

A COMPREENSÃO CONSTITUTIVA DOS MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS DA EXISTENCIALIDADE

THE CONSTITUTIVE UNDERSTANDING OF THE MULTIPLE MEANINGS OF EXISTENTIALITY

Neusa Rudek Onate¹

Resumo: O artigo coloca em questão a noção heideggeriana de compreensão constitutiva dos múltiplos significados da existencialidade entendida como uma intuição originária: uma modalidade de autocaptação, um tipo de olhar que parte da própria vida, numa relação de significados históricos imanentes, desde os quais torna possível a descrição de si enquanto vida fática. A partir deste âmbito questionante, proponho uma análise da trama conceitual e argumentativa inerentes ao processo da compreensão constitutiva. A hipótese sustentada é de que a indicação formal, entendida como uma autocaptação metadiscursiva do ente destematizado é a metodologia adequada para a efetivação da compreensão constitutiva.

Palavras-chave: Heidegger; Compreensão constitutiva; Indicação formal

Abstract: *The article calls into question the Heideggerian notion of constitutive understanding of the multiple meanings of existentiality understood as an original intuition: a self-capture modality, a type of look that starts from life itself, in a relation of immanent historical meanings, from which it makes possible the description of itself as factual life. From this questioning scope, I propose a analysis conceptual and argumentative plot inherent to the constitutive understanding process. The supported hypothesis is of that the formal indication, understood as a metadiscursive self-capture of the desmatized being, is the appropriate methodology for the effectivation constitutive understanding.*

Keywords: *Heidegger; Constitutive understanding; Formal indication.*

¹ Mestrado em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

1. A circularidade hermenêutica

O pensamento de Heidegger de 1919 a 1927 é orientado por uma ideia de circularidade do discurso filosófico inicialmente caracterizado pela indicação formal (*Formale Anzeige*), que, em *Ser e tempo*, passa a ser tomado como círculo hermenêutico (*hermeneutische Zirkel*). Bertorello explica que “a circularidade da filosofia se funda na especificidade de seu objeto temático, a saber, a vida fática como origem” (BERTORELLO, 2005, p. 121)². Seu discurso se caracteriza como uma operação que se autofundamenta e se autopressupõe tomando a faticidade como ponto de partida: este seria o critério de distinção com as ciências positivas.

A circularidade do discurso se determina pela temporalidade histórica da vida fática. Heidegger justifica o sentido temporal do discurso filosófico pelo modo de aplicação do termo “suposição”, que também pode ser aplicado desde um contexto lógico, mas, não é a partir deste contexto que o discurso hermenêutico se estabelece. Acerca do termo supracitado, convém explicarmos que uma “suposição” deve ser interpretada desde um horizonte temporal como “previamente” (*zuvor*), “em primeiro lugar” (*zuerst*) ou “de antemão” (*vor-weg*). Nas palavras de Bertorello, “os termos ‘faticidade’ e histórico (*Geschichtliche*) expressam este sentido temporal de suposição. Dizer que o discurso filosófico tem suposições é reconhecer sua condição temporal, traço que deriva da vida mesma” (BERTORELLO, 2005, p. 123). O estatuto modal é outro aspecto do discurso originário, cujo objetivo é alcançar a competência científica da descrição filosófica. Este aspecto também se funda na vida fática, precisamente na característica do imediato modal do ocultamento, cuja modalidade deriva de um contexto enunciativo de ocultamento que, por sua vez, caracteriza o velamento e a desfiguração do ser-aí desde si mesmo.

Nessa perspectiva, justifica-se a necessidade de um discurso que possa desvelar o contexto do enunciado de ocultamento. “A noção de modalidade é, desde o ponto de vista lógico-linguístico, uma categoria semântica que descreve a atitude do sujeito (*modus*) frente ao dito (*dictum*)” (BERTORELLO, 2005, p. 123). O estatuto modal heideggeriano é estabelecido por conceitos e enunciados que brotam do próprio sujeito da predicação, cujo sujeito é o ser-aí. Em outras palavras, o ser-aí toma a si mesmo como ponto de partida para produzir conceitos e enunciados acerca de si mesmo.

² As traduções são de minha autoria.

Heidegger caracteriza esta operação como uma “atitude originária” (*Urhaltung*), cuja operação é o modo de acesso ao absoluto da vida fática. Este modo de operação originária assume uma perspectiva de transparência semântica acerca da vida, desde o seu interior mesmo. Esta modalidade não provém de algum tipo de exterioridade, “[...] ela se funda a si mesma na identificação com a vida. O caráter absoluto dela está precisamente nela, a saber, na impossibilidade de derivar de uma realidade que está fora do acontecimento único da vida” (BERTORELLO, 2005, p. 124). Esta operação é uma intuição originária, uma modalidade de autocaptação, um olhar que parte da própria vida, numa relação de significados históricos imanentes, desde os quais torna possível a descrição de si enquanto vida fática, caracterizando-se como uma “intuição hermenêutica” (*hermeneutische Intuition*)³.

No que concerne ao discurso sobre o originário, segundo Bertorello, o verbo (*gewinnen*) tem fundamental importância na conquista de tal ponto de vista. O estatuto da modalidade que funda o discurso não é de caráter imediato. Isso exige, portanto, a necessidade de uma conquista da visada fenomenológica como ponto de partida de sua autocaptação. Esta visada ou perspectiva que possibilita a autocaptação é uma visada autêntica. Heidegger estabelece dois tipos de visadas, as autênticas (*echte Einsichten*) e as inautênticas (*unechte Einsichten*). Desta dicotomia surge a questão de como se dá o acesso à visada autêntica.

