

HEIDEGGER E OS INDÍCIOS FORMAIS

Luiz Hebeche

SÍNTESE – O artigo retoma a noção do jovem Heidegger de “indícios formais” de forma a mostrar como ela é concebida no modelo do solipsismo existencial. Trata-se, em última análise, de contornar a dificuldade metodológica inerente à fenomenologia em articular o principal (prinzipiell) da vida fática através do uso cotidiano da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE – Heidegger. Wittgenstein. Indício formal. Linguagem ordinária.

ABSTRACT – The article recasts the young Heidegger’s conception of “formal indications” so as to show how it is conceived within the model of existential solipsism. What is ultimately at issue is working out the methodological difficulty inherent in phenomenology as it articulates the principal (prinzipiell) of factic life through everyday use of language.

KEY WORDS – Heidegger. Wittgenstein. Formal indication. Ordinary language.

Dieser existenziale “Solipsismus”...¹

M. Heidegger

A noção de “indícios formais”² provém da fenomenologia transcendental. Ela é retomada no curso sobre fenomenologia da religião, proferido por Heidegger em 1920. Nessa passagem, 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. Porém, essa mesma dificuldade 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 particu-

* Departamento de Filosofia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina).

¹ *Sein und Zeit (SZ)*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 188.

² *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*.

lar. 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 facticidade, como o fizeram Hegel, Marx, Dilthey, Spengler e outros. Para evitar essa universalidade vazia, tem-se, então, de voltar à originariedade 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, já que é encontrado originariamente na gramática da linguagem. O constructo 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. É 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 constructo 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.³ Foi essa (de)formação que o aprisionou no

³ Os três enormes livros da *Phänomenologie der Intersubjektivität* mostram como o solipsismo metodológico se tomou 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 cons-

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-ai fático (*erfährt das faktische Dasein*). É também – como veremos – sob esse 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, 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

ciência 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 em relação à 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 facticidade 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-ai, 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-ai é conclamado ou chamado à discricção. 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-ai, porque, mesmo tentando preservar a “relação com os outros”, o ser-ai é um *singulare tantum*, isto é, a relação com os outros é concebida desde o ser-ai, 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-ai (*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-ai (*Das ‘Mit’ ist ein Daseinsmässiges*)” SZ, p. 118.

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 esses 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 (*vorausgesetzt*)⁴ 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

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

dela? De modo algum".⁵ 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 existencialmente não impositiva da estrutura formal da compreensão geral do ser-aí.⁶ O conceito de existência é uma pré-indicação (*Vorzeichnung*), um prelineamento da estrutura formal da compreensão do ser-aí. Portanto, esse "primeiro projeto indicador" já é concebido do 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 Russell, "particulares egocêntricos".⁷ 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 "facticidade" – junto com o de "queda" e de "existência" – passa a fazer parte da cura, isto é, do ser do ser-aí. O caráter solipsista desses "indícios formais" é explicitamente assumido quando Heidegger afirma:

"A auto-interpretação pertence ao ser do ser-aí."⁸

"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."⁹

Dessa perspectiva monocêntrica, a complexa trama dos conceitos psicológicos é retirada do fluxo da vida para então formar parte da "cura" como facticidade, 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

⁵ SZ, p. 313.

⁶ SZ, p. 313.

⁷ B. Russell, *Significado e Verdade*, trad. Alberto Oliva, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 98-104.

⁸ SZ, p. 312.

⁹ SZ, p. 313.

abertura vazia; ao contrário, ela tem certas funções na linguagem. Há, portanto, uma 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 (*Selbstauflegung*) 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".¹⁰

Com a noção de "indício formal" também pretende-se 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 retiram 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?"¹¹

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".¹² 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 essa 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.

¹⁰ "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.

¹¹ SZ, p. 312.

¹² SZ, p. 311.

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.¹³ Aliás, essa 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 originariedade.”¹⁴

A estrutura do poder-ser é que dará, então, originariedade à “idéia de existência”. Essa dá o rumo da investigação, mas, à medida que ela avança no esclarecimento do poder-ser de um ente privilegiado, o ser-aí, então, 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.”¹⁵

Nesse novo nível da compreensão ontológica, a regra orientadora prévia, o início 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. Ora, nossa posição 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.¹⁶ Com base nessa ilusão, passa-se a assumir a singularidade do ser-aí como acesso seguro. Mas como 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.¹⁷ Elas não são nem processos mentais, nem

¹³ A “minhidade autêntica” é contraposta à “nossidade inautêntica”.

¹⁴ SZ, p. 233.

¹⁵ SZ, p. 311.

¹⁶ Wittgenstein propõe a saída do ideal de pureza da lógica e a “volta ao solo áspero” da linguagem ordinária. As ilusões filosóficas surgem por meio do emprego errôneo da linguagem: “As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem anda no vazio, quando não trabalha” (PU §132).

¹⁷ “A rule, so far it interests us, does not act at distance”. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books*, Oxford, B. Blackwell, 1969, p. 14.

seqüências de fatos empíricos, nem tampouco podem ser concebidas como originadas de um construto monocêntrico.

