

## FENOMENOLOGIAS EM HEIDEGGER: DO SER DO ENTE AO EVENTO DO SER

PHENOMENOLOGIES IN HEIDEGGER: FROM THE BEING OF BEINGS TO THE EVENT OF BEING

Anderson Kaue Plebani<sup>1</sup>

**Resumo:** A despeito da longa jornada produtiva de Heidegger – que contabiliza pelo menos seis décadas –, em geral os comentários dedicados à compreensão da fenomenologia heideggeriana se detêm naquela fenomenologia elaborada no tratado *Ser e Tempo* e em outras oportunidades ainda na década de 1920. Há uma razão para isso: a partir da referida década, Heidegger progressivamente deixa de fazer referências a questões de método. Contudo, ao mesmo tempo em que isso não deve ser tomado como um abandono da fenomenologia, será válido considerar que o método tenha permanecido o mesmo durante mais de 60 anos de pensamento? O presente artigo visa destacar algumas modificações ocorridas no como se pensa a questão do ser. Com esse intento, o artigo explicita: (1) a fenomenologia do ser do ente [1927] a partir da exposição do seu objeto temático e do seu modo de proceder; (2) a fenomenologia do inconspícuo [1973] (que aqui tentamos explorar como uma fenomenologia do evento do ser), ensaiada no último seminário de Heidegger, e para a qual também tentaremos expor seu objeto temático e modo de proceder.

**Palavras-chave:** ontologia, método, inconspícuo, *Ereignis*

**Abstract:** *Despite Heidegger's extensive and productive journey – which amounts to six decades –, scholar commentaries on heideggerian phenomenology usually restrain themselves to that phenomenology explored in *Being and Time* and on other occasion along the 1920s. They have their justification: after that decade, Heidegger progressively ceases to give us remarks on method. But two things must be considered. First, it doesn't mean that phenomenology has been abandoned by Heidegger; and second, it also shouldn't mean that his phenomenology has stood still through those sixty years of thinking. The present article tries to depict possible transformations that belong to Heidegger's way of thinking. With that in mind, we will present: (1) the phenomenology of being of beings [1927] by treating its thematic object and its mode of procedure; (2) the phenomenology of the inconspicuous [1973] (which we explore here as a phenomenology of the event of being [Ereignis]) rehearsed in Heidegger's last seminar, to which we will also treat its thematic object and its mode of procedure.*

**Keywords:** *ontology, method, inconspicuous, Ereignis.*

---

<sup>1</sup> Bacharel e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente doutorando em filosofia pela mesma universidade.

## Introdução

A filosofia lida com coisas. As coisas com as quais lida a filosofia nem sempre são óbvias. Coisas não-evidentes podem assim ser porque pouco nos importam; ou porque, ainda que nos importem muito, dificilmente nos atentamos a elas. Ao lidar com coisas não óbvias, a filosofia precisa ser capaz de, no mínimo, mostrar isso com *o que* ela lida. Tornar evidente o que de partida é não-evidente. Ainda melhor se a filosofia for capaz de explicitar o modo *como* ela mesma mostra isso que, a princípio, não é óbvio. Quando procede assim, a filosofia nos fornece um método ou caminho que facilita a manifestação daquilo que não nos é evidente – mas que pode nos ser importante.

Possivelmente, a coisa mais importante em todo o expediente filosófico de Martin Heidegger é a recolocação da questão do ser. Neste caminho, outros temas se tornam necessários. Vamos destacar neste artigo outros deles: a tematização do *ser do ente* [*Seins des Seiendes*] e o pensamento do *evento do ser* [*Ereignis*]. Duas coisas nada óbvias – seja para o leigo ou para o leitor experiente –, mas tomadas pelo filósofo como importantíssimas no caminho de questionar o ser. Como dizíamos, tão relevante quanto mostrar as coisas com as quais lida a filosofia, é explicitar também o *como se mostra* tais coisas. Por isso, o presente trabalho se ocupa em explicitar não só *o que* o filósofo tentou mostrar com as noções de *ser do ente* e *evento do ser*, mas principalmente em explicitar *o como* o filósofo tentou trazer tais coisas à manifestação. Nesse sentido, o artigo visa expor a *fenomenologia do ser do ente* e a *fenomenologia do inconspícuo* (ou fenomenologia do evento do ser). Para isso, o artigo está dividido em duas partes: a primeira parte dedicada à exposição da fenomenologia do ser do ente, na qual se elabora uma interpretação do §7 do tratado *Ser e Tempo*, publicado em 1927, e do §5 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, curso ministrado no mesmo ano; a segunda parte é dedicada à exposição da fenomenologia do inconspícuo, concentrando-se principalmente na terceira aula do *Seminário de Zähringen*, proferida em 1973.

### 1. Fenomenologia e ser do ente

Nas várias ocasiões em que Heidegger elabora sua compreensão de fenomenologia ainda na década de 1920, o filósofo decompõe a expressão (*fenomeno-logia*) e expõe primeiro os significados de cada um dos radicais aí contidos, realizando após isso uma síntese que exprimiria o

seu sentido geral. No caso de *Ser e Tempo*, há um trecho que, por mais intrincado que possa parecer dado o momento antecipado em que o citamos neste artigo, pode ainda assim nos servir como guia nesta primeira parte de nosso trabalho. O trecho enuncia três perguntas: “[1] mas em relação a que o conceito formal de fenômeno deve ser desformalizado [2] para se tornar conceito fenomenológico, [3] no que o fenomenológico se distingue do conceito vulgar?” (HEIDEGGER, 2012a, p.121)<sup>2</sup>. Além das três questões, uma série de conceitos e noções são simultaneamente anunciadas neste trecho: conceito vulgar de fenômeno; conceito formal de fenômeno; aplicação do conceito formal de fenômeno; e conceito fenomenológico de fenômeno. Antes de se endereçar àquelas questões, portanto, é preciso esclarecer esses conceitos e noções. Uma vez feitos tais esclarecimentos, a resposta à cada uma das perguntas poderá ser dada, e isso trará o que aqui se busca: uma compreensão de o que significa fenomenologia para “o primeiro Heidegger”.

### 1.1. Fenomenologia: fenômeno e discurso

A começar pelo conceito vulgar de fenômeno [*vulgäre Phänomenbegriff*]. Este pode ser entendido tal como quando se usa a expressão “um fenômeno” e nisto se refere *aquilo que se mostra*, uma coisa, um ente. Em seu sentido vulgar, portanto, “fenômeno” meramente refere aquilo que está disponível para a experiência. É importante ressaltar que, por mais que seja qualificado como “vulgar”, não há qualquer julgamento aqui. Não há um sentido pejorativo como se a noção vulgar pudesse ser equivocada por alguma razão. Fala-se em “vulgar” porque é a noção corrente e mais simples, menos qualificada. É claro que, adiante, veremos que não é esse o sentido de “fenômeno” que Heidegger atribuirá à fenomenologia. De qualquer forma, o conceito vulgar de fenômeno desempenha, na elaboração heideggeriana, um papel introdutório de conferir um sentido inicial à noção de fenômeno, que progressivamente é complexificado. O primeiro passo neste complexificar é a formalização deste conceito.