A visada autêntica é resultado de uma imersão na vida em si que se manifesta sob ocultamento e desocultamento. Esta imersão tem o caráter de uma “reflexão metódica”, como Heidegger a designa, é ela própria, obrigatória” (DAHLSTROM, 1994, p. 790). Mais adiante, exploraremos melhor este ponto. Dissemos que o estatuto modal, tomado como fundamento do discurso sobre a origem, não possui um caráter imediato; logo, seu caráter é igualmente de ocultamento ou de distanciamento da origem. Sob esse prisma, à fenomenologia cabe a tarefa de

3 “Este conceito está intimamente unido a objeção linguística contra a fenomenologia de N. Hartmann e P. Natorp. Segundo sua concepção de linguagem, todo significado linguístico é objetivante e geral. Para Heidegger, pelo contrário, a significação (*Bedeutung*) expressa em primeiro termo a relação axiológica que os entes ocupam em uma determinada esfera da práxis. Seu sentido é pragmático e ateuórico. Esta concepção surge da descrição do âmbito do originário como um acontecimento histórico” (BERTORELLO, 2005, p. 124). Em nota Bertorello justifica que o sentido da captação hermenêutica é o oposto da reflexão objetivante da fenomenologia de Husserl: “A simpatia da vida é o antônimo da atitude reflexiva”. [...] a perspectiva que surge da identificação com a vida, a fim de separar sua unidade semântica, realmente se opõe a uma visada objetivante, produto da reflexão teórica, não significa que careça totalmente de reflexividade. A identificação é a versão hermenêutica de uma reflexão não objetivante. Por isso usa o verbo ‘refletir’, para expressar esta capacidade metadiscursiva da vida em um sentido distinto da objetivação teórica. Ao final do período de Marburg, Heidegger reconhece um uso não teórico da reflexão melhor ligado ao sentido óptico (*Widerschein*). Se trata da apropriação de si mesmo (*Selbsterfassung*). Que a vida reflete a si mesma significa um sentido de autocaptação” (BERTORELLO, 2005, p. 124).

aproximar-se deste distanciamento originário, apropriando-se da vida em si própria através de uma visada autêntica conquistada a partir da imersão à vida.

O terceiro elemento que compõe uma filosofia como ciência originária é a formação de conceitos. A hermenêutica se caracteriza por uma “compreensão retro-antecipativa” que, por sua vez, tem como exigência conceitos filosóficos que derivam de uma estrutura constitutiva da vida, a saber, a conceitualidade (*Begrifflichkeit*) inerente aos significados existenciais. A compreensão constitutiva tem a tarefa de explicar conceitos que remetem a múltiplos significados da existencialidade, indicando formalmente aquilo que se constitui como prévio. É a indicação do modo de se aproximar daquilo que se pretende explicitar, conforme assevera Dalhstrom na seguinte passagem:

Heidegger caracteriza os conceitos filosóficos como indicações ou sinais formais, conceitos que apontam, respectivamente, para um “ser” originário e não-temático, para um comportamento originário, como “uma tarefa concreta a ser completada ou realizada por [filosofar] sozinho” (*eine eigene konkrete Vollzugsaufgabe*). O que é indicado não é dado “em qualquer sentido completo e real”, mas apenas “em princípio”. Um conceito filosófico é, portanto, “vazio” em certo sentido e, portanto, puramente “formal”, “formal”, porque aponta na direção de alguma coisa que deve ser executada e mesmo cumprida ou aperfeiçoada pelo filósofo, uma direção, além disso, que brota do “objeto” ou “tema” filosófico. Assim, *Sein und Zeit* não é a descrição do estado de coisas (*Sachverhalt*), mas sim uma indicação de uma maneira de se aproximar do que significa ser (DAHLSTROM, 1994, p.782).

Como se pode depreender daqui, a compreensão prévia perfaz a existencialidade em sua totalidade que, por sua vez, encontra-se imbricada nas múltiplas direções semânticas conceituais. A reconstrução heideggeriana é uma análise semântica que tem como escopo o sentido originário dos conceitos filosóficos. Este sentido deve apontar para uma experiência fundamental, para o âmbito originário como sugere a passagem. Mais adiante, retomaremos este ponto ao considerarmos o tópico sobre a indicação formal. O decisivo agora, é delinear os passos reflexivos que conduziram o filósofo a desenvolver sua fenomenologia.

No parágrafo 7 de *Ser e tempo*,⁴ Heidegger observa que as investigações que se propõem somente foram possíveis através da fenomenologia estabelecida por Edmund Husserl e que esta, de modo algum, é uma filosofia do *real*, mas antes e acima de tudo, é uma filosofia da *possibilidade*⁵.

⁴ Usaremos a tradução espanhola de Jorge Rivera: HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997.

⁵ Para aprofundar o tema sobre o conceito de possibilidade na fenomenologia de Husserl, indicamos aqui a leitura de NABAIS, N. *A evidência da possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998.