Pode-se, então – como fez G. Mish –, distinguir, em Heidegger, o ontólogo do hermenêuta da vida fática?¹⁸ 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 facticidade; 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.

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.¹⁹ 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*)”.²⁰ Temos, aí, então uma dificuldade metódico-metodológica. Como dar conta do método que diz respeito ao teórico e ao pré-teórico? Método (*méthodos*) é todo o procedimento que leva à verdade das coisas, mas aqui a “coisa” é a vida fática. Portanto, um método que procura alcançar a facticidade da vida não encobre aquilo que tenta mostrar? Como liberar o fenômeno da vida sem que 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

¹⁸ Ver R. Safranski, *Heidegger – um mestre da Alemanha*, São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 255.

¹⁹ 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), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 64.

²⁰ Heidegger, PrL, p. 55.

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, mas, ao contrário, terá de pensar o homem em sua vida fática, e essa 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 objetivização, 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 psico-fisiológica. Diante dessa objetivização, 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 primazia do teórico”.²¹ 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, se-

²¹ Ver Thomas Sheehan, *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’.”

gundo 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 linguística (*langagier*). Nessa concepção puramente linguística, 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. Mas Husserl 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, da distinção entre o racional e o irracional".²² 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 a estuda de modo reflexivo a intencionalidade desse juízo, desse raciocínio intuitivo, etc., é-se imediatamente conduzido àquilo que se encontra diante dos olhos a título de produto do pensamento e que poderia se exprimir de modo linguístico (*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..."

"Difícilmente poderemos compreender o pensamento do específico, o qual é uma produção em que a construção é muito elevada, a fim de poder ser expressa pela língua e os termos gerais e liberar então uma ciência, se nós não regressarmos para alguém 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,

²² Husserl, E. *De la Synthèse Passive – Logique Transcendentale et Constitutions Originaires*, trad. Bruce Bégout e Jean Kessler, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p. 44, 46.

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.”²³

Husserl pretende abrir o vasto e importante mundo da consciência para mostrar como o pensamento efetivamente se constitui em todos os seu estágios. Mas, como se vê, 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. Mas como se passa 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 das suas relações com as expressões”.²⁴ Ora, o problema da expressão e da significação 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 constructo 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-afirmação da idéia é feita às custas 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.²⁵ O histórico será, então, considerado com base na experiência da vida fática do ser-aí. Ora, o sentido geral (*allgemeiner 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, psicologia, teodicéia, 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*).²⁶ 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

²³ Husserl, op. cit., p. 47, 48.

²⁴ Husserl, op. cit., p. 49.

²⁵ PrL, p. 38 ss.

²⁶ SZ, § 49, p. 348.

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, pois ele mesmo reconhece que “o problema dos *‘indícios formais’* pertence à *‘teoria’* do próprio método fenomenológico; num sentido amplo, ao problema do *teórico* (*Theoretischen*), do ato teórico do fenômeno das *distinções* (*Unterscheidens*)”.²⁷ 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*)”.²⁸ Essa confluência, porém, é destacada por Heidegger, desviando-se da busca dos fundamentos de uma teoria rigorosa; ao contrário, 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-se 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*).²⁹ 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 em que ele próprio esteve associado. Ora, tal como ele o recebe, 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

²⁷ PrL, p. 55.

²⁸ “Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die *‘formale Anzeige’*” PrL, p. 55.

²⁹ 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 – Ensaios sobre a desconstrução*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 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 ego-cêntricos”. 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?

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 frente à 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*).³⁰

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?"³¹

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 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 (*Gegenstandsseite*). A generalidade foi considerada como o objeto característico da filosofia. Aristóteles afirma: *o ente se diz de vários modos* (*Met. Γ 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

³⁰ 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 ss.

³¹ "Wenn dieser Anspruch nicht zu Recht besteht, der Sinn aber trotzdem ein 'allgemeiner' 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.

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”.³² 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 principal (*prinzipiell ursprünglich*), mas também o genérico. Na fenomenologia transcendental essa legalidade se expressa genérica e originariamente.”³³

Heidegger, portanto, já destacava os limites da fenomenologia enquanto essa propunha fundamentos seguros para as ciências. No entanto, 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 através 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 umas com as outras.³⁴ Acrescenta-se, portanto, mais uma coisa a uma determinada ordenação. Sucintamente, ele toma como exemplo certas proximidades,

³² PrL, p. 57.

³³ PrL, p. 57.

³⁴ “Generalisieren ist also Einordnen in den Sachzusammenhang eines anderen” PrL, p. 61.

como 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 podem 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 se pode 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".³⁵ 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 diferença 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 facticidade, que é pressuposta a toda objetivação. A generalização encobre essa facticidade à medida que é concebida no domínio dos objetos (*Sachgebiet*). A gradativa generalização (vermelho → cor → 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 sim surge do sentido da própria orientação-relacional (*Sinn des Einstellungsbezugs*). Há um im-

³⁵ PrL, p. 58.

passa aqui. Não se pode afastar totalmente da originariedade 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 indício 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.³⁶ 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 (*Bezugssinn*) da pura orientação referencial (*Einstellungsbezugs*) mesma, mas não de algo como um conteúdo do quê em geral (*Wasgehalt überhaupt*)."³⁷

No entanto, a formalização, a generalização e universalização 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 originariedade 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. Porém, o significado de "formal", ao longo da tradição filosófica, sempre esteve comprometido com o de "teoria". O formal – como o teórico – coloca-se à distância da vida fática. Heidegger, porém, 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:

³⁶ "Der Ursprung des Formalen liegt also im Bezugssinn" (PrL, p. 59).