Quando esse *algo que se mostra* (mero fenômeno) permanece indefinido, quando não há nada que o conceito vulgar de fenômeno esteja referindo, de modo a ficarmos apenas com uma ideia abstrata de fenômeno como o “mostrar-se em si mesmo”, então se tem um conceito formal de fenômeno [*formale Phänomenbegriff*]. Formal precisamente porque desprovido de conteúdo. Tal

---

<sup>2</sup> Doravante cita-se as obras de Heidegger empregando a nomenclatura canônica: “GA” para referir a coleção das “Obras Reunidas” [*Gesamtausgabe*], seguida do número do volume, seguida da paginação. Nessa referência, portanto, fica-se com a seguinte expressão: GA2, p.121.

conceito, a ser assim, não indica um algo que se mostra, mas visa apenas o mostrar-se em si mesmo; o mostrar-se pura e simplesmente; o mostrar-se abstraído de qualquer conteúdo (abstraído do mostrado); o mostrar-se absolvido também de qualquer categorização teórica. Uma advertência: essas noções formais/abstratas não são levadas adiante por Heidegger, apenas lhe servem durante o caminho de exposição de o que significa fenomenologia, logo, para nós é importante que também estejam esclarecidas.

Além de falar em conceito vulgar e em conceito formal de fenômeno, ainda é elaborado em *Ser e Tempo* a chamada “aplicação do conceito do formal de fenômeno” [*Anwendung der formale Phänomenbegriff*] – traduzido também por “desformalização do conceito formal de fenômeno”. O que está subentendido em tal aplicação [*Anwendung*] não é o retorno do conceito formal a um mero fenômeno em específico, mas sim a roupagem teórica que o conceito formal de fenômeno pode receber. Em outras palavras, o que pode significar no interior de uma teoria a noção de “aquilo que se mostra em si mesmo”. É aqui que Heidegger, a título de exemplo, trata da aplicação kantiana do conceito formal de fenômeno: nessa aplicação, o que se mostra (fenômeno) é entendido como o resultado de uma síntese entre a matéria oriunda da intuição empírica e as formas do entendimento (conceitos)<sup>3</sup>. O mostrar-se em si mesmo (o conceito formal de fenômeno), na aplicação de Kant, é a referida síntese enquanto tal. A aplicação operada por Kant nos entrega tais categorizações teóricas do conceito formal de fenômeno, ou seja, “desformaliza” esse conceito no interior daquelas noções teórico-filosóficas. Já na aplicação ou desformalização operada por Heidegger, o conceito de fenômeno torna-se, pura e simplesmente, “ente”. Ente é uma coisa que é. Ente é o que está diante de nós porquanto possui algum sentido de ser.

É correto afirmar que esse é o conceito de fenômeno que, para Heidegger, compõe a primeira parte da expressão “fenomenologia”. Ainda assim, esse conceito não exprime o fenômeno próprio à investigação fenomenológica pretendida pelo filósofo. Para compreendermos isso melhor, passemos antes ao segundo radical da expressão “fenomenologia”, o “lógos”.

O que é um discurso (*lógos*)? O que ocorre na medida em que estamos diante de um discurso? Falar não é apenas emitir sons com a boca. Falar é emitir sons que manifestam algo. Do mesmo modo, escutar um discurso nunca é o mero perceber de ruídos auditivos, mas ir ao encontro daquilo que está sendo dito. Quando se fala, por exemplo, “busque sua cadeira e sente-se conosco”. Dentre as coisas manifestadas por esse enunciado, encontra-se a cadeira. A cadeira é manifestada

---

<sup>3</sup> Diversos trechos da obra kantiana podem corroborar isto. Um dos mais famosos é a apresentação feita no primeiro parágrafo da Estética Transcendental na *Crítica da Razão Pura* (cf. KANT, 2001, §1).

pelo discurso. A partir do discurso, tem-se diante de si uma cadeira. A coisa-cadeira, o ser-cadeira está em jogo nesse discurso e seu ser é claramente manifestado a partir desse discurso. Isso é certificado pelo simples fato de o ouvinte compreender o que está em jogo. O interlocutor daquele enunciado irá se dirigir a uma cadeira e não à outra coisa qualquer. Mas há um tipo de discurso que não apenas manifesta algo, mas que é capaz de dar acesso àquilo sobre o que se discursa. Veja-se que a frase exemplificada acima não é apenas a manifestação de uma cadeira. Ela não diz apenas “cadeira”. O que a frase diz e manifesta unitariamente é um chamado. Ela diz: “junte-se a nós com sua cadeira”. Na medida em que um dito se volta para aquilo mesmo que ele diz (como se fez agora ao explicitar que o exemplo acima é um chamado), então esse dito “deixa e faz ver aquilo sobre o que discorre”. O exemplo é banal, é claro, mas esse é o sentido geral que Heidegger dá à noção de *discurso apofântico*: “o dito no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro *aquilo sobre o que se discorre*” (GA2, pp.113-5). O discurso apofântico, portanto, não apenas fala o mesmo de outro modo. Também não é apenas um discurso explicativo: no sentido de se utilizar de algo externo àquilo sobre o que discorre, estabelecendo uma relação de identidade. No exemplo dado acima, ao enunciar a mera repetição “junte-se a nós com sua cadeira”, não se operava um discurso apofântico. Mas na medida em que, ao longo desse parágrafo, o discurso fez ver que o enunciado exemplificado consistia em um chamado, então pudemos tornar acessível aquilo sobre o que aquela frase discorria. Ou seja, o presente parágrafo exemplifica um discurso apofântico.

## 1.2. O fenômeno da fenomenologia

Finalmente, em posse de um entendimento básico acerca dos dois componentes da expressão “fenomenologia”, é possível esclarecer agora o “sentido formal de fenomenologia” [*formale Sinne der Phänomenologie*]. Nas palavras de *Ser e Tempo*: “Fenomenologia diz, então: fazer ver a partir dele mesmo”, *i.e.*, através do discurso apofântico, “o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (GA2, p.119). Mas assim como o conceito formal de fenômeno não se manteve em abstrato e teve sua aplicação, também o sentido formal de fenomenologia precisa ser aplicado. Do contrário, Heidegger reconhece que se ficaria com uma noção geral de fenomenologia como o mero “ir às

coisas elas mesmas”, sem oferecer nenhuma orientação acerca de a qual coisa a fenomenologia deve se dirigir<sup>4</sup>.

Portanto, a pergunta que se faz agora – e aqui está em jogo a pergunta decisiva, isso porquanto se intenta saber qual é o tema da fenomenologia heideggeriana – é a seguinte: o que deve se tornar alvo de um discurso apofântico? Em outras palavras: qual é o fenômeno da fenomenologia? Oras, não deve ser apenas o ente (aplicação heideggeriana do conceito formal de fenômeno), pois esse já se encontra manifesto em todo e qualquer discurso, não precisando de um método específico que lhe traga à manifestação. Deve ser uma outra coisa. É, finalmente, para a circunscrição desse fenômeno em particular que Heidegger se serve então do “conceito fenomenológico de fenômeno” [*phänomenologische Begriff von Phänomen*]. Heidegger dá algumas diretrizes sobre esse algo, dizendo que: (1) trata-se de algo com qualidades específicas, pois não está manifesto e, por isso mesmo, exige um método que o traga à manifestação; (2) trata-se de algo relevante, pois mesmo não estando manifesto, está presente em toda e qualquer manifestação; e (3) se trata de algo que exige desde si mesmo ser trazido à manifestação (GA2, p.121). Essas são as qualidades daquilo que deve se tornar o fenômeno temático da fenomenologia.