No parágrafo 15 do volume 63 de sua *Gesamtausgabe*,⁶ Heidegger explica que a fenomenologia entendida a partir de sua possibilidade não pode ser considerada como algo que seja conduzido por aquilo que se manifesta ou se torna evidente. Uma possibilidade se caracteriza de um modo particular, livre do âmbito de causalidades. Trata-se, portanto, de compreendê-la como “anterior” a qualquer efetividade, como podemos observar nas seguintes palavras do filósofo:

Se considerada a partir de sua possibilidade, a fenomenologia não deve ser tomada ou entendida como algo que é manifesto ou evidente. Uma possibilidade possui um modo próprio de ser assumida e verificada, isto é, não se tropeça com ela na rotina mecânica nem possui caráter temático. Pois assumir uma possibilidade significa: assumi-la e configurá-la em seu ser, isto é, o que há nela de possibilidades previamente delineadas (HEIDEGGER, 2013, p. 82).

A fenomenologia, ressalta Heidegger, é o “como” da investigação, o “como” da pesquisa, configurando-se enquanto um modo distinto de investigação. A nova concepção de fenomenologia elaborada por Heidegger tem por intuito examinar um fenômeno peculiar, o ser do ente, que, por sua vez, se constitui de modo oculto⁷. A tarefa da fenomenologia é trazer luz ao fenômeno encoberto, cujo encobrimento (*Verdeckung*) caracteriza-se como ocultamento (*Verborgenheit*), recobrimento (*Verschüttung*) ou desfiguração (*Verstellung*). O ocultamento refere-se ao fenômeno que não foi conhecido, o recobrimento é o fenômeno que foi descoberto e retornou ao seu estado de encobrimento, a desfiguração, por sua vez, pertence ao fenômeno que se mantém em aparência, esta caracterização é a mais nociva, uma vez que possibilita uma interpretação falsa, enganosa.

Ir “às coisas mesmas”, que, por sua vez, não são coisas constitutivamente explícitas, antes, interpretadas, requer uma tarefa de investigação fenomenológica que explicita o caráter constitutivo de encobrimento do fenômeno “ser”. A tarefa de uma investigação fenomenológica, para Heidegger, só poderá ser consumada pelo método descritivo da hermenêutica fenomenológica, cujo método consolida-se numa hermenêutica pré-teórica, esse caráter distingue-se do modo teórico-reflexivo da fenomenologia husserliana. A partir desta formulação hermenêutica da fenomenologia, Heidegger elabora “as condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (ESCUDERO, 2016, p. 91). Essa ontologia se intitula ontologia fundamental; sua tarefa consiste em examinar a

⁶ HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In: GA 63, (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. Texto publicado pela primeira vez em 1982, como volume 63 da *Gesamtausgabe*, proveniente das preleções dadas por Heidegger na Universidade de Friburgo durante o verão de 1923. Citaremos a tradução em português de Renato Kirchner: HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

⁷ No parágrafo 7 de *Ser e Tempo* Heidegger apresenta dois tipos de fenômenos, o fenômeno em sentido vulgar e o fenômeno em sentido fenomenológico, nos interessa aqui apenas o fenômeno em sentido fenomenológico, trata-se do fenômeno que constitui o ser dos entes.

estrutura constitutiva do ente que compreende ser, ou seja, investigar e descrever o caráter ontológico da compreensão que nós mesmos somos.

Por outro lado, o âmbito efetivo é determinado tal como se mostra imerso em si mesmo, ou seja, imerso em seu modo de aparecimento. A fenomenologia não tem a pretensão de investigar aquilo que aparece ou o modo tal qual o objeto se mostra em sua objetificação, o que reincidiria no naturalismo sintomático da tradição. Heidegger explica que a familiaridade com a qual a tradição lida com tais objetos provém de uma aprendizagem que, por sua vez, impede o reconhecimento daquilo que é próprio e impróprio ao que se mostra em si mesmo; mesmo que algo se mostre diretamente em si, nada teria a ver com o tema da fenomenologia. Porque, para a tradição, aquilo que encobre o assunto torna-se o foco de seu próprio assunto, dito de outro modo, a tradição tem como tema o que a fenomenologia considera o encobrimento de seu tema.

Para que o fundamental possa ser explicitado, Heidegger procura erigir um caminho que o conduza a uma interpretação livre de tudo o que foi consolidado pela tradição:

Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída. Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas (HEIDEGGER, 2013, p. 83).

Apreender o assunto em sua originariedade, requer um retorno ao questionar filosófico da tradição, isto é, uma retomada da história do encobrimento para que se possa, desde seus fundamentos, desconstruí-la. A passagem supracitada também indica uma superação do ponto de partida no qual a filosofia se encontra. A fenomenologia não está livre desta superação. Heidegger salienta que pela falta de historicidade da própria fenomenologia, ela se torna ingênua ao acreditar numa “evidência natural” do assunto⁸.

Como a fenomenologia heideggeriana poderia superar tal ponto de partida? Heidegger explica que essa retomada desconstrutiva possibilita o deparar-se com a objetualidade da filosofia, isto é, com o fenômeno enquanto tal, “[...] assinalando e distinguindo os caracteres ontológicos, de objetualidade, de acesso e de verificação quanto ao que é objetualidade na filosofia” (HEIDEGGER, 2013, p. 84). O fenômeno é “descoberto” como aquilo que é ontologicamente

⁸ “Por sua vez, o encobrimento mesmo, entendido como ocultamento, como recobrimento ou como distorção, tem uma dupla possibilidade. Há encobrimentos fortuitos e encobrimentos necessários; estes últimos são os que se fundam no modo como está descoberto o descoberto [*Bestandart des Entdeckten*]. Os conceitos e proposições fenomenológicas originariamente extraídos, estão expostos, pelo fato mesmo de comunicar-se em forma de enunciado, à possibilidade de desvirtuar-se. O difícil desta investigação consiste precisamente em torna-la crítica frente a si mesma num sentido positivo” (HEIDEGGER, 1997, p. 45).

encoberto. A objetualidade da filosofia ou o seu modo de ser encoberto é, portanto, de caráter ontológico. Tendo isto assinalado, compreendemos que o seu modo de ser encoberto não provém apenas da incapacidade de um certo modo de questionamento, mas, antes, provém de sua própria constituição enquanto caráter velado.