³⁷ 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 nexo instrumental será o modo originário e pré-teórico, pois toda teoria tem sua orientação 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.

não se poderia afastar a objetividade que encobre a experiência da vida fática. No entanto, a força da tradição filosófica persiste. Podem-se, então, distinguir três modos de tratar do conceito de "formal": 1) quando através 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 (*ursprüngliche Betrachtung*) 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. Mas 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".³⁸

A filosofia – para Heidegger, nessa época – só é possível como fenomenologia. Em SZ é a ontologia, que só será viável como fenomenologia. Mas se a filosofia não é uma ciência teórica, 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 experimentar enquanto se experencia (*als Erfahren wie als Erfahrenes*) – só pode ser encontrada nos fenômenos (*ins Phänomen*).³⁹ 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, 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 experencia nos fenômenos (*Gehalt* – conteúdo);
2. pelo "como" originário que neles se experencia, entendido como "relação a" – *Bezug*;

³⁸ PrL, p. 62.

³⁹ PrL, p. 62.

3. pelo “como” (*wie*) originário, pelo qual se efetua o sentido relacional (*Bezugsinnvollzogen*).

Essas três orientações de sentido (*Sinnesrichtungen*) não estão somadas umas as 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*”.⁴⁰ A fenomenologia deve dar conta dessa 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 (*Vollzugsmässige*). 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*).⁴¹ 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. Mas, então, em que 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 (*Bezugssinn*). 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. Portanto, o “teórico” é a objetivação do estar em suspenso dos fenômenos. Há, porém, uma tensão entre o estar em sus-

⁴⁰ 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). Mas pode a gramática existencial, centrada no ser-aí, realizar esse projeto? Como se podem tematizar fenômenos de modo exterior às regras da linguagem como, por exemplo, os fenômenos da angústia e do clamor? A nosso ver, porém, a gramática da existência pressupõe a gramática da linguagem.

⁴¹ PrL, p. 63.

penso 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 se podem 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”.⁴²

“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 Schwebelage*). 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 (*Vollzugscharakter*) 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.”⁴³

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 tarefa do jovem Heidegger. Retomar a experiência fática do cristianismo, recorrendo aos 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. Esse passa a depender de uma essência que se esconde por detrás 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.⁴⁴

O problema continua: para afastar esses tipos de encobrimento, é preciso também afastar-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 Dars-*

⁴² 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 gramática.

⁴³ PrL, p. 64.

⁴⁴ Ver Frege, O pensamento – uma investigação lógica, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp, 1998, p. 177-208.

tellung), 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 procuram 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 ou idéia reguladora, ou lei do processo histórico etc. Ao contrário, deixa-se aí tudo em suspensão (*alles dahingestellt*).⁴⁵ 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.”⁴⁶

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

⁴⁵ PrL, p. 64.

⁴⁶ “Die Formale Anzeige hat nur Sinn in Beziehung auf die phänomenologische Explikation. Es ist die Frage, ob Aufgabestellung dem ursprünglichen Motiv des Philosophierens entspringt” PrL, p. 64.

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, afirmava Heidegger 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 o de 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 o sentido do tempo 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-aí⁴⁷. Mas tanto em SZ quanto nas lições sobre a vida religiosa, a teoria não terá prioridade, o caminho terá de situar-se nos fenômenos originários da vida fática, e esse “caminho é tam-

⁴⁷ 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 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 sim da gramática da linguagem ordinária.

bém a volta".⁴⁸ 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 de 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. Mas essa "idéia" se encontra na nossa complicada forma de vida, que se caracteriza por uma inclinação pela objetividade.⁴⁹ 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, também atinge esse novo estatuto da filosofia. A procura desse 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. No entanto, para Heidegger, ela tampouco podia se afastar da vida fática.

Agora se pode entender melhor por que 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, pois, diferentemente de cursos de história da arte, em que o professor pode mostrar imagens de pinturas, ou da 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. Afinal de contas, os "indícios formais" detectam aspectos da experiência da vida fática. Ou seja, para contornar essa "calamidade", Heidegger fará a interpretação fenomenológica das cartas de São Paulo (*Gálatas* e *Tessalonicenses*) e das *Confissões* de Santo Agostinho. E os "indícios formais" abrirão a perspectiva de 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. 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 na linguagem ordinária. As regras de seus usos, porém, deixam de ser concebidas como entes simplesmente dados para tornarem-se a instância em que efetivamente se expressa a vida fática.

⁴⁸ "Der Weg ist also umgekehrt" PrL, p. 65.

⁴⁹ SZ, § 17.