

## NOTAS SOBRE A FORMAÇÃO DOS *INDÍCIOS FORMAIS* NA FENOMENOLOGIA DO JOVEM HEIDEGGER

*NOTES SUR LA FORMATION D'INDICES FORMELS DANS LA PHENOMENOLOGIE DU JEUNE HEIDEGGER*

Miguel Ângelo Caruzo<sup>1</sup>

**Resumo:** A fenomenologia heideggeriana é marcada pela busca de uma experiência que precede a oposição de sujeito e objeto. Esse processo teve início na juventude desse filósofo em seus cursos e que culminou na elaboração de seu procedimento fenomenológico conhecido como os *indícios formais*. A intenção desse artigo é encontrar elementos que elucidem a gênese desse processo que se encontra, em especial, no curso proferido em 1919, entre outros. Além disso, intenta-se perceber o inevitável desembocar dessa abordagem para uma das questões centrais do pensamento do jovem filósofo, que é a questão do tempo.

**Palavras-chave:** Indícios formais; Fenomenologia; Tempo.

**Résumé:** La phénoménologie heideggerienne est marquée par la recherche d'une expérience qui précède l'opposition du sujet et de l'objet. Ce processus a commencé dans la jeunesse de ce philosophe dans ses cours et a abouti à l'élaboration de sa procédure phénoménologique connu sous le nom d'indices formels. L'intention de cet article est de trouver des éléments qui élucident la genèse de ce processus que l'on retrouve, notamment, dans le cours donné en 1919, entre autres. En outre, nous essayons de réaliser le résultat inévitable de cette approche à l'une des questions centrales de la pensée du jeune philosophe, qui est la question du temps.

**Mots-clés:** Indices formels; Phénoménologie; Temps.

### Introdução

O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) ficou amplamente conhecido a partir da publicação de sua mais conhecida obra intitulada *Ser e tempo*, em 1927, após cerca de dez anos sem publicar nenhum outro trabalho (KISIEL, 1993, p. 1). No entanto, nesse período de silêncio, o jovem filósofo cunhava suas grandes ideias em seus manuscritos para as aulas que lecionava. Alguns anos após a morte do filósofo alemão, esses manuscritos estão sendo publicados paulatinamente, suscitando o interesse de pesquisadores em busca da gênese de seu pensamento. No presente artigo, intenta-se apresentar o processo no qual os chamados *indícios formais* (*Formale Anzeige*) foram surgindo no desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Trata-se do meio pelo qual o filósofo buscava colocar em curso sua fenomenologia.

Para a realização desse intento, além dos comentadores, os textos fundamentais utilizados são *A ideia da fenomenologia e o problema da concepção de mundo* e a reunião de três cursos sobre religião no volume intitulado

<sup>1</sup> Bacharel (FSB/RJ) e licenciado (UCP/RJ) em filosofia, especialista em filosofia clínica (ITECNÉ/PR), mestre (PPCIR/UFJF) e doutor (PPCIR/UFJF) em ciência da religião, na área de concentração de filosofia da religião.

*Fenomenologia da vida religiosa*. Trata-se de textos redigidos entre 1918 e 1921 e que já demonstram a gênese dos *indícios formais* e a questão fundamental na obra de 1927, o tempo – que terá seu primeiro esboço significativo na conferência *O conceito de tempo*, em 1924, para o qual o artigo remeterá o leitor em sua conclusão.

Portanto, o intento desse texto<sup>2</sup> é percorrer o caminho de elaboração dos *indícios formais* no pensamento do jovem Heidegger a fim de compreender não somente o funcionamento desse “método”, como o desdobramento das questões que suscitaram a busca desse meio para a abordagem do “objeto” da fenomenologia segundo a perspectiva heideggeriana.

### Os indícios formais

O método – compreendido aqui de modo diverso do sentido epistemológico – utilizado por Heidegger para o processo de construção de sua filosofia são os *indícios formais* (*Formale Anzeige*). Em *Introdução à fenomenologia da religião*, o jovem filósofo rechaça o postulado de que a filosofia seja uma ciência teórica. A negação de que ela seja aquela que trata do âmbito *ontológico formal* (ou pré-reflexivo) significa que ela não trabalha no âmbito da fenomenologia reflexiva husserliana<sup>3</sup>. Diante disso, Heidegger afirma:

Para nós, no fundo, subjaz a tese: a filosofia *não* é uma ciência teórica, portanto, a consideração ontológico-formal não pode ser a última nem mesmo a determinante para a consideração fenomenologicamente constitutiva. Sob esta pressuposição mesma, opera a concepção ontológico-formal assumida que prejudica a objetualidade (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