Quando considerada na sequência discursiva de *Ser e Tempo*, nota-se que Heidegger está sendo retórico aqui, pois essas qualidades já haviam sido identificadas naquilo que o filósofo nomeou anteriormente como “ser do ente” – em particular no §2 do tratado. E, de fato, é esse o fenômeno da fenomenologia heideggeriana: “[o] conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados” (GA2, p.121). Mas o que é “ser do ente”? Tem isso as qualidades que acima foram antecipadas como pertinentes ao conceito de fenômeno da fenomenologia?

Ensaieemos aqui uma exposição breve da noção de ser do ente. A todo momento nos relacionamos com coisas. Outro termo para “coisa” é “ente”. Embora tenha caído em desuso, compreendido gramaticalmente, “ente” consiste apenas no particípio do verbo “ser”: algo que é porquanto está sendo; assim como o particípio de “amar” seria “amante”: aquilo que é o que é porquanto ama. Os entes com os quais nos relacionamos sempre aparecem para nós já com algum

---

<sup>4</sup> Friederich-Wilhelm von Hermann argumenta que, até a formalização do conceito de fenomenologia, a abordagem heideggeriana acerca da fenomenologia coincide com a de Husserl. Contudo, é precisamente no momento da “desformalização” ou aplicação desse conceito formal que Heidegger se separa explicitamente da fenomenologia husserliana (VON HERMANN, 2003, p.165). Benedito Nunes comenta que por Heidegger estar interessado em uma ontologia, a desformalização husserliana acabava impedindo esta orientação filosófica, uma vez que a fenomenologia husserliana “invertia o sentido usual da expressão *ser*, que só à consciência se aplicaria cabalmente” (NUNES, 1986, p.53).

sentido. Em geral, precisamos estar a par de alguma compreensão prévia de o que seja um ente na medida em que nos relacionamos com os entes. Mesmo que expressamente não tenhamos ideia dessa compreensão, ela tacitamente nos acompanha e sempre está em jogo em qualquer relação que tenhamos, com qualquer que seja a coisa com a qual nos relacionemos. Por mais estranho que um ente nos possa parecer, ele antecipadamente tem que aparecer enquanto um ente, e depois como estranho, e assim por diante<sup>5</sup>. Essa compreensão tácita que antecede toda e qualquer relação com os entes Heidegger chama de compreensão-de-ser [*Seinsverständnis*]. Trata-se de uma compreensão prévia que fazemos da noção de ser. É esta compreensão que franqueia nossa relação com o ente e que franqueia, inclusive, a possibilidade de fazermos ontologia (de colocarmos a pergunta pelo sentido de ser em geral). A noção de ser do ente, neste momento de determinação do método fenomenológico, assume o papel desta prévia compreensão-de-ser<sup>6</sup>. A distinção aqui feita entre ente e isso que se mantém tácito em toda relação que temos com o ente é nomeada por Heidegger como a “diferença ontológica” [*ontologische Differenz*]. Note-se que ela não aponta uma diferença entre duas entidades (duas coisas com o mesmo modo de ser), mas ela abre a chance de uma indagação acerca daquilo que não é ao modo do ente, mas que de alguma maneira *se dá* junto ao ente.

Se a todo momento temos uma compreensão-de-ser e é ela que franqueia nossa relação com as coisas, então, ela é relevante para nós. Ao mesmo tempo, o ser do ente no mais das vezes permanece não manifesto para nós – o que sugere a necessidade de um método que o traga à manifestação. De acordo com Heidegger, pelo fato de que a todo momento nós compreendemos ser, também decorre o fato de que carregamos em nós mesmos a tendência de tornar explícito o ser do ente, ou seja, de colocar a questão do ser<sup>7</sup>. Assim, o ser do ente corresponde àquelas três características do conceito de fenômeno da fenomenologia: [1] ele é relevante; [2] ele mantém-se encoberto no mais das vezes; e [3] ele tende a ser trazido a manifestação.

---

<sup>5</sup> “Se não compreendêssemos o que significa realidade, então o ente real permaneceria inacessível. Se não compreendêssemos o que significa vida e vitalidade, então não conseguiríamos assumir um comportamento em relação ao vivente. Se não compreendêssemos o que é existência e existencialidade, então nós mesmos não conseguiríamos existir enquanto seres-aí. Se não compreendêssemos o que é consistência e o caráter daquilo que é consistente, então as ligações geométricas consistentes ou as relações numéricas permaneceriam cerradas.” (GA24, pp.20-21).

<sup>6</sup> “Isto é, o fenômeno *par excellence* é os modos de inteligibilidade das entidades e a compreensão tácita [de ser] em cujo fundamento cada ente pode se manifestar como aquilo que ele é” (DREYFUS, 1991, p.32).

<sup>7</sup> “[...] a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao ser-aí ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser [*Seinsverständnis*]” (GA2, p.67).

### 1.3. O método da fenomenologia do ser do ente

Tem-se, portanto, que a principal marca da fenomenologia em *Ser e Tempo* é a compreensão de que fenomenologia é o modo de acesso ao ser do ente<sup>8</sup>. Da maneira como isso fica expresso nesse tratado, em particular no §7, considera-se que, a partir de um método específico, o ser do ente pode ser efetivamente posto às claras. É tendo em vistas essa tarefa que se erige o famoso tratado e a maior parte dos escritos de Heidegger da década de 1920.

Por mais que o filósofo tenha prestado considerações sobre o caráter apofântico do discurso, em isolado elas não oferecem nenhum recurso metodológico que dê orientação sobre como “deixar e fazer ver o ser do ente”. Contudo, esclarecimentos podem ser encontrados em outra oportunidade na qual o filósofo explora o método fenomenológico. No mesmo ano em que publicou *Ser e Tempo*, Heidegger ministrou um curso na Universidade de Marburgo. Este curso foi publicado sob o título “*Os problemas fundamentais da fenomenologia*”. No §5 desta publicação há uma breve explanação de três componentes do método fenomenológico que certamente são úteis aos nossos propósitos.

Um dos primeiros esclarecimentos acerca dessa fenomenologia é que o pensamento cuja meta é pensar o *ser* do ente não pode se aferrar ao ente, conforme os tópicos anteriores antecipavam. É “somente com a realização desta distinção, em grego *krínein*, não de um ente em relação a um outro ente, mas do ser em relação ao ente, que entramos no campo da problemática filosófica” (GA24, p.31). A essa exigência corresponde o primeiro componente da fenomenologia heideggeriana: “[n]ós designamos *redução fenomenológica* este componente fundamental do método fenomenológico no sentido da recondução do olhar investigativo do ente apreendido ingenuamente para o ser” (GA24, p.36; grifo meu).

Mas entre ter essa diretriz da diferença ontológica e executar um comportamento que não se volte ao ente há um verdadeiro abismo. E se não sua impossibilidade, no mínimo o testemunho de uma dificuldade impreterível: pensar implica pensar algo, que é o mesmo que comportar-se em relação a algo, por isso a execução da redução traz junto a si um comprometimento prévio com aquilo mesmo que ela pretende pensar, o ser. O comportar-se negativamente em relação ao ente tem uma contraparte positiva em relação ao ser. Desviar-se do ente para pensar o ser já implica projetar ser. Heidegger não menciona essa circularidade neste momento do curso, ele apenas confirma a

---

<sup>8</sup> “Porque fenômeno, fenomenologicamente entendido, é sempre somente o que constitui o ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, é preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente. (...) Tomada em seu conteúdo-de-coisa, a fenomenologia é a ciência do ser do ente — ontologia” (GA2, pp.125-7).

contraparte ao escancarar o limite da “mera” redução<sup>9</sup>. “Pois essa recondução do olhar do ente para o ser necessita ao mesmo tempo de um direcionamento positivo do olhar para o próprio ser” (GA24, p.37). Ainda que não comente o caráter circular em jogo, o filósofo precisa admitir o caráter projetivo no interior desse método. “Nós designamos essa projeção do ente previamente dado com vistas ao seu ser e às suas estruturas como *construção fenomenológica*” (GA24, p.37; grifo no original). A construção fenomenológica é precisamente o colocar algo diante de nós, já sob a prerrogativa de que não se trata mais de um mero ente, mas do ser do ente.

