



UMA ANÁLISE DO PARÁGRAFO SÉTIMO DE *SER E TEMPO*

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.192.02>

Christiane Costa de Matos Fernandes

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

christianecostamf@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1384-9903>

RESUMO:

O objetivo é, a partir de uma interpretação do § 7 de *Ser e tempo*, mostrar como o conceito prévio (*der Vorbegriff*) de fenomenologia, para Heidegger, indica a busca metodológica das condições de possibilidade da manifestação dos entes em seu ser, e de que maneira há a exigência metodológica de interrogar o *Dasein* acerca de seu ser como ponto de partida da investigação. A exposição, inspirada em leituras transcendentais da ontologia fundamental, acompanha os momentos constitutivos do § 7 a fim de realizar uma interpretação sistemática entre o parágrafo indicado e o projeto proposto por Heidegger em *Ser e tempo*.

PALAVRAS-CHAVE:

Heidegger. Fenomenologia. Método. Ontologia.

AN ANALYSIS OF *BEING AND TIME*, § 7

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to show, based on an interpretation of Section 7 of *Being and Time*, how the preliminary concept of phenomenology (*der Vorbegriff*), for Heidegger, refers to the methodological search for the conditions of possibility of the manifestation of beings in their being. I also intend to show in what sense there is the methodological requirement to interrogate *Dasein* about its being, which is the starting point of the investigation. Inspired by

transcendental readings of Heidegger's fundamental ontology, my exposition follows the constitutive moments of *Being and Time*, § 7 in order to carry out a systematic interpretation of the relations between the Section and the project proposed by Heidegger in *Being and Time*.

KEYWORDS:

Heidegger. Phenomenology. Method. Ontology.

INTRODUÇÃO

Heidegger abre a exposição do § 7 de *Ser e tempo* afirmando que o tema da investigação – o ser do ente ou o sentido do ser em geral – parece delimitar previamente o método como “ontológico”, mas que isso não ilumina verdadeiramente o que está em jogo na obra de 1927, pois não está em questão reconstruir as investigações históricas sobre o ser, tampouco recorrer a uma disciplina temática, determinada de antemão. O empreendimento proposto estaria mais próximo à *constituição de um campo investigativo em que o modo de tratamento é determinado estritamente pelas “coisas elas mesmas”*. Portanto, “fenomenologia”, adverte o autor, não é uma “corrente” ou um “ponto de vista”; ela deve ser apreendida apenas nessa disposição do comportamento voltado àquilo e regido por aquilo mesmo que ele questiona. É nesse sentido que Heidegger apresenta a fenomenologia como conceito de método (*Methodenbegriff*), conceito que será previamente delimitado a partir dos termos que o compõem. Mas qual o objetivo dessa exposição do conceito prévio (*Vorbegriff*) de fenomenologia? Mostrar que toda ontologia só é possível como fenomenologia. Portanto, o procedimento metodológico que atravessa *Ser e tempo* responde a esse modo de tratamento, tanto na pergunta diretora pelo sentido de ser em geral, como no ponto de partida que interroga o *Dasein* acerca de seu ser.

Heidegger diz que “o conceito prévio da fenomenologia deve ser exposto mediante a caracterização do que é visado com as duas partes componentes; ‘fenômeno’ e ‘lógos’, e pela fixação do sentido do nome que elas *compõem*” (HEIDEGGER, 2012, p. 103 [28]). Nessa passagem é possível observar que: 1. o que se tenta alcançar nesse momento do tratado é o *Vorbegriff* do método; esse caráter prévio indica que o conceito através do qual será caracterizado o método só poderá responder por seu sentido a partir da própria execução metodológica, e em confrontação com a coisa investigada; 2. O sentido do conceito (prévio) será elaborado de maneira imanente a partir da análise do que caracteriza e indica os termos que compõem a palavra “fenomenologia”, tendo em vista o que os termos podem revelar ao pensamento.

Esses dois movimentos estão correlacionados e não são mobilizados em função de uma mera análise terminológica do problema. Recolocar o conceito metódico sob análise, e mantê-lo como um conceito prévio, é indicar que um conceito isolado não satisfaz às exigências da definição de método, ou seja, a noção de “conceito prévio” ilumina a necessidade de reconquistar, a cada vez, o seu sentido através da confrontação com a coisa mesma investigada. E ainda, como destaca Courtine (1988, p. 87), lançar luz nos termos gregos, buscando escutá-los em sua origem e composição, já é engajar-se fenomenologicamente na própria fenomenologia, pois é ultrapassar o nome em direção ao sentido. Movimento expresso pelo próprio autor em 1962 na carta-prefácio enviada ao Padre William Richardson:

A experiência imediata do método fenomenológico em diálogo com Husserl serviu de preparação ao conceito de fenomenologia que é exposto na introdução a *Ser e tempo* (§ 7). Nele, a referência retrospectiva às vozes fundamentais do pensamento grego λόγος (manifestar) e φαίνεσθαι (mostrar-se), correspondentemente interpretadas, desempenhou um papel fundamental. (1996, p. 14).

Nosso objetivo é, a partir de uma interpretação detida sobre o § 7 de *Ser e tempo*, mostrar como o conceito prévio (*Vorbegriff*) de fenomenologia, para Heidegger, indica a busca metodológica das condições de possibilidade da manifestação dos entes em seu ser, e de que maneira há a exigência metodológica de interrogar o *Dasein* acerca de seu ser como ponto de partida da investigação.

I- Φαινόμενον

A primeira interpretação é da expressão grega φαίνόμενον. Φαινόμενον é o particípio (forma nominal do verbo) de φαίνεσθαι, que como voz média¹ significa mostrar-se (*sich zeigen*), e no particípio presente o que se mostra enquanto está se mostrando ou o “se mostrante” (*Sichzeigende*), na tradução de Fausto Castilho. O aparecer, o mostrar do fenômeno, está relacionado com a raiz φῶς, em português: a luz, o claro, ou a possibilidade de ficar visível em si mesmo. Desse modo, Heidegger declara:

Como significação da expressão ‘fenômeno’ deve-se, portanto, reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigend*), o manifesto (*das Offenbare*). Os

¹ Uma observação sobre a voz média na língua grega é fundamental para o entendimento do conceito de fenômeno proposto pelo autor, por conseguinte da noção de fenomenologia. Não podemos nos aprofundar nesse complexo recurso gramatical, que exigiria profundo conhecimento da língua grega. Iremos apenas indicar sua especificidade. A estrutura das vozes verbais na língua portuguesa é constituída de três possibilidades: a ativa, a passiva e a reflexiva. Em um primeiro momento tendemos a considerar a proximidade entre a voz média grega e a voz reflexiva no português, contudo a voz média não se esgota nessa comparação. Para nossa exposição, parece ser suficiente indicar que o traço fundamental da voz média no grego é seu caráter ativo autorreferencial, isto é, a ação realizada por um sujeito que tem em vista, pela própria ação, tornar-se o beneficiário do que constitui sua atividade, portanto, visa ser afetado necessariamente por essa mesma ação. Para uma exposição detalhada sobre o tema da voz média, cf. CAMARGO, 2013.

φαινόμενα, os ‘fenômenos’, são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram simplesmente com τὰ ὄντα (o ente). Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. (2012, p. 103 [28]).

