciência, a filosofia se ocuparia das leis originárias da constituição de objetos pertencentes à consciência, pois, afirma Heidegger, para Husserl “cada objetividade (*jedes Gegenständliche*) permanece sob a forma de sua constituição” (HEIDEGGER, 2004, p. 39). Mas, diz o autor, “se alguém agora compreende esta consideração correlativa como a tarefa principal [da filosofia], então o campo da consciência ele mesmo se torna uma região [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 41) e deve ser investigado segundo uma consideração regional; conseqüentemente surge a tarefa de determiná-lo ontologicamente de forma mais precisa — o que, em certo sentido, reporia o problema da classificação. Aquilo que distingue Husserl desta posição é sua tentativa de fundar a análise fenomenológica da constituição objetiva não em termos da ordenação resultante da classificação — a generalização —, mas de uma *ontologia formal*, fundada no solo de uma *lógica pura dos objetos* (*Gegenstandslogik*) que ele caracterizou como *mathesis universalis*⁸³. Deste modo, para Husserl, “ontologia” possui o significado de uma teoria formal acerca das categorias que constituem objetos.

Nesses termos, é preciso voltar ao problema da distinção entre *generalização* e *formalização*, pois, além da reflexão sobre a natureza e formação dos conceitos e enunciados filosóficos, ela aponta para uma consideração acerca da própria estrutura da *intencionalidade* e como esta constitui, simultaneamente, o modo de “referir-se a” e “comportar-se com” entes que expressa a dinâmica mais fundamental da vida fáctica — o *cuidado*. Feita esta análise, deve ser possível indicar em que consiste a dinâmica da própria atividade filosófica como *modo* da vida fáctica — e, conseqüentemente, do *cuidado*.

Antes, porém, vejamos o que, em linhas gerais, Heidegger compreende por *comportamento*: no texto das “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles:

⁸³ Segundo Heidegger, “o significado de ‘generalização’ antes é controverso em filosofia, e até a fenomenologia de Husserl nunca foi seriamente considerado”. Em Husserl ele é diferenciado da *formalização* que, “[...] pela primeira vez, tem sua explicação lógica levada a cabo” (HEIDEGGER, 2004, p. 39); para o autor de “Idéias”, o “*sentido da diferença*”, sobretudo, estaria na possibilidade de fundar uma *ontologia formal*, evitando assim a regionalização e o problema da classificação.

iniciação à investigação fenomenológica”⁸⁴, o autor afirma que o emprego do termo denota um duplo sentido: a) *comportar-se*, entendido como um “modo de ação”, “procedimento”, “conduta” ou mesmo como “maneiras” (independentemente de se são “boas” ou “más”) e b) *comportar-se para*, como um “estar, *deter* ou permanecer em relação com”, um “*ter* uma relação”. De acordo com o autor, é necessário que comecemos por este último caso, pois, ele pode ser descrito como a *posse* de um conhecimento, mas, quando devidamente apropriado e distanciado desta significação, tem um sentido mais original que permite apreender a gênese do significado do comportamento enquanto *referência* (*Bezug*). Ela indica *relação* (*Beziehung*), porém, uma forma de relação *separada*, que quando tomada isoladamente, pode ser apreendida de um modo privilegiado, como *intencionalidade objetivada* (*Intentionalität objektiviert*) — é justamente este o sentido empregue por Husserl. O primeiro caso se apresenta como um *excesso* de significado, superior e contrário à posse, irreduzível a ela; é apreendido em seu sentido amplo como *atualização*, em que o *Dasein* se “atém a” ou “detém em” quando “comporta-se com”. Quando considerados conjuntamente, denotam *temporalização, existência* (do *Dasein*), uma dinâmica que não pode ser “objetivamente” fixada. Assim, afirma Heidegger, “o que nós chamamos comportamento pode ser determinado em diferentes aspectos simultaneamente, ou predominantemente em um aspecto, ou exclusivamente nele” (HEIDEGGER, 2001, p. 40).

Temos, então, três modalidades fundamentais suas: a) Não somente o comportamento com os entes que saem ao encontro no mundo circundante, mas também o comportamento para consigo, sustentado pelo *Dasein* em diversas situações, pode ser determinado em termos de um comportamento *para com algo*. A perspectiva segundo a qual isso pode ser investigado é a da *relação*; assim, o que devemos trazer à luz é o seu caráter relacional e o sentido em que este se torna acessível — ou seja, explicitar o que o autor denomina seu *sentido de relação* ou de *referência* (*der Bezugssinn*). Como diz Peraita, para Heidegger, o comportamento contém, em primeiro lugar, um “*com respeito a que*” (*Bezug zu etwas*), que é apreensível com relação à sua *referência* (*auf den Bezug*) e, além disso, pode ser determinado no *modo* como se exerce a referência, no *como* (*Wie*) de seu

⁸⁴ Aqui, trata-se do curso ministrado por Heidegger junto à Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1921-1922, cujo texto constitui a base do material utilizado para a redação do “Informe Natorp”, de 1922.