O que se precisa garantir é que essa incursão em direção ao ser do ente alcance sua meta. Já levantamos acima a circularidade entre redução e construção fenomenológica. Trata-se de uma circularidade incontornável. Acontece que a redução não pode significar *apenas* uma troca entre entes, como se a toda vez que se buscasse pensar o ser e se constatasse a circularidade, isso afastasse ou impedisse um pensamento do ser. O que deve ocorrer nesse processo admitidamente circular é uma *aproximação* ao ser. Como uma circularidade em espiral. Para fazer dessa circularidade uma espiral, contudo, é necessário a cada momento penetrar mais e mais no ser do ente, o que implica uma rejeição de determinadas compreensões acerca do ser do ente já em voga. “Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção dedutiva do ser, uma destruição”, em outras palavras: “uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos” (GA24, p.39). O foco dessa destruição, portanto, deve ser sempre essa “fonte”, deve ser sempre o âmbito “mais originário” do qual emanam os conceitos e discursos legados pela tradição e que contribuam, é claro, para a manifestação do ser do ente.

## **2. Fenomenologia e evento do ser**

### **2.1. Da possibilidade de uma outra fenomenologia**

A possibilidade de uma outra fenomenologia está de acordo com a determinação preliminar que Heidegger ofereceu já na década de 1920 para o método. Isso porque o filósofo reconhecia que o método fenomenológico sempre deve ser revisto a partir do fenômeno tomado como tema. Mesmo assim, uma outra fenomenologia no expediente heideggeriano ainda soa algo inusitado, uma

---

<sup>9</sup> Em outros momentos do tratado essa circularidade é endereçada. Para Juliana Missagia, é Husserl quem não reconhece e não incorpora esse elemento na sua fenomenologia (MISSAGIA, 2015, pp.145-146).

vez que “a questão do ser” foi sempre o tema e o motivo do seu pensamento, do início ao fim. Neste sentido, considerando que a questão tenha sido mantida, o que se espera para franquear uma outra fenomenologia seria que a questão do ser tenha, de algum modo, feito o pensamento de Heidegger tomar caminhos diferentes. Tais variações podem ter refletido, por sua vez, em uma reconsideração metodológica.

Após a década de 1920, comentários acerca da fenomenologia se tornam cada vez menos presentes na obra de Heidegger. Mesmo o uso da expressão “fenomenologia” se torna notavelmente escasso. Em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, ensaio de 1953-54, o filósofo justifica que o “abandono” da expressão “não foi, como muitos pensam, para negar o valor da fenomenologia e sim para deixar sem nome o caminho do pensamento” (HEIDEGGER, 2003, p.96). Isso significa duas coisas: que mesmo não se endereçando a ela, a fenomenologia permanece importante; e que mantê-la “sem nome” deixou o método livre para se transformar – o que sugere, por sua vez, que houve transformações.

De fato, em 1973 Heidegger profere o *Seminário de Zähringen*, no qual faz uma abordagem da questão do ser a partir de considerações sobre o pensamento de Husserl. Por reconsiderar o “pai da fenomenologia”, é de se esperar que o tema do método seja outra vez abordado. Há neste seminário uma afirmação que torna ainda mais relevante o questionar-se sobre as transformações na fenomenologia heideggeriana. O filósofo afirma na ocasião que o método de *Ser e Tempo*, além de desajeitado, se desenvolvia junto a uma ingenuidade acerca do ser. Nas palavras do filósofo: “[...] ainda não havia em *Ser e Tempo* um saber genuíno acerca da história do ser [*Geschichte des Seins*], disso resulta o caráter desajeitado e, mais especificamente, a ingenuidade da ‘destruição ontológica’. De lá para cá, aquela inevitável ingenuidade do inexperiente deu lugar à sabedoria” (GA15, p.395; tradução minha). Ao mesmo tempo em que a passagem critica um dos componentes do método fenomenológico, ela sinaliza para um de seus problemas: não estar em posse de um saber adequado acerca da história-do-ser [*Seinsgeschichte*].

Assim, antes de concentrar-se nessa fenomenologia mais madura que Heidegger trabalharia em seu último seminário, torna-se relevante um comentário à seguinte pergunta: o que é história-do-ser?

O tema é desenvolvido no pensamento heideggeriano ao longo da década de 1930, e esse desenvolvimento ocorre em simultâneo ao abandono do projeto da ontologia fundamental iniciado em *Ser e Tempo*. Nesse tratado, vimos que a fenomenologia tomava como seu objeto o ser do ente;

e se motivava junto à hipótese de que a investigação acerca do ser do ente pudesse não apenas renovar a pergunta acerca do sentido de ser em geral (liberando o tempo como horizonte da questão), mas efetivamente trazendo o sentido de ser às claras. A circularidade espiral do método fenomenológico visava aproximar-se do ser como aquilo que precede (*a priori*) e dá fundamento [*Grund*] à experiência. Mas progressivamente Heidegger deixa de se dirigir a um fundamento último do ser. Igualmente, a pergunta pelo de ser do ente deixa de ser abordada como se pudesse manifestar um sentido último para o ser. Em seu lugar, a pergunta pelo ser do ente é substituída por uma investigação acerca do caráter singular da doação de sentido. A história da ontologia ocidental não é mais tomada como recurso para uma destruição que, ao se depurar a tradição e explorar a fonte de onde seu legado emerge, possa resgatar o sentido fundamental de ser. A história passa a ser tomada então como evidência das várias “eclosões” de sentido de ser. Eclosões que em si mesmas são eventos singulares – não fundamentados em algo –, e que ao seu modo fomentam diferentes épocas na medida em que permitem ao humano que ele se aproprie dos entes sob um sentido diverso – e na contraparte, que o próprio humano seja apropriado por essa época. Nesse sentido, o ser ele mesmo, o dar-se do ser, enquanto esse evento apropriador e apropriativo [*Ereignis*], passa a ser considerado como infundamentado, como sem-fundamento [*Ab-Grund*] ou abismal<sup>10</sup>.

Cada época da história-do-ser, sendo assim, propiciaria uma resposta diferente para a pergunta acerca do ser do ente. Isso porque, de fato, cada época significaria uma doação de ser diferente. A partir do descobrimento da história-do-ser, caso o mesmo método fosse aplicado, teria-se não um só fenômeno para fenomenologia, um só ser do ente, mas vários. É como se de um “o que”, o fenômeno da fenomenologia passasse a ser agora um *qual*. Ou seja: dentre as várias épocas, a fenomenologia estaria encarregada de tornar manifesto *qual* ser-do-ente está em vigência em tal ou qual época. Mas um pensamento genuinamente filosófico – em especial no caso heideggeriano – visa sempre uma experiência “mais originária” acerca daquilo que ela investiga, e isso ocorre apenas quando a investigação filosófica se dirige a um *quid* ao invés de um *qualis*. Uma vez que o ser do ente se torna um *qualis* para a investigação filosófica, então isso é sinal de que há um algo mais originário para ser pensado e tematizado pela fenomenologia.