O “fenômeno” da fenomenologia, para Heidegger, portanto, tomado como sinônimo de “ente”, é compreendido como: a) o que está manifesto ou à luz do dia; b) o que está manifesto em si mesmo; c) o que pode se mostrar a partir de si mesmo de diversos modos, segundo o modo de acesso a ele. É possível observar como a análise imanente ao conceito “fenômeno” oferece para Heidegger seu sinônimo “ente” e, ainda, como esse modo de tratar um conceito permite ao autor desviar das camadas interpretativas que obscurecem esse sentido originário². Essa interpretação empreende uma modulação decisiva no conceito

² Como instrui a exposição do § 6 de *Ser e tempo*. O § 6, intitulado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, realiza uma tripla indicação: das condições que integram o solo de realização do próprio tratado; da historicidade do *Dasein*, cujo comportamento filosófico é uma possibilidade de seu ser; e, finalmente, da confrontação com a tradição que está em jogo no desenvolvimento da obra. Recuperando uma passagem do *Relatório Natorp* (GA 62), poder-se-ia dizer que o § 6 de *Ser e tempo* é a tentativa de mostrar, no horizonte da pesquisa ontológica desenvolvida em 1927, que “a situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre a situação de um presente vivente” (HEIDEGGER, 2002, p. 30 [2]). Nesse parágrafo, Heidegger apresenta algumas determinações e alguns conceitos que só serão devidamente elucidados na segunda seção de *Ser e tempo*, tais como temporalidade (*Zeitlichkeit*), historicidade (*Geschichtlichkeit*) e história (*Geschichte*). Contudo, é possível apresentar o que há de decisivo nesse momento de *Ser e tempo*. O argumento central é que o retorno às coisas mesmas só é uma possibilidade verdadeira na medida que em se torna explícito que, inicialmente, toda interpretação se move em meio a conceitos e significados prévios legados pela tradição e, na medida em que a tradição oblitera o solo histórico-temporal desses conceitos e significados, eles comumente ficam desenraizados, podendo ofuscar a coisa mesma a que fazem menção. Como o autor escreve de maneira explícita na preleção de 1925 [GA20]: “A máxima fenomenológica diz ‘às coisas mesmas’ e se lança contra a construção e o questionar sempre suspenso (*freischwebend*) dos conceitos tradicionais, isto é, carentes de fundamento. (HEIDEGGER, 2006, p.103 [104]). Desse modo, e segundo Heidegger, o entendimento de “ser”, a partir do tempo que foi legado pela filosofia antiga, é a determinação do sentido de ser como *παρουσία* (*parousia*). Isto é, o entendimento de que o ente, cujo ser é definido pela *ousia*, subsiste e está disponível ao entendimento “em referência a um determinado *modus* do tempo – “o presente” (*Gegenwart*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 95 [25]). Ainda segundo o autor, essa determinação foi acolhida pela tradição filosófica e, conseqüentemente, é o assunto da confrontação em jogo em seu pensamento. Nesse sentido: “Se se deve obter a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição sedimentada e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo da ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo *pelo fio-condutor-da-questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistam as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então.” (HEIDEGGER, 2012, p. 87 [22]). A sentença final dessa passagem deixa ver que a destruição do conteúdo da ontologia antiga não é um movimento metodológico meramente negativo, pois, na medida em que visa remover as camadas interpretativas e os encobrimentos provocados pelo que a tradição histórico-filosófica fixou, pretende, simultaneamente, viabilizar uma experiência apropriada e transparente das primeiras determinações que conduziram às possibilidades efetivadas pela tradição. O que não poderia ser diferente, pois nenhuma experiência pode ser realizada sobre o nada, logo, não se trata de destruir a história da filosofia e da ontologia a fim de criar conceitos e colocar questões “nunca pensadas”. Conquistar “as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então”, é recuperar, também na ontologia antiga através de autores paradigmáticos como, por exemplo, Platão e Aristóteles, as possibilidades amortizadas e esquecidas de onde proveio desde o início o que foi efetivado, fixado e calcificado na história da ontologia. Dito de outro modo: recuperar no presente, *a partir do solo diretor da ontologia antiga*, a pergunta pelo sentido de ser e o caráter temporal de seu entendimento *enquanto questão possível*. Essa experiência de “repetição” diz respeito à tarefa de acompanhar o que veio a ser, ou seja, o possível no qual o sentido do real proveio. Assim, recuperar o solo da ontologia antiga significa remover os encobrimentos da tradição e repetir, no horizonte incontornável dessa ação, o que foi pensado pelos autores que perfizeram, desde o começo, as possibilidades do que foi efetivado na história do pensamento filosófico. O objetivo é tornar visíveis as questões que esses pensadores se confrontaram à época, mas que foram sufocadas por camadas interpretativas, por conceitos, respostas dogmáticas e entrelaçamentos linguísticos que determinaram a situação da interpretação filosófica e, por conseguinte, está no solo histórico de realização da própria obra *Ser e tempo*.

de fenomenologia e expressa uma face da radicalização do método em Heidegger. Vamos nos deter brevemente sobre esse ponto.

Na fenomenologia de Husserl, como exposto na *Ideia da fenomenologia*, de 1907, fenômeno é um resultado da redução fenomenológica. Ele é fonte de conhecimento, tendo em vista que responde por aquilo que a consciência pode conhecer acerca das coisas, enquanto ela (a consciência) se mantém em seu próprio âmbito imanente³. Isso não quer dizer que em Husserl não há investigação ontológica. Certo é que no princípio a fenomenologia husserliana estava comprometida com a pura e incondicionada descrição fenomênica (cf. Husserl, 2012, pp. 14-15 [22-25]), mas, na medida em que o método, através da *epoché*, se converte em fenomenologia eidética, o conteúdo invariável dos diversos modos de aparecimento do fenômeno é compreendido como a essência, *o eidos*, do fenômeno (*Ideias I*, Cap. I - 1913). Assim, a partir da redução, os conteúdos essenciais postos em relevo se convertem em fios condutores para o retorno à consciência transcendental, cujos atos constituem as possibilidades do conhecimento; tanto no que diz respeito a uma ontologia formal, bem como o conjunto de ontologias regionais, materiais (cf. ALVES, 2013). Desse modo, a intencionalidade e os processos mentais da consciência transcendental não são alheios à questão da constituição do que aparece, isto é, dos conteúdos eidéticos correlatos, porém, como Heidegger indica em 1925 (GA 20, Capítulo III, §§ 10-11), a pura imanência da consciência constituidora (cujo ser intencional não é posto em questão), cindida daquilo que não é consciência, mas é constituído por ela, revela que a consciência é, para Husserl, um horizonte ontológico fechado e que a consciência é a pressuposição ontológica sem a qual nada pode se anunciar enquanto algo (FIGAL, 2005, pp. 29-38). Se, desde 1919 (GA 56/57), Heidegger está metodologicamente comprometido com uma crítica à fundamentação teórico-cognitiva da constituição de sentido daquilo que figura compreensível à vida intencional, então ele não será capaz de ecoar o modo de questionar a constituição ontológica como faz Husserl, aproximando-se da pergunta metafísica grega acerca das coisas que são enquanto são⁴ (PÖGGELER, 1993, pp. 80-102). De modo mais claro: conceber o termo “fenômeno” como sinônimo de “ente” implica tornar a manifestação do ente enquanto tal o assunto principal do método fenomenológico. Mas se poderia dizer que Husserl também está engajado em descrever a manifestação dos fenômenos, portanto, a correspondência dos termos não oferece verdadeiramente nenhuma alteração, porém o ponto

³ “A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada), como dado absoluto. Toda a posição de uma ‘realidade não imanente’, não contida no fenômeno, se bem que nele intentada e, ao mesmo tempo, não dada no segundo sentido, está desconectada, isto é, suspensa.” (HUSSERL, 2016, p. 69 [45]).