“acontecer formal” (PERAITA, 2002, p. 44). Esse “acontecer formal”, enquanto modalidade do comportamento, também pode ser determinado: b) como um “[...] modo de proceder, com respeito à maneira como ele toma lugar, i.e., é efetivado, como efetivação, conforme seu *sentido de atualização* [ou *efetivação*] (*Vollzugssinn*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). Assim, é *ato, atividade, exercício, realização*, e refere ao caráter prático, vital [e] imediato do comportamento, que é sempre um tipo de atividade (PERAITA, 2002, p. 44). Por fim, c) se levarmos em consideração o fato de que toda a *efetivação* ou *atualização* do comportamento se dá em função de e para uma *situação*, devemos interpretá-lo em seu *sentido de desdobramento* ou *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*) — em uma palavra, seu *dever*. Este último sentido tem um peso decisivo para a fenomenologia de Heidegger, na medida em que costura os outros sentidos e põe em relevo o objeto mesmo da filosofia: a *existência fáctica* do *Dasein*. Em uma nota crítica ao texto da preleção, o autor estabelece o escopo do comportamento mediante as seguintes equivalências: o *sentido de relação* corresponde ao âmbito da *facticidade* e à *situação* em que se encontra o *Dasein*; o *sentido de atualização* corresponde à *vida fáctica*, pois é nela que o *Dasein* se efetiva e desenvolve a *concepção prévia* que orienta seu comportamento; o *sentido de temporalização* ou *sentido de desdobramento* corresponde ao âmbito abrangente em que se desenrola a *experiência básica* do *Dasein* com relação à sua *existência*.

Assim, descrever o caráter intencional do comportamento restringindo a investigação a seu aspecto referencial — e, com isso, atendo-se apenas a seu *sentido de relação* — não é suficiente para descrever a totalidade do fenômeno do comportamento, mas apenas evidencia a limitação da *orientação* em que se instala esta perspectiva: o âmbito puro do teórico. Devemos olhar com maior atenção para este ponto, pois, nele se dá a passagem de uma ontologia como “teoria formal das categorias que constituem objetos” para uma “onto-logia” como a *indicação formal* das categorias e do *sentido da existência*, respectivamente.

Já foi mencionado que o comportamento é sempre uma relação *para com algo*. O “comportar-se com” ou “comportar-se para” *retém*⁸⁵ ou *detém-se em* algo, ou

⁸⁵ Aqui, trata-se do termo *Gehalt*, que significa *conteúdo, teor, valor*; a tradução para o inglês, de Richard Rojcewicz, verte o termo como *holdings*, que tem o sentido de “ação de segurar, pegar ou agarrar” e “ponto por onde se segura (cabo, alça, etc.)”, mas também pode ser compreendido com

seja, “[...] em cada caso, de acordo com o sentido de relação, o ‘algo’ para o qual o comportamento está relacionado é aquilo que a relação retém nela mesma, o que é retido por ela e nela, o que ela ‘conserva’ ‘do’ objeto (*what it ‘holds’ on to ‘of’ the object*) [...]” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). Assim, a categoria fenomenológica formalmente indicada pelas expressões “até o qual” e “para que” da relação, não têm o sentido de um “conteúdo íntimo” (*Inhalt*), nem visa um preenchimento específico e concreto — o conteúdo material, no sentido de Husserl —, senão que aponta para o modo diferenciado como o comportamento tem o caráter da *retenção* (*Gehalt*). Como diz Peraita, trata-se “[...] daquilo com respeito a que é o *comportamento* (*Verhalten*); é o que a referência mantém em si; o que é mantido por ela e desde ela (s.i.c.)” (PERAITA, 2002, p. 45). Resulta que, “todo objeto tem seu específico *sentido de retenção* (*sense of holdings*), que por sua parte pode ser interpretado genuinamente apenas desde o sentido pleno em que é o que é” (HEIDEGGER, 2001, p. 40), ou seja, desde o sentido em que se mostra à compreensão em uma situação. Por “sentido pleno”, Heidegger entende o *fenômeno*, em que a objetividade somente pode ser fixada se for interpretada radical e *existencialmente*. Assim “[...] tudo o que for interpretado no sentido de sua respectiva retenção deve ser compreendido formal-ontologicamente como um objeto como tal” (HEIDEGGER, 2001, p. 41). Isso significa que o objeto somente é o que é quando comparece como fenômeno — e aqui reside uma dificuldade.

Como vimos anteriormente, em Husserl, a diferença entre *generalização* e *formalização* não é inteiramente clara; sabemos apenas que ambas apontam para modos possíveis de *teorização*. O comportamento teórico tende a se manter no *sentido de relação* para com seu objeto temático e, mediante a reflexão, acaba por se apreender neste mesmo sentido. Mas isso não significa que o âmbito formal deva ser descartado da investigação: ele deve ser depurado, apreendido em sua constituição fundamental, para que sirva de ponto de partida da investigação fenomenológica, sem perder de vista seu sentido de efetivação.

“reter” e “manter”; optamos por esta variante em função das noções de *retenção* (*Retentionen*) e *protenção* (*Protentionen*) dos vividos temporais, tais como descritos por Husserl no § 81 de “Idéias I”, intitulado “O tempo fenomenológico e a consciência do tempo”. Cf. HUSSERL, 1992, p. 183; 2006, p. 186, pois, o que é “retido” não é um conteúdo, mas a própria *relação* ou *referência*.

3.2. **Generalização, Formalização e Indicação Formal: da orientação referencial ao sentido de efetivação da intencionalidade**

De acordo com Heidegger, “‘generalização’ (*Generalisierung*) significa generalizar (*Verallgemeinerung*)⁸⁶ em conformidade com o gênero” (HEIDEGGER, 2004, p. 40). Assim, em um primeiro momento, o ato de generalizar corresponde à operação intelectual que reúne em uma classe geral (*concepto*), termo ou proposição, um conjunto de entes, qualidades ou fenômenos semelhantes. Mediante o processo de generalização, o gênero — tomado em sentido estrito, enquanto *classe* de indivíduos — poderia ser *estendido* até englobar todas as propriedades comuns que caracterizam um dado grupo de objetos que possuem a mesma origem ou que se acham ligados pela similitude de uma ou mais particularidades. Deste modo, eles podem ser unificados sob a mesma definição, o que confere à generalização um caráter *hierarquizador*, que *subordina*, ordena e classifica os elementos no interior do gênero.