É por essa razão que, na medida em que a história-do-ser se torna componente do pensamento heideggeriano, a tese da ontologia fundamental é simultaneamente abandonada. O que se deve considerar neste artigo é se essa mudança no pensamento de Heidegger enseja também

---

<sup>10</sup> Sobre a incorporação da tese da história-do-ser no pensamento heideggeriano e suas implicações: cf. GUIGNON, 2005.

transformações na fenomenologia ou, melhor, no “caminho do pensamento”. Essas transformações devem se dar em primeiro lugar com a liberação de um novo “fenômeno” que ocupe o “conceito fenomenológico da fenomenologia” – para parafrasear a terminologia de *Ser e Tempo*.

## 2.2. Um novo domínio para a fenomenologia

De fato, no *Seminário de Zähringen*, o que se torna tema da fenomenologia não é mais o ser do ente, mas um domínio anunciado na ocasião sob a alcunha de “inconspícuo” [*Unscheinbar*]. A esse domínio corresponde, conseqüentemente, uma fenomenologia específica – um modo de pensar adequado àquilo que se pensa. “Essa fenomenologia é a fenomenologia do inconspícuo [*Phänomenologie des Unscheinbaren*]”, diz Heidegger (GA15, p.399; tradução minha)<sup>11</sup>.

Para começar a tratar desta fenomenologia do inconspícuo, é pertinente explicitar primeiro qual é o contexto no qual esse domínio e sua correspondente fenomenologia aparecem no *Seminário* em questão.

Publicados nas *Obras Completas* [*Gesamtausgabe*] em uma edição que reúne uma série de *Seminários* (GA15), quatro desses seminários são tentativas de recolocação da pergunta pelo ser utilizando-se de filósofos clássicos. No caso do *Seminário de Zähringen*, o último dos seminários, é a fenomenologia de Husserl que é considerada como caminho para recolocar a questão do ser. Assim, o seminário inicia com a defesa de que a noção husserliana de *intuição categorial* significou um avanço para a colocação da pergunta pelo ser na tradição do pensamento ocidental. Mas Heidegger não deixa de reconhecer ali que esse avanço teria sido obstruído pelo comprometimento que a fenomenologia husserliana tinha com a metafísica moderna. Dado a vinculação de Husserl com o paradigma moderno da consciência, o acesso à questão do ser através da fenomenologia husserliana, portanto, esbarra em limites – que podem ser superados por uma outra fenomenologia. Para operar este outro pensamento, primeiro seria necessário abandonar o método do pai da fenomenologia. Mas mais do que isso, seria necessário abandonar a metafísica como um todo<sup>12</sup>. É

---

<sup>11</sup> A justificativa de traduzir “*Unscheinbaren*” por “inconspícuo” (e não por “invisível” ou “inaparante”) virá no tópico seguinte.

<sup>12</sup> Podemos destacar mais uma “ingenuidade” aqui: embora em *Ser e Tempo* Heidegger já diferenciase sua fenomenologia da fenomenologia husserliana por conta do comprometimento dessa última com o paradigma moderno da consciência, o pensamento heideggeriano ainda permanecia, naquela ocasião, atrelado ao transcendentalismo que marca a metafísica ocidental em geral. Podemos flagrar esse traço quando mencionamos acima o “recoo transcendental” pertinente à abordagem de *Ser e Tempo*.

então que Heidegger fala na ocasião do seminário em um “*retorno*” à filosofia antiga<sup>13</sup>. Não como uma repetição, mas como um “*voltar-se*”, um estar atento ao que outrora foi dito. Na terceira aula do seminário, e pela última vez em sua carreira, Heidegger recorre ao poema de Parmênides como fonte para uma experiência mais originária do ser<sup>14</sup>. E é ao final de sua consideração acerca de uma dificuldade essencial na qual o poema mergulha, que Heidegger reconsidera brevemente o tópico da fenomenologia e emprega a expressão “fenomenologia do inconspícuo”.

Explicitado o contexto de aparição desta nova consideração metodológica, ainda ficam as perguntas: o que é esse algo tematizado a partir do poema? Por que esse algo impõe dificuldades? Qual tipo de método de pensamento se aproxima desse algo?

Um dos fragmentos analisados por Heidegger em sua leitura diz: *ésti gàr einai* [ἔστί γὰρ εἶναι]: “é, a saber, ser”. Uma versão menos literal poderia reordenar os termos e traduzir assim: “o ser é”. Mas Heidegger reclama que é preciso ler o fragmento “de modo grego”. Nesse sentido, “*einai*” [εἶναι] não deveria dizer apenas “ser”, como se nosso verbo correspondesse ao verbo grego sem qualquer peculiaridade de sentido. Para o filósofo, “*einai*” diz algo como “presentificar” [*anwesen*], o que indica algo como o ato de estar presente diante de nós, o “admir à presença”. A conjugação “*ésti*” [ἔστί] dirá então: “presentifica” ou “advém”. Em posse dessa outra indicação acerca do sentido do verbo “ser” para os gregos, leríamos o fragmento de outra maneira. *Esti gar einai*: advém [*ésti*], a saber [*gàr*], o admir [*einai*]. Sendo menos literal: o admir advém [*anwesen anwest*]. A interpretação de Heidegger, contudo, não para por aí. De acordo com essa, o fragmento não visa nem o admir nem o adveniente (nem o ser nem o ente). De maneira que somos levados a pensar que o fragmento aponta para algo excedente àquela primeira formulação da diferença ontológica. Como vimos, aquela servia para operar a redução fenomenológica: dirigir a atenção do ente para o ser (na ocasião justificado enquanto compreensão-de-ser). Agora, contudo, não é isso que está sendo colocado em relevo com a ajuda do poema de Parmênides. O que a palavra intrincada de Parmênides parece indicar a partir da interpretação heideggeriana é ainda algo outro. Esse outro estaria concentrado na expressão “*tò eón*” [τὸ εὖν], que também aparece no poema do

<sup>13</sup> Heidegger emula neste seminário a biografia de suas próprias reflexões, que, ainda nas décadas de 1910 e 1920, ao se deparar com algumas limitações do pensamento husserliano, regressou aos gregos (em especial, a Aristóteles) como recurso para experimentações com pensamentos mais originários. Ou, em outras palavras, com pensamentos não comprometidos pela metafísica moderna que privilegia o conceito de consciência, impondo limites à reflexão ontológica (NUNES, 1986, pp.58-62).

<sup>14</sup> A interpretação do poema foi operado diversas vezes ao longo da vida filosófica de Heidegger. Em seu curso *Introdução à metafísica* (1935-36); em seu curso de 1942-43, publicado com o título *Parmênides*; e um trecho não lido da conferência *O que quer dizer pensar?*, de 1952, e que embora não lido, foi publicado com o título “*Moirá (Parmênides, fragmento VIII, 34-41)*”.

eleata. Nem o advir (ser) nem o adveniente (ente), “*tò eón*” tenta nomear ou indicar, isto sim, o advento em si mesmo. É, finalmente, ao domínio indicado por essa expressão que Heidegger dá a alcunha de “inconspícuo” [*Unscheinbar*] e ao qual reserva uma fenomenologia própria. “Nós estamos aqui no domínio do inconspícuo: o advir advém em si mesmo”<sup>15</sup>.