⁴ Isto é, como Aristóteles havia considerado como tema de uma filosofia primeira. Cf. Aristóteles, *Metafísica* Livro IV, 1003^a 20-25.

decisivo é que a “manifestação do ente enquanto tal”, enquanto assunto do método, implica a pergunta sobre a constituição ontológica que oportuniza toda e qualquer manifestação, e sem a qual as determinações particulares dos fenômenos não poderiam ser identificadas. Ou seja, o que Husserl concedeu, também por força do método, à consciência, permanece aberto para análise fenomenológica de Heidegger.

Retornando ao § 7, a primeira e decisiva definição de fenômeno realizada por Heidegger; “o que se mostra em si mesmo”, ainda que formal, é a base e o sentido primário que consegue iluminar as outras significações que são tomadas tradicionalmente por sinônimos de “fenômeno”. A primeira significação é “parecer ser” ou “aparentar” (*scheinen*). O autor então projeta luz na conexão, fundada na própria noção grega de φαίνόμενον, entre “o que se mostra enquanto se mostra” (*das Sichzeigende*) e “o parecer ser” ou “o aparentar” (*das Scheinen*):

Só na medida em que algo, segundo seu sentido, pretende em geral se mostrar, isto é, ser fenômeno, é que ele pode se mostrar como algo que não é, podendo ‘somente aparentar ser como...’. Na significação de φαίνόμενον como *aparência* (*Schein*) já está incluída a significação original (fenômeno: o manifesto (*das Offenbare*) como fundamento da aparência. Atribuímos terminologicamente ao termo ‘fenômeno’ a significação positiva e original de φαίνόμενον e desta distinguimos a aparência como modificação privativa de fenômeno. (HEIDEGGER, 2012, p. 105 [29]).

Conquistado o sentido positivo do conceito e sua modificação privativa, Heidegger passa à distinção entre o “o que se mostra enquanto se mostra” (*das Sichzeigende*) e “o parecer ser” ou “o aparentar” (*das Scheinen*) daquilo que se denomina *Erscheinung* ou *bloÙe Erscheinung*, que em português é traduzido respectivamente também como “fenômeno” ou “mero fenômeno”. Esses termos, compreendidos nesse sentido, segundo o autor, não exprimem de maneira alguma o que foi conquistado pela análise da palavra grega φαίνόμενον; antes são sintomas, indícios, de algo que *não* se mostra. “Esse ‘fenômeno’ como aparecimento ‘de algo’ (*Erscheinung als Erscheinung von etwas*) *não* significa, pois, precisamente, mostrar-se a si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 105 [29]). Desse modo, aparecer (*erscheinen*) não é o mesmo que aparentar ou “parecer ser” (*scheinen*), pois esse último é uma modificação de algo que pode se mostrar, já o primeiro é o indício daquilo que *não* pode se mostrar. Ainda segundo Heidegger, *Erscheinung* como “aparecimento” de objetos na intuição sensível (o que nesta se mostra), mas ao mesmo tempo “aparecimento” como reverberação de algo que se oculta e por essência não pode se mostrar, ou seja, a noção de *Erscheinung* na filosofia transcendental kantiana é o sentido vulgar de fenômeno, que não pode ser confundido com o conceito de fenômeno da fenomenologia⁵.

⁵ Na passagem em que Husserl explicita o conceito de fenômeno em *A ideia da fenomenologia* de 1907 (HUA II), o autor escreve: “A fenomenologia do conhecimento é a ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos

O fenômeno, para a fenomenologia heideggeriana, deve ser compreendido como aquilo que se mostra a si mesmo, ele não é nem pode ser mera manifestação de outra coisa que não poderia ser tematizada pela análise fenomenológica. Desse modo, *Scheinen* (o aparentar), *bloÙe Erscheinung* (mero fenômeno como índice) e *Erscheinungen* (objetos da experiência) não satisfazem a exigência metodológica, ao contrário, são sentidos derivados da noção primária que a análise do termo originário φαινόμενον revelou. Determinado o sentido do conceito “fenômeno”, Heidegger faz o que interpretamos ser uma observação central dessa primeira parte do § 7:

Nessa apreensão do conceito de fenômeno, permanece porém indeterminado o ente de que se trata como fenômeno e permanece em geral em aberto se o que cada vez se mostra é um ente ou um caráter-de-ser do ente; assim, o que se alcançou até agora foi unicamente o conceito *formal* de fenômeno. Se com a expressão “o que se mostra” se entende, porém - no sentido de Kant - o ente acessível na intuição empírica, nesse caso é correto o emprego do conceito formal de fenômeno, pois fenômeno, nesse emprego, preenche a significação do seu conceito *vulgar*. Mas o conceito vulgar não é o conceito fenomenológico de fenômeno. No horizonte da problemática kantiana, o que se entende fenomenologicamente por fenômeno, mantida as outras diferenças, é ilustrado quando se diz: o que nos “fenômenos”, em sentido vulgar, se mostra cada vez, prévia e concomitantemente, embora de modo a-temático; pode ser levado a se mostrar tematicamente e esse mostrar-se-em-si-mesmo (“formas-da-intuição”) são fenômenos da fenomenologia. Pois é manifesto que o espaço e o tempo devem poder se mostrar dessa maneira, podendo se tornar fenômenos, se com isso Kant pretende chegar a um enunciado transcendental que-se-funda-na-coisa ela

como fenômenos (*Erscheinungen*), manifestações, actos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou activamente, estas e aquelas objetualidades; e, por outro lado, ciência destas objetualidades enquanto a si mesmas se exibem desse modo. A palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre o *aparecer* [*das Erscheinen*] e o *que aparece* [*Erscheinende*]. Φαινόμενον significa efetivamente ‘o que aparece’ [*Erscheinende*] e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo [*Erscheinen*] (se se permite essa expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos)”. (HUSSERL, 2016, p. 32-33 [14]). É possível notar, portanto, que Husserl utiliza os termos da filosofia kantiana, e não por acaso. Isso pode ser tanto pelo uso comum do termo no horizonte filosófico da época, mas também - como indica Walter Biemel na introdução às lições editadas -, pelo fato de Husserl estar à época detidamente ocupado com Kant, autor que foi decisivo para o direcionamento de Husserl para a fenomenologia transcendental, a fim de alcançar questões que a fenomenologia descritiva das *Investigações lógicas* não parecia mais adequada. *Isso implicaria dizer que a crítica de Heidegger à noção de fenômeno em Kant se estenderia a Husserl?* A resposta nos parece negativa. A unidade correlacional que define o conceito forte de fenômeno em Husserl não tem em vista o aparecer que reverbera algo que se oculta e por essência não pode se mostrar. O decisivo é o fato de que as noções de fenômeno da filosofia transcendental kantiana e da fenomenologia transcendental husserliana são diferentes. Para Kant, conforme exposto na *Crítica da razão pura* (1781; 1787), fenômeno é o objeto específico do conhecimento humano que aparece sob condições particulares da estrutura cognoscitiva do ser humano. De um lado, o objeto do conhecimento depende das bases representativas que são organizadas pelas categorias do entendimento e, de outro, dos dados fornecidos pela sensibilidade. Resumindo, o objeto de conhecimento, para Kant, está delimitado pela relação entre intuição e conceito. Kant distingue o fenômeno - aquilo que é possível conhecer - do númeno, aquilo que não se pode conhecer, mas que pode ser pensado como ideia da razão, como “coisa em si”. Já para Husserl, mesmo que o fenômeno seja o resultado da redução, o que excede o campo da *epoché* não é algo assim como “a coisa em si”, ou seja, incognoscível. A redução fenomenológica enquanto método visa iluminar os modos de constituição daquilo que pode ser compreendido com sentido e sempre já apareceu como tal, inclusive em nossa atitude natural. De acordo com Irene Breuer (2020) é possível conceber que, para Husserl, algo como “coisa em si” seria, resumidamente, equivalente ao ideal que orienta as possibilidades de aparição de algo em sua unidade e mesmidade e, portanto, regula o progresso da intuição no contínuo de aparições infinitas de uma realidade particular. Mas esse ideal não é um resíduo inalcançável que revela um limite da percepção e do conhecimento, ele é imanente à apreensão intencional mesma. Sobre esse assunto conferir: BREUER, Irene. La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en si para la fenomenología. Los diferentes significados de la cosa en si en Kant y Husserl. *Revista de estudios kantianos*. N. 5.2, 2020. pp. 331-365.

mesma, quando diz que o espaço é “onde” *a priori* de uma ordem. (HEIDEGGER, 2012, p. 111 [31]).