A filosofia não é uma ciência teórica. Isto traz para a discussão uma crítica à perspectiva de fenomenologia husserliana de cunho reflexivo. Para Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica, isto é, parte de dentro do horizonte de significação, do sentido de totalidade no qual o *Dasein* de antemão se encontra, para evidenciar esse âmbito, considerando que isso se faz a partir de “dentro”. Assim, uma abordagem de cunho ontológico-formal cairia em uma objetualidade. Mas, como compreender a abordagem ontológico-formal? Em termos gerais, é possível dizer que a fenomenologia husserliana “imita o modelo das ciências naturais, pondo entre parêntesis a existência do mundo natural com o fim de alcançar um acesso ideal das vivências puras do eu. A descrição eidética desta **ciência** fenomenológica ainda trabalha a partir de categorias” (ESCUADERO, 2009, p. 27). Desse modo, observa-se que:

Heidegger se move nas lições do semestre pós-guerra 1919 [*A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*] para o nível da relação primariamente prática que estabelecemos com o mundo da vida. A possibilidade de elaborar um novo conceito de filosofia emana dessa relação originária entre vida e mundo. A origem de toda a filosofia remonta ao subsolo ainda não atravessado pela

<sup>2</sup> O presente artigo é um excerto do capítulo da tese de doutorado de seu autor.

<sup>3</sup> O filósofo Jesús Adrián Escudero, professor da Universitat Autònoma de Barcelona além de especialista e tradutor de algumas obras de Heidegger, ao diferenciar a abordagem fenomenológica de Husserl em relação a de Heidegger diz que: “Husserl parte da suspensão da atitude natural e do mundo imediato que me foi dado, estabelecendo assim uma interpretação objetivante do modo primário das coisas se apresentarem. A fenomenologia pensa que *somente* na reflexão há uma verdadeira consciência de si que torna possível todo o saber empírico. Heidegger parte do princípio de que a vida fática tem uma maneira pré-reflexiva de revelar-se antes de sua explicitação reflexiva. A repetição é uma extensão desse primeiro movimento de autocompreensão; isto é, a própria vida é consciente deste saber de si no nível primário e espontâneo de doação pré-reflexiva” (ESCUADERO, 2009, p. 28).

reflexão e determinação categorial do mundo [...] O novo conceito de filosofia desenvolvido por Heidegger pretende introduzir uma mudança de olhar: não se parte mais do âmbito teórico da reflexão, mas da esfera pré-teórica da vida (ESCUDERO, 2010, p. 435).

Na busca por um âmbito anterior às especulações teóricas e a partir da qual estas surgem, Heidegger aponta para a essa esfera pré-teórica, para a faticidade. Trata-se de uma proposta nova de filosofia, contraposta ao pensamento vigente em seu tempo que privilegiava a reflexão, uma categorização, isto é, um âmbito teórico como ponto de partida. Diante da busca do acesso a essa instância “ainda não atravessado pela reflexão e determinação categorial do mundo”, o jovem Heidegger intenta apresentar a viabilidade e a possibilidade de uma fenomenologia, que não seja como a reflexiva husserliana, mas que consiga ir ao âmbito no qual se dá a manifestação da vida humana em sua faticidade. Ou seja:

A questão que inquieta o jovem Heidegger, na verdade, é a de como se acessa primariamente a esfera da vida pré-teórica ignorada até agora pela história da filosofia. Eis aqui a tarefa destas primeiras lições friburguenses: mostrar a possibilidade e a viabilidade de uma fenomenologia não-reflexiva capaz de delimitar e articular sistematicamente o âmbito de manifestação da esfera primária da vida humana (ESCUDERO, 2010, p. 434).

Essa esfera da vida pré-teórica, portanto, é buscada por Heidegger desde 1919, conforme se pode verificar no seu primeiro curso, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*. Sua busca inquieta o leva a desenvolver seu caminho de aprimoramento dos conceitos nos cursos, e até 1924 é possível observar, por exemplo, o processo de compreensão da faticidade ao *Dasein*, reformulados em alguns aspectos, mas que em suma trazem sempre o mesmo objetivo: chegar à vida, onde ela se realiza. O que para ele é o ponto de partida e a meta da filosofia. Por isso, o projeto filosófico heideggeriano, iniciado em 1919, tem como “objeto” a vida fática e como método de acesso à hermenêutica. Conforme atesta Escudero (2010, p. 434), tema (faticidade) e método (hermenêutica) estão intimamente relacionados. O método, portanto, não é um modo de aplicação epistemológico sobre um ente a ser conhecido, mas algo que deve levar “em conta o modo de ser do ente tematizado” (ESCUDERO, 2010, p. 434).

Heidegger inicia seu projeto de abordar um âmbito mais originário da experiência da vida a partir de um método próprio aliado à fenomenologia. Retomando a questão da diferença da concepção de fenomenologia que há entre Husserl e Heidegger, pode-se dizer que enquanto a fenomenologia husserliana tem o sentido de ser uma fenomenologia reflexiva, Heidegger propõe uma fenomenologia hermenêutica. Ou seja, a