

## Heidegger e os "indícios formais"

Luiz Hebeche

Dieser existenziale "Solipsismus"..."<sup>1</sup>

M. Heidegger

A noção de "indícios formais"<sup>2</sup> provém da fenomenologia transcendental. Ela é retomada no curso sobre fenomenologia da religião, proferido por Heidegger em 1920. Nessa passagem, o autor confessa que a filosofia, tal como ele a entende, se encontra numa grande dificuldade. As suas análises conceituais abstratas levaram-no - junto com seus alunos - a uma "calamidade". Os indícios formais já estão, portanto, vinculados aos dilemas de um novo estatuto da filosofia. Este artigo visa a esclarecer essa dificuldade. Essa mesma dificuldade, porém, envolve problemas metodológicos internos ao pensamento de Heidegger, os quais atravessam toda sua obra juvenil e se consolidam em *Ser e Tempo*, como é o caso do solipsismo ontológico-existencial. Ou seja, desde os seus primeiros cursos, Heidegger exerce seu filosofar a partir de um modelo monocêntrico herdado da filosofia da consciência e, com isso, ele realiza um afunilamento da vida fática num constructo particular. A hermenêutica da vida fática acabou reduzida ao constructo "ser-aí" (*Dasein*). O *background* desse debate é o sentido da história. Para Heidegger, não se pode colocar o ser-aí na universalidade da história sem esvaziá-lo de faticidade, como o fizeram Hegel, Marx, Dilthey, Spengler, etc. Para evitar essa universalidade vazia tem-se então de voltar à originalidade de sentido da vida fática. O problema é que Heidegger dela trata a partir da sua herança da fenomenologia da consciência transcendental, e, à medida que seu pensamento evolui, essa posição transforma-se numa ontologia também concebida do constructo monocêntrico. A nosso ver, é importante resgatar a hermenêutica da vida fática do jovem Heidegger, mas corrigindo-a dos resquícios da filosofia da consciência, isto é, de que a história tenha sentido só a partir do drama autêntico do ser-aí. Ora, o sentido originário não se encontra em nenhum ente que lhe tenha acesso privado, posto que é

<sup>1</sup> *Sein und Zeit (SZ)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, p. 188

<sup>2</sup> *Formalen Anzeigen* = indícios, índices ou indicativos formais. *Anzeige* (f.) - anúncio, aviso, indicação, marcação. *Anzeigen* - anunciar, avisar, indicar. *Anzeigen in der Zeitung* - anunciar no jornal. Semelhança de família com *Anzeichen* - sinal, indício -, *Aufzeigung* e *Aufweisung*, que dizem respeito ao movimento de indicar, apontar, mostrar. Em Inglês: *formal indication*. Francês: *assignation formelle*.

encontrado originariamente na gramática da linguagem. O construto ser-aí tem de ceder lugar à rede das palavras, pela qual ele próprio foi concebido. O fenômeno da cura, por exemplo, está pressuposto na complexa gramática da linguagem ordinária. São das regras da gramática que ele toma sua orientação prévia. O que a generalização ou universalização encobrem não é uma dramaturgia privada, mas a compreensão gramatical dela própria. Ou seja, nem o solipsismo existencial, nem a generalidade das leis da história, mas a compreensão da vida fática, é a alternativa à posição metafísica dos universais. Com isso se evita o solipsismo existencial do constructo ser-aí. É preciso, portanto, uma "arqueologia" desse construto como resíduo da filosofia da consciência. A interpretação fenomenológica cederá, então, lugar à gramática da linguagem ordinária. A linguagem, porém, não é uma cópia do fluxo da vida, mas a sua expressão mais originária. A expressão "fluxo da vida" origina-se na linguagem e, à medida que se afasta dela, como o fluxo heraclítico, processo histórico hegeliano, ou a evolução das espécies, etc., torna-se uma entidade metafísica, como "um ponto de vista externo". A vida fática passa então a ser concebida de modo objetivo. A compreensão da linguagem é obstruída pelo domínio dos objetos. A teoria objetiva a linguagem. O dirigir-se para o domínio dos objetos é a des-significação da linguagem, ou seja, a degeneração da gramática. A "ânsia de universalização" aponta para um apoio externo à linguagem, colocando-a no domínio dos objetos. A determinação da validade universal é o máximo da objetivação. Mas toda universalização é uma ilusão gramatical. A rejeição dessa ilusão foi, sob diferentes maneiras, feita por Hume, Wittgenstein, Ryle, Strawson, Heidegger, entre outros. Nosso objetivo é mostrar que o primeiro Heidegger dá um passo importante na resolução dessa ilusão, no entanto sua dependência estreita da fenomenologia da consciência o limita ao solipsismo existencial da si-mesmidade.

O vínculo com a fenomenologia transcendental husserliana repercute em toda a obra de juventude de Heidegger<sup>3</sup>. Foi essa (de)formação que o aprisionou no solipsismo ontológico-existencial. Mesmo em *Ser e Tempo* a eliminação do solipsismo metodológico proveniente da fenomenologia não é completa. Ou seja, Heidegger desvia-se da vida fática pública para pensá-la em termos solipsistas. A experiência da vida fática torna-se ou é concebida como experiência do ser-aí fático (*erfährt das faktische Dasein*). É também - como veremos - sob este enfoque que ele retoma o problema metodológico dos "indícios formais". O fio condutor de nossa investigação, porém, passa da gramática da existência para a gramática da linguagem ordinária. Um passo importante é retomar o conceito de compreensão, mas fora da ilusão gramatical, que o concebe de modo monocêntrico e pré-lingüístico,

<sup>3</sup> Os três enormes livros da *Phänomenologie der Intersubjektivität* mostram como o solipsismo metodológico se tornou uma dificuldade insuperável para Husserl. A intencionalidade da consciência remete tudo para fora, e de tal modo que não se pode falar nem do interior nem do exterior, pois a consciência é sempre consciência de algo. No entanto, o solipsismo metodológico torna-se inevitável à medida que se tenta chegar ao outro sem abandonar a consciência em que é concebida a relação com o outro. Essa relação é assegurada na consciência transcendental monocêntrica. A tentativa de Husserl se parece com uma aranha que cada vez mais vai se aprisionando na própria teia. Heidegger persiste nesse molde solipsista. A diferença com a filosofia da consciência está em que ele dramatiza o seu "solipsismo existencial". No seu curso sobre fenomenologia da religião ele chama a atenção para essa diferença, ou melhor, ela ainda é concebida no modelo solipsista. Ele considera errôneo colocar-se o ter-se-a-si-mesmo radical com o solipsismo reflexivo, pois o ter-se-a-si mesmo não é um mero quietismo contemplador, mas a plena faticidade histórica (PrL, 1995, p. 255), cuja posição solipsista se torna em SZ solipsismo ontológico-existencial. O quietismo contemplador da consciência teórica (*Bewusstsein*) é substituído pela solidão incomunicável do clamor ou da voz da consciência do ser-aí, a qual se dá fora das regras da linguagem. Diz Heidegger: *O clamor (Ruf) carece de comunicação (Verlautbarung). Ele não se liga primeiro à palavra, no entanto nada fica aqui obscuro e indeterminado. O discurso da consciência (Gewissen) se dá sempre ao modo do silêncio. Ele não perde nada em sensibilidade, mas o próprio ser-aí é conclamado ou chamado à descrição. A falta de formular em palavras do que no clamor é aclamado não se liga ao fenômeno da indeterminação de uma voz misteriosa, mas, antes, mostra que a compreensão do "aclamado" (Gerufen) não pode estar na expectativa de comunicação ou algo que se assemelhe a isso* (SZ, p. 273-274). Chamamos essa posição de solipsismo ontológico-existencial do ser-aí porque, mesmo tentando preservar a "relação com os outros", o ser-aí é um *singulare tantum*, isto é, a relação com os outros é concebida desde o ser-aí, ou seja, mesmo rejeitando uma posição objetivista da relação com os outros. Mas essa relação, semelhante à posição de Husserl, é pensada de modo monocêntrico. Nas palavras de Heidegger: *A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo o próprio ser-aí (Die Charakteristik des Begegnens der Anderen orientiert sich so aber doch wieder am je eigenen Dasein)*. E ainda: *o "com" é uma determinação do ser-aí (Das "Mit" ist ein Daseinsmässiges)* SZ, p. 118.

para a noção de compreensão das regras públicas da linguagem. A gramática da linguagem desempenha uma função decisiva no esclarecimento da noção de "indícios formais" na obra do jovem Heidegger. Assim, a elucidação desse problema não será feita apenas reconstituindo o seu pensamento, mas tomando uma posição em relação a ele. A nossa, porém, é a favor de Heidegger quando ele entende que o sentido da vida fática é anterior a toda explicação teórica, de que a vida fática é uma compreensão pré-temática; mas é contra Heidegger quando ele reduz a compreensão a um construto particular privilegiado. Não há acesso privado ao sentido. Não é uma pessoa, um indivíduo ou um construto singular o "principal" ou o "originário", mas as regras da linguagem em que eles se expressam.

A noção de "indícios formais" permite uma melhor compreensão da maneira como Heidegger lida com o método fenomenológico. O "indício formal" é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica. Ele chama a atenção para os fenômenos da vida fática, de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários; nesse caso, ele funciona como um anúncio, por exemplo, quando se lê no mural "Conferência na sala 100", ou "Concerto para piano", ou "Precisa-se de pedreiro". Essas informações não são a conferência, nem o concerto de piano, nem a construção, visto que a relação dessas atividades com os seus respectivos anúncios não é externa, pois sem estes ninguém poderia dirigir-se para o concerto ou para a conferência, nem a construção poderia ser concluída. Assim, o que é indicado não pode mostrar-se a si mesmo. Porém, o indício formal, como o anúncio nos exemplos, não é uma referência externa ao seu objeto. Ele chama a atenção para o que se passa na vida fática, pois a tendência da filosofia é encobrir os fenômenos originários. A noção de "indícios formais" também é encontrada em *Ser e Tempo*, quando então cede espaço para o método circular de investigação do sentido do ser. Heidegger responde à objeção de que essa circularidade seja viciosa. Não se trata de um círculo vicioso da lógica, mas, antes, de um círculo da compreensão. Ou seja, a elaboração de uma ontologia da existência só é possível porque ela pressupõe, ou melhor, ela é conduzida pela "idéia de existência". No entanto no § 63 de SZ, a noção de "indícios formais" é retomada junto com a da circularidade do método. Heidegger retoma essa noção para mostrar como a compreensão ontológica é concebida pelo que já se encontra na vida fática. Como se trata daquilo que já está presente na vida cotidiana? A "idéia de existência" já se encontra na linguagem ordinária em que se expressa a vida fática. Noutras palavras, as regras da análise da cotidianidade já se encontram na pressuposição (*vorausgesetzten*)<sup>4</sup> do conceito de existência. Sem as regras pressupostas do conceito de existência, que se encontram na vida cotidiana, a análise ontológica não teria nenhuma orientação. A dificuldade está em que a pressuposição desse conceito é ainda obscura e, no entanto, ela orienta a análise da própria cotidianidade. As regras do conceito de existência são paradoxalmente orientadoras, porque sem elas não se pode fazer nenhuma análise, mas também são obscuras, porque carecem de uma análise. Aqui está a posição constante de Heidegger: a cotidianidade (e as suas regras) é inautêntica. A questão é: de onde a análise da cotidianidade inautêntica retira suas regras? As alternativas de um reino platônico ou de uma generalização objetivista estão fechadas. A regra orientadora tem de se encontrar na vida cotidiana, mas como a cotidianidade é inautêntica, então temos uma dificuldade: o caminho que orienta é "crepuscular" (*dämmerig*), isto é, anda-se aí no lusco-fusco, nem tudo está muito claro, embora o viajante possa orientar-se pelas silhuetas dos objetos. Sem essa orientação prévia - a pressuposição da idéia de existência - nada haveria para esclarecer. Diz então Heidegger: *Não está tudo já iluminado, ainda que seja apenas crepuscularmente, pela luz da pressuposição da idéia de existência? De onde tira ela sua legitimidade? Teria carecido de orientação o primeiro projeto indicador dela? De modo algum*<sup>5</sup>. Assim como o anúncio do concerto de piano ou da conferência chamavam atenção para esses eventos, a "idéia de existência" também chama a atenção previamente para a investigação a ser feita. Daí por que a idéia de existência é a pré-indicação

<sup>4</sup> Wodurch regelten sich die Schritte der Analyse der uneigentlichen Alltäglichkeit, es sei denn durch de angesetzten Existenzbegriff? SZ,p.313. Essas regras retiradas da vida fática, porém, acabam por ser consideradas desde o ser-aí.