É importante salientar que, no modo de conceber do autor, tal procedimento possui *limites* que, uma vez ultrapassados, comprometem os resultados possíveis da investigação. Heidegger afirma — seguindo os passos de Husserl — que a generalização não pode ser indefinidamente estendida, pois há relações significativas às quais ela não se aplica e que se encobririam mediante seu emprego. *Exempli gratia*, nas sentenças “[...] vermelho é uma cor, cor é uma qualidade sensível [...]” e “[...] alegria é um sentimento, sentimento é experiência” (HEIDEGGER, 2004, p. 40), observamos a subsunção de uma vivência de algo particular — no caso, do “vermelho” — a outra de maior abrangência, que a engloba de modo totalizador e a partir da qual pode ser explicada. Todas as propriedades presentes na definição de “cor” são aplicáveis a “vermelho”. Do mesmo modo, todas as propriedades de “qualidade sensível” são aplicáveis a “cor” — e por extensão a “vermelho”. As coisas se passam do mesmo modo com a relação entre “alegria”,

⁸⁶ Como os termos alemães *Generalisierung* e *Verallgemeinerung* têm como equivalente português apenas a expressão “generalização”, utilizaremos o segundo termo e, quando for o caso, alguns de seus termos componentes entre parêntesis, em sua grafia original, após cada ocorrência para marcar a referida distinção.

“sentimento” e “experiência”. Mas, embora as propriedades das vivências mais abrangentes se apliquem ao algo dado na vivência particular, temos uma relação *assimétrica e unilateral*, na medida em que as propriedades do algo particular não são de modo algum determinantes para a definição daquelas vivências mais abrangentes. “Podemos, ao que parece, ir além disso” — diz Heidegger; se considerarmos que as “qualidades como tais, [e] coisas (*Dinge*) como tais são essências (*Wesen*)” (HEIDEGGER, 2004, p. 40), aparentemente, seríamos conduzidos aos “gêneros supremos”. Mas, “vermelho”, “cor”, “qualidade sensível”, “experiência”, “essência” e até mesmo “gênero” podem ser designados como *objetos* (*Gegenstände*). Assim, surge a questão sobre se a transição de “vermelho” para “cor” e desta para “qualidade sensível” envolve o mesmo tipo de “generalizar” (*Verallgemeinerung*) que aquela entre “qualidade sensível” e “essência”, ou ainda, entre “essência” e “objeto” (HEIDEGGER, 2004, p. 40). Heidegger responde que *não*, apontando para uma ruptura entre a generalização — dada na transição entre “vermelho” e “qualidade sensível” — e o que Husserl denominou *formalização* — dada na passagem de “essência” a “objeto”. A distinção capital entre os dois modos de “generalizar” residiria em que, no primeiro caso, teríamos a mera determinação a partir do gênero, enquanto no segundo, dar-se-ia a *determinação formal* do objeto — o que, de acordo com o autor, ainda nos diria pouco a respeito e não faria tal diferença suficientemente clara.

Em segundo lugar, de acordo com seu *modo de efetivação*, a generalização está atrelada a certo “domínio material”; assim, “[...] a ordem de estágios de ‘generalidade’ (gêneros e espécies) é determinada de acordo com o assunto em questão (*sachhaltig bestimmt*)”, o que leva à necessidade essencial de estender a subordinação até o contexto material concreto (HEIDEGGER, 2004, p. 40). No caso da formalização, “[...] a orientação⁸⁷ (*Einstellung*) não está ligada à materialidade das coisas (à região dos objetos materiais enquanto tal), mas é livre em termos de seu conteúdo material” (HEIDEGGER, 2004, p. 40). Neste sentido, liberta-se também de toda a ordem de estágios: segundo o autor, não é necessário percorrer

⁸⁷ Neste caso, mantivemos o termo alemão, pois, ele figura no trecho citado da tradução consultada. A redundância visa fixar o caráter intencional “puro” da *formalização* (cf. *supra*, p. 24, nota 14); devido à passagem ao campo da significação — em que basta o *sentido de ser* —, Heidegger se distanciará de uma teoria dos “atos” ou da “orientação” da consciência com relação aos objetos, valorizando seu sentido de “temporalização”.

ordenadamente nenhuma generalidade mais baixa para ascender até a “[...] ‘generalidade mais alta’ ‘objeto enquanto tal’” (HEIDEGGER, 2004, p. 40), podendo-se aceder diretamente a essa dimensão — o que, em certo sentido, romperia com a assimetria e unilateralidade da relação, uma vez que a atribuição de propriedades formais é distinta daquela observada na subordinação ao gênero⁸⁸.