### 2.3. Sobre o inconspícuo

Para explorar esse mesmo domínio por outra via, sob a promessa de tentar mais esclarecimentos a seu respeito, este artigo seguirá a hipótese de que o inconspícuo, indicado aqui pelo *tò eón*, pode ser explorado também via uma interpretação da noção heideggeriana de “evento do ser” [*Ereignis*].

Adere-se no presente artigo a terminologia sugerida por Jason W. Alvis, na qual “*Unscheinbar*” não é traduzido por “invisível” ou “inaparente”, mas por “inconspícuo” (ALVIS, 2018). Literalmente, “*Unscheinbar*” é um adjetivo que qualifica aquilo que ocorre “sem destaque”. Como quando se diz que algo “passou despercebido” – mas passou. Nesse sentido, isso que Heidegger tenta indicar com o termo “inconspícuo” deveria exceder a dicotomia entre aparente e inaparente, ou visível e invisível, ou manifesto e oculto. Pelo menos assim defende Alvis (ALVIS, 2018, pp.236-237). Entendido dessa maneira, um algo inconspícuo deveria ser precisamente aquilo que está presente, mas que passa despercebido, e que por isso mesmo precisa de uma fenomenologia específica para ser trazido às claras – até onde for possível tal façanha. Junto àquilo que se manifesta explicitamente, mas ocorrendo de modo não-evidente, está o inconspícuo; que justamente por ocorrer desse modo, também não pertence ao domínio do oculto. Logo, uma tradução por “inaparente” ou “invisível” comprometeria esse o caráter presente disto que se está tematizando.

Muitas coisas podem ocorrer ao modo inconspícuo, muitas coisas podem pertencer a esse domínio. Por exemplo, a distinção entre intuição sensorial e categorial feita por Husserl e abordada por Heidegger no *Seminário de Zähringen* revela um dos modos nos quais pode se dar algo inconspícuo. Veja-se neste caso o exemplo que Heidegger usa para elaborar essa distinção: “Eu vejo este livro diante de mim. Mas onde está a substância neste livro? Eu não a vejo do mesmo modo que eu vejo o livro. E ainda assim este livro é uma substância que eu devo ‘ver’ de algum modo, do

---

<sup>15</sup> “Wir sind hier im Bereich des Unscheinbaren: anwest Anwesen selbst” (GA15, p.397; grifo meu).

contrário eu não veria coisa alguma” (GA15, p.375; tradução minha). Logo, o suporte da intuição sensorial (a substância) se subtrai ao conteúdo da intuição categorial (as formas); ou, para ser mais fiel à Husserl, o dado da intuição categorial que *excede* a intuição sensorial. Deste modo, embora aquilo que está manifesto (o dado da intuição categorial) não seja precisamente o substancial do livro, ainda assim a substância deve estar determinantemente presente, ocorrendo ao modo inconspícuo (sem destaque para a percepção). Heidegger continua seu exemplo: “quando eu vejo este livro, eu vejo algo substancial, contudo, sem ver a substancialidade tal qual eu vejo o livro. Mas é esta substancialidade que, em seu não-aparecer [*Nichterscheinen*], permite o aparecimento do que aparece [*Erscheinenden*]. Neste sentido, pode-se dizer que ela é mais aparente do que aquilo que aparece em si mesmo [*erscheinender als das Erschienene*]” (GA15, p.377; tradução minha). Essa formulação parece fortalecer a interpretação de Alvis, a saber, que o domínio do inconspícuo consiste em algo excedente à oposição entre aparente e não-aparente.

Agora, ao interpretar o poema de Parmênides, Heidegger não parece estar indicando a *húle* [ὄλη] ou a matéria como o pertinente a ser pensado no domínio do inconspícuo, mas algo diverso. Neste artigo, será defendida a hipótese de se tratar do evento do ser [*Ereignis*] em si mesmo. Tal hipótese ganha amparo quando consideramos outra ocasião na qual Heidegger fala em inconspícuo, na qual não apenas liga as duas noções (evento do ser e inconspícuo), mas realiza essa ligação porquanto qualifica o evento do ser como “o mais inconspícuo dos inconspícuos”<sup>16</sup>. De uma só vez, a frase “o evento do ser é o mais inconspícuo dos inconspícuos” afirma duas coisas: há mais de um inconspícuo, no caso, o domínio do inconspícuo resguarda diferentes coisas; e, dentre essas, o evento do ser é o que há de mais relevante nesse domínio.

O que aqui se traduz com a expressão “evento do ser” consiste no termo heideggeriano “*Ereignis*”. Um dos sentidos nos quais Heidegger usa o termo serve para exprimir uma dinâmica histórico-ontológica explorada pelo filósofo a partir da sua “descoberta” da história-do-ser. Como mencionado acima, a história-do-ser é feita de diversas épocas (eclosões de sentido de ser). Com esse entendimento é que se traduz “*Ereignis*” por “acontecimento apropriativo e apropriador”, pois ao mesmo tempo em que o evento (no qual o ser se dá) significa um passivo ser apropriado do humano por algo que dele se apropria (o ser), o evento também significa a liberação de um horizonte de sentido para que o próprio humano ativamente se aproprie das coisas (os entes) com as

---

<sup>16</sup> “Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren [...]” (GA12, p. 247, tradução minha).

quais ele se relaciona. É neste sentido que “*Ereignis*” refere o evento como sinônimo de “época” do ser<sup>17</sup>.

Mas além disto “*Ereignis*” nomeia algo outro no pensamento heideggeriano. Algo que, por sua vez, é mais fundamental para a noção histórico-ontológica elaborada acima. Trata-se do próprio “dar-se” do ser, pura e simplesmente. O “dar-se” do ser não como época, mas como o advento que ocorre a todo momento. A tentativa de tematizar esse acontecimento por si mesmo e em si mesmo, provavelmente, é a tarefa mais difícil com a qual o pensamento heideggeriano já se comprometeu. Sendo que tal dificuldade pode advogar em favor da nossa hipótese de compreender o evento como “o mais inconspícuo”. Ora, não deve ser à toa que se qualifica o evento como o mais não-destacável dentre tudo o que não se destaca.

Na interpretação do poema de Parmênides, ao mirar a coincidência entre o “advém” (*ésti*) e o “advir” (*einai*), o filósofo afirmava que “ela não contabiliza o idêntico duas vezes. Ela nomeia uma só vez o mesmo, e enquanto si mesmo: o advir advém (em si mesmo)”<sup>18</sup>. Analogamente, na conferência *Tempo e Ser*, a qual tem como tarefa pensar o ser sem derivá-lo do ente, e tem como meta uma reflexão não-metafísica sobre o evento [*Ereignis*], Heidegger questiona acerca deste último: “Que resta dizer? Apenas isto: O evento advém [*Das Ereignis ereignet*]. Com isto dizemos a partir do mesmo, o mesmo, para o mesmo” (GA14, p.29; tradução minha).