<sup>5</sup> SZ, p. 313

existencialmente não impositiva da estrutura formal da compreensão geral do ser-aí<sup>6</sup>. O conceito de existência é uma pré-indicação (*vorzeichnung*), um pré-lineamento da estrutura formal da compreensão do ser-aí. Portanto esse "primeiro projeto indicador" já é concebido no projeto monocêntrico do ser-aí. Ele é retirado da linguagem ordinária em que se expressa a vida fática e se torna parte da autocompreensão do ser-aí. A "idéia de existência" é retirada da vida fática para adquirir legitimidade no ser-aí. Aliás, já nos primeiros cursos no pós-guerra a vida fática é pensada desde um ente singular. Da regra da pré-compreensão ontológica passa-se para a autocompreensão ontológica do ser-aí. Os "indícios formais" retirados de suas regras cotidianas tornam-se, nas palavras de Russelll, "particulares egocêntricos"<sup>7</sup>. Se em Heidegger o ontólogo vence o hermeneuta da vida fática, é porque a sua concepção da vida fática foi focalizada por sua herança da filosofia da consciência. A noção de ser-aí é introduzida à medida que se vão afastando essas regras pré-teóricas. Porém, elas não podem ser totalmente afastadas pelo risco de a investigação ontológica perder o rumo. Em SZ esses "indicativos" não mais se vinculam à hermenêutica da vida fática, mas à ontologia existencial. O conceito de "faticidade" - junto com o de "queda" e de "existência" - passa a fazer parte da cura, isto é, do ser do ser-aí. O caráter monocentrismo desses "indícios formais" é explicitamente assumido quando Heidegger afirma:

*A auto-interpretação pertence ao ser do ser-aí<sup>8</sup>.*

*O indicio formal da idéia de existência serviu de orientação para a compreensão do ser (Seinsverständnis) feita pelo ser-aí mesmo. Embora sem transparência ontológica (ontologische Durchsichtigkeit), entende-se que o ente que chamamos de "ser-aí" sou sempre eu mesmo em cada caso, e isso enquanto poder-ser (Seinkönnen) esse ser<sup>9</sup>.*

Alguns anos depois Heidegger continua posicionando-se do mesmo modo no seu esforço para impedir a objetivação das palavras elementares da metafísica; elas fornecem indícios, mas que nunca são totalmente preenchidas por conteúdos objetivos; ao contrário, o que está em jogo é a exigência da transformação de si mesmo do ser-aí, isto é, na transformação da metafísica da sua autocompreensão. Heidegger afirma:

*Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpelar discursivamente esta requisição por transformação, mas nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indícios. Eles apontam para o interior do ser-aí. Como o compreendo, porém, o ser-aí é sempre - meu. Eles são indícios formais porque, segundo sua essência e em meio a essa indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma correlação do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem consigo em seu conteúdo esta concreção<sup>10</sup>.*

Dessa perspectiva monocêntrica a complexa trama dos conceitos psicológicos é retirada do fluxo da vida para então formar parte da "cura" como faticidade, queda e existência, momentos esses unidos pela unidade ekstática horizontal da temporalidade. Ora, em SZ, a temporalidade é também concebida desde o ser-aí. Mas a complexidade do fenômeno da cura já se encontra expressa na linguagem ordinária. Essa complexidade se antecipa à psicologia, visto que as palavras psicológicas não são determinadas pela psicologia nem pela ontologia monocêntrica, mas pelas suas regras de uso na linguagem. A angústia não é um sentimento não direcionado à margem da linguagem, ou melhor, a angústia não é uma abertura vazia; ao contrário, ela tem certas funções na linguagem. Há, portanto, uma

<sup>6</sup> SZ, p.313

<sup>7</sup> B. Russelll, *Significado e Verdade*, trad. Alberto Oliva, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978, p. 98-104.

<sup>8</sup> SZ, p.312

<sup>9</sup> SZ, p.313

<sup>10</sup> Heidegger, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica - mundo, finitude, solidão*; trd. Marco Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 339. Modifiquei ligeiramente a tradução.

orientação prévia da angústia e que se encontra no modo como essa palavra é usada. São os distintos usos das palavras na linguagem que distinguem angústia, temor, medo, alegria, tédio ou desespero. A complexidade do fenômeno da cura encontra-se na rede de uso das palavras psicológicas. Essas regras são a orientação prévia. Sem elas não se poderia falar de auto-interpretação (*Selbstausslegung*) ou autoconsistência (*Selbständigkeit*) do si-mesmo. As regras de uso das palavras são o "originário", e não há explicação para elas, ou, como diz Wittgenstein, as regras são "onde a pá entorta"<sup>11</sup>.

Com a noção de "indício formal" também se pretende evitar a generalização ou a formalização. Ou seja, antes de qualquer teoria a orientação prévia se encontra na vida fática. E, como vimos, sem essa orientação prévia não há projeto ontológico. Diz Heidegger:

*Mas para tal, não há aqui uma orientação e regramento próprios (eigene Leitung und Regelung)? De onde os projetos ontológicos tiram a evidência da adequação fenomenal de seus "achados" (Befunde)? Onde o caminho (Wegweiser) encontra indicações para orientar o seu projeto a fim de alcançar o ser?*<sup>12</sup>

As indicações orientam o projeto ontológico, mas se desprendem dele e passam a tomar a forma do ser-aí; isto é, em SZ essas regras orientadoras cedem lugar ao ser-aí, em que vida fática se afunila. Diz Heidegger: "o ser-aí é originário"<sup>13</sup>. E isso quer dizer que seu poder-ser todo em sentido autêntico (*Ganzseiskönnens*) já se acha numa posição prévia (*Vorhabe*). A regra orientadora inautêntica da idéia de existência abre a possibilidade de uma compreensão ontológica, mas só quando esta passa a fazer parte do construto ser-aí é que se pode então garantir que a "visão prévia orientadora está no próprio ser-aí". A obscura regra orientadora apenas anuncia o rumo da compreensão que aponta para o que é efetivamente originário: o ser-aí. Em SZ a visão prévia (*Vorgriff*) e a posição prévia (*Vorhabe*) são constituintes desse construto. E isso faz com que essa orientação tenha o caráter dos "particulares egocêntricos", ou de solipsismo ontológico-existencial. Essa posição do ser-aí é que dará, pois, garantia ao projeto ontológico. Sem que a idéia de existência fornecesse a indicação a ser seguida, não se poderia dirigir a compreensão ontológica, mas, à medida que essa compreensão avança, chega-se então ao reconhecimento de que "o ser-aí é originário". A dificuldade de se chegar a essa posição está em que o mais próximo onticamente (eu mesmo) é, do ponto de vista ontológico, o mais distante. Assim, a regra orientadora da "idéia de existência" que se encontra no fluxo da vida fática cede lugar para a segurança com que, desde o ser-aí, se pode avançar na compreensão ontológica. Pode-se também fazer o mesmo com as idéias de "angústia", "temor", "instrumento", "mundo", "abertura", etc., pois essas "idéias" são retiradas da linguagem ordinária e empregadas na constituição da ontologia. A "idéia de existência", porém, tem um estatuto especial, ela se confundirá com o ser-aí. A pedra "é"; a cadeira "é"; Deus "é", porém só o ser-aí "existe". Tudo o que "é" depende do único ser que existe. Esse ser "existe" porque tem a característica de estar sempre em jogo consigo mesmo, seu ser é estar sempre em questão. Desse modo, a dramaturgia da vida fática se torna uma dramaturgia privada<sup>14</sup>. Aliás, esta é que será considerada "originária". A situação hermenêutica torna-se então a situação do ser-aí. Diz Heidegger:

*Enquanto não se introduzir a estrutura do poder-ser autêntico à idéia de existência, a visão prévia, orientadora da interpretação existencial (existenziale Interpretation), carecerá de originalidade*<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> "Como posso seguir a regra?" - Se isso não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo assim segundo a regra. Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e a minha pá entortou. Estou, portanto, inclinado a dizer: "é assim que eu ajo". Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (PU) § 217.

<sup>12</sup> SZ, p. 312

<sup>13</sup> SZ p.311

<sup>14</sup> A "minhidade autêntica" é contraposta à "nossidade inautêntica".

<sup>15</sup> SZ, p. 233

A estrutura do poder-ser é que dará então originalidade à "idéia de existência". Esta dá o rumo da investigação, mas, à medida que ela avança no esclarecimento do poder-ser de um ente privilegiado, o ser-aí, então se passa a entender que só a partir desse poder-ser é que se pode falar da "idéia de existência". Esse solipsismo existencial também se encontra na afirmação:

*Com a elaboração (ausgearbeiten) concreta da estrutura do ser do ser-aí (Seinsstruktur des Daseins) torna-se então acessível a sua caracterização ontológica contra todo e qualquer ser simplesmente dado de modo que a concepção prévia (Vorgriff) da existencialidade do ser-aí coloca-se numa situação capaz de orientar com segurança a elaboração conceitual dos existenciais<sup>16</sup>.*

Nesse novo nível da compreensão ontológica a regra orientadora prévia, o indício formal, cede espaço para a segurança alcançada pelo ser-aí e, mais a partir desse nível da ontologia, a regra é considerada como um ser simplesmente dado. Nossa posição, contudo, é de que a perda da força da regra é a ilusão gramatical. Como diz Wittgenstein: fora das suas regras a linguagem opera no vazio<sup>17</sup>. Com base nessa ilusão passa-se a assumir a singularidade do ser-aí como acesso seguro. Como, porém, se pode falar de auto-interpretação e de orientação baseando-se em um acesso privado ao sentido? Para garantir o radical ter-se a si mesmo do ser-aí, Heidegger é obrigado a afastar-se das regras orientadoras, considerando-as como objetivamente dadas. Mas seguir essas regras na vida fática é uma práxis. Ou seja, as regras não atuam a distância<sup>18</sup>. Elas não são nem processos mentais, nem seqüências de fatos empíricos, nem tampouco podem ser concebidas como originadas de um construto monocêntrico. Esse monocentrismo do ser-aí é um solipsismo existencial explicitamente assumido na primeira filosofia de Heidegger que culmina em reduzir o mundo à tensa solidão fática de cada ser-aí e que pode, entre muitas outras, ser encontrada em passagens como:

*A angústia singulariza e abre o ser-aí como "solus ipse". Porém, esse "solipsismo existencial" não dá lugar a um sujeito coisificado isolado no vazio inerte de uma ocorrência desprovida de mundo (harmlose Leere eines weltlosen). Ao contrário, confere ao ser-aí um sentido extremo em que ele advém mundo para o seu mundo e, desse modo, como ser-no-mundo para si mesmo<sup>19</sup>.*

E ainda:

*O eu e o mundo juntam-se no simples ente ser-aí. O eu e o mundo não são dois seres, como o sujeito e o objeto... o eu e o mundo são a determinação básica do ser-aí na unidade da estrutura do ser-no-mundo<sup>20</sup>.*

Pode-se - como fez G. Mish - distinguir, em Heidegger, o ontólogo do hermeneuta da vida fática<sup>21</sup>? A resposta é "sim" se se considerar que a ontologia da finitude de SZ já não mais pode ser simplesmente identificada com a hermenêutica da faticidade; a resposta é "não" se se considerar que, mesmo antes de SZ, a vida fática foi concebida de uma perspectiva monocêntrica herdada da fenomenologia transcendental. A noção de "indícios formais" também está vinculada a essa perspectiva, desde os seus primeiros cursos sobre fenomenologia da religião.