Compreender que a natureza do fenômeno é ser velada, constitui uma das tarefas para a superação do ponto de partida, com isto, o projeto de radicalização proposto por Heidegger precisa se deparar com os problemas dos conceitos filosóficos herdados da tradição. Heidegger “[...] reconhece que, desde que o filosofar está comprometido com as palavras, está exposto a uma ‘má interpretação essencial de seu conteúdo’” (DAHLSTROM, 1994, p.779), o que exige uma reflexão acerca destes conceitos e de suas respectivas implicações filosóficas.

Reconhecer o fenômeno na medida em que ele possui um caráter velado, interpretar aquilo que se encontra na rede de objetualidades e formar conceitos que expressam o assunto em seu ser, elaborados a partir de um novo sentido metódico que seja capaz de suprimir a carência herdada da tradição, é a tarefa que a hermenêutica da faticidade pretende realizar. Heidegger, contudo, adverte:

O modo de encontro com o ser e suas estruturas enquanto fenômenos serão conquistados somente a partir dos objetos da fenomenologia. Daí se segue que tanto o ponto de partida das análises, como o acesso ao fenômeno e a passagem através dos encobrimentos dominantes requerem uma particular precaução metodológica. A ideia de uma apreensão e explicação “originárias” e “intuitivas” dos fenômenos pressupõe exatamente o contrário da ingenuidade de uma “visão” fortuita, “imediata” e impensada (HEIDEGGER, 1997, p. 46).

A passagem indica a necessidade de uma segurança metódica para a apreensão e explicação dos fenômenos, essa segurança se encontra a partir dos objetos da própria fenomenologia que, por sua vez, por investigar o fenômeno em sentido fenomenológico, isto é, por investigar o ser dos entes, constitui-se como ontologia. Para superar a ingenuidade da tradição e, sobretudo, da fenomenologia husserliana, é preciso dar um passo a mais; para tanto, Heidegger propõe uma ontologia fundamental, cujo tema é a descrição das estruturas fundamentais do ser-aí.

A partir da compreensão de tais estruturas, a ontologia fundamental poderá compreender o sentido do ser do ser-aí e, conseqüentemente, o sentido do ser em geral. Com este indicativo, entendemos que, “da investigação mesma resultará que o sentido da descrição fenomenológica enquanto método é o da interpretação [*Auslegung*]” (HEIDEGGER, 1997, p. 46). A interpretação é o modo próprio de ser do ser-aí, pois, trata-se de um tipo de ente que se faz constitutivamente compreensão de ser. Compreendendo, portanto, as estruturas fundamentais de seu ser, o ser-aí compreende o sentido de ser de qualquer ente. A hermenêutica da faticidade possibilita tal exercício

como compreensão interpretativa, “[...] e é nesse sentido que a concepção de Heidegger de uma ‘indicação formal’ e de um ‘método formalmente indicativo’ assume um grande significado” (DAHLSTROM, 1994, p. 788) para a sua ontologia fundamental, proporcionando-lhe uma segurança metódica que a protege das ingenuidades conceituais, conforme consideraremos na seguinte seção.

2. A autocaptação metadiscursiva

[...] uma coisa é falar em forma narrativa sobre o ente e outra, é captar o ente em seu ser. Para esta última tarefa, com frequência faltam não só as palavras, mas sobretudo a “gramática”. [...]. Onde as forças são essencialmente menores e o domínio de ser que se tenta abrir, é ontologicamente muito mais árduo do que foi proposto aos gregos, se acrescentará também a complexidade na formação dos conceitos e a dureza nas expressões (HEIDEGGER, 1997, p. 48).

Nesta passagem, ao final do parágrafo 7 de *Ser e tempo*, Heidegger chama a atenção às dificuldades inerentes aos conceitos filosóficos. No parágrafo 8, o filósofo complementa a passagem citada: “conquistar um conceito fundamental de ‘ser’ e esboçar o aparato conceitual ontológico por ele requerido e suas necessárias modalidades, exigem um fio condutor concreto” (HEIDEGGER, 1997, p. 48). Isto posto, com o intento de superar esses problemas conceituais, Heidegger desenvolve a indicação formal como um modo explicativo mais originário⁹. O decisivo sobre esse modo de explicação originária encontra-se no parágrafo 13 do volume 60 de sua *Gesamtausgabe* no qual teríamos a primeira apresentação expressa e sistemática deste metaconceito¹⁰. Nele, o filósofo esclarece que a “indicação formal é o exemplo de um sentido que guia a explicação fenomenológica¹¹. O que o sentido formalmente anunciado leva em si, constitui o horizonte pelo qual os fenômenos são mostrados” (HEIDEGGER, 2006, p. 81). O termo indicação formal expressa o estatuto e a aplicação dos conceitos filosóficos recriados, cujo objetivo é a

⁹ “Heidegger discute o conceito de ‘indicação formal’ em três lições: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verão de 1920), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de inverno de 1920-1921) e *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de inverno de 1921-1922)” (BERTORELLO, 2005, p. 136).