Mas, se a atribuição de propriedades formais a algo e sua determinação como “objeto” — o que Heidegger denomina “predicação formal” — não é delimitada em termos do conteúdo material daquilo que está em questão, nem está atrelada a nenhuma ordem de estágios, em função de que se desdobra? Qual é, em suma, sua motivação? Por ser “formal”, tal atribuição encontra seu fundamento no que o autor designa como “sentido de ‘orientação referencial’ (*Enstellungsbezug*) [de nosso comportamento intencional] ele mesmo” (HEIDEGGER, 2004, p. 40), que denota nosso modo *relacional* de nos comportarmos para com os entes que nos saem ao encontro. Esta “orientação referencial” não dita a determinação formal desde fora do objeto — como ocorreria no caso da subordinação ao gênero —; mais propriamente, é descoberta em sua total desvinculação com relação a ele. Devemos ver além de seu conteúdo — embora este compareça no horizonte investigativo —, e observar apenas ao fato de que o objeto é um dado, “[...] o único orientadamente⁸⁹ (*Einstellung*) apreendido”. Assim, a formalização surge do significado relacional da orientação puramente referencial ela mesma, não de seu conteúdo enquanto tal. Ela é inteiramente tributária da estrutura intencional de nosso comportamento. Mas, como diz o autor, ainda que as determinações referenciais desta *orientação* formal se tornem visíveis somente a partir da descoberta de sua motivação na própria *orientação referencial*, quando considerada em sua dimensão “*pura*” esta orientação deve ser explicitada como uma *efetivação*, pois, somente desta maneira, seremos

⁸⁸ Se observarmos as análises do mundo circundante empreendidas por Heidegger no § 20 do texto das KNS, intitulado “A abertura fenomenológica da esfera dos vividos”, já encontraremos uma referência a esta problemática: para o autor, as vivências formalmente consideradas revelam uma direção de investigação mais promissora, na medida em que sua “regionalização” traz consigo o problema do ordenamento e da hierarquização e impede o acesso à dimensão do formal — ou não permite que ela se consume sem promover uma ruptura na cadeia argumentativa. Quanto maior a hierarquização, diz Heidegger, maiores os níveis de “privação de vida”. Cf. Heidegger, 2005, p. 132-142.

⁸⁹ Tradução ligeiramente modificada de “[...] attitudinally grasped one” (HEIDEGGER, 2004, p. 40); no glossário apresentado ao final do volume, os tradutores não oferecem equivalentes para vertermos *attitudinally* e, devido ao fato de seguirmos a tradução do termo *Einstellung* como “orientação” — cf. supra, p. 24, n. 14 — surgiu-nos “orientadamente” que, se não constitui uma equivalência exata, ao menos se encontra de acordo com as regras gramaticais das línguas Inglesa e Portuguesa.

capazes de apreender e “[...] compreender a origem do teórico” (HEIDEGGER, 2004, p. 40).

De acordo com Heidegger, “o que é comum para a formalização e a generalização é que elas permanecem dentro do significado de ‘geral’ (*allgemein*) [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 40-41). Mas, segundo o autor, é preciso lembrar que a filosofia não tem nada a fazer com o “geral”, pois, “a origem do formal resid[e] no sentido relacional” (HEIDEGGER, 2004, p. 40). *Gratia argumentandi*, se considerarmos as sentenças “[...] algo é um objeto [...]” e “[...] experiência como tal, [e] coisa como tal são essências [...]”, teremos, respectivamente, uma consideração *estritamente formal* — pois estabelece algo que pode ser dito de qualquer coisa e de tudo — e outra “formal” com relação a regiões ou gêneros de objetos — que não pode ser dita de ou atribuída a cada objeto (HEIDEGGER, 2004, p. 41). Podemos apreender certas diferenças no interior destas formalizações, mas, diz Heidegger, “estas diferenças vão juntas (s.i.c.) com o significado de ‘geral’” (HEIDEGGER, 2004, p. 41), o que equivale a dizer que, em certa medida, a “região formal” — e com isso a própria formalização — pode ser equivocadamente associada a um “*domínio material (Sachgebiet)*”. A filosofia deve se desvencilhar dessa *orientação teórica* e depurar o âmbito do formal de toda a consideração genérica que nele interfere, para avaliar quão longe e sob que condições “[...] o geral pode ser posto como o último objeto da determinação filosófica” (HEIDEGGER, 2004, p. 41). O significado de “formal” que cabe à filosofia adotar deve expressar antes seu *sentido de efetivação* enquanto movimento inerente à vida fáctica do que sua vinculação abstrata ao âmbito do significado relacional puro; este deve ser reconduzido da pura consideração teórica para seu campo de efetivação, de tal modo que apareça em sua dimensão original, em que “a diversidade do significado relacional que é expresso nas categorias formal-ontológicas circunscreve a orientação teórica em seu significado *relacional*” (HEIDEGGER, 2004, p. 41). Assim, “o sentido de ‘formal’ em ‘indicação formal’ deve ser *mais original*” (HEIDEGGER, 2004, p. 41), distanciando-se daquele haurido da formalização, pois não tem nada a fazer com a generalidade.

Para Heidegger, “a generalização pode ser descrita como um *modo de ordenar*”; nela, “[...] uma integração das individualizações particulares resulta em um