<sup>16</sup> SZ, p. 311

<sup>17</sup> Wittgenstein propõe a saída do ideal de pureza da lógica e a "volta ao solo áspero" da linguagem ordinária. As ilusões filosóficas surgem pelo emprego errôneo da linguagem. *As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem anda no vazio, quando não trabalha* (PU §132).

<sup>18</sup> *A rule, so far it interests us, does not act at distance.* Wittgenstein, in *The Blue and the Brown Books*, Oxford: B. Blackwell, 1969, p.14.

<sup>19</sup> SZ, p. 188.

<sup>20</sup> Ver Guignon, Charles B. *Introduction*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993, p. 13.

<sup>21</sup> Ver R. Safransky, *Heidegger - um mestre da Alemanha*, São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 255

Os "indícios formais" dizem respeito a um paradoxo: mostrar os fenômenos da vida fática sem encobri-los pela explicação teórica. O que leva Heidegger a colocar esse problema no seu curso de 1920 - *Introdução à Filosofia da Religião* - é a pergunta sobre o sentido do histórico, ou melhor ainda, de que modo o sentido do histórico provém da experiência da vida fática. E isso envolve uma grande dificuldade que atinge todo o procedimento da fenomenologia, à medida que conduz ao tema do processo de universalização (*Verallgemeinerungen*). Em sua origem esse tema também já se encontra em Husserl<sup>22</sup>. Daí por que esse problema é abordado junto ao da generalização e formalização, sendo introduzido pela questão do sentido geral do "histórico" (*historisch*). Ele não é, porém, um assunto de fácil entendimento, embora Heidegger chame a atenção de que, para evitar abordagens muito simplificadas ou limitações regionais, "nós devemos ser claros sobre o sentido dos indícios formais". Seu vínculo inicial com a explicação fenomenológica como recurso metodológico está na origem do que ele chama de "indício formal". Ou seja, a concepção de indício formal diz respeito ao próprio método da fenomenologia e, como tal, ele pertence ao modo teórico de abordar esse método: "O problema dos 'indícios formais' pertence à 'teoria' do método fenomenológico mesmo, num sentido amplo ao problema do teórico (*Theoretischen*), do ato teórico do fenômeno das distinções (*Unterscheidens*)"<sup>23</sup>. Temos, aí, então uma dificuldade metódico-metodológica. Como dar conta do método que diz respeito ao teórico e ao pré-teórico? Método (1111111) é todo o procedimento que leva à verdade das coisas, mas aqui a "coisa" é a vida fática. Um método que procura alcançar a faticidade da vida não encobre aquilo que tenta mostrar? Como liberar o fenômeno da vida sem que a explicação o oculte sob conceitos gerais? Como "indicar" a vida fática sem objetivá-la? A dificuldade está em que ela só poderá ser mostrada quando for afastada a ilusão metafísica que tenta "corrigi-la" sob conceitos gerais. Daí por que o jovem Heidegger destaca a palavra "*Theoretischen*". Como toda teoria é encobridora, é preciso, então, dar conta do pré-teórico. Aqui sua divergência com Husserl é crucial. O "jovem fenomenólogo radical" não buscará fundamentos seguros para o conhecimento, nem tentará encontrar uma solução para a crise da humanidade européia como crise das ciências naturais, ao contrário, terá de pensar o homem em sua vida fática, e esta não pode ser atingida pela ciência. As ciências promovem a reificação da vida humana. Ciência é metafísica. Ela continua grega na pergunta socrático-platônica: o que é isto? O programa do jovem Heidegger é semelhante ao do Wittgenstein tardio, que se colocava contra a degeneração da gramática. A resposta à pergunta socrática pressupõe a sua compreensão na linguagem ordinária. A história da filosofia ocidental foi a objetivização do ente. A idéia de Platão é um *ens realissimum*. A ciência é o prolongamento dessa objetivação, ou melhor, é o triunfo da ontologia grega. Para responder à pergunta "o que é isto?", aquele que pergunta se coloca numa relação alma-coisa, sujeito-objeto. E mais: a própria alma torna-se uma coisa, uma idéia inata, um processo mental, uma complexidade psicofisiológica. Diante dessa objetivação, era preciso buscar um outro lugar para a filosofia se se pretendesse liberar a vida fática do encobrimento objetivador. Isso também significava retirar a filosofia do âmbito das disciplinas, isto é, tinha-se de afastá-la da epistemologia e da teoria do conhecimento. Nesse embate por um novo estatuto para a filosofia, foi se constituindo a noção de "indícios formais". A filosofia - para Heidegger - encontrava-se então num conflito em que se decidiria sobre a sua vida ou morte. Esse embate estava dirigido contra o próprio Husserl e a primazia da teoria no trato da experiência vivida e a concepção do eu transcendental puro. Em Heidegger o eu puro é substituído pelo "eu histórico" e o "eu em situação" (que mais tarde dariam lugar ao ser-aí). Tanto o eu histórico quanto o ser-aí mantêm-se, todavia, na herança da filosofia transcendental: afunilam a vida fática numa posição monocêntrica. Por ora é importante destacar que, nesse conflito decisivo, a filosofia não teria de enfrentar apenas o problema do naturalismo, como pensava Husserl, "mas o domínio absoluto e a

<sup>22</sup> Heidegger refere-se às *Logische Untersuchungen* e às *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ver Gesamtausgabe, Band 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (PrL), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p.54.

<sup>23</sup> Heidegger, PrL, p.55.

primazia do teórico"<sup>24</sup>. É importante lembrar que a fenomenologia transcendental já buscava um acesso ao pré-teórico. Na mesma época em que Heidegger falava do impasse de vida e morte da filosofia, Husserl reafirmava a fenomenologia como "radical", uma vez que propunha o retorno do logos teórico à vida da consciência doadora de sentido. Isto é, surgiu daí Heidegger como o "fenomenólogo radical", já que acentuou o componente pré-teórico da vida fática, enquanto Husserl o considerava apenas como anteparo ou bastidor da lógica transcendental. Para levar a cabo essa tarefa é preciso, segundo Husserl, ir além do domínio estreito da lógica e da teoria do conhecimento tradicionais na direção das características mais gerais da consciência. A lógica formal se caracteriza pela legalidade dos juízos, pelas formas gerais das significações, pelas relações entre os juízos complexos, por isso sua caracterização lingüística (*langagier*). Nessa concepção puramente lingüística a "lógica se tornou uma teoria da teoria, ela colocou o olhar sobre as puras unidades de significação"; e foi então que se destacou o pensamento, a significação pura, a proposição idêntica ou, pode-se dizer, o juízo. Husserl, porém, pretende agora alcançar uma região ainda não lingüística, isto é, "uma generalidade extremamente ampla na qual não estão em questão palavras ou enunciados, mas um sentido alargado que diz respeito à própria doação de sentido e, igualmente, à distinção entre o racional e o irracional"<sup>25</sup>. Essa "região alargada" sequer é verbal; sem ela, porém, toda teoria parece morta. A falta de sua exploração tornou impossível a coabitação entre a gnosiologia naturalista moderna e a lógica formal. E a questão de como são produzidas as teorias ficou obscurecida. Vale a pena destacar sucintamente essas posições de Husserl:

*Só a fenomenologia pode restabelecer de modo radical à consciência doadora de sentido e ao conjunto da vida da consciência, modos de acesso, métodos e idéias, que tornaram possível uma verdadeira teoria da ciência. Partindo de proposições, de teorias acabadas, a rigor ela procede numa interrogação a contrapelo da consciência pensante e do encadeamento mais largo da vida pensante na qual essas configurações se constituem e, indo ainda mais longe, partindo de todos os gêneros de objetos como substratos de teorias possíveis, ela procede a uma interrogação a contrapelo dirigida para a consciência que fez essa experiência e para suas propriedades eidéticas constitutivas, as quais tornam possível a realização dessa experiência. Ela retira os preconceitos do nosso olhar para atingir o caráter próprio da intencionalidade, a título de propriedade, que constitui a essência fundamental da consciência...*

*Se, partindo da teoria por assim dizer morta, que se tornou objetiva, a gente então se encaminha para a vida cujo fluxo é vigoroso, vida da qual essa teoria brota de modo intuitivo, e, se se estuda de modo reflexivo a intencionalidade desse juízo, desse raciocínio intuitivo, etc., a gente é imediatamente conduzido àquilo que se encontra diante dos olhos a título de produto do pensamento e que poderia se exprimir de modo lingüístico (*langagière*), repousando sobre as produções mais profundas da consciência.*

*Para examinar as coisas mais de perto, parece que uma produção doadora de sentido e, por certo, extremamente multiforme e complexa, está já em obra com o termo da experiência...*

<sup>24</sup> Ver Thomas Sheeman, *A interpretação de uma vida: Heidegger em tempos difíceis*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993, p. 78. Temos nesse artigo as duas posições que acompanham o pensamento do jovem Heidegger, podendo-se desde já colocá-las em destaque, pois aí a crítica da primazia do teórico é feita junto ao "afunilamento da vida fática". Elas já se encontram na preleção *A Idéia da Filosofia e o problema das Concepções de Mundo*: 1) o histórico é concebido como um processo pessoal; 2) a acusação de "irracionalismo" é resolvida desde a experiência privada. Diz Heidegger: *Nas ações teóricas eu deixo para trás a minha experiência vivida. Para ser mais preciso, alguma coisa do experienciado está em mim - mas ninguém sabe o que fazer com isso, por isso inventam-lhe o rótulo conveniente de "irracional"*.

<sup>25</sup> Husserl, E. *De la Synthèse Passive - Logique Transcendentale et Constitutions Originaires*, trad. Bruce Bégout e Jean Kessler, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1998, p. 44-46.