¹⁰ O volume 60 da *Gesamtausgabe* corresponde ao texto intitulado originalmente *Phänomenologie des religiösen Leben*, foi editado por Klostermann e publicado pela primeira vez em 1995. Faz parte das lições juvenis de Friburgo do semestre de inverno de 1920-1921. Citamos aqui a versão espanhola de Jorge Uscatescu, publicada em 2006, cujo título é *Introducción a la Fenomenología de la Religión*.

¹¹ “Heidegger nunca mais tratará o tópico crucial da indicação formal na profundidade e detalhes que ele colocou em prática neste curso” (KISIEL, 2006, p. 272).

formulação metaconceitual que tem como função expressar e esclarecer o sentido fundamental dos conceitos filosóficos, que, por sua vez, tornam possível uma investigação fenomenológica¹².

A indicação formal, como sentido metodológico, caracteriza-se pela função metalinguística, a plenitude de seu sentido é adquirida na explicação fenomenológica mesma (*phänomenologische Explikation*). “É o conceito chave com o qual o filósofo pode explicar fenomenologicamente a constituição semântica da vida” (BERTORELLO, 2005, p. 136), cuja totalidade de sentido se articula em três distintas orientações semânticas: o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), o sentido referencial (*Bezugssinn*) e o sentido de execução (*Vollzugssinn*). Esses sentidos articulados constituem o “fenômeno” conforme caracterizado por Heidegger. A totalidade de sentidos articulados a partir desta tripla estruturação só pode ser descrita fenomenologicamente. “Fenômeno é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. A fenomenologia é a explicação desta totalidade de sentidos, pois dá o ‘logos’ dos fenômenos, logos em sentido de ‘*verbum internum*’ (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2006, p. 88). Assim entendida, a indicação formal é “um momento teórico” mais originário da descrição fenomenológica.

O sentido de formal diz respeito à experiência e a indicação aponta para a antecipação da referência do fenômeno sempre em sentido negativo, como uma advertência. Este sentido é originariamente teórico, uma vez que a referência e o exercício articulados no fenômeno não são determinações prévias, antes, se definem como algo a concretizar-se, como uma garantia prévia de liberdade do caráter executivo mesmo, ou seja, livre de uma dependência temática, opondo-se à generalização. “A necessidade desta medida de precaução procede da tendência cadente da experiência da vida fática que ameaça constantemente com o deslizar-se, extraviando-se no objetual, da qual temos que destacar os fenômenos que estão entrelaçados” (HEIDEGGER, 2006, p. 89). Bertorello explica que a indicação formal procura uma dimensão semântica fundamental, ou seja, os conceitos universais, como, por exemplo, mundo, existência, ser, etc., podem ser desviados de seu sentido filosófico se forem analisados através de um modo pragmático. Este, por sua vez é

12 “Portanto, a tarefa de filosofar é refletir sobre o que ‘desde sempre está lá’, embora não tematicamente (*immer schon da ist*). A filosofia é uma espécie de ‘re-iteração’ (*Nach-voll ziehen*), repetindo de forma explícita o caminho (*iter, Weg*) que nós estamos constantemente seguindo (*iterare, vollziehen*), recuperando (*Wiederholen*) o que significa ‘ser’ de um poço de esquecimento. Conceitos filosóficos como ‘cuidado’, ‘vida’, ‘como’, ‘mundo’ e ‘existência’ indicam (*Zeigen*) ‘uma tarefa concreta a ser realizada exclusivamente pela filosofia’ (*eine eigene konkrete Vollzugsaufgabe*); em outras palavras, apontam para o que está não-tematicamente *sempre lá*, mas deve ser expresso, o que só pode ocorrer através de sua ‘recuperação’ e ‘reiteração’ (nos sentidos descritos acima). A reflexão sobre essa recuperação, ‘a reflexão metódica’ como Heidegger a chama, é ela própria obrigatória. Ou seja, o método não pode ser uma espécie de reflexão tardia (*Nachgetragenes*), mas antes deve ser desenvolvido através da interpretação ‘como parte essencial da execução da própria interpretação’. Em outras palavras, a definição de filosofia é ela própria filosófica e, portanto, uma ‘indicação formal’” (DAHLSTROM, 1994, p. 789-790).

fundado no significado existencial do conceito, desviando-o para os variados sentidos que não expressam o caráter fundamental de tais conceitos.

A indicação formal traz à luz os contextos enunciativos, dos quais surgem estas significações, esta capacidade mostra, segundo Bertorello, a prioridade da destruição semântica separando o sentido originário dos sentidos derivados de tais conceitos. Esta tarefa é a destruição que se caracteriza como momento negativo da indicação formal.

Robson Reis explica que “o espaço de abertura de ser é sempre uma situação estruturada por um complexo de pressuposições” (REIS, 2011, p. 122). O momento de negação da indicação formal tem a função de purificar e reorientar a interpretação desde o campo de pressupostos já determinados. Podemos entender o sentido negativo do discurso originário a partir da seguinte passagem:

Na interpretação do problema platônico do não-ser, elaborada no curso sobre *O Sofista*, Heidegger identifica um duplo sentido na negação, de acordo com o qual a negação não significa a simples exclusão, mas também possui uma característica mostrativa. Operando como *heteron*, a adjudicação negativa é também um fazer ver, um abrir que mostra. A negação mostrativa efetuada em um enunciado mostra aquilo que é negado em um horizonte previamente dado de uma conexão. No que é negado pode-se ver a pertinência a outro elemento, uma diferença por relação a algo que se mostra como outro, como uma alteridade, e não como uma simples exclusão. A negação adquire, assim, uma função de purificação, adquirindo um “caráter produtivo” (REIS, 2011, p. 122-123).