complexo material abrangente” (HEIDEGGER, 2004, p. 41), que, mediante novas integrações, pode ser novamente subsumido por um complexo ainda mais geral e abrangente. Consequentemente, a generalização sempre toma lugar em uma esfera material, em que sua direção é determinada por esta mesma esfera e pelo modo como conquista seu acesso a ela. A generalização ganha seu sentido apenas em uma *orientação*, em que o complexo material é livremente ordenado de acordo com sua materialidade. Assim, constitui uma ordem particular de estágios, “[...] e, na verdade, uma ordem materialmente imanente de estágios de determinações [...]”, em que cada uma permanece em uma relação mútua de “concernência” (*Betreffbarkeit*) com a outra, tal que a determinação mais geral sempre se refere, de todo modo, à mais remota e subordinada (HEIDEGGER, 2004, p. 42). Na generalização, um objeto é sempre determinado em sua materialidade “desde fora”, desde outro ponto, que, por sua vez, pertence ele mesmo intimamente ao domínio material daquilo que determina. Em suma: “generalização é [...] ordenar; é determinação desde outro, tal que esta ordem pertence, como *abrangente*, à mesma região material daquilo que determina” (HEIDEGGER, 2004, p. 42), promovendo uma integração entre os diferentes complexos materiais. Se podemos prolongá-la ou estendê-la em diferentes direções, elencada uma, ela deve ser mantida não permitindo um “salto” para outra. As determinações não podem romper a cadeia hierárquica, devendo sempre respeitar, passo a passo, a série dos níveis de propriedades dos complexos em questão.

Frente a tais questões, pergunta-se Heidegger: “é a *formalização* também ordem?” (HEIDEGGER, 2004, p. 42). Sabemos que ela não está atrelada ao conteúdo particular — ao “o que” — das vivências, tampouco dos objetos que devem ser determinados, evitando assim a materialidade deles; ela deve “[...] observar o objeto de acordo com o aspecto em que ele é dado [...]”, e, com isto, determiná-lo “[...] *como aquilo que é apreendido* [...]”, como aquilo para que a relação cognitiva refere (HEIDEGGER, 2004, p. 42). Com a expressão “objeto enquanto tal”, visa-se apenas o “para que”, o correlato de uma orientação relacional teórica, não um conteúdo materialmente determinado. A orientação relacional contém “uma pluralidade de significados” que são determinados quando procedemos à sua explicação, mas não devemos confundir essa operação com qualquer tipo de ordenamento, nem mesmo com seu enquadramento em uma região de objetos; ela

somente pode significar ordenamento de modo *indireto*, “[...] na medida em que é formada (*ausgeformt*) em uma categoria de objeto formal (*formalen Gegenstandskategorie*) para a qual [um]a região corresponde” — o que, segundo o autor, constitui uma operação secundária, “não original” (HEIDEGGER, 2004, p. 42) — o formal em sua relação com o geral.

À fenomenologia compete uma consideração do formal em si mesmo, e, com isto, a explicação do significado relacional dentro dos limites de sua *efetivação*. Na medida em que o formal é encurtado e considerado apenas como “formal-ontológico” — no sentido da *mathesis universalis* —, “[...] uma região teórica é posta como separada [...]”, e recaímos no problema da classificação, pois, sua determinação se dá em função da “generalidade” de sua abrangência.

Para Heidegger, “cada experiência (*Jede Erfahrung*) — como experimentar (*Erfahren*) e como o que é experimentado⁹⁰ (*Erfahrenes*) — pode ‘ser apreendida no fenômeno’ [...]”. Isso significa que ela somente se mostra em sua plenitude quando três condições são satisfeitas: a primeira, que o “[...] original ‘o *que*’, que é experimentado [no fenômeno] (*conteúdo*)” seja apreendido. A segunda, que o *modo*, o “[...] original ‘*como*’, em que ele é experimentado (*relação*)” seja visível; a terceira, que o “[...] original ‘*como*’, em que o significado relacional é *efetivado* (*efetivação*)” esteja acessível (HEIDEGGER, 2004, p. 43). Mas, isso ocorre porque “[...] estas três direções de sentido (de conteúdo-, relacional e de efetivação) não simplesmente coexistem. ‘Fenômeno’ é a totalidade de sentido nestas três direções” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). A fenomenologia é — ou *deve ser* — uma explicação formal desta totalidade de sentido que sai ao encontro da vida fáctica em seu constante interpretar. Assim, “[...] ela dá o ‘*λόγος*’ dos fenômenos, ‘*λόγος*’ no sentido de ‘*verbum internum*’ (não no sentido de logicização)” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). Portanto, é possível visualizar a razão pela qual o âmbito do “formal-ontológico” não serve aos propósitos últimos estabelecidos por Heidegger para a filosofia: exatamente por esta “segurança” de que suas determinações não necessitam se

⁹⁰ Cf. supra, p. 38-39: Entretanto, “o que é chamado de ‘experiência da vida fáctica’? [Diz Heidegger:] ‘Experiência’ designa: (1) a atividade de experimentar, [e] (2) aquilo que é experimentado por meio desta atividade”; não se trata *somente* do ato de “[...] tomar conhecimento de [...]”, mas de mostrar que a palavra deve ser usada intencionalmente em seu duplo sentido, “[...] porque é precisamente o fato de que o experimentar e o que é experimentado não são cindidos como coisas que expressa o que é essencial na experiência da vida fáctica” (HEIDEGGER, 2004, p. 07).

pronunciar acerca de nem sequer são contaminadas com o conteúdo do que é determinado, “[...] a determinação formal é inteiramente indiferente quanto ao conteúdo” — o que acaba por ser “fatal” para os aspectos relacional e de efetivação do fenômeno ou, o que é equivalente, “[...] porque ela prescreve, ou pelo menos contribui para prescrever um sentido relacional teórico” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). Heidegger diagnostica, na esteira destas considerações, que “[...] possivelmente ainda mais fatal [...]” é o fato de que a formalização acaba por sobrevir ao conteúdo de tal maneira que seu caráter-de-efetivação (*Vollzugsmäßige*) se encobre ou esconde⁹¹.