Em primeiro lugar, Heidegger está dizendo que, com o sentido do conceito de fenômeno apresentado, isto é, “o-que-se-mostra-em-si-mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigend*)”, nada está decidido sobre o conteúdo que pode ser assim concebido. *Em segundo lugar*, tendo em vista a filosofia kantiana, isto é, a investigação paradigmática sobre o conceito em questão, está sendo dito que, se a definição acima (o-que-se-mostra-em-si-mesmo) for compreendida como correspondendo ao ente acessível na experiência, trata-se do uso *vulgar* do conceito. Pois o *conceito fenomenológico de fenômeno* diz respeito àquilo que Kant pensou como as condições de possibilidade de manifestação desse fenômeno em sentido vulgar. Isso quer dizer que o conceito fenomenológico de fenômeno, para Heidegger, não é previamente determinado por um conteúdo, pois tem em vista o procedimento metodológico que consiste em tematizar o que possibilita a própria manifestação, isto é, tem em vista trazer à condição de fenômeno (o-que-se-mostra-em-si-mesmo) aquilo que *por prioridade* constitui a manifestação, mas permanece não tematizado no sentido vulgar de “fenômeno”. Portanto, a determinação do conceito indica, em primeiro lugar, o modo de investigação, isto é, *como* proceder em relação aos objetos da filosofia: algo que se mostra (no sentido vulgar) é retido pela análise fenomenológica e, ao invés de admitir nesse aparecimento algo que por essência não se mostra, o procedimento metodológico - orientado pelo conceito fenomenológico de fenômeno - considera que aquilo que se mostra pode estar concomitantemente atravessado por elementos que não foram tematizados, mas podem vir a se mostrar. Ou seja, o que se oculta e constitui o que aparece pode ser metodologicamente convertido em fenômeno. De tal modo, afirma Heidegger, *espaço* e *tempo*, na medida em que respondem pelas condições *a priori* de apreensão dos fenômenos segundo Kant, devem ser passíveis de conversão em fenômeno.

Antes de passarmos à análise do segundo conceito que compõe o termo “fenomenologia”, precisamos fazer algumas observações sobre o que está em jogo com as considerações precedentes. A filosofia heideggeriana pode ser interpretada segundo o modelo transcendental da *Evidenztheoretisch*⁶. Nesse modelo, a investigação das condições de possibilidade da experiência parte da própria tematização

⁶ Seguimos a leitura de Crowell (2001, p. 168) quando esse considera, na filosofia transcendental heideggeriana, a distinção feita por Mohanty entre dois modelos de filosofia transcendental: *prinzipien-theoretische* e *evidenz-theoretisch*. O primeiro tem em vista caracterizar o modelo kantiano (e neo-kantiano), sobretudo pelo seu projeto de justificação e organização da experiência possível através das categorias *a priori* que são deduzidas transcendentalmente. O segundo tem em vista o modelo husserliano. Ele é caracterizado como um exercício reflexivo/descritivo através do qual se pretende lançar luz nos tipos de relações e estruturas de sentido nas quais, desde o início, estamos imersos em nossas experiências. Essas relações e estruturas não são deduzidas, mas tematizadas e trazidas à condição de fenômeno para que possam ser evidenciadas segundo sua necessidade. (MOHANTY, J. N. *The Destiny of Transcendental Philosophy. In: The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, pp. 213-222).

da intencionalidade, e acompanha descritivamente as respectivas modalidades de aparição do que é experienciado, fazendo com que se mostrem as estruturas sem as quais nada poderia aparecer à experiência compreensiva. É o que está sendo exposto nesse momento a partir do conceito fenomenológico de fenômeno. Então, é preciso reconhecer, a referência a Kant talvez seja mais essencial do que parece. Por qual razão? Pensar a filosofia heideggeriana a partir desse modelo transcendental é ter em vista que, se *ser* é, por prioridade, a modalidade fundamental pela qual os entes podem se manifestar, então é necessário investigar as condições através das quais a correlação entre *o sentido de apreensão do ente em seu ser* e a *mostração do ente como tal* é possível. Ou seja, é necessário investigar as condições de possibilidade da própria ontologia a partir do sentido de apreensão do ente em seu ser. Essa perspectiva ilumina o motivo pelo qual Heidegger promove o redimensionamento da pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) questionando sobre seu sentido (*Sinn*). Mas também ilumina algo determinante da arquitetura de *Ser e tempo*: ainda no § 7, Heidegger identifica que o que permanece oculto no que se mostra é o *ser* do ente (2012, p. 121 [35]), mas tendo em vista o procedimento metodológico que envolve a tematização da intencionalidade, de modo que investigar o ser do ente é pôr em tela a correlação entre *o sentido de apreensão do ente em seu ser* e a *mostração do ente como tal*, de modo que a investigação heideggeriana deve, em primeiro lugar, trazer à condição de fenômeno as condições de possibilidade dessa correlação. Ora, é exatamente o que o autor indica já no § 5 de *Ser e tempo*:

Sendo, o *Dasein* entende algo assim como ser. Mantendo-se essa conexão, é preciso mostrar que aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende e interpreta de modo inexpresso algo assim como ser é o *tempo* (*Zeit*). Este deve ser posto em claro e deve ser genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-do-ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 75 [17]).

Então, quando Heidegger diz, em relação à filosofia kantiana, que é manifesto que o espaço e o tempo devem poder se mostrar dessa maneira, ou seja, podem ser convertidos em fenômenos, é também o projeto de *Ser e tempo* que está em questão, pois para a adequada investigação do sentido de apreensão do ente em seu ser - ou para que o sentido de ser dos entes possa ser explicitado - é preciso converter em fenômeno o sentido originário do tempo (*Zeit*) como horizonte de toda compreensão ontológica. Mas o que significa exatamente “trazer à condição de fenômeno”? É o que o próximo conceito do método, “λόγος”, pode responder.

II- λόγος

Heidegger começa sua exposição sobre o termo com a afirmação: “Em Platão e Aristóteles o conceito de λόγος é polissêmico, e isso de um modo tal que, em sua tendência para se separarem uns dos

outros, os significados não são conduzidos positivamente a um significado fundamental” (2012, p. 113 [32]). Essa polissemia implica a necessidade de investigar o sentido fundamental do *logos*.

λόγος, termo central do pensamento grego e ocidental, “é ‘traduzido’, isto é, sempre interpretado como razão, juízo, conceito, definição, fundamentação, relação” (HEIDEGGER, 2012, p. 113 [32]). Contudo, como indica o autor, essas interpretações não são capazes de apreender adequadamente o significado-fundamental do conceito como discurso (*Rede*):

λόγος como discurso significa (...) algo assim como δηλοῦν, tornar manifesto (*offenbar machen*) aquilo que se “discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεισθαι), a saber aquilo sobre o que se discorre e faz ver *a quem* discorre (*voz média*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que discorre. (HEIDEGGER, 2012, p. 113 [32]).