Assim entendida, a negação é uma função não só de exclusão, mas também de mostração fundamental para o discurso fenomenológico, pois é realizada a partir de um olhar prévio desde o interior do descobrimento mesmo. Heidegger explica no volume 19 de sua *Gesamtausgabe*¹³ que o sistemático de uma investigação fenomenológica não provém de uma construção conceitual para erigir um sistema filosófico, “mas o sistemático funda-se na abertura prévia das coisas mesmas, sobre cuja base a negação recebe então a ação positiva de possibilitar a conceitualidade do visto” (HEIDEGGER, 2001, p. 529). Podemos observar que a negação ganha um papel de possibilidade que articula nos conceitos o prévio de uma visada fenomenológica, dito de outro modo, a negação possibilita os conceitos desde a posição prévia, evitando uma interpretação que compromete o sentido originário, distinguindo-o dos sentidos derivados de interpretações.

¹³ Referimo-nos a *Platão: O Sofista*, cujo título original é *Platon: Sophistes*, publicada por Vittorio Klostermann em 1992. Usaremos aqui a tradução francesa de Jean-François Courtine de 2001. “Estabelecido a partir do volume 19 das Obras reunidas (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, o texto reconstitui lições dadas pelo filósofo na Universidade de Marburg durante o semestre de inverno de 1924/25. Inicialmente anunciada como uma interpretação de *O Sofista* e *Filebo* de Platão, a preleção, no entanto, ganha outro encaminhamento: passa a concentrar-se apenas no primeiro diálogo platônico e a desenvolver-se a partir de interpretações de Aristóteles, ou melhor, daquilo que seria uma leitura aristotélica de Platão” (KAHLMAYER-MERTENS, 2013, p. 89-90).

Para se compreender o sentido de negação é necessário considerar o nada como a origem da negação. No que diz respeito a esta consideração, Heidegger estabelece duas afirmações: a primeira que, “a negação é também um modo do comportamento nadificador, que está fundado no nadificar do nada”; a segunda, “que a negação não é o único comportamento pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada” (REIS, 2011, p. 123)¹⁴. Reis explica que o decisivo acerca destas duas afirmações é que a negação é um modo de comportamento que proporciona ao ser-aí um impacto que, por sua vez é desencadeado pela nadificação do nada e que a negação é sobretudo, um procedimento oriundo desse comportamento nadificador (*nichtendes Verhalten*). O modo de comportamento nadificador como negação e a negação em si como exercício do entendimento, são completamente distinguíveis conforme explica nosso interlocutor. A negação em si mesma como exercício do entendimento pode ser considerada como uma operação que apresenta dois resultados: a formação de conceitos opostos e a “inversão no valor de verdade de uma proposição [...], essa dupla função da negação seria condicionada pela negação enquanto comportamento nadificante” (REIS, 2011, p. 124). Este comportamento nadificante do ser-aí é o que possibilita a visada desde o horizonte prévio conforme assevera Heidegger na seguinte passagem:

A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal. Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar. Na medida em que o ser-aí se refere, de acordo com sua essência, ao ente que ele próprio é, procede já sempre, como tal ser-aí, do nada revelado. Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1979, p. 41)¹⁵.

O comportamento nadificante pode ser explicado pela noção de angústia. A angústia é o comportamento nadificante que se origina do nada, isto é, a angústia não tem uma motivação oriunda da existência. É uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) de estatuto ontológico que exerce a função de uma redução fenomenológica. A negação no sentido de desvinculação atinge sua plenitude ao recuar de qualquer fonte de identificação. Ela é motivada pelo nada mesmo e se caracteriza como uma desvinculação do campo de atenção da existência humana para, a partir desta desvinculação, apropriar-se ou tomar posse da condição constitutiva desde a visada prévia do ser-aí mesmo. “Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto” (HEIDEGGER, 1979, p. 40). A vinculação ao

¹⁴ Para esta consideração, o intérprete refere-se a uma passagem do volume 9 da *Gesamtausgabe*, em *Was ist Metaphysik? Que é Metafísica?* (1929) de Martin Heidegger, na qual o filósofo caracteriza as duas afirmações acerca da origem da negação.

¹⁵ Usaremos a tradução da GA 9, de Ernildo Stein, de 1979, da Coleção *Os Pensadores*.

campo da existência humana e a desvinculação são constitutivas do ser-aí, ou seja, é uma modalidade de ser do ser-aí. É importante destacar que vinculação e desvinculação não se caracterizam como atos decididos. Isso significa que não é uma capacidade de autorrevelação decidida no âmbito da existência, não é uma ação da subjetividade.