*Difícilmente poderemos compreender o pensamento do específico, o qual é uma produção em que a construção é muito elevada, a fim de poder ser exprimida pela língua e os termos gerais e liberar então uma ciência, se nós não regressarmos para aquém desses pensamentos, desses atos e dessas produções que constituem a maior parte de nossa vida. Pois em sua grande parte nossa vida não é somente pré-teórica, mas também pré-lingüística, e isso de tal modo que, a partir da menor expressão, ela deixa de ser dotada de uma propriedade autêntica e originária<sup>26</sup>.*

Husserl pretende abrir o vasto e importante mundo da consciência para mostrar como o pensamento efetivamente se constitui em todos os seu estágios. Como se vê, entretanto, ele coloca o fluxo da vida fora da linguagem e reduz a sua complexidade aos atos temáticos da consciência, pois a autenticidade da vida só pode ser apreendida pela fenomenologia como teoria, isto é, como linguagem. Esse é o conflito metódico-metodológico de que falamos parodiando Goethe: a verdejante árvore da vida doadora de sentido e o caráter cinzento de toda teoria. Como se passa, porém, de um plano para o outro? Em Husserl a passagem do nível não-lingüístico para o lingüístico é a função do ato da consciência, pois ele não só é o depositário do sentido (*sens*), como "só ele é capaz de conferir às palavras uma significação". "Ele permite então liberar o conceito de sentido da suas relações com as expressões"<sup>27</sup>. O problema da expressão e da significação, todavia, está na base dos "indícios formais" (*Investigações Lógicas* - 1900). Nele também se encontra o solipsismo metodológico husserliano, que tomará, em Heidegger, a forma de um solipsismo ontológico-existencial. Num caso, a complexidade da vida fática é afunilada nos atos da consciência; no outro, ficará restrita ao construto monocêntrico do ser-aí. Nessa moldura foi concebida a noção de "indício formal".

Como vimos, o que levou Heidegger, em meados dos anos 20, a tematizar o método da filosofia foi a pergunta pelo sentido do histórico. Ele assume uma posição no conflito entre a experiência da vida fática e o histórico, isto é, rejeita o "caminho platônico" em que o histórico é simplesmente abandonado, ou seja, de que a auto-affirmação da idéia é feita à custa do abandono da própria história; rejeita igualmente a via da completa auto-entrega ao histórico, como o faz Spengler, e afasta-se também da alternativa de Dilthey, Simmel e Rickert de combinar esses dois caminhos<sup>28</sup>. O histórico será então considerado com base na experiência da vida fática do ser-aí. Ora, o sentido geral (*allgemeine Sinn*) do histórico envolve o problema da formalização e da generalização. Como se pode compreender a vida fática sem desviar-se totalmente dela? Trata-se então de tematizar o modo de explicá-la. Aparentemente instaura-se aí uma dificuldade metodológica que, na seqüência de Husserl, se prolongará até SZ, em que a ordem metodológica da análise da estrutura ontológico-existencial precederá a biologia, a psicologia, a teodicéia, a antropologia, etc. Com isso, porém, ela paga um preço não apenas por afastar-se dessas disciplinas, mas também por distanciar-se da vida fática. Daí por que, do ponto de vista ôntico, seus resultados mostram o caráter formal e vazio de toda caracterização ontológica (*Formalität und Leere aller ontologischen Charakteristik*)<sup>29</sup>. Mas até que ponto uma "ontologia" não é uma teoria? A resposta de Heidegger é que a ontologia existencial antecipa-se a toda teoria, o que não quer dizer que caia no irracionalismo. No entanto, a dívida para com o método da fenomenologia não pode ser saldada facilmente. Essa é a dificuldade filosófica que o jovem Heidegger procurou resolver, como já estamos mostrando. A questão é que o que se explica continua presente na sua explicação, pois o sentido da indicação formal é mostrar o fenômeno a ser considerado. Essa conjunção entre o explicar e o explicado se encontra na definição: "o emprego metódico de um sentido, que é dirigido pela explicação fenomenológica, chamamos de *indício formal (formale Anzeige)*"<sup>30</sup>. Essa confluência, porém, é destacada por Heidegger, desviando-se da busca dos fundamentos de uma teoria rigorosa; ao contrário,

<sup>26</sup> Husserl, op. cit, p. 47-48.

<sup>27</sup> Husserl, op. cit., p. 49.

<sup>28</sup> PrL, p.38 s.

<sup>29</sup> SZ, § 49, p. 348

<sup>30</sup> Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explication, nennen wir die "formale Anzeige". PrL, p.55

devem-se compreender essas considerações metodológicas sem levar para dentro desse problema nenhum tipo de opinião preconceituosa. O esclarecimento do sentido desse conceito se deve a que se corre o risco de colocar apenas em termos de uma consideração moderada (*einstellungsmässige Betrachtung*) ou então cair de modo absoluto em confinamentos regionais (*regionale Eingrenzungen*). A dificuldade presente aqui será enfrentada tematizando-se um caso concreto: o sentido do histórico. Ora, esse sentido já se encontra na vida fática. É importante entender que Heidegger apanha - já nessa época (1921) - a vida fática na singularidade do si-mesmo (*Selbst*)<sup>31</sup>. O problema metodológico dos indícios formais é enfrentado partindo dessa singularidade-solipsista-existencial. Heidegger, porém, procura escapar dos enganos da filosofia da consciência. Em suas lições ele busca alternativas à filosofia a que ele próprio esteve associado. Ora, tal como ele o recepciona, o sentido do histórico é tematizado em relação à consciência, pois o processo histórico se assemelha ao processo temporal da consciência. Habitualmente se entende o histórico como um processo temporal do que passou. A própria experiência da vida fática é entendida como um processo que se dá no tempo, como uma ocorrência temporal na consciência. Para Heidegger, porém, o sentido do histórico concebido como processo mental termina por ser tão genérico que perde precisamente seus vínculos com a experiência da vida fática. Nessa posição a experiência da vida fática torna-se apenas uma delimitada região da efetividade do histórico (*das Historische*), que, como tal, é um processo ilimitado. A posição de Heidegger aproxima-se da de Kierkegaard a respeito de Hegel, isto é, tenta resgatar o singular diante da universalidade indiferente das leis da história. Essa posição já se encontrava no seu texto sobre Duns Scotus, em que destacava a singularidade do aqui-agora, a "istidade" (*haecceitas*)<sup>32</sup>.

A lei do processo histórico é, então, nas palavras de Heidegger, uma generalidade esvaziada de vida fática. O sentido genérico do histórico, porém, torna-se problemático à medida que se pergunta se esse modo de generalidade pode ser um princípio filosófico. Heidegger levanta, assim, duas questões:

1. *Como pode esse sentido geral do histórico tornar-se acessível enquanto princípio filosófico?*
2. *Se essa pretensão (Anspruch) não é legítima e se o sentido, apesar disso, é um sentido geral e deve ser considerado na explicação, em que medida constitui ele um juízo apressado (präjudizierte), ainda que, como não originário, deve, contudo, ser o guia de uma consideração originária?*<sup>33</sup>

Esse caráter de maior generalidade (*Allgemeinste*) do histórico faz com que qualquer outro sentido também seja determinado, dele se originando. Mas se isso é assim, então toda generalização e formalização também o seriam. E o que restaria, pois, para a filosofia? Qual seria seu objeto? Ou seja, a

<sup>31</sup> É a partir desse construto singular que Heidegger fará a desconstrução da noção unitária do eu. "A noção ontológica que corresponde ao fenômeno da angústia é o ser-possível de um si (*Selbst*) singular. É essa singularidade que Heidegger liga ao fenômeno da liberdade, compreendida como capacidade de se escolher radicalmente a si mesmo. É assim que o filósofo prepara o espaço para a desconstrução do eu na análise existencial, e é assim também que os existenciais passam a ter a função desestruturante da clássica unidade do eu". Ver Ernildo Stein, *Diferença e Metafísica - Ensaio sobre a desconstrução*, EDIPUC-RS, Porto Alegre, 2000, p.177. Nessa obra entende-se como a crítica de Heidegger à unidade da consciência em SZ é feita "a partir do fenômeno da singularização do Dasein". Todo construto Dasein do "si mesmo" é elaborado ao modo de "particulares egocêntricos". A "nossidade" (inautêntica) é concebida em termos da "simesmidade" (autêntica). O solipsismo metodológico de Husserl é então convertido em solipsismo ontológico existencial. Como alguém sabe que se escolheu radicalmente a si mesmo? Quais são os critérios que norteiam a sua escolha?

<sup>32</sup> Sobre a influência de Duns Scotus no pensamento do jovem Heidegger, ver T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995, p. 26 s.

<sup>33</sup> *Wenn dieser Anspruch nicht zu Recht besteht, der Sinn aber trotzdem ein "algemeiner" ist und in der Explikation in Frage kommt, inwiefern präjudiziert er nicht obwohl er als nicht ursprünglicher doch eine ursprüngliche Betrachtung leiten soll?* PrL, p.56

filosofia, ao afastar-se do modelo explicativo, não teria mais nada com que se ocupar. Heidegger, porém, não abre mão de que se pode tratar filosoficamente da vida fática; mas se isso envolve modos de expressão que podem ser compreendidos por todos, então não se pode pura e simplesmente abandonar a generalização e a formalização. Como dar conta dessa dificuldade? Parece que continuamos aí num beco sem saída. Ora, essa dificuldade está em que durante séculos a filosofia colocou a generalidade no setor dos objetos (*Gegenstandseite*). A generalidade foi considerada como o objeto característico da filosofia. Aristóteles afirma: *o ente se diz de vários modos* (Met. 7 2 1003 a 33). A ontologia objetivista de Aristóteles determina, segundo Heidegger, a filosofia até os dias de hoje. Ela define o modo como ainda fazemos filosofia. E, apesar do sentido do histórico ter sido alterado por Hegel à medida que introduziu a noção de verdade histórica, ainda assim a generalidade desse sentido é considerada desde o setor dos objetos. Ou seja, também o sentido genérico do histórico pode ser situado dentro da totalidade de todos os entes delimitados num domínio determinado. E essa delimitação tem sido a tarefa da filosofia (ontologia geral e ontologias regionais). À filosofia pertence então a tarefa de classificar a totalidade dos entes em suas diferentes regiões que serão repartidas por ciências diferentes. Essa posição atravessa a moderna filosofia da consciência até Husserl, inclusive. O filósofo representativo dessa posição foi Kant, para quem os objetos são constituídos segundo o modo da consciência, isto é, eles são montados na consciência e constituem o resultado do jogo entre a imaginação produtiva e as regras do entendimento. Para Heidegger, no entanto, foi a fenomenologia quem efetivamente conseguiu tratar mais concretamente dos objetos. Nesse caso, ela tem um mérito e um defeito, pois, do lado ontológico, essa filosofia tratou da constituição dos entes; do lado da consciência, ela teve de dar conta da constituição originária da própria consciência. O problema é que ela tratou também objetivamente da consciência, pois: "toda objetividade (*Gegenständlich*) está sob a forma dessa constituição"<sup>34</sup>. O problema é saber se a fenomenologia, ao recorrer ao ego transcendental, não persiste numa generalidade esvaziada de conteúdo fático. A fenomenologia, como vimos, reúne as duas posições antitéticas. E os indícios formais surgem dessa ambigüidade. Nas palavras de Heidegger:

*Na fenomenologia Husserl torna a consciência mesma uma região e a submete a uma consideração regional (regionalen Betrachtungen); desse modo, a sua legalidade (Gesetzlichkeit) não é apenas o originário principial (princiell ursprünglich), mas também o genérico. Na fenomenologia transcendental essa legalidade se expressa genérica e originariamente*<sup>35</sup>.