Talvez essa seja uma das passagens mais complexas e herméticas de *Ser e tempo*. Precisamos nos deter cuidadosamente nela. A primeira afirmação é que o λόγος grego, em seu sentido fundamental enquanto discurso (*Rede*), significa algo assim como δηλοῦν (*deloun*). Seguindo a leitura de Pierre Aubenque (2012a), quando Aristóteles usa o termo *deloun* (e seus termos derivados) no *De interpretatione* (16a28), ele diz acerca da *manifestação de alguma coisa* que pouco ilumina elementos da linguagem humana, tendo em vista que o verbo designa “o modo de expressão imediata próprio aos sons inarticulados proferidos pelas bestas”⁷ (AUBENQUE, 2012a, p. 112). Contudo, quando Aristóteles emprega o mesmo termo em relação à *função* do discurso humano, “*deloun* significa *fazer ver*, mas no sentido de designar ou apontar o dedo” (AUBENQUE, 2012a, p. 112). Nesse modo de apreensão do termo é preciso observar o caráter funcional envolvido:

Tal é, com efeito, o papel óbvio da linguagem, menos preocupado em exprimir o que são as coisas que as designar, em reconhecê-las; mais inquieto, no fundo, com a distinção do que com a clareza. Ora, não é sempre necessário conhecer claramente a essência de uma coisa para distingui-las das outras. (AUBENQUE, 2012a, p. 112).

Aubenque pode transitar entre os termos discurso e linguagem para falar sobre o pensamento de Aristóteles, mas precisamos ter certa prudência ao fazer o mesmo em relação ao pensamento de Heidegger. Embora o ponto decisivo do ato discursivo seja declarar ou denotar a manifestação (de algo), e esse elemento persista na passagem fundacional entre o *lógos* e a *phoné*, isto é, no ser expresso no discurso (apofântico) pela linguagem oral, é preciso considerar no pensamento heideggeriano a realização

⁷ Na tradução em português da edição brasileira (p. 5): “A expressão “conforme convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam (*δηλοῦσιν*) algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome.” Da *Interpretação/Aristóteles*; tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. – 1ª ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2013.

existencial da linguagem e sua respectiva temporalização (relação exposta nos §§ 34-35 de *Ser e tempo*, bem como no § 68, item d), de modo que é preciso reter a diferença entre *Rede* e *Sprache*, tendo em vista que precisamos iluminar o sentido de *Rede* exposto por Heidegger “conotando o *lógos* grego retraduzido” (NUNES, 2012, p. 169).

Se δηλοῦν, como exposto acima, explicita uma função de apontar e distinguir, Heidegger o compreende como tornar manifesto (*offenbar machen*)⁸. Tornar manifesto também possui certo traço funcional, mas tem ainda um caráter “constituidor” mais fundamental, um caráter que falta ao ato de apontar algo que já está à frente ou que já está presente. Porém, tornar manifesto enquanto função não diz muito do sentido mesmo do que quer dizer “discurso”, pois conduz à questão sobre o que afinal vem à manifestação através dele, e como o discurso realiza a si mesmo através dessa ação. De acordo com Heidegger, o que é manifesto é “aquilo que se discorre no discurso” (*wovon in der Rede ‘die Rede’ ist*). (HEIDEGGER, 2012, p. 113 [32]). O que podemos depreender dessa passagem? Na medida em que o discurso acontece plenamente, ele ultrapassa a si e faz-ver (*sehenläßt*) algo que não ele mesmo. Ele parece se retrair em favor daquilo sobre o que ele se detém, para que esse algo (sobre o que ele discorre ou fala) seja visto. Essa capacidade parece indicar, nos termos da filosofia heideggeriana, a noção de evidência fenomenológica, de modo que é possível apreender a manifestação mesma de algo segundo a *plena equivalência* entre o que foi significativamente intencionado e aquilo que é dado à compreensão⁹. Portanto, não é estranho que um discurso cuja função principal é tornar algo manifesto integre o conceito do método fenomenológico.

Talvez porque δηλοῦν não possui em Aristóteles uma significação muito clara (que vai dos sons proferidos pelas bestas ao ato de denotar na linguagem humana), Heidegger diz que o filósofo grego explicitou mais nitidamente essa função própria ao discurso como *apophaínesthai* (ἀποφαίνεσθαι)¹⁰. O termo grego *apophaínesthai* é composto pelo prefixo “apo” (ἀπο), cujo sentido sugere um movimento de saída ou “lançar para fora”¹¹, e “phainesthai” cujo sentido indica “exibir, mostrar” e é derivado de “phos”, “luz”. Ora, o que se exhibe manifestando a si mesmo? O “fenômeno”. Portanto, o “λόγος faz ver algo

⁸ Aubenque, na continuidade da passagem citada acima, parece não concordar com a compreensão de Heidegger de δηλοῦν como “tornar manifesto”, pois segundo a interpretação de Aubenque o que estaria em jogo para Aristóteles é muito mais o trânsito e a relação ambígua entre as coisas e a linguagem do que o “desvelamento”. De modo mais específico, para Aristóteles esse indicar e apontar do *deloun* é a possibilidade do diálogo coerente entre os que usam a linguagem, pois assegura que os interlocutores – empregando a mesma palavra – digam de fato a mesma coisa. (Cf. Aubenque, 2012a, p. 112).

⁹ Ou seja, a *evidência* enquanto a identificação de que *algo aparece enquanto algo a partir de si mesmo*, segundo a *plena equivalência* entre: (i) o que foi pensado/dito/significado; e (ii) o que se mostrou à intuição/compreensão.

¹⁰ Cf. Da interpretação. Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013, nota 1 (p. 50): “A palavra grega ἀπόφανσις, literalmente “declaração”. Proposição é um análogo consagrado, ἀπόφανσις significa “um dizer para fora, objetivo, um declarar, que aclara a condição do sujeito”.

¹¹ Assim como, por exemplo, no português – por derivação do latim – o prefixo “ex” em “expor”, ou na língua alemã “aus” em “Aussage”.

(φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre”, ou seja, *lógos* é discurso do fenômeno e sobre o fenômeno na medida em que este se mostra a si mesmo: *lógos como apofântico é o discurso que declara*¹² *a manifestação de algo*.

Digno de atenção é o fato de que nesse momento do texto o *lógos* é apresentado como discurso que trata de *fazer ver ou deixar ver* (*sehenlassen*) *o que mostra a si mesmo*, ou seja, novamente nada está sendo afirmado sobre o conteúdo dessa manifestação, apenas o aspecto *formal* do conceito de fenômeno está sendo apresentado. Mas na terceira parte (item C) do § 7, *O conceito prévio de fenomenologia*, Heidegger faz uma diferenciação decisiva. Levando em conta o *significado formal e vulgar do conceito de fenômeno*, o sentido do *lógos* tem em vista mostrar *o ente* tal como ele se mostra a si mesmo. Ou seja, o *lógos* enquanto discurso descreve o fenômeno a partir do modo como em si mesmo e por si mesmo ele vem ao encontro e se deixa apreender. Mas levando em conta *o conceito fenomenológico de fenômeno*, aquilo que o *lógos* *deve* fazer/deixar ver (*sehenlassen*) é o *ser* do ente. O *ser do ente*, diz o autor, é “aquilo que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais próprio e em um assinalado sentido, *exige sua conversão em fenômeno*, a fenomenologia o ‘tomou’ tematicamente como objeto” (HEIDEGGER, 2012, p. 121 [35] grifo nosso). É possível, portanto, considerarmos duas modalidades de execução do discurso apofântico, uma em relação ao *ente* outra em relação ao *ser do ente*. Nesse sentido, seria possível identificar dois níveis de descerramento: 1) o significado ou o modo de ser do ente concernente ao sentido de apreensão objetivo; 2) o sentido de ser do ente concernente ao sentido de apreensão ontológico/transcendental. Aquilo mesmo que a *intuição categorial* revelou possível para Heidegger¹³.