3. A indicação formal

A indicação formal é um modo mais radical de formalização desenvolvido pela fenomenologia hermenêutica. Heidegger não abandona a tendência à formalização da fenomenologia antecessora, mas a leva a uma acentuação, a um plano mais radical. O caráter dissuasivo (a advertência negativa) na ação executiva relacional da indicação formal possibilita um acesso livre e direto ao fenômeno enquanto tal, concebendo, portanto, a condição de possibilidade fenomenológica para explicar as categorias formais. Cabe ressaltar que o radical estabelecido pela indicação formal é fundamentado pelo seu caráter dissuasivo que, por sua vez, torna possível a via de acesso livre e direta ao fenômeno enquanto tal. Livre e direta significam sem o caráter de pré-juízos inerente à atitude teórica à qual Heidegger dirige sua crítica no parágrafo 12 do volume 60 de sua Gesamtausgabe. O parágrafo apresenta uma reconstrução crítica da distinção husserliana entre generalização (*Generalisierung*) e formalização (*Formalisierung*).¹⁶ Heidegger tem em vista questionar os fundamentos desta distinção¹⁷, o que resultará numa justificativa que permite esclarecer por que os modos de operações conceituais apresentados por Husserl são insuficientes para uma investigação fenomenológica, o que implica a necessidade de propor um outro modo de operação mais originário através da noção de indicação formal, que, por sua vez, é um elemento decisivo para a hermenêutica entendida como método fenomenológico.

Heidegger explica, no parágrafo 12, que o âmbito originário do formal na formalização husserliana, ou seja, a intencionalidade enquanto tal, quando explicitada fenomenologicamente,

¹⁶ Esta abordagem sistemática de Husserl se encontra em *Logische Untersuchungen*, tomo primeiro, capítulo final, e no parágrafo 13 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. “Husserl nas *Ideen I*, § 13 distingue dois tipos de universalização: formalização e generalização. Cujas distinção, já conhecida pela matemática desde Leibniz, agora pela primeira vez recebe uma explicação lógica por Husserl. Ele vê nesta distinção acima de tudo a ontologia formal de uma lógica de objetos (*mathesis universalis*). Devemos tentar ir além dele e compreender melhor o sentido desta distinção, desenvolvendo-a numa explicação fenomenológica do sentido da indicação formal” (KISIEL, 1995, p.166).

¹⁷ “Heidegger explica no § 12 a diferença de generalização e formalização em dois momentos. A primeira vez, ele mostra que a generalização está relacionada a um ‘âmbito coisal’ (*Sachgebiet*), enquanto a formalização é ‘coisalmente livre’ (*sachhaltig frei*). A segunda vez, mostra que os relatos generalizados de uma determinada operação é uma ‘Ordem’ (*Ordnen*), enquanto que a formalização não se caracteriza como qualquer tipo de ordenação” (VILLEVIEILLE, 2013, p. 25).

recorre a uma forma de conceitos derivados de sua própria origem que é a atitude teórica, esta, por sua vez, sendo um modo articulado de sentido de relação e execução, não poderia abordar a si mesma a partir deste mesmo modo. “Nesta base, em suma, a determinação relacional das várias atitudes pode ser vista pela primeira vez. Esse múltiplo de sentidos relacionais expressados nas categorias formais e objetivas circunscreve a atitude teórica em seu puro sentido relacional” (KISIEL, 1995, p. 167). Portanto, não é à formalização em si que Heidegger dirige sua crítica, mas, precisamente, à atitude teórica que se dá como condição fundamental na correlação intencional em que qualquer objeto é constituído¹⁸.

O modo concebido pela fenomenologia de Husserl a remete à perda de seu caráter originário – de ser uma operação executivo-relacional. É neste aspecto que a formalização husserliana, para Heidegger, é insuficiente, ou seja, no que se refere à condução da referência à origem, que, por sua vez, desde a qual se expressa o objeto em sentido formal. Segundo Kisiel, a atitude teórica neste sentido é inautêntica, a relação atitudinal pura deve ser considerada em sua atualização para se compreender a origem do teórico. Na seguinte passagem, podemos observar como Dahlstrom, numa discussão com a acenada crítica de Heidegger a Husserl, destaca o aspecto decisivo dessa insuficiência originária e como ela é denunciada pela derivação de seu caráter formalmente temático:

A lógica formal não é, na sua opinião, realmente formal, uma vez que brota de uma região de objetos que já foi determinada e de um modo correspondente de compreensão – “reunindo-se para ordenar” (*Ordnen des Sammelns*). Uma interpretação “formalmente temática” que faz uso de esquemas “vizinhos” e de noções “estabelecidas”, em vez de recuperar o acesso original aos objetos (DAHLSTROM, 1994, p.784).

Segundo Kisiel, é questionável se a formalização está ordenando e, como resultado sua universalização teria o mesmo sentido que a generalização. Quando se generaliza, mantém-se dentro de uma determinada região material que, por sua vez, fornece várias direções de generalização. Mas, uma vez que uma direção organizadora é assumida, ela deve ser mantida até o fim: não é possível saltar de uma direção para outra. A formalização, ao contrário, não está

¹⁸ “[...] a relação Husserl-Heidegger se articula em torno de dois polos: continuidade e ruptura. Por um lado, continuidade formal e metodológica e, por outro lado, ruptura em abordagens e em respostas àqueles temas básicos. Será como um pensar desde Husserl contra Husserl em nome de um início radical e de um retorno às coisas mesmas. A aplicação radical do lema husserliano exige uma crítica interna da fenomenologia da consciência pura para salvaguardar a prioridade do ser. A ontologia emergente perfura as estruturas lógicas da fenomenologia e a autodoação do ser acaba impondo-se sobre a produtividade reflexiva da consciência. Os focos da crítica de Heidegger se concentram no tema da consciência, na questão da redução, na compreensão da intencionalidade e no estatuto da intuição categorial” (ESCUDEIRO, 2011, p. 225).

vinculada à determinação do objeto a ser determinado, sua determinação se afasta do conteúdo material do objeto, considerando somente o único lado que é dado. O objeto é determinado apenas como apreendido, como aquele para o qual se move a relação cognitiva.