A *indicação formal*, por seu turno, conquista o estatuto de “operação preventiva” com relação aos prejuízos da formalização *irrefletida*. Porém, se as coisas se passam desta maneira, como ainda é possível atribuir a um momento metodológico tão importante como este a designação de “formal”? O que, efetivamente, devemos reter dele? Ou ainda: como temos de compreender esta expressão e qual a maneira correta de empregá-la? Segundo Heidegger, é preciso atentar para o fato de que aquilo a que chamamos “formal” é algo *relacional*. A *indicação* deve primeiramente “indicar” o fenômeno, de tal modo que ele seja estipulado em um sentido negativo, como se fora uma advertência; “o fenômeno deve ser então estipulado, tal que seu significado relacional seja mantido em aberto” (HEIDEGGER, 2004, p. 44). Devemos nos prevenir contra a admissão de que o significado relacional é originariamente teórico, de tal modo que sejamos capazes de descobrir nele a dinâmica da própria intencionalidade — não mais como mera *relação*. Os fenômenos não devem ser apreendidos primeiramente como algo determinado, a que poderíamos atribuir propriedades a qualquer tempo e sob quaisquer circunstâncias, mas devemos mantê-los “em suspenso”. De acordo com Heidegger, “esta é uma postura que se opõe à ciência no mais alto grau”, pois não há inserção alguma em um domínio material; ao contrário, “[...] a indicação formal é uma defesa⁹² (*Abwehr*), uma *segurança*, de forma que o caráter-de-efetivação ainda

⁹¹ A esta altura do texto, após reiterar várias vezes a questão sobre se o âmbito formal e, mais especificamente, do “formal-ontológico” “prejudicam” a filosofia, Heidegger afirma que a fatalidade que acompanha esta posição é amplamente disseminada: “[...] uma rápida olhada para a história da filosofia mostra que a determinação formal do objetivo domina inteiramente a filosofia (s.i.c.)” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). Infelizmente, o autor não fornece maiores detalhes sobre quais são os alvos específicos aos quais está direcionado.

⁹² Embora não se trate de um termo técnico, comumente utilizado por Heidegger, gostaríamos de

permanece livre” (HEIDEGGER, 2004, p. 44).

No capítulo anterior, apresentamos a *tendência à queda* experimentada pela vida fáctica em seu modo de se ocupar e lidar com o mundo. Constatamos que, constantemente, ela ameaça a interpretação com o horizonte do impessoal. Mas como vimos, trata-se de um momento constitutivo da dinâmica do cuidado, que não pode ser evitado de modo permanente e irresoluto. Por conseguinte, faz parte da tarefa filosófica, reaver ou recuperar os fenômenos da voragem dessa tendência. Para Heidegger, as indicações formais cumprem este papel, pois, expressam a necessidade de medidas preventivas para não se deixar cristalizar teoreticamente.

Segundo Reis,

[...] no tocante à própria interpretação da existência, as indicações formais têm o sentido de uma advertência em relação à forma costumeira de descrever os entes, que parte da suposição de que eles sejam indistintamente dotados de propriedades ou determinações (REIS, 2000, p. 289).

Contrariamente a isso, diz Heidegger, “[...] a indicação formal não corresponde a uma ordem”, mas, consiste no “afastamento” de qualquer tipo de classificação, de modo que “[...] tudo é precisamente mantido em aberto” (HEIDEGGER, 2004, p. 44). Generalização e formalização são motivadas por uma orientação teórica; “ordenar” é o próprio sentido de sua efetivação: “[...] diretamente na generalização, indiretamente na formalização” (HEIDEGGER, 2004, p. 44).

chamar a atenção para o campo semântico de *Abwehr*: podemos traduzi-lo como “defesa”, “rejeição” e “resistência”. Neste último sentido, poderíamos dizer que a *indicação formal* “resiste” à tendência a ser absorvido pelo tipo de comportamento da *orientação* teórica.

CONCLUSÃO

Este trabalho pretendeu, em suas linhas gerais, estabelecer um diálogo entre os modelos fenomenológicos de Edmund Husserl e Martin Heidegger. O fio condutor da análise foi o conceito de *intencionalidade*. Ainda que, ao longo do texto, ele não figure de modo explícito, está presente nos desenvolvimentos estruturais que demarcam as fronteiras entre as filosofias dos dois pensadores.

A maior ênfase dada à leitura heideggeriana do tema se deve o fato de que, nos dois últimos decênios, a publicação da *Gesamtausgabe* fomentou um interesse crescente pela gênese da *ontologia fundamental* em consonância com as detalhadas análises da fenomenologia de Husserl fornecidas pelo autor. Franqueou-se, desde esta perspectiva, um caminho que permitiu o retorno e, por que não dizer, a *retomada* (*Wiederholung*) daquelas questões e problemas que dominaram os primeiros momentos do pensamento de Heidegger e determinaram *in totum* seu percurso intelectual. Dentre eles, os temas metodológicos parecem receber certo privilégio: é unanimidade entre os comentadores o fato de que em seus primeiros textos, o autor estabelece de modo claro a necessidade de uma *reorientação* da fenomenologia de Husserl, no sentido mesmo de uma *fenomenologia da fenomenologia*⁹³. Segundo Reis, na exploração desta perspectiva, “[...] tem recebido atenção diferenciada na literatura a qualificação dos conceitos e das sentenças filosóficas como sendo indicações formais (*formale Anzeige*)” (REIS, 2000, p. 286). Na medida do possível, buscamos uma inserção neste debate, engrossando as fileiras daqueles que, mais do que elementos de dissensão, vêem na fenomenologia de Heidegger uma radicalização do projeto husserliano.