Ainda no item B do § 7, declara o autor: “(...) *o dito* no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação (*Mitteilung*) por discurso torne manifesto no dito e,

¹² “Discurso” é derivado de *discursus*, particípio passado de *discurrere*, “dis” significa algo como “à parte de”, “fora” ou “separado”, e “currere” significa algo como “correr”, “percorrer”. A composição expressa algo como “correr ao redor”, ou seja, conduz à ideia de “transitar em torno de” ou “lidar com algo de variados pontos”. “Declarar”, em latim, é a composição “de”, que indica “a partir de onde”, e “clarare”, que significa tornar claro, portanto, no verbo “declarar” temos algo como “de onde provém a luz, a claridade”. Desse modo, recorremos a expressão *discurso declaratório* em português na tentativa de compreender a noção de *lógos apofântico* na medida em que ela fornece uma imagem interessante: *percorrer em torno e em variados pontos aquilo que veio e está à luz*. Cf. Nascentes, A. *Dicionário etimológico resumido*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1966. Cf. Rezende, Antonio M. de; Biachet, Sandra M.G. *Dicionário de latim essencial*. Belo Horizonte: Crisálida/Tessitura, 2005. Cf. <https://www.perseus.tufts.edu>.

¹³ A interdependência entre os atos simples e os atos complexos e, sobretudo, o fato de a percepção simples ser atravessada pela intuição categorial, de tal modo que os objetos são apreendidos explicitamente naquilo que eles são, oferecem a Heidegger a justificativa para sua interpretação segundo a qual o correlato do ato de identificação corresponde à *manifestação* (*Aufweisung*) do próprio ente *enquanto ente*. E, por conseguinte, que o verdadeiro, *enquanto caráter do ser do ente*, ultrapassa a apreensão da unidade significativa do ente, isto é, a *coincidência* entre o ato significativo e o ato intuitivo, pois implica a apreensão de sua própria presença ou *mostração* (*Aufweisung*) enquanto ente que é. De modo que a tematização da exibição/mostração do ente - como o correlato do ato de identificação - é a descoberta de que *toda e qualquer experiência intuitiva que recobre uma significação do ente implica a intuição, ou melhor, a compreensão de ser*.

assim, acessível ao outro aquilo sobre o que discorre” (HEIDEGGER, 2012, p. 113 [32]). Somente quando algo, *o mesmo*, mostra-se *a partir de si mesmo* segundo um modo intencional que permite sua manifestação e, por isso, pode ser apontado e dito, é que a *comunicação entre os seres humanos é possível*. Sem essa pedra de toque que é a coisa mesma, ou o manifesto que o discurso fez ver, nada poderia ser dito e, por conseguinte, partilhado entre os seres humanos. Em suma, *um mundo efetivamente comum e compartilhado seria impossível*.

Mas Heidegger reitera: “essa é a estrutura do λόγος como ἀποφανσης. Nem todo ‘discurso’ possui *esse modus* do tornar manifesto, no sentido de fazer-ver-que-mostra (*aufweisendes Sehenlassen*). A prece (*εὐχή*), por exemplo, também torna manifesto, mas de outro modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 115 [35]). Podemos notar que Heidegger admite – acompanhando a tese de Aristóteles¹⁴ – que existe um campo maior do discurso, mas o discurso apofântico que faz ver ou deixa ver (*sehenläßt*) é aquele capaz de tornar algo manifesto e, por isso, determina o conceito de método do autor. Para Heidegger isso é possível porque o discurso apofântico não diz respeito *primariamente* à expressão linguística ou à predicação do ente, sua função de *sehenlassen* precede essas possibilidades, o que está em jogo nesse modo discursivo é o fenômeno que, ao se mostrar (*phainein*), pode se tornar conhecido (*apo*). Recuperar a possibilidade apofântica do discurso é, portanto, ter em vista o λόγος (discurso) capaz de viabilizar à filosofia a visão da coisa mesma tal como ela se mostra, a fim de garantir a correta descrição subsequente do seu objeto temático.

Embora o λόγος apofântico, primariamente, não diga respeito à expressão linguística, porém, Heidegger não deixa de reconhecer que o discorrer (o fazer/deixar-ver) *na execução concreta* se apresenta pelo falar (*das Sprechen*), isto é, através da proferição vocal em palavras: “λόγος é φωνή, mais precisamente φωνή, μετά φαντασίας - proferição vocal em que cada vez algo é visto” (HEIDEGGER, 2012, p. 115 [33]). *Lógos é phoné* porque a *apophansis* possibilita a linguagem (*Sprache*), diz o autor no § 34 de *Ser e tempo*, “a linguagem é o ser-expresso do discurso” (HEIDEGGER, 2012, p. 455 [161]). Ainda por força da função de *sehenlassen* própria ao λόγος apofântico, Heidegger indica que essa forma do discurso pode ter ou a ele pertence: 1. A estrutura da síntese (σύνθεσις) que faz ver algo *como* algo; 2. A possibilidade da verdade e da falsidade, ou o ser verdadeiro e o ser falso; 3. O caráter de fundamento (*Grund, Ratio*); 4. O caráter relacional (*Bezogenheit*), que recebe o significado de relação (*Beziehung*) e proporção (*Verhältnis*). Mesmo que essas formas se interpenetrem de algum modo, é possível notar a correspondência

¹⁴ Cf. Da interpretação (17 a 1-5). Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013 (p. 7): “Todos os discursos são significativos, não como ferramenta, mas, como já tinha sido dito, por convenção; nem todo discurso é declaratório, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é discurso, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo”.

de cada uma delas respectivamente nos seguintes momentos de *Ser e tempo*: § 33, § 44, § 60 e, finalmente, no § 18 relacionado ao início do § 34.

III - FENOMENOLOGIA

A partir da análise dos termos que compõem o conceito do método, Heidegger diz: “(...) salta aos olhos uma relação interna do que foi significado com esses termos. A expressão “fenomenologia” pode ser formulada em grego: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν significa, porém, ἀποφαίνεσθαι” (HEIDEGGER, 2012, p. 119 [34]). Λέγειν τὰ φαινόμενα indica algo como “o que é dito pelo – a partir – do fenômeno”, mas “*apophansis*” diz porque deixa-ver o próprio manifestar, portanto, “fenomenologia diz: (...) fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 119 [34]). Segundo o autor, esse é o sentido formal do método fenomenológico que orienta a investigação. “Sentido formal” (*formaler Sinn*) é indicação formal, portanto, essa definição expressa do método não define o objeto ou determina os conteúdos objetivos em que a investigação deve se deter, mas apenas o *modo de tratar* aquilo que é tema da fenomenologia:

A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência. Ciência “de” os fenômenos significa: uma apresentação de seus objetos de *tal* maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostra direta e numa demonstração direta. O mesmo sentido tem a expressão, no fundo tautológica, de “fenomenologia descritiva”. (HEIDEGGER, 2012, p. 119 [35]).

A última sentença dessa passagem dá ensejo ao que indicamos previamente acerca das modalidades de execução do discurso apofântico, uma direcionada ao *ente* e a outra ao *ser* do ente. Ambas orientadas pela função de *sehenlassen*. Levando em conta o significado formal e vulgar do conceito de fenômeno, o sentido do *lógos*, diz o autor, “só se pode fixar a partir da ‘coisidade’ por ‘descrever’, isto é, ser cientificamente determinado no modo-de-vir-de-encontro próprio dos fenômenos” (HEIDEGGER, 2012, p. 121 [35]). Mas tendo em vista o conceito fenomenológico de fenômeno, aquilo que o *lógos* deve fazer ver/deixar ver (*sehenlassen*) é, para o autor:

(...) o que, em um sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* (...), o *ser* do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e por seu sentido. Aquilo que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais próprio e em um assinalado sentido, *exige sua conversão em fenômeno*, a fenomenologia o “tomou” tematicamente como objeto. A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve ser tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (HEIDEGGER, 2012, p. 121 [35]).