## 2.4. O caminho da fenomenologia do inconspícuo

Neste artigo se tenta pôr algo em manifesto, se tenta fazer algo tornar-se fenômeno, *i.e.*, manifestar-se de algum modo para alguém (o leitor). Toda a abordagem heideggeriana desse inconspícuo – inclusive o nomeando com esta alcunha – se desdobra de maneira a sinalizar que esse algo está à margem de ser manifesto. Isso ocorre, provavelmente, dado a natureza própria desse domínio. De tal sorte que é preciso admitir a respeito do “mais inconspícuo dos inconspícuos” que nunca se pode tê-lo em manifesto. Antes de começar a tatear as características da fenomenologia de algo inconspícuo, portanto, é preciso advertir que esta etapa do trabalho pode ser tão instigante quanto frustrante. Instigante, pois agora se tentará explicitar precisamente o modo de pensamento

---

<sup>17</sup> Para compreender esta dinâmica, reflita-se um pouco sobre qual é o sentido de uma época histórica. Será uma convenção arbitrária de delimitações cronológicas? Será o reconhecimento de algum tipo de estabilidade e padrão constatáveis no curso de um determinado tempo?

<sup>18</sup> “Sie zählt nicht zweimal das Gleiche auf. Sie nennt nur einmal das Selbe, und zwar es selbst: estin einai: »anwest anwesen (selbst)«” (GA15, p.405).

que opera além da oposição entre aparente e inaparente. Frustrante, contudo, porque esse mesmo modo de pensar é, como veremos, admitidamente tautológico, dando a sensação de se ter enredado em meros sofismos.

Em outra ocasião na qual usa a expressão “inconspícuo”, Heidegger está trabalhando em particular a noção de mistério<sup>19</sup>. Em termos fenomenológicos, o que é um mistério? Perguntado de outro modo: o que se tem diante da experiência quando se está diante de um mistério? Tem-se algo que se manifesta e em sua manifestação mantém ao mesmo tempo algo retido da manifestação. Só há mistério porquanto essa dinâmica entre o que aparece e o que não aparece permanece vigente. O mistério está, como se diz, com um pé aqui e outro lá. Será o inconspícuo algo dessa natureza? Mas se dizia que o domínio do inconspícuo excede a dicotomia entre aparente e não-aparente. E embora um mistério esteja com um pé no oculto, ele pode eventualmente se tornar plenamente manifesto. É claro, isso significaria que ele deixaria de ser mistério. Por isso, fenomenologicamente, não é o seu caráter “ainda não revelado” que identifica o mistério, mas precisamente a dinâmica de aparecer enquanto não aparece em seu todo.

O inconspícuo também, ao seu modo, excede essa dicotomia. O inconspícuo também não é resolvido por ela. Não se trata de permanecer velado ou de vir à manifestação, mas de permanentemente oscilar aí. Oscilar no sentido de saltar aos olhos em uma circularidade amorfa, de dar-se a ver em uma espécie de intensificação repentina daquilo que se vê ordinariamente. Ver esta oscilação entre o velado e o manifesto é a tarefa da fenomenologia do inconspícuo. Um ver que não se dá de modo pleno, como o pensamento corrente que solicita uma conceituação. Mas um ver que é um vislumbre. “O que aqui está em jogo, longe do ordinário opinar, é um pensamento: o real vislumbre [*Erblick*] (insignificante [*unsinnlich*])”<sup>20</sup>.

O vislumbre insignificante. Vale a pena refletir um pouco sobre esse caráter “insignificante” [*unsinnlich*] do pensamento que se ocupa do inconspícuo. Insignificante é o que não possui significação. Signo, por sua vez, é aquilo que reporta a presença de algo. O signo faz as vezes de algo. Esse algo ao qual o signo faz as vezes é que dá ao signo o seu sentido. Mas de maneira inversa, o signo pode tomar as vezes daquilo que lhe dá sentido e servir como “de-monstração” ou “ex-plicação”. Pensar o inconspícuo em seu próprio, contudo, não pode tomar algo outro que lhe

<sup>19</sup> “O secreto no mistério é uma espécie de encobrimento, que se distingue por sua insignificância [*Unscheinbarkeit* – deveríamos dizer: inconspicuosidade], em virtude da qual o mistério é um mistério aberto.” (GA54 p.93, p.96).

<sup>20</sup> “Das hier auf dem Spiel stehende, vom gewöhnlichen Meinen weitab liegende Denken ist: das reine (unsinnliche) Erblicken. Was es zu erblicken hat, wird anschließend im selben Vers genannt: *eon emmenai*: » anwesend: anwesen« (GA15, p.406).

faça a vez do inconspícuo. Por isso, trata-se de um pensamento cujo “real vislumbre” é “in-significante”. “O advir advém”, é o advento em si mesmo que deve estar presente para o pensamento. Trata-se, a rigor, não de um pensamento (representativo), mas de uma experiência. O que o pensamento pode é, na melhor das hipóteses, indicar, mas nunca substituir por uma fórmula ou expressão aquilo que ele indica. “Indicação [*Zeignis*] (σημα) deve ser entendido aqui no sentido grego”, afirma Heidegger: “não algo que faz a vez de algo outro, como um ‘signo’, mas indicação é o que faz ver e deixa ser visto, porquanto descreve o que há para ser visto” (GA15, p.79). Parece uma elaboração semelhante àquela que Heidegger já ofereceu acerca da noção de discurso (*lógos*) quando apresentava no início de sua carreira a fenomenologia do ser do ente. E, de fato, aqui as duas fenomenologias parecem concordar: a fenomenologia de Heidegger nunca se pretendeu explicativa, mas sempre descritiva ou de-monstrativa (no sentido de mostrar um algo a partir dele mesmo).

Nas palavras de Heidegger: “[e]sse pensamento, que aqui colocamos em questão, eu o chamo ‘pensamento tautológico’” (GA15, p.339; tradução minha). O mesmo indicando ou mostrando a si mesmo. O advir que advém indica para o próprio advento. Uma tautologia, é claro. A pergunta que se atravessa imediatamente é: qual é o ganho de um pensamento tautológico? A saber, esse não opera como uma dialética ou uma síntese. Essas últimas lidam com dois termos distintos e operam algum tipo de relação entre os termos: ou um acréscimo do primeiro ao último (ou vice-versa); ou uma modificação de um dos termos tendo em vistas aquilo que a ele está contraposto. Por outro lado, uma tautologia não acrescenta nada, e também não modifica nada. Uma tautologia apenas sequencia o idêntico uma vez mais.

O que poderia o sequenciamento do idêntico acrescentar ou modificar? De fato, nada. Diante do domínio do pensamento dialético, a tautologia nunca pôde pronunciar nenhum tipo de ganho. Validada então a separação entre teoria e prática (entre conceito e mundo), aí a dialética ou a síntese se tornam os únicos modos produtivos do pensamento. Pois nesse caso o mero pensar já se torna um processo dialético que relaciona dois termos (conceito e mundo). Mas o que acontece quando o pensamento, dado a exigência daquilo mesmo a que ele se propõe, deve ser de outro tipo que não o dialético. Quando “esse tipo de pensamento precede qualquer distinção possível entre teoria e prática” (GA15, p.339)? Então, antes de mais nada, é preciso aprender a encarar o pensamento tautológico não como uma deficiência de *método*, mas como a liberação de um *caminho* para a possibilidade do vislumbre daquilo que há de mais inconspícuo entre os inconspícuos.

Se aquilo a que estamos insistentemente tateando, o evento, for descrito a partir de algum outro fenômeno que não ele mesmo, então: (1) o evento não estaria sendo experimentado por si mesmo, ainda que já estivesse em jogo, uma vez que esse outro fenômeno precisa também ele advir; e (2) por isso mesmo o evento em si deixaria de estar diante da experiência. É precisamente por isso que a genuína tautologia – a tautologia levada a sério – é o único modo de permitir um vislumbre do evento do ser. “Nesse sentido precisamos reconhecer que a tautologia é a única possibilidade de se pensar aquilo que a dialética pode apenas encobrir”<sup>21</sup>. Não por acaso, ao nomear o pensamento que se ocupa do inconspícuo de “pensamento tautológico”, Heidegger acrescenta ainda que esse pensar é nada mais nada menos que “o sentido primordial da fenomenologia [*der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie*]” (GA15, p.339; tradução minha; grifo meu).