No que tange à questão da intencionalidade, buscamos apropriá-la em suas diferentes significações, desde o nível puramente formal de seu *sentido relacional* no interior da fenomenologia husserliana, até seu redimensionamento crítico no modelo *fenomenológico hermenêutico* de Heidegger. Neste segundo caso, procuramos mostrar como a mera dimensão formal do sentido relacional, que serve como ponto

⁹³ A expressão é de Borges-Duarte. Cf. supra, p. 48; cf. também Borges-Duarte, 2003, p. 87.

de partida da análise intencional, se revela insuficiente para encaminhar o problema metodológico fundamental “[...] acerca do modo de abrir cientificamente a esfera dos vividos” (HEIDEGGER, 2005b, p. 132) — devendo-se, para isto, levar em consideração o fato de que o próprio “modo de abertura” constitui, *per se*, uma vivência. Segundo Heidegger, o “fenômeno” da vida foi encoberto por uma *orientação teórica* que, primeiramente, procurou apreendê-lo enquanto algo *objetivo* e determinado: como uma *essência* ou *substância* dotada de propriedades, cujo caráter universal só poderia ser atingido mediante a *neutralidade* do observador que as apropria. Deste modo, o fenômeno não se mostraria em sua totalidade de sentido. Esta neutralidade, como vimos, tem para Heidegger o sentido de uma *neutralização*, pois, nela, o caráter mais fundamental da vida se encobre.

Para o autor, a tentativa husserliana de superar as dificuldades inerentes à investigação por meio de uma *suspensão* de toda a atribuição (de existência), repercute aquela postura e constitui uma forma “não-natural”⁹⁴ de encaminhar o problema. Ainda que aceda ao âmbito da intencionalidade, ela permanece em uma concepção não totalmente transparente acerca da esfera formal na qual se refugia. Seu grau de abrangência é enfraquecido por esta limitação. Neste sentido, procuramos desenvolver uma análise dos modos assumidos pela intencionalidade em sua orientação teórica: Husserl denomina estas variações intencionais de *generalização* e *formalização*. Tal distinção permite ao autor a constituição de uma *ontologia formal* que se pergunta pela “objetividade do objeto” — o que, segundo Tugendhat, corresponde à questão grega acerca do *ente* qua *ente* —, mas que o mantém preso a uma esfera abstrata em que os vividos são “privados de vida”⁹⁵.

À tal maneira de encaminhar a questão, Heidegger opõe as análises das vivências imediatas do mundo circundante; nelas, uma totalidade de sentido está sempre disponível de forma não-objetiva em toda e qualquer vivência. Elas podem ser apreendidas em sua significação de modo totalmente *imediato* e *a priori*, na medida em que se apresentam, entre outros aspectos, de acordo com sua finalidade

⁹⁴ Devemos lembrar que, como mencionado no capítulo primeiro, Husserl toma como ponto de partida explicativo uma caracterização *não fenomenológica* a respeito da esfera das vivências, atrelada ao que chama de *orientação natural*, para, em seguida, descartá-la — como *consideração regional* — visando apreendê-las “[...] como o ser *absoluto* que elas são” (HUSSERL, 2006, p. 118).

⁹⁵ Cf. Heidegger, 2005, p. 109.

— e isto ocorre em sentido não teórico. Diz o autor: “o intento de dissolver e submeter metodologicamente as vivências a teorias e explicações carentes de toda a clarificação, não significa uma intensificação das vivências (s.i.c.) [...]”, e, por conseguinte, “[...] não conduz a um melhor conhecimento do mundo circundante” (HEIDEGGER, 2005, p. 104). Antes, o teórico constitui um obstáculo à apreensão de suas vivências, ainda que os processos de generalização e formalização garantam um conhecimento objetivo a seu respeito. Vimos também que a permanência na esfera do sentido relacional da intencionalidade — a esfera do teórico — obstrui ou, melhor dizendo, *encobre* seus *sentidos de efetivação e temporalização* — sentidos estes que, em última instância, denotam o caráter mais originário das vivências.

Se consideramos o mundo circundante como um objeto, suas vivências se darão segundo esta perspectiva; mas, diz Heidegger, devemos considerar o fato de que o “‘mundo’ é algo em que se poderia *viver* (em um objeto não se pode viver)” (HEIDEGGER, 2004, p. 08). Assim, salienta o autor, “o viver do mundo circundante não é uma contingência, senão que radica na essência da vida em e para si; pelo contrário, somente em ocasiões excepcionais estamos instalados em uma orientação teórica” (HEIDEGGER, 2005, p. 104).

Em seus *sentidos de efetivação e temporalização*, a intencionalidade se torna *comportamento*. Ao descrever os elementos constitutivos da vida fáctica, Heidegger dá especial importância ao fenômeno do *cuidado*, que denota a dinâmica fundamental assumida pela vida — incluindo-se aí o comportamento teórico. Toma parte como momento constitutivo deste movimento, uma *tendência à queda* que lança a vida no seio do mundo da *opinião pública* e assim, submete-a ao peso da tradição.

Neste movimento, a filosofia assume seu papel como comportamento (intencional) privilegiado, pois, não se deixa dominar pela tendência à queda e está ciente dos limites da generalização e da formalização que, uma vez efetivadas, denotam o caráter próprio do *comportamento* teórico.