Mas por qual razão é importante destacar esses modos de execução do discurso em relação aos dois sentidos de fenômeno? Em primeiro lugar, precisamos colocar novamente em cena algo que Heidegger não deixa explícito nesse parágrafo. Todas as passagens sobre o *lógos* apofântico e sobre a função fazer-ver/deixar-ver (*sehenlassen*), que determina essa forma de discurso, dizem respeito à possibilidade metodológica de trazer algo à evidência. Ou seja, *o que está em jogo nesse parágrafo é o que significa ser “evidente” e o modo apropriado de como isso pode ser feito em meio ao questionamento pelo sentido de ser em geral*. Poderíamos pensar que a questão metodológica acerca da evidência diz respeito apenas ao fenômeno no sentido fenomenológico, pois o fenômeno em sentido vulgar “mostra a si mesmo” e já estaria disponível à apreensão, restando ao método apenas descrevê-lo adequadamente. Porém, Heidegger adverte: “o ser do ente é o que menos pode ser concebido como algo ‘atrás’ do qual ainda haveria algo que ‘não aparece’” (2012, p. 123 [36]). O que isso quer dizer?

É preciso ter em vista que “fenômeno”, para a fenomenologia, não é algo disponível, isto é, uma realidade subsistente independente de nossos contextos intencionais, mas diz respeito à manifestação do que aparece segundo o sentido pelo qual é visado. Desse modo, se: 1) “ser” é sempre ser do ente; 2) o sentido de “ser” é o tema da análise fenomenológica; 3) “ser” não é algo “atrás” do ente, então, o decisivo será fazer ver/deixar ver (*sehenlassen*) o sentido de ser do ente a partir de descrição que acompanha o modo como esse mesmo ente se manifesta e se deixa apreender. Isso implica que a análise metodológica/fenomenológica também deve desviar das maneiras que um ente se deixa apreender, mas que encobrem o sentido ontológico pelo qual é visado:

O modo-de-vir-de-encontro do ser e das estruturas-do-ser no *modus* do fenômeno devem ser *tirados* antes de tudo dos objetos da fenomenologia. De onde resulta que o *ponto-de-partida* da análise assim como o *acesso* ao fenômeno e a *travessia* dos encobrimentos predominantes exijam uma segurança metódica própria. Na ideia da apreensão e explicação “originárias” e “intuitivas” dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um “ver” ocasional, “imediatos” e impensado. (HEIDEGGER, 2012, p. 125 [37]).

Mas para Heidegger a pergunta pelo sentido de ser em geral, isso é, a tarefa da investigação fenomenológica, impõe por si mesma a necessidade de uma ontologia fundamental “cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, a pergunta pelo sentido de ser em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 127 [37]). A questão é, portanto: como deixar vir ao encontro o ente *Dasein*, de modo que a análise faça ver/deixe ver (*sehenlassen*) o ser desse ente? Como instrui o § 2 de *Ser e tempo*, o *Dasein* ainda é um ente, portanto, fenômeno no sentido daquilo “que-se-mostra-em-si-mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigend*)”, mas a *existência* é o que primariamente caracteriza seu ser, portanto, é a partir dela que o autor pode investigar o sentido fenomenológico desse fenômeno. Assim, é a existência do *Dasein* que deve ser primariamente tematizada

na ontologia fundamental, “mais ainda, é sobretudo esse modo de ser que corre o risco de ser enterrado e esquecido sob o manto da obviedade do senso comum” (HAUGELAND, 2013, p. 70). Como fazer ver/deixar ver (*sehenlassen*) o ser-existência desse ente? Diz Heidegger: “O λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ερμηνεύειν, pelo qual se anunciam ao entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 127 [37]). Por qual razão o λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter de interpretação? Para respondermos essa questão precisamos considerar que, se a investigação fenomenológica tem em vista a existência que responde pelo caráter de ser do *Dasein*, ele ainda é um ente, então, um fenômeno em sentido comum que o discurso só se deixa fixar pelo seu modo-de-vir-de-encontro. Nesse sentido, a pergunta a ser feita é: qual é o modo em que o *Dasein* vem de encontro e se deixa apreender?

Haugeland (2013, p. 73) nos chama a atenção que, embora a indicação formal seja invocada em *Ser e tempo*, seu significado e sua importância metodológica não são explicitados na obra. Então, recorrendo ao § 70 da preleção de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica* (GA 29/30), ele argumenta:

Heidegger, de fato, (...) diz que todos os conceitos filosóficos são indicativos formais e, para enfatizar o ponto, ele lista uma série de exemplos: existência; o caráter de ser-cada-vez-meu; mundo; finitude; individuação; história; o “como”; o momento; liberdade; propriedade; morte (...). Cada um desses conceitos também é proeminente em *Ser e tempo*, mas apenas dois - existência e o caráter de ser-cada-vez-meu - são explicitamente escolhidos como indicativos formais. (HAUGELAND, 2013, p. 74)

A existência (*Existenz*) e o caráter de ser-cada-vez-meu (*Jemeinigkeit*) são apresentados no § 9 de *Ser e tempo* como os dois caracteres determinantes do *Dasein*. O que isso significa? Que, se a indicação formal é o modo de tratamento que não determina o conteúdo, mas acena à manifestação cada vez situada, então a existência e o caráter de ser-cada-vez-meu apontam para o interior da concreção do *Dasein* singular. Isso implica, portanto, que a adequada compreensão desses caracteres excede a retenção do conceito. Descrever o modo-de-vir-de-encontro do *Dasein* ultrapassa a questão semântica e só pode ser visto a partir da compreensão radical do que é ser o fenômeno da existência cada vez meu. Como isso é possível? Através de uma interpretação que, como instrui Haugeland, pretende expressar, ou melhor, “reexpressar de forma mais acessível o que algo já significa no contexto de algum modo de vida” (2013, p. 71). A hermenêutica é o sentido do discurso pelo qual o *Dasein* onticamente se deixa apreender, pois interpretando a si mesmo o *Dasein* faz-ver/deixa-ver (*sehenläßt*) as estruturas ontológicas que perfazem sua existência. Mas como essas estruturas estão desde o início presentes, embora não sejam transparentes, a interpretação do *Dasein* é uma (re)expressão daquilo mesmo que ele é. O discurso que interpreta o *Dasein* fático pretende discorrer sobre esse fenômeno a fim de trazer à evidência o sentido de seu ser, ele é uma (re)expressão dos caracteres que integralizam a existência, mas que tendem à dissimulação e ao encobrimento. Essa ocultação, porém,

não é ocasional e promovida por um modo de existência pouco atencioso a si mesmo; ela é parte integrante das próprias estruturas do *Dasein* que tornam a compreensão possível. Mas isso não seria um problema para a investigação?

Colocando a questão de outra forma: o *Dasein* inevitavelmente compreende mal a si mesmo e o ser desde o início. Mas isso sugere um “curto-circuito” metodológico. Como essas distorções poderiam ser expostas e corrigidas senão no entendimento do *Dasein* – o mesmo entendimento que supostamente as pressupõe? A compreensão cotidiana, no entanto, quaisquer que sejam suas inevitáveis limitações iniciais, nunca é *totalmente* indiferente às conexões. Assim, por etapas cuidadosas e cumulativas, o *Dasein* pode ser *levado a ver* — ou levar a si mesmo a ver — fenômenos e possibilidades para os quais era e não podia deixar de ser cego. Em outras palavras, embora inevitáveis no início, os mal-entendidos não são inevitáveis. No fundo, essa é a essência de todos os métodos, científicos e filosóficos, que levam a compreensão além dos limites do senso comum. (HAUGELAND, 2013, p. 72).