O sentido de objeto em geral está ligado à relação atitudinal teórica. “Esta relação atitudinal, para a qual o conteúdo material do objeto é indiferente e vazio, tem em si mesmo uma multiplicidade de sentidos relacionais que agora podem ser explicados e entendidos em categorias ontológicas formais” (KISIÉL, 1995, p. 168). Essas categorias constituem a teoria do formal-ontológico. Mas a coordenação da formalização e aquilo que deve ser determinado não é atribuído a uma região de objetos, mas antes, ao sentido relacional. O sentido relacional não é como uma região ou uma ordem, mas, pode ser indiretamente considerado na medida em que o sentido relacional é formado por objetos de categoria formal, que correspondem a uma determinada região. Ao se formar o sentido relacional, as categorias formais permitem a execução de operações matemáticas. Para Heidegger, a tarefa fundamental da filosofia é tornar-se, num sentido não-objetivo, numa matemática universal.

A crítica de Heidegger não se aplica diretamente à formalização, mas antes, contra a limitação de seu caráter originário. O autor não abandona a formalização, mas a toma no intuito de levá-la a uma radicalização. Essa radicalização se apresenta na formulação de um metaconceito, a “indicação formal”, cujo modo de operação se caracteriza como modo mais originário. Mas, o que significa o termo formal na indicação? Na seguinte passagem Kisiel explica:

Devemos ver que isso significa algo mais original. Na ontologia formal, significa que se formou objetivamente. Em um sentido mais amplo, a "região formal" é também um "domínio da matéria e, portanto, vinculado ao "conteúdo material". Em contraste com esta região universal, no entanto, veremos que a indicação formal não tem nada a ver com "universalidade", pois está fora do domínio da atitude teórica (KISIÉL, 1995, p.167).

O sentido do formal deriva da sua ênfase no aspecto relacional. A indicação formal é concebida principalmente como uma indicação antecipadora do sentido relacional do fenômeno, como um aviso. Um fenômeno deve ser prévio de tal maneira que seu sentido relacional seja suspenso, o objetivo é sempre de se precaver contra um sentido relacional teórico. A fenomenologia distingue-se das ciências por afastar-se do sentido relacional. Evita a atitude de colocar-se em um domínio material e de instalar seu objeto desde um contexto objetivo. A indicação formal é uma defesa, uma segurança metódica para que o indicado seja mantido livre de qualquer relação tematizada. A necessidade dessa precaução resulta da experiência da vida fática que se manifesta com um certo atraso atitudinal, forçando-nos a tornar teórico, num constante deslizar-se para dentro

do âmbito objetivo, do qual jamais devemos extrair os fenômenos. Nos avisa que todo fenômeno prévio é teoricamente predeterminado não só em seu conteúdo bem como no seu sentido relacional conforme explicado por Kisiel.

Com efeito, agora podemos distinguir a indicação formal tanto da formalização quanto da generalização, que, por sua vez, são métodos atitudinalmente teóricos na medida em que as coisas são ordenadas diretamente pela generalização e indiretamente pela formalização. A indicação formal não está preocupada com a ordenação, se ocupa somente enquanto indicação do fenômeno. “Pode-se, portanto, questionar se a tarefa proposta da filosofia como determinação universal do objeto constitutivo é fundamental, seja ela decorrente do motivo original de filosofar” (KISIEL, 1995, p. 170). Para se decidir isso, explica Kisiel, devemos entender o modo como a determinação fenomenológica deve ser abordada, cujo modo enquanto uma metodologia adequada é a indicação formal, uma vez que, segundo sua determinação formal, ela não oferece preconceitos, ou seja, ela oferece uma autocaptação metadiscursiva do ser-aí desvinculado.

Referências bibliográficas

BERTORELLO, Adrián. “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. In: Revista de Filosofía Vol. 30 Núm. 2. 2005, pp. 119-141.

DAHLSTROM, Daniel. O. “Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”. In: The Review of Metaphysics”. Vol. 47, No. 4. 1994, pp. 775-795.

ESCUADERO, Jesús Adrián. “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenêutica”. In: Thémata. Revista de Filosofia. Número 44. Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, pp. 213- 238.

_____. Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger: Volumen 1. www.lectulandia.com. 2016.

HEIDEGGER, Martin. Ser y Tiempo. In: GA 2, Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997.

_____. Platon: Le Sophiste. In: GA 19, Trad. Jean-Francois Courtine. Paris: Gallimard, 2001.

_____. Ontologia: Hermenêutica da Faticidade. In: GA 63. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Que é metafísica? In: GA 9, Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 25-63. [Col. Os Pensadores].

_____. Introducción a la fenomenología de la religión. In: GA 60. Trad. Jorge Uscatescu, Siruela, México, 2006.

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

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto “Resenha da tradução brasileira do Platão: O sofista de Martin Heidegger”. In: Revista Ética e Filosofia Política. Volume II, NÚMERO XVI. 2013b. pp. 89-91.

KISIEL, Theodor. The genesis of Heidegger’s being and time. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

_____. “Recent Heidegger translations and their German originals: A grassroots archival perspective”. In: Continental Philosophy Review, 2006, pp. 263-287.

REIS, Robson Ramos. “Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação”. In: Natureza Humana, vol.13 n.1. São Paulo : 2011, pp. 117-133.

VILLEVIEILLE, Laurent. “Heidegger, de l’indication formelle à l’existence.” In: Bulletin d’analyse phénoménologique IX 5. 2013, pp. 1-96.