Assim, a filosofia não pode se limitar a operar com o grau de restrição dos

objetos descritos pelo comportamento teórico, mas, pelo contrário, explicitar o caráter universal de seu escopo. Em seu uso “formal-ontológico”, legado pela tradição, “os conceitos fundamentais perderam suas funções expressivas originárias, já que seguem o padrão de determinadas regiões da experiência objetiva” (HEIDEGGER, 2002a, p. 50). Assim, a filosofia é ciclicamente forçada a se problematizar e reconsiderar seus conceitos fundamentais, em uma crise que, sempre e repetidamente, deve adotar um novo começo. Como comportamento intencional, ela é a única atividade humana que constantemente busca redefinir a si mesma e reelaborar seu próprio significado. Como diz Heidegger em “Ser e tempo”, “[...] o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a *força das palavras mais elementares*, em que o *Dasein* se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudo-problemas” (HEIDEGGER, 2006c, p. 290).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira. 3 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

BLATTNER, Willian. **Heidegger's *Being and Time*: a reader's guide**. London & New York: Continuum, 2006.

BORGES-DUARTE, Irene. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. **Phainomenon — Revista de Fenomenologia**, Lisboa, n. 7, p. 87-103.

BROGAN, Walter. The place of Aristotle in the development of Heidegger's phenomenology. In: KISIEL, Theodore; van BUREN, John. **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. New York: SUNY Press, 1994. p. 213-227.

BUREN, John Van. The ethics of *formale Anzeige* in Heidegger. **American Catholic Philosophical Quarterly**, [s. l.], v. LXIX, n. 2, p. 157-170, 1995.

CROWELL, Steven Galt. **Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger's critique of Husserl. In: KISIEL, Theodore; van BUREN, John. **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. New York: SUNY Press, 1994a. p. 231-244.

_____. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. **Review of Metaphysics**, Washington - DC, v. 47, n. 04, p. 775-795, June 1994b.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Ed. Bilingüe. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON, [s. d.].

DOSTAL, Robert J. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger. In: GUIGNON, Charles (org). **The Cambridge companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 141-169.

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's *Being and Time***, Division I. Cambridge: MIT Press, 1991.

FÉHER, István M. Phenomenology, hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers. In: KISIEL, Theodore; van BUREN, John. **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. New York: SUNY Press, 1994. p. 73-89.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GURWITSCH, Aron. Outlines of a theory of "essentially occasional expressions". In: MOHANTY, Jitendra Nath (ed.). **Readings on Edmund Husserl's *Logical Investigations***. Belgium: Martinus Nijhoff, 1977. p. 112-127.

HALL, Harrison. Intentionality and world: division I of *Being and time*. In: GUIGNON, Charles (org). **The Cambridge companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 122-140.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]**. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002a.

_____. **Introduction to phenomenological research**. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005a.

_____. **La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005b.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología: curso de Marburgo del semestre de verano de 1927**. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. p. 295-302. [Coleção Os Pensadores].

_____. O conceito de tempo. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, n. 2, p. 06-39, 1997a.

_____. **Ontologia**: hermeneutica de la facticidad. Version de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999a.

_____. **Ontology**: the hermeneutics of facticity. Translated by John Van Buren. Bloomington: Indiana University Press, 1999b.

_____. Phenomenological interpretations in connection with Aristotle: an indication of the hermeneutical situation. John Van Buren, Translator. In: BUREN, John Van (ed.). **Supplements**: from the earliest essays to *Being and time* and beyond. New York: SUNY, 2002b. p. 111-145.

_____. **Phenomenological interpretations of Aristotle**: initiation into phenomenological research. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

_____. **Plato's Sophiste**. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana: Indiana University Press, 1997b.

_____. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Curso de Marburgo, semestre de verano de 1925. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006a.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006b.

_____. **Ser e tempo**. Tradução revisada de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2006c. [Versão integral].

_____. **Ser e tempo (parte I)**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **The phenomenology of religious life**. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und**

phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. (Gesammelte Schriften 5).

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia**

fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Investigações Lógicas.** Segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KISIEL, Theodore. Heidegger (1920-21) on becoming a christian: a conceptual picture show. In: KISIEL, Theodore; van BUREN, John (eds.). **Reading Heidegger from the start:** essays in his earliest thought. New York: SUNY Press, 1994. p. 175-192.

_____. **The genesis of Heidegger's *Being and time*.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (eds.). **Becoming Heidegger:** on the trail of his early occasional writings, 1910-1927. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

MOHANTY, Jitendra Nath. **Edmund Husserl's theory of meaning.** 3 ed. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and *Being and Time*.** 2 ed. London & New York: Routledge, 2005.

ONATE, Alberto Marcos. O lugar do transcendental. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 19, n. 24, p. 131-145, jan./jun. 2007.

PERAITA, Carmen Segura. **Hermenéutica de la vida humana:** en torno al *Informe*

Natorp de Martin Heidegger. Madrid: Trotta, 2002.

REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger: origem e finitude do tempo. **Dois Pontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 99-127, 2004.

_____. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Husserl**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Tradução: Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STREETER, Ryan. Heidegger's formal indication: a question of method in *Being and Time*. **Man and World**, Netherlands, n. 30, p. 413-430, 1997.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental**: ensaios sobre Heidegger. Tradução: João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, [s. d.].

_____. The husserlian heritage in Heidegger's notion of the self. In: KISIEL, Theodore; van BUREN, John. **Reading Heidegger from the start**: essays in his earliest thought. New York: SUNY Press, 1994. p. 269-290.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Tradução de Ronai Pires da Rocha. Ijuí: Unijuí, 2006.