Através da hermenêutica do *Dasein* – enquanto *discurso que interpreta e (re)expressa esse fenômeno da existência cada vez meu* – é possível *ser levado a ver ou levar a si mesmo a ver* o sentido de ser próprio e as estruturas fundamentais do seu próprio ser. Como diz o autor no § 63: “Ao ser do *Dasein* pertence uma interpretação de si” (HEIDEGGER, 2012, p. 851 [312]), pois na medida em que compreender e interpretar são modos de ser do *Dasein*, “toda pergunta ontológica expressa pelo ser do *Dasein* já é preparada pelo modo-de-ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 851 [312]). É possível notar, aqui, o eixo em que orbita o círculo hermenêutico: se toda interpretação já deve ter compreendido aquilo que interpreta (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 431 [152]), e a compreensão (*Verstehen*) do *Dasein* corresponde à abertura (*Erschlossenheit*) do completo ser-no-mundo¹⁵, então a interpretação do *Dasein* já o compreendeu de algum modo como ser-no-mundo. O *Dasein* pode interpretar a si mesmo e expressar as estruturas fundamentais do seu ser porque, existindo, ele já compreendeu a si mesmo e seu mundo: “O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 413 [145]).

CONCLUSÃO

É possível notar uma estrutura peculiar no desenvolvimento metodológico-filosófico de Heidegger: a filosofia enquanto atividade/comportamento é uma possibilidade de ser do *Dasein*, e aquele que a realiza mobiliza uma possibilidade existencial que incide sobre seu próprio ser. Mas essa atividade é realizada tendo em vista o tema que por princípio lhe concerne, isto é, o sentido de ser em geral. Para tanto, o pesquisador deve interpretar e descrever o ente que de maneira vaga compreende “ser”, ou seja, o ente que

¹⁵ Pois a compreensão sintetiza o “em-vista-do quê” (*Worumwillen*) e a significatividade (*Bedeutsamkeit*). Cf. (HEIDEGGER, 2012, p. 407 [143]).

ele mesmo é; o *Dasein*. Mas essa interpretação não tem em vista algo como uma antropologia, biologia ou psicologia. Como filósofo que responde pelo comportamento cognitivo em relação ao ser do ente, ele deve interrogar o ente que ele mesmo é tendo em vista o sentido de seu ser. Como realizar esse empreendimento? A partir de sua prévia compreensão de ser. Ou seja, compreendendo (ser) o filósofo interpreta e tematiza a própria compreensão de ser (*Seinsverständnis*), a fim de descrever as estruturas existenciárias que determinam o ser do *Dasein* e, por conseguinte, integralizam o seu sentido ontológico. Empreendimento que tem como objetivo elucidar o sentido de ser em geral. Nas palavras do autor:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão do ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência de ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento de ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 67 [15]).

Na continuação do § 7, Heidegger afirma que os esforços interpretativos da ontologia fundamental, enquanto camada de “inteligibilidade” originária, permitem ao autor passar da (auto)interpretação do ser do *Dasein* para a “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 127 [38]). E, uma vez esclarecida a relação entre a interpretação do ser do *Dasein* (hermenêutica) e o horizonte para toda outra pesquisa ontológica (Hermenêutica), será possível – tendo em vista a precedência ontológica do ser-aí – expor que a historicidade (*Geschichtlichkeit*) do *Dasein* é a condição ontológica de possibilidade para o conhecimento histórico (*Historie*).

Após a apresentação desses três sentidos de “hermenêutica” - a interpretação do *Dasein* em seu sentido de ser próprio, a interpretação das condições da possibilidade de toda investigação ontológica e, finalmente, a interpretação da existência em seu caráter histórico -, Heidegger encerra o § 7 dizendo:

O ser como tema fundamental da filosofia não é um gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua “universalidade” mais acima. Ser e estrutura de ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*. (HEIDEGGER, 2012, p. 129 [38]).

O *Dasein*, enquanto *ser-no-mundo*, é transcendência dirigida ao horizonte de manifestabilidade dos entes e, ao mesmo tempo, seu ser está lançado às possibilidades dessa abertura. O que Heidegger pretende, em *Ser e tempo*, é apresentar como essa correlação fundamental, *ser humano enquanto ser-no-mundo*,

integraliza a compreensão dos entes em seu ser, portanto, responde pela condição de possibilidade para a verdade fenomenológica do sentido de ser em geral. Assunto mesmo do método fenomenológico. De outro modo: a interpretação do ser do *Dasein*, enquanto existência, é uma exigência de método para aquilo que é tema da fenomenologia: o sentido de ser em geral.

Referências

Obras de Martin Heidegger de acordo com a edição das obras completas publicada pela editora Vittorio Klostermann. A referência usa a sigla GA e o número do volume na *Gesamtausgabe*:

GA 2 - **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA 20 - **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

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

GA 62 - **Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik** (Sommersemester 1922). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

ALVES, P. M. S. Ontologia e epistemologia nas *Ideen* - I de Husserl e mais além. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora – MG, Nº. XVI – Volume II, p.3-21, 2013.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. **Metafísica**. Trad. Tomás Calvo Martínez. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1994.

_____. **Metafísica**. Trad. do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução brasileira Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2002.

AUBENQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles**. Trad. de Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2012a.

_____. **Desconstruir a metafísica?** Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

BREUER, I. La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en si para la fenomenología. Los diferentes significados de la cosa en si en Kant y Husserl. **Revista de estudios kantianos**, número 5, v. 2, p. 331-365, 2020.

CAMARGO, C.R. **A voz média do grego antigo**: percurso sincrônico acerca dos estudos linguísticos. *Entre palavras*, Fortaleza - ano 3, v.3, n.1, p. 180-198, jan./jul. 2013.

COURTINE, J.F. Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*. In: **Heidegger et l'idée de la phénoménologie**. (Phaenomenologica, 108) (French Edition) Ed. Springer: 1988.

CROWELL, G.S. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology.** Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Northwestern University Press, 2001.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

HAUGELAND, J. **Dasein Disclosed.** Cambridge: Harvard University Press, 2013.

HEIDEGGER, M. Carta al Padre William Richardson. Trad. Apresentação e notas Irene Borges-Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, 11-18. Servicio de Publicaciones. UCM, Madrid, 1996.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica:** Informe Natorp. Trad. Jesús A. Escudero – tradução realizada a partir da edição alemã elaborada por Hans Lessing e publicada em 1989, na revista *Dilthey-Jahrbuch*. Madrid: Trotta, 2002.

_____. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.** Trad. Jesús Adrian Escudero, Barcelona: Herder, 2005.

_____. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.** Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

_____. **Ser e tempo.** Tradução e organização: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas.** Vol. 2 Parte 1. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Investigações lógicas - Sexta investigação.** Coleção Os Pensadores. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

_____. **A ideia da fenomenologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

MOHANTY, J. N. **The Possibility of Transcendental Philosophy.** Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.

NASCENTES, A. **Dicionário Etimológico resumido.** São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1966.

NUNES, B. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger.** São Paulo: Loyola, 2012.

PÖGGELER, O. **El camino del pensar de Martin Heidegger.** Trad. E. Duque Pajuelo. Madrid: Ed. Alianza, 1993.

REZENDE, A.M de. BIACHET, Sandra M.G. **Dicionário de latim essencial.** Belo Horizonte: Crisálida/Tessitura, 2005.

Recebido em: 04/05/2023

Aceito em: 29/06/2023