### Considerações finais

Uma última vez, agora a título de conclusão, seja reconsiderada a noção de diferença ontológica. Essa reconsideração, tendo em vista o que já foi abordado nas duas partes desse artigo, pode agora ser útil para uma explicitação da especificidade de cada um dos “fenômenos” das fenomenologias: o ser do ente e o evento do ser.

Primeiro, destaca-se que no projeto da ontologia fundamental iniciado em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica já tinha seu papel<sup>22</sup>. Na ocasião, a diferença ontológica aparecia como o recurso heideggeriano sobre o qual se opera a redução fenomenológica, ou seja, a recondução do olhar que está inicialmente focado no ente para um olhar que se concentre no ser do ente. O que a diferença ontológica e a redução promovem nesse contexto é o descobrimento do ser do ente como aquilo que compete à compreensão-de-ser. O ser do ente aparece aí como algo que precede e simultaneamente acompanha a experiência do ente. Ou seja, em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica tem o papel de promover um recuo transcendental. Contudo, a partir da *virada*, esse recuo transcendental fica bem menos explícito no pensamento heideggeriano – se é que pode ser constatado. Ele dá lugar à tentativa cada vez mais obstinada de se concentrar no “dar-se” do ser. É verdade que em 1927 já se reconhecia o caráter não-ôntico do ser, mas a constatação da diferença

---

<sup>21</sup> “In dieser Hinsicht muß durchaus anerkannt werden, daß die Tautologie die einzige Möglichkeit ist, das zu denken, was die Dialektik nur verschleiern kann” (GA15, p.400).

<sup>22</sup> Ainda que a expressão enquanto tal sequer apareça no tratado, sua presença é flagrante. Isso fica explícito quando *Ser e Tempo* é lido em paralelo ao curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, no qual aparece pela primeira vez a expressão “*ontologische Differenz*”.

ontológica naqueles termos não foi suficiente para que o filósofo conseguisse elaborar um pensamento do ser que não o derivasse do ente. Em 1973, ao contrário, a fenomenologia se dirige decididamente ao inconspícuo (não-ente). Neste caso, está rejeitada a perspectiva de que o inconspícuo, ou seja, o tema da fenomenologia, seja pensado em termos de uma derivação a partir do ente. Não só o transcendental é abandonado, mas também o ente é deixado de lado. Isso ocorre em função de uma radicalização da pergunta pelo ser, um modo de pensar que tome o evento a partir de si mesmo.

Para destilar, finalmente, as diferenças entre as duas fenomenologias aqui abordadas, atente-se em primeiro lugar aos traços que distinguem seus temas. Pode ser destacado que o ser do ente, tema da primeira fenomenologia, tem flagrantemente um caráter apriorístico. O ser do ente antecede o ente. Já na maneira como Heidegger elabora o tema da fenomenologia do inconspícuo não se constata mais esse caráter apriorístico ou transcendental. O evento não é o que precede o ente, mas é precisamente aquilo que se dá na medida em que também o ente ocorre. Já sobre o método ou o caminho dessas fenomenologias, também podemos destacar alguns traços. Na fenomenologia do ser do ente, testemunha-se uma explícita esperança de que o seu tema é trazido às claras via uma adequada aplicação do método ali elaborado. Proceder fenomenologicamente, neste caso, é fazer aquilo que está “oculto de partida e no mais das vezes” vir à presença, tornar-se manifesto. Por sua vez, no caso da fenomenologia do inconspícuo, é emblemático que o tema dessa fenomenologia exceda a distinção entre aparente e não-aparente. De maneira tal que não se pensa mais a fenomenologia em termos de um trazer à presença, mas de um indicar, de permitir um vislumbre.

Além de destacar as diferenças, é possível dar ênfase às semelhanças entre o *método* e o *caminho*. Mas ainda mais importante é ressaltar que a oposição aqui feita entre essas duas fenomenologias não visa defender que uma substitua a outra. Ter uma fenomenologia do ser do ente e uma fenomenologia do evento do ser (ou do inconspícuo) não implica a reformulação de um mesmo método por decorrência de uma correção na compreensão do objeto daquele método. Mas significa, isto sim, que o filósofo veio a propor um outro caminho cuja meta é levar ao encontro de um outro fenômeno.

A ser assim, a aqui chamada “fenomenologia do ser do ente” e os procedimentos a ela vinculados não devem ser tomados como se tivessem sido abandonados por Heidegger – pelo menos não como se fosse um abandono completo. Arrisca-se dizer, inclusive, que a depender da

investigação em curso, ambas as fenomenologias são mobilizadas pelo filósofo. Julgo que isso fica atestado, por exemplo, nas diversas ocasiões em que Heidegger investiga a *questão da técnica*. Constata-se nesses casos redução, construção e destruição fenomenológicas. Ao mesmo tempo, tal método parece chegar em um limite: na medida em que manifesta o ser do ente pertinente à era da técnica (a disponibilidade [*Bestellen*]), o método fenomenológico se mostra insuficiente para a reflexão acerca da proveniência desse sentido (a com-posição [*Ge-Stell*]), pois se trata neste caso do evento do ser. Ao alcançar esse domínio, outras qualidades são exigidas ao pensamento. Proceder aqui com os recursos da fenomenologia do inconspícuo, talvez, mostre-se mais produtivo.

Mas isso já é assunto para outra ocasião.

### Referências bibliográficas

- ALVIS, J. W. Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren). *Continental Philosophy Revisited*. Springer, 2018, pp.211-238.
- DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- GUIGNON, C. The History of Being. Em: H. Dreyfus, H; Wrathall, M. (Org.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [1927, GA2]. Edição bilingue. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* [1927, GA24]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Zähringen Seminar [1973]. Em: \_\_\_\_\_. *Seminare* [GA15]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Gesamtausgabe, Band 15) (Tradução: Zähringen Seminar. Em: \_\_\_\_\_. *Four seminars*. Traduzido por Andrew Mitchell e François Raffoul. Indiana: Bloomington, 2012b).
- \_\_\_\_\_. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador [1953-54]. Em: \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003, pp.71-120.
- \_\_\_\_\_. Der Wege zur Sprache [1959, GA12]. Em: \_\_\_\_\_. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Gesamtausgabe, Band 12)
- \_\_\_\_\_. Tempo e Ser. Em: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, pp.455-469.

- \_\_\_\_\_. *Parmênides* [GA54]. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (Philosophische Bibliothek Band 505) (Tradução: *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).
- LOPARIC, Z. Como Heidegger, pensador do fenômeno, migrou para o oculto. *Folha de São Paulo*. 2016.
- MISSAGIA, J. Heidegger e a transformação da fenomenologia: a aproximação da hermenêutica e o afastamento de Husserl. *Ágora Filosófica*. Ano 15, n.1. 2015, pp.135-148.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- RAFFOUL, F. *Thinking the event*. Indiana: Bloomington, 2020.
- TONDA, P. V. El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. *Franciscanum* 165, Vol. LVIII, 2016. (pp.89-116).
- VON HERRMANN, F. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl [1981]. *Phainomenon*, n. 7, 2003.