Heidegger, portanto, já destacava os limites da fenomenologia enquanto esta propunha fundamentos seguros para as ciências, mas é no contexto fenomenológico que ele continuará tratando da generalização e da formalização (*Generalisierung und Formalisierung*). Estamos novamente às voltas com a "questão dos universais". Qual a diferença entre generalidade e universalidade? Como é possível a generalização ou a universalização? O modo como são produzidas estabelece a sua diferença, que aqui não é obviamente uma exclusão, mas, o contrário, pois o geral (*Allgemeine*) torna-se acessível por meio da "universalização" (*Verallgemeinerung*). O significado da expressão "universal" foi sempre problemático na história da filosofia. A controvérsia medieval atravessa a modernidade com Locke, Hume, Kant e Hegel, entre outros; entretanto, para Heidegger, foi a fenomenologia que deveras enfrentou esse problema. E isso só ocorreu quando Husserl distinguiu universalização e generalização. Essa distinção já era conhecida na matemática desde Leibniz, mas apenas Husserl esclareceu-a logicamente. A posição de Heidegger, porém, é ambígua, pois recorre a Husserl, mas também mostra como a fenomenologia transcendental continua na esteira da filosofia da consciência. E, segundo ele, a generalização é uma espécie moderada (*gattungsmässige*) de universalização. Como entender essa posição? Generalizar é pôr numa conexão de coisas uma outra<sup>36</sup>. Acrescenta-se, portanto, mais uma coisa a uma determinada ordenação. Sucintamente, ele toma como exemplo certas proximidades, como

<sup>34</sup> PrL, p. 57

<sup>35</sup> PrL, p. 57

<sup>36</sup> *Generalisieren ist also Einordnen in den Sachzusammenhang eines anderes*. PrL, p. 61

o vermelho é uma cor, cor é uma qualidade sensível ou a alegria é um afeto (*Affekt*), o afeto é vivência. Parece então que se pode continuar essas aproximações: qualidades gerais (*überhaupt*), coisas em geral são essências (*Wesen*). Desse modo, vermelho, cor, qualidade sensível, vivência, espécie, gênero, essência, são objetos. Essa objetivação niveladora, porém, não é convincente. Há uma ilegitimidade nessas aproximações. Aqui imediatamente surge a pergunta: É o processo universalizador (*verallgemeinernde Übergang*) de "vermelho" para "cor", ou de "cor" para "qualidade sensível", o mesmo que o da "qualidade sensível" para "essência" e da "essência" para "objeto" (*Gegenstand*)? Obviamente que não. Aqui pode-se entender melhor a distinção: "*O processo do 'vermelho' para 'cor' e da 'cor' para a 'qualidade sensível' é uma generalização - e o da 'qualidade sensível' para a 'essência' é uma formalização*"<sup>37</sup>. Em SZ encontramos uma consideração desse tipo em que Heidegger reconhece o "caráter vazio de toda formalização ontológica".

Heidegger, no entanto, questiona se a "qualidade sensível" que é determinada no mesmo sentido que "cor" daria conta da determinação formal do "objeto" e se, portanto, valeria para todo e qualquer objeto. A resposta é novamente negativa. Isso se deve à falta de um melhor esclarecimento da diferença entre formalização e generalização. A distinção entre elas, contudo, é feita a partir da objetividade em que são concebidas. Veremos que a noção de "indício formal" também se distingue da de formalização. Por enquanto, fiquemos no esclarecimento da generalização. Sabemos que ela é concebida de modo objetivador, e o que Heidegger pretende alcançar é a faticidade, que é pressuposta a toda objetivação. A generalização encobre essa faticidade à medida que é concebida no domínio dos objetos (*Sachgebiet*). A gradativa generalização (vermelho 1 cor 1 qualidade sensível) tem a peculiaridade de dispensar a noção tradicional de substância ou essência, mas ainda continua a ser determinada de modo objetivador, ou seja, o processo em que a um aglomerado de objetos é acrescido outro objeto é ainda objetivador. Na formalização, porém, há uma importante diferença, como se tem numa sentença como: "A pedra é um objeto". Essa sentença não está diretamente vinculada aos objetos, isto é, às coisas materiais. Nesse caso está-se num plano distinto do da generalização, a qual se vincula aos objetos, mas a formalização não trata diretamente deles. A formalização, portanto, é independente de toda ordem de graduação (*Stufenordnung*). Nenhuma ordem gradual que leva de generalidades inferiores para generalidades superiores pode alcançar a formalização, que está num plano distinto do dos objetos, mas mesmo assim ela não pode ser totalmente excluída daquilo que a origina, na expressão de Heidegger daquilo que a "motiva" (*motiviert*). A predicação formal (*formale Prädikation*) não é concebida objetivamente, mas ela deve de algum modo ser motivada. Como isso acontece? Qual é a sua origem? Ela não provém de um mundo platônico paralelo, mas surge do sentido da própria orientação-relacional (*Sinn des Einstellungsbezug*). Há um impasse aqui. Não se pode afastar totalmente da originalidade fática, mas tampouco se pode ficar apenas nela. A noção tradicional de formalização começa a mudar, mas ainda não se explicita aqui a noção de "indício formal". Isto é, a explicitação da noção de formalização é feita baseando-se na de indicio formal. É a partir dela que Heidegger tenta dar conta da origem da formalização. Em seu curso de 1920/21 a origem do formal está no sentido relacional<sup>38</sup>. O "teórico" surge à medida que se distancia do sentido de execução originária (*ursprünglich Vollzug*).

*Eu não vejo a determinabilidade objetiva (Wasbestimmtheit) do lado de fora do objeto, mas eu a vejo "em" uma certa determinabilidade (ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermassen 'an'). Eu devo afastar o olhar do conteúdo objetivo (Wasgehalt gesehen) para só então ver que todo objeto dado é apreendido ou apanhado já numa certa orientação (Einstellungsmässig). Então surge a formalização do sentido relacional (Besugsinn) da pura orientação referencial (Einstellungsbezug) mesma, mas não de algo como um conteúdo do quê em geral (Wasgehalt überhaupt)*<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> PrL, p. 58

<sup>38</sup> *Der Ursprung des Formalen liegt also im Bezugssinn* (PrL, p. 59).

<sup>39</sup> PrL, p. 58-59. Em SZ esse problema é apresentado desde a perspectiva bem mais elaborada do ser-no-mundo. O conceito de manualidade, ou melhor, de nexa instrumental, será o modo originário e pré-teórico, pois toda teoria tem sua orientação

A formalização, a generalização e universalização, no entanto, têm em comum o "geral" (*Allgemeinen*). E não há teoria sem leis gerais. Ora, esse plano teórico é o que se pretende afastar se se quiser deixar à mostra o sentido originário do histórico. E para atingir essa originalidade pré-teórica é que se recorre ao "indício formal". Com essa noção Heidegger pretende alcançar o solo originário não objetivado pela teoria, ou seja, pela formalização e a generalização. O significado de "formal", porém, ao longo da tradição filosófica, sempre esteve comprometido com o de "teoria". O formal - como o teórico - coloca-se a distância da vida fática. Heidegger, contudo, força o conceito de "formal" a operar fora do domínio objetivo-teorético. Ele afirma então: "O significado de "formal" em "indício formal" é originário (*ursprüngliche*)". Com isso, ele vai além da distinção entre generalização, universalização e formalização, a qual ainda é concebida no domínio dos objetos. A noção de "indício formal" introduz uma distinção radical, pois ela não é teórica, mas originária. Sem essa noção não se poderia dar conta do teórico. Ou melhor: não se poderia afastar a objetividade que encobre a experiência da vida fática. No entanto, a força da tradição filosófica persiste. Pode-se então distinguir três modos de tratar do conceito de "formal": 1) quando por meio da formalização (*Ausformung*) resulta uma tarefa especial: a teoria da lógica formal e a ontologia formal (nessas formalizações regionais Heidegger também insere as operações matemáticas); 2) a teoria da ontologia formal (*mathesis universalis*) é colocada numa região teórica em separado; e 3) a fenomenologia formal como consideração originária (*Betrachtung sprüngliche*) do formal mesmo é, como logo veremos, a explicação da conexão interna do sentido relacional e o da execução.

Aqui Heidegger busca uma outra noção de filosofia que não mais se vincule às generalidades formais. A generalidade é apenas uma ilusão metafísica que a princípio não poderia atingir uma filosofia que trata do principal ou do originário. Então só é possível afirmar que as determinações ontológico-formais são preconceitos filosóficos quando já se tem uma outra concepção de filosofia livre da "generalidade". E ao livrar-se a filosofia da determinação ontológico-formal pode-se, então, assumir a tese de *que a filosofia não é uma ciência teórica e também que a consideração ontológica formal seja a última a ser determinada pelo constitutivo ontológico*<sup>40</sup>.

A filosofia - para Heidegger, nessa época - só é possível como fenomenologia. Em SZ é a ontologia, que só será viável como fenomenologia. Se a filosofia não é uma ciência teórica, então o que então ela é? O que é fenomenologia? O que é fenômeno? Se os fenômenos já não podem ser tratados teoricamente, como se pode sequer considerá-los à medida que a fenomenologia deixa de ser teoria? A resposta é a de que os fenômenos apenas podem ser formalmente indicados (*formal angezeigt werden*): cada experiência (*Erfahrung*) - como o experienciar enquanto se experiencia (*als Erfahren wie als Erfahrenes*) - só pode ser encontrada nos fenômenos (*ins Phänomen*)<sup>41</sup>. Heidegger procura encurtar a distância no modo de apreender esses fenômenos. Para isso, é-lhe indispensável recorrer a outros conceitos, beirando uma reformalização. É preciso acessar o que se expressa nos fenômenos, ou seja,

---

ou direção feita com base nesse nexos instrumental. Mas, mesmo aí Heidegger reconhece a dificuldade de distinguir o comportamento científico enquanto modo de ser no mundo e a teoria científica. Ou seja, a diferença entre o ser-no-mundo e o comportamento científico, que está em sua origem, não é clara. Diz ele: *não é nada fácil perceber onde se situa a fronteira ontológica entre o teórico e o não-teórico!* Nesse mesmo parágrafo ele retoma a questão da origem do formal, isto é, quando o caráter instrumental do instrumento à mão vai se distanciando e o próprio instrumento passa a ser considerado um objeto. A origem do comportamento científico pelo nexos instrumental da circunvisão passa por uma efetiva transformação da sua compreensão ontológica. A compreensão do martelo ou do alicate sofre uma transformação que dá origem ao comportamento científico. Há aqui uma formalização que se afasta do uso originário, e o próprio local em que se lida com os instrumentos se torna "indiferente". *Na proposição "física" "o martelo é pesado", não apenas se perde o caráter de ferramenta desse ente que vem ao encontro, mas também o que pertence a todo instrumento à mão, ou seja, o seu local. O local (Platz) se transforma então em posição no espaço e no tempo* (SZ § 69, p. 361-362). Em SZ, como se vê, Heidegger reconhece a dificuldade de traçar os limites entre o científico e a vida fática não-teórica.

<sup>40</sup> PrL, p. 62

<sup>41</sup> PrL, p. 62

tem-se de dar conta do que consiste um fenômeno. Para isso recorre-se aos conceitos de conteúdo (*Gehalt*), relação referencial (*Bezug*) e sentido relacional (*Bezugssinnvollzogen*). Esses conceitos expressam então o modo originário da experiência fática. A fenomenologia não mais sendo teoria torna-se aquilo que mantém a conexão interna desses conceitos. Essa conexão é constituída assim:

1. pelo "quê" originário que se experiencia nos fenômenos (*Gehalt*- conteúdo);
2. pelo "como" originário que neles se experiencia, entendido como "relação a" - *Bezug* -;
3. pelo "como" (*wie*) originário, pelo qual se efetua o sentido relacional (*Bezugssinnvollzogen*).

Essas três orientações de sentido (*Sinnesrichtungen*) não estão somadas umas às outras, mas mantêm relações internas entre si. A fenomenologia é agora a "explicação" dessa totalidade de sentido. A palavra "logos" não é mais concebida no sentido de lógica ou de cognição, mas é tomada como "verbum internum"<sup>42</sup>. A fenomenologia deve dar conta da conexão interna desses três momentos que constituem os fenômenos. Segundo Heidegger, toda a determinação aqui é inócua. É uma ilusão metafísica que em nada atinge a totalidade de sentido do fenômeno, no entanto, seu lado nocivo está em que ela encobre o modo originário de execução (*Vollzugmässige*). A filosofia ocidental é a história desse encobrimento. Para evitá-lo, recorre-se ao indício formal. O significado de "formal" é explicitado no contexto do método fenomenológico. Ou melhor ainda: ele pertence ao momento de explicação do método fenomenológico. Nesse contexto, então, o que significam os conceitos "formal" e "indício"? O "formal" não pode ser concebido como algo totalmente externo, mas é tomado como uma referência moderada (*Bezugsmässiges*). O conceito de *Anzeige* - indício - não diz respeito ao que vem depois do fenômeno, que aponta para ele depois de vê-lo, mas, ao contrário, o "indício" é que se antecipa a toda exterioridade: o indício deve antes mostrar o caráter referencial dos fenômenos (*Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen*). Num sentido negativo, como numa advertência (*zur Warnung*)<sup>43</sup>. É a tentativa de evitar o reino das formas independentes e a realidade bruta dos fatos. Afastando-se essas duas posições é que se pode alcançar o fenômeno originário. Em que, então, consiste um fenômeno? A resposta de Heidegger é que um fenômeno mantém-se em suspensão (*in der Schwebe*). A origem do fenômeno não está ancorada nem no realismo nem no idealismo; com isso, pode-se entender que a origem do teórico é o sentido relacional (*Bezugsinn*). O manter-se em suspensão é o modo de considerar a independência dos fenômenos originários em relação a todo ponto de apoio externo. O manter-se em suspensão é encoberto pela ilusão da segurança metafísica. Esse é o anteceder originário constantemente obscurecido pela, nas palavras de Wittgenstein, "ânsia de generalidade". O manter-se em suspensão é o "fluxo da vida". E é esse estado em suspenso - independente das ilusões que tendem a encobrir a origem da preocupação pela certeza (*Sorge für Gewissheit*) - o que consolida o fenômeno. A consistência do fenômeno é seu sentido relacional. Assim, o "teórico" é a objetivação do estar em suspenso dos fenômenos. Há, porém, uma tensão entre o estar em suspenso dos fenômenos fáticos e a tendência de encobri-los na generalização. No estar em suspensão da vida fática origina-se a preocupação pela certeza metafísica. Não é possível esconder as manifestações da vida fática, tampouco se pode evitar por completo a busca de um apoio externo a ela. A teoria é uma busca de apoio para esse "estar em suspenso"<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Aqui já está presente a tentativa de Heidegger de "libertar a gramática da lógica" (*Befreiung der Grammatik von der Logik*), mas, em SZ, ela "necessita uma compreensão do discurso de modo a priori como existencial" (SZ §34, p. 165). Pode, porém, a gramática existencial, centrada no ser-aí, realizar esse projeto? Como se pode tematizar fenômenos de modo exterior às regras da linguagem como os fenômenos da angústia e do clamor? A nosso ver, porém, a gramática da existência pressupõe a gramática da linguagem.

<sup>43</sup> PrL, p. 63

<sup>44</sup> A noção fenomenológica heideggeriana do "estar em suspenso" é importante para nós, mas, como veremos noutra oportunidade, ela passará a ser concebida como a "autonomia da gramática". Essa noção não diz respeito a um situar-se no inefável. O "estar em suspenso" quer dizer o não situar-se no domínio dos objetos; nesse caso, ele se assemelha à noção de que seguir regras é uma práxis, pois uma regra não tem um apoio externo. Uma regra "está em suspenso" à medida que ela não se apoia nem no empírico, nem no ideal. Nesse sentido, a autonomia da regra é o estar em suspenso com respeito às ilusões gramaticais. A "ânsia de generalidade" é a busca de apoio externo para o "estar em suspensão" das regras da

*O caráter referencial ou relacional (Bezug) e o de execução (Vollzug) dos fenômenos não pode ser determinado antes, mas deve manter-se em suspensão (in der Schwebe gehalten). Essa posição é, em extremo, oposta à da ciência. Não há aqui nenhuma inserção no domínio dos objetos, ao contrário: o indício formal é uma defesa (Abwehr), uma garantia antecipada de que o caráter referencial (Vollzugcharakter) ainda permaneça livre. A necessidade dessa precaução (Vorsichtsmassregel) dá-se pela tendência da experiência da vida fática que sempre ameaça escorregar para algum tipo de objetivação, e cujo fenômeno temos de pôr em destaque<sup>45</sup>.*

A tensão é originada na "consistência em suspenso" dos fenômenos da vida fática, cuja essência é estar em suspensão. Essa tensão expressa-se na experiência fática do cristianismo. Resgatá-la foi a ocupação do jovem Heidegger. Retomar a experiência fática do cristianismo, recorrendo ao indícios formais dessa experiência, possibilitará, então, a tematização de toda a tendência de encobrimento: a abstração dos universais. O universal - como o geral, o formal - resulta da extração do caráter fenomênico do fenômeno. Este passa a depender de uma essência que se esconde por trás dele. Esse essencialismo pode ser encontrado na mente, ou fora dela, nos entes reais, ou ainda num terceiro reino platônico, nem mental, nem real. Um exemplo disso encontra-se no artigo de Frege, "O pensamento". Frege defende um mundo das representações subjetivas, um mundo da realidade objetiva e ainda um terceiro, do pensamento, cuja verdade é eterna. A própria divisão tripartida desses mundos depende da verdade do terceiro, isto é, essa divisão é também um pensamento verdadeiro<sup>46</sup>.

O problema continua: para afastar esses tipos de encobrimento é preciso também distanciar-se da vida fática? Se a noção de indício formal envolve conceitos como "sentido relacional", que expressam a unidade do fenômeno originário, pode-se dizer que ela coincide mesmo com a experiência fática? Porém expressões como "sentido relacional" ou "sentido de execução" não são empregadas na vida fática. O que Heidegger chama de "indício formal" (*formale Anzeige*) é semelhante ao que Wittgenstein chama de "apresentação panorâmica" (*Übersichtliche Darstellung*), que, aliás, tampouco se encontra na linguagem ordinária. A preocupação por certeza leva à perda da apresentação panorâmica, isto é, perde-se a vivência da significação das palavras na linguagem, a qual não envolve nenhum processo mental que, como uma sombra, acompanha as palavras na linguagem ordinária, que não é homogênea. Há um conflito entre regras, ou seja, a vivência da significação é o domínio das técnicas mais sutis em que está afastada a unilateralidade e homogeneidade do "e-assim-por-diante" do seguir regras. A sua melhor expressão é a gramática do ver-como e a da vivência da significação. Com isso elimina-se o platonismo e, conseqüentemente, a ilusão de uniformidade. Como não há apoio externo, a única alternativa é recorrer-se às palavras ordinárias para poder melhor dar conta da sua significação. A "ânsia de generalidade" ou a "preocupação por certeza" são afastadas, porque apenas se procura descrever os usos das palavras na linguagem, e esses usos não são determinados de fora das suas regras. Seguir regras é uma práxis. A rejeição do essencialismo é um objetivo que aproxima o projeto de Heidegger e o Wittgenstein tardio.

Heidegger defende esses argumentos, pois a formalização e a generalização são, mesmo na sua "moderação fenomenológica", motivadas teoricamente. Elas tendem a submeter os fenômenos a uma ordem geral. No "indício formal", porém, não se efetua nenhuma ordenação (*Ordnung*). E ainda, ao ficar-se de fora de toda classificação (*Einordnung*), fica-se afastado de todo essencialismo que se constitui na busca de certeza para além dos fenômenos. Não há mais apoio em alguma realidade objetiva

---

gramática.

<sup>45</sup> PrL, p. 64

<sup>46</sup> Ver Frege, *O pensamento - uma investigação lógica*, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp, 1998, p. 177 a 208.

ou idéia reguladora, ou lei do processo histórico, etc. Ao contrário, deixa-se aí tudo em suspensão (*alles dahingestellt*)<sup>47</sup>. Esse "estar em suspenso" não é, porém, uma posição vazia e desregrada, pois o "indício formal", ao não estar preso a nenhuma teoria, serve de preparação (*Ansetzen*) para a aplicação do método fenomenológico. Assim, altera-se o próprio estatuto da filosofia. Ela não é mais teoria, visto que toda a teoria é encobridora dos fenômenos originários. Com isso, porém, a filosofia se encontra num impasse:

*A pergunta então é se o empreendimento conjunto da filosofia como determinação geral das objetividades (Gegenständlichen) detém-se no principal (Prinzipiell), e se a condição desse empreendimento surgiu do motivo originário do filosofar*<sup>48</sup>.

O "indício formal" é uma tentativa de contornar essa dificuldade metodológica. Ele aponta o rumo da explicação fenomenológica. Isto é, ele não perde de vista o "principal". E o "principal" é a vida fática. A preparação para a explicação fenomenológica não provém de nenhuma generalização vazia, mas dos exemplos recortados da vida fática. Lembremos que o ponto de partida fora a questão do sentido da história, que as leis da história esvaziam o conteúdo da vida fática. Para manter esse sentido originário recorreu-se à noção de "indício formal". Ora, o sentido da história só pode ser encontrado na vida fática, e o "indício formal" é a antecipação que orienta essa problemática, ou seja, o conceito de "processo histórico" é sinalizado pelo de "passagem do tempo" ou "transcurso do tempo". Sem esse "indicativo" da passagem do tempo, cujo sentido já se encontra na vida fática, não seria possível falar do "sentido da história". Ora, a tarefa da fenomenologia é pôr à mostra esses fenômenos originários e familiares do tempo. Quando, por exemplo, abrimos um livro de história, logo entendemos que os fatos narrados dependem da "passagem do tempo". Sem essa compreensão prévia da "passagem do tempo" não se poderia entender o sentido dos fatos narrados no livro. Do mesmo modo a solidão do velho pescador, na novela de Hemingway, é logo entendida pelos leitores porque já têm uma vivência prévia da solidão. Heidegger, em 1920/21, ainda estava a caminho da redação de SZ, mas já entendia que as Ciências do Espírito - a história, no caso - necessitavam de um esclarecimento sobre o solo fenomenal em que operavam: o sentido do tempo. Ele, porém, reconheceu que o modo de tratar o tempo pelas filosofias da consciência (Husserl, inclusive) era não só insuficiente, como totalmente errôneo. Isto é, o esquema fundamental do tempo à medida que fora concebido no domínio dos objetos terminava por "ampliar a confusão sobre o problema do tempo". Por isso, Heidegger afirmava que a moldura (*Rahmen*) em que se pensava o tempo tinha de ser colocada para fora do plano teórico. Ou seja, como todo fenômeno originário, a explicação do fenômeno do tempo depende de "como nós experimentamos originariamente a vivência fática da temporalidade". Seu erro foi pensar o modo como "nós experimentamos a vida fática" a partir de um construto monocêntrico privilegiado. Aliás, essa posição acompanha toda a formação do jovem Heidegger e se consolida na ontologia de SZ. Nessa obra, o problema da história é enfrentado sempre desde a moldura dos seus primeiros escritos sobre a religião; ou seja, o problema do sentido da história depende do problema do sentido do tempo. E este é alcançado partindo do ser-aí. Heidegger pretende afastar o sentido do ser de toda objetividade, o que só poderá ser feito à medida que o sentido do tempo for afastado das leis objetivas da história. E isso acaba por situar o sentido da história na temporalidade originária do ser-aí<sup>49</sup>. Tanto em SZ, contudo, quanto nas lições sobre a vida

<sup>47</sup> PrL, p.64

<sup>48</sup> *Die Formale Anzeige hat nur Sinn in Beziehung auf die phänomenologische Explikation. Es ist die Frage, ob Aufgabestellung dem ursprünglichen Motiv des Philosophierens entspring.* PrL, p.64

<sup>49</sup> Essa posição é explicitamente assumida por Heidegger em SZ: *a história é acontecer específico do ser-aí que se dá no tempo. E ainda: Será o acontecer uma seqüência de processos (Vorgang), uma alternância de ocorrências em que os dados aparecem e desaparecem? De que maneira esse acontecer da história pertence ao ser-aí? Será que o ser-aí é primeiro "algo simplesmente dado" (vorhanden) para depois entrar "numa história" (in eine Geschichte)? Será que o ser-aí só se torna histórico envolvendo-se com circunstâncias e dados? Ou será que o ser do ser-aí se constitui primeiramente pelo acontecer, mas de tal modo que só porque o ser-aí é, em seu ser histórico, é que circunstâncias e dados se tornam ontologicamente possíveis?* (SZ, p. 379). O sentido da história, portanto, depende então da temporalidade

religiosa, a teoria não terá prioridade, o caminho terá de situar-se nos fenômenos originários da vida fática, e esse "caminho é também a volta"<sup>50</sup>. Os "indícios formais" são as pegadas que nos permitem seguir esse caminho. A questão do sentido da história só pode então ser colocada se constantemente forem feitas perguntas como: "Na experiência fática, o que é a temporalidade originária?" E: "O que quer dizer, na experiência fática, passado, presente e futuro?" Concordamos com Heidegger que a "idéia de história", tal como a de "existência", é um indício formal que não pode ser encontrado no mundo encantado do ser-aí primitivo, em que o sinal coincide com o assinalado. Essa "idéia", no entanto, se encontra na nossa complicada forma de vida, que se caracteriza por uma inclinação pela objetividade<sup>51</sup>. Ou seja, inclinamo-nos a nos perder desse caminho de volta e a procurar um sentido para além da vida fática. Essa inclinação é a persistência da ontologia grega na nossa cultura; ela também se encontra na dificuldade que, como vimos, igualmente atinge esse novo estatuto da filosofia. A procura por esse novo estatuto afasta Heidegger do programa fundacionista da fenomenologia, mas isso o coloca em novos embaraços metodológicos. Assim como para Wittgenstein, na mesma época, a filosofia não mais poderia ser teoria. Para Heidegger, porém, ela tampouco podia se afastar da vida fática.

Para alguns intérpretes o caráter inacabado e aberto da noção de "indícios formais" pode dar condições para pensá-los como uma espécie de dialogismo, ou seja, de uma posição política de cunho liberal e até mesmo uma ética independente da cultura autocrática da tradição, em que se possa ter a participação de vozes que ficaram em silêncio ao longo da história, como as mulheres e as minorias. Os "indícios formais", na obra do jovem Heidegger, seriam a expressão de uma filosofia sem uma doutrina específica, isto é, de uma filosofia marcadamente negativa, socrática e mesmo pirrônica e kierkegaardiana que, contrapondo-se à origem na Escolástica conservadora do catolicismo e também às posições políticas ainda mais radicais dos anos 30, seria uma filosofia mais desconstrutora que construtiva; portanto, uma outra versão para a filosofia que se afastaria da tradição e da autoridade para abrir-se para um pensamento sem regras objetivadoras e universalizantes e que passaria, então, a defender o direito histórico à individualidade e à diferença. Não seria obviamente a rejeição total do cristianismo e mesmo da filosofia acadêmica, mas, segundo essa interpretação, o jovem Heidegger de Friburgo teria sido "um cristão sem uma confissão, um filósofo sem uma filosofia"<sup>52</sup>. Os "indícios formais", portanto, estariam em conexão com uma versão filosófica capaz de recomeçar constantemente, de voltar a situar-se no começo antes de toda essencialização e universalização, seria algo como a experiência da fé cristã contra a lei mosaica, a liberdade do coração contra a dureza autoritária dos hábitos adquiridos. Desse modo, questões candentes da ética atual como o respeito aos animais, aos negros, às mulheres, etc., já estariam esboçadas "nesses anos de Friburgo", que não se encontram nos períodos subseqüentes do filosofar heideggeriano mas, ao contrário, a vida pessoal de cada homem é pensada em termos mais brandos e poderia ser tomada a partir do que se poderia chamar de inter-relacional, interpessoal, inter-ativo e mesmo tendo um sentido de compaixão, ou seja, o comunitário é relevante, mas é posto nos termos da situação existencial de cada ser-aí, que, em sua própria existência, recusa todo tipo de opressão externa, configurando uma outra ontologia que daria espaço ao outro. Esse liberalismo do jovem Heidegger foi herdado de Schleiermacher e de Kierkegaard e, mais no fundo, de Lutero com a sua rejeição à "teologia gloriae" e do catolicismo conservador. Essa vertente da tradição liberal cristã foi conectada à recepção fenomenológica da ética de Aristóteles. Ora, essa conexão será feita cada vez mais no modelo do ser-aí, a ponto de afirmar-se que "o ser-aí é a condição de possibilidade da moralidade em geral"<sup>53</sup>, essa afirmação lembra a concepção luterana da

---

originária do ser-aí. Essa unidade ekstática da temporalidade é o que dá autenticidade ao ser-aí frente à objetividade dos eventos históricos. E é só então que se pode falar de um sentido da história. A nosso ver, porém, a generalização que encobre a temporalidade originária do ser-aí não é a mesma que encobre o "fluxo da vida fática" considerado não mais a partir do solipsismo existencial, mas da gramática da linguagem ordinária.

<sup>50</sup> *Der weg ist also ungekehrt*. PrL, p. 65

<sup>51</sup> SZ, § 17

<sup>52</sup> ver John van Buren, *The Young Heidegger - Rumor of the hidden king*, Indiana University Press, 1994, p. 360.

<sup>53</sup> SZ, p. 332, 380.

liberdade cristã e mesmo a autonomia da ética kantiana; numa conferência proferida em Colônia, em 1924, sobre o livro VI da *Ética a Nicômaco*, Heidegger afirma: "A alma não está sob o domínio do imperador"<sup>54</sup>. Nessa "conexão", para van Buren, pode-se entender a noção de "indícios formais" no jovem Heidegger, ou melhor, esta noção é um modo liberalizante de operar com a tradição herdada e se caracteriza, ao fim e ao cabo, pela luta contra a ruína fática do filosofar, isto é, ela é uma manobra para retornar à situação inicial ou originária do fluxo da vida opondo-se ao distanciamento dela na universalidade ou generalidade impessoais. A possibilidade de uma "moralidade em geral" encontrar-se-ia melhor expressa numa "ética kairológica". E entenda-se que a noção de "kairos" oriunda de Aristóteles sofre uma reviravolta com a acentuação da vida fática do cristianismo primitivo expresso na cartas paulina e revigorado pela obra de Kierkegaard que se colocam não apenas contra todo tipo de ética platônica absoluta como também contra a administração e a técnica da cultura contemporânea que tende a tornar supérflua a vida humana. Heidegger faz sua a posição de Kierkegaard: "Toda a filosofia moderna é, tanto ética quanto cristãmente, baseada na superficialidade (*easygoingness*)". O "kairos", porém, situa-se no cerne da vida fática de cada homem como uma autocompreensão existencial e não como consciência teórica. Para van Buren, a noção de "indício formal" da ontologia heideggeriana poderia concretizar-se numa ética kairológica. Ora, uma ética diz respeito à vida político-social, mas não teria de, obrigatoriamente, ser uma aceitação dos costumes estabelecidos ou tradições estabilizadas, isto é, na ética kairológica o ser-aí está, originalmente, aberto para o "outro", antes de qualquer doutrina ética, universalidade legal, moral ou sistema filosófico<sup>55</sup>. Os "indícios formais", como manobra para situar-se no começo, no fluxo da vida, e, portanto, como um pensamento inacabado e aberto, caracterizar-se-iam também pela manutenção da abertura para o outro. Desse modo, os indícios formais da hermenêutica da vida fática coincidiriam com os indícios da ética da alteridade contra todo tipo de autoridade ou pretensão de universalidade. A ética kairológica seria uma desconstrução de todas as teorias éticas de cunho absoluto ou, melhor ainda, de todo deslize para a reificação da abertura para o outro. Os princípios dessa ética seriam um voltar-se para o "princípio", isto é, da abertura originária da diferença. Pois o "kairos" da diferença é a temporalidade existencial. Essa temporalidade, porém, não é a aristotélica e nem tampouco da física newtoniana. Ao contrário, os sistemas éticos dos gregos à modernidade são concebidos a partir de uma base que concebe o tempo como uma sucessão regular de agoras segundo a "técnica de regras de cálculo inflexíveis", pois outro é o caráter kairológico da vida fática. De acordo com van Buren, seguindo Heidegger, pode-se esboçar ou projetar (*entwerfen*) um absoluto sistema de eticidade (*System der Sittlichkeit*) de valores éticos e relações de valores que são válidas em si mesmas, "pois a gente pode estar cego para diferenças e sutilezas dessas relações de validade e de leis absolutas que costumeiramente acabam ocorrendo em tempos singulares da vida ética, pois é na faticidade que se encontra o sentido do ser e da lei. É nela que se daria a destruição de todas as pretensões por éticas absolutas<sup>56</sup>". Ou melhor, contraposta à tirania dos sistemas éticos está a existência do ser-aí (*Dasein*), isto é, na faticidade do ser-aí não há lugar para "os imperturbáveis advogados de uma ética absoluta"<sup>57</sup>. Pois, "antes de todos os cálculos confortáveis sobre a validade e objetividade para a humanidade" de alguma doutrina ética deveria estar a reflexão sobre o que autenticamente temos ou podemos ter previamente, ou seja, sobre os modos já disponíveis de agir desta ou daquela forma. Ou seja, nos anos 20, pensada no modelo do ser-aí, a experiência da vida fática se antecipa a qualquer tipo de império da lei. É na singularidade desse "construto" que será rejeitada a pretensão de universalidade das doutrinas éticas, inclusive a kantiana, pois a lei moral surge, não do ethos público, mas do "fluxo da vida pessoal" ou do "hábito do Dasein espiritual", pois, ao fim e ao cabo, nas palavras paulinas e agostinianas, cada ser-aí carrega seu próprio fardo. Como se dá a apropriação desse fluxo da vida fática e, conseqüentemente, desse fluxo da vida ética? Vários conceitos se aproximam aqui: "fenomenologia",

<sup>54</sup> van Buren, op. cit., p. 350.

<sup>55</sup> Van Buren, op. cit., p. 351.

<sup>56</sup> Heidegger, M., *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, Band 61, p. 164.

<sup>57</sup> Van Buren, op. cit., p. 351.

"hermenêutica da faticidade", "acontecimento apropriador" (*Ereignis*) e "indícios formais"; para van Buren, com essa terminologia, Heidegger expressa "uma humildade diante de todo o mistério e dignidade da vida" que se contrapõe ao orgulho metafísico e à tirania da lógica. Essa "noção de humildade ontológica" em que estaria o caráter de abertura para o outro teria uma origem religiosa em que se contrapõem a *theologia crucis* e a *theologia gloriae*, isto é, o contraste entre a humildade e o orgulho diante do *mysterium tremendum* de Deus. O contraste que perpassa toda a obra de Heidegger entre faticidade e serenidade é escamoteado por van Buren, isto é, o intérprete trata dessas duas vertentes como se originando no fluxo da vida ou no ser-aí, mas, a nosso ver, há aqui uma diferença insuperável entre uma mística silenciosa e o rumor da vida fática que, embora sejam estratégias de contestação da metafísica, têm sentidos totalmente diferentes. Ou seja, se os "indícios formais" são manobras para situar-se no começo, convenhamos, que uma posição é encontrar o começo no silêncio e outra na agitação da vida. Se esse é o caso, é muito difícil conciliar, por exemplo, Eckhart e Boaventura com Lutero e Kierkegaard. Em nenhum momento, porém, van Buren pergunta qual é a natureza desse começo, isto é, se a vida fática surge da serenidade ou esta daquela. No entanto, como se viu, concordamos que a noção de "indícios formais" diz respeito ao esforço por, constantemente, situar-se no começo, a vida fática, que van Buren, tentando seguir os passos de Heidegger, entende o ser-aí, de modo ético, como abertura para o outro. Nesses anos de Friburgo a coisa (*Sache*) do pensar impunha um "novo começo" da filosofia e, portanto, um novo tipo de linguagem não objetivadora, pois toda tentativa de dizer essa "coisa" tende a escapar da linguagem herdada da tradição metafísica. Ora, aqui a linguagem da "vontade" é expressão da subjetividade e, como tal, comprometida com a tradição metafísica; por isso o "Ereignis", o apanhar o começo, já se encontra nas possibilidades originárias da vida fática. A dificuldade metodológica reassume os tons da religião; em sua vertente mística, como dizer o indizível; em termos fáticos luteranos, como a palavra pode ser capaz de atingir a fé de alguém e preservá-lo nessa experiência da fé? Essa experiência da fé se transforma na experiência existencial do tempo, isto é, a práxis aristotélica recepcionada pela urgência do tempo vital se torna a "coisa" do pensar enquanto volta constante para a sua origem fática que, aliás, tem seu próprio tempo diferente do tempo cronológico. Esse "situar-se no começo" torna-se, então, um questionamento "kairológico-crítico", o que só é possível porque "o começo tem seu tempo autêntico". Desse modo, o começo (e o fim) só tem sentido a partir dessa temporalidade originária, pois o começo no tempo pressupõe o esforço constante em situar-se no tempo autêntico do começo. Nesse caso, como pensava Kierkegaard, esse começo não poderia ser obtido pela observação científica direta, mas por uma filosofia fragmentada em que os "signos" fazem parte de uma comunicação indireta que, aí sim, possibilitaria uma apropriação pessoal, isto é, a partir desse modelo do "significar-se a si mesmo" é que se estaria aberto para o outro. Ora, tais distinções já estariam em Aristóteles quando separou a vida teórica da vida prática, principalmente nos seus escritos sobre ética. A práxis aristotélica aproxima-se da experiência da vida fática, mas não apenas isso, pois, diferentemente do Heidegger tardio, aqui não se trata de uma passagem para o poético, mas de uma passagem para o prosaico. A noção do platonismo como supersaber é substituída por considerações aristotélicas como: "o fim não é o conhecimento, mas a práxis (EN 1095<sup>a</sup>)"<sup>58</sup>. Porém essa posição é incorporada, dispensando o caráter público do ethos aristotélico, na categoria da situação da experiência da vida pessoal pré-teórica, conceito central que, ao fim e ao cabo, expressa a situação temporal de cada homem (a kairologia do ser-aí). Os "indícios formais", portanto, dirigem-se para o "começo" que se encontra na experiência de vida de cada um como uma constante e renovada auto-interpretação que envolve a destruição da tendência à reificação. Por isso que, como destaca van Buren, a sua operação comporta momentos positivos e negativos ou proibitivos. É difícil, no entanto, não prestar atenção para a diferença entre esses momentos quando, como vimos, o "formal" deixa de ser entendido como na tradição teórica para tornar-se "categoria existencial" que envolve a atividade de "desformalização" e de "concreção", vinculando-se, então, à temporalidade fática: "o formal dá o caráter-de-começo (*Ansatzcharakter*) da execução da

<sup>58</sup> van Buren, op. cit., p. 332.

temporalidade originária do que é indicado (*Angezeigten*)<sup>59</sup>. O mesmo van Buren reconhece o incontornável ceticismo heideggeriano do estar disponível para um novo começo e, portanto, para a desconstrução de toda pretensão profética da filosofia. No curso sobre Aristóteles (1922) Heidegger esboça uma nova versão de filosofia associada aos "indícios formais":

*Através da acentuação do indicado torna-se decisivo (Entscheidendwerdens) do sentido do ser no tempo singular que envolve o conhecimento do comportamento de cada um, e, negativamente, afasta-se a possibilidade de falar em filosofia de modo geral (pois ela agora insere-se no aguçamento conceitual do indicio formal). Afasta-se precisamente que se possa fazer ou ensinar filosofia como se ela fosse algo elevado, distante e estivesse num lugar indefinível, como também afasta-se de períodos culturais ou mesmo de grandes destinos da humanidade... afasta-se de profecias, escolas de sabedoria e de missões culturais, pois não há tal coisa como "a" filosofia - inserida em alguma universalidade ou em confortável intemporalidade<sup>60</sup>.*

Essa passagem, porém, destaca o momento negativo e crítico da filosofia, ou melhor, o momento positivo é mesmo o negativo. O professor van Buren destaca os momentos positivos dos "indícios formais" como "1- o desmascaramento das ilusões de homogeneidade e o controle calculador na tecnologia e na concepção ideológica do mundo da metafísica; 2 - a noção de "indícios formais" como um tipo de discurso pós metafísico que cultiva a abertura para o constante começo do mistério e diferenciação anárquica do *Ereignis* (acontecimento-apropriador); 3 - a influência da atitude de Eckhart para a serenidade (*letting-be*) e a noção de Schleiermacher da socialidade livre no pensamento de Heidegger entre 1917 e 1920; - 4 - as tentativas de Heidegger no semestre de inverno de 1921-1922 para uma ética kairológica baseada em Kierkegaard, Jaspers e Aristóteles; 5 - reforma cultural e universal; e 6 - ser-aí (*Dasein*) e gênero (*Geschlecht*)"<sup>61</sup>.

Van Buren lida, porém, indiscriminadamente, com as duas vertentes inconciliáveis: a "serenidade mística" e a "dramaturgia da vida fática" que, aliás, atravessam todo o desdobramento filosófico de Heidegger, cada qual assumindo, vez por outra, um maior ou menor destaque. Ora, é certo que tanto a experiência mística quanto a experiência fática cristãs são dirigidas contra o pensamento calculador ou objetivador, mas isso não quer dizer, como a maioria dos intérpretes demasiado heideggerianos de Heidegger dão a entender ou passam por alto, que serenidade e faticidade não sejam posições radicalmente diferentes e que, durante os anos 20, a dramaturgia fática é predominante na fenomenologia heideggeriana que, aliás, desembocou numa ontologia da faticidade. Mas, como vimos, a noção de "indícios formais" nunca foi suficientemente explicitada. Mais tarde Heidegger afastou-se do "beco sem saída de SZ", mas, com isso, afastou-se também da tematização monocêntrica e solipsista em que, na década expressionista, pensou uma diversidade de problemas filosóficos.

Depois dessas considerações pode-se, então, entender melhor porque Heidegger reconhece que a filosofia, tal como ele a entendia por volta de 1920, se encontrava numa grande dificuldade (*Schwierigkeit*); essa dificuldade se expressava no modo como, nas suas lições, a filosofia se ressentia de uma definição mais explícita, diferentemente de cursos de História da Arte, em que o professor pode mostrar imagens de pinturas, ou de Economia, em que se pode mostrar os custos dos produtos. Na filosofia tudo é diferente, pois não se tem nada de concreto para mostrar. Para sair da "calamidade dessas análises tão abstratas" ele propõe a seus ouvintes que suas lições busquem exemplos de fenômenos concretos. Isso dá a entender que a calamidade se devia a dois problemas; por um lado, a dificuldade de expor com clareza as dificuldades metodológicas dos "indícios formais"; por outro, a falta de entusiasmo do professor diante da resistência ou da falta de receptividade dos seus alunos pouco

<sup>59</sup> Heidegger, op. cit., Band 61, p. 33.

<sup>60</sup> Heidegger, op. cit., Band 61, p. 66.

<sup>61</sup> Van Buren, op. cit., p. 319, 320.

versados, não só em filosofia, mas nos textos sobre religião. É importante lembrar que ainda nessa época Heidegger fazia parte do "círculo de Husserl" e que, como membro dele, havia assumido a responsabilidade de desenvolver a parte da fenomenologia da religião enquanto Oskar Becker, por sua vez, se responsabilizaria pela fenomenologia da matemática<sup>62</sup>. Como se sabe, ao longo da década de 20 Heidegger desenvolveu a noção de círculo da compreensão. A noção de indícios formais que alcançara uma certa preponderância no seu curso sobre religião foi progressivamente marginalizada. No entanto, ela foi decisiva para transformar a hermenêutica textual em hermenêutica da vida fática, ou seja, como um recurso metodológico para se ter acesso à experiência da vida fática afastado do viés teórico que domina não apenas a ciência, mas a própria filosofia. Afinal de contas, os "indícios formais" detectam aspectos da experiência da vida fática. Ou seja, para contornar essa "calamidade", tentando tornar-se, quiçá, mais próximo dos seus alunos, Heidegger fará a interpretação fenomenológica das cartas de São Paulo (*Gálatas* e *Tessalonicenses*) e das *Confissões* de Santo Agostinho. As cartas paulinas, porém, terão um tratamento diferenciado e fragmentado, pois o que restou desse curso dá-nos uma noção razoável do sentimento de fracasso do professor junto aos alunos, pois mesmo a costumeira exigência que costumava impor-se a si mesmo parece relegada a um segundo plano. Para nós, porém, o que importa é que o recurso aos "indícios formais" será uma tentativa para atingir o que há de filosoficamente relevante na experiência fática do cristianismo. E, mais ainda, que o objetivo de Heidegger, nessas lições, foi o de afastar tudo o que filosófica e teologicamente encobre a autêntica experiência fática do cristianismo. Esse resgate serviu para a constituição, logo adiante, da sua ontologia da finitude. A noção de "faticidade" tornar-se-á um dos existenciais do ser-aí. A nosso ver, porém, o resgate da vida fática só poderá ser feito quando for afastado o solipsismo existencial em que ela é pensada. As "palavras existenciais" se encontram no que passamos a chamar de "gramática da faticidade". As regras dos usos dessas palavras, porém, deixam de ser concebidas como entes simplesmente dados para se tornarem na instância em que efetivamente se expressa a vida fática. A gramática existencial dá lugar à gramática da faticidade.

---

<sup>62</sup> Kisiel, op. cit., p. 150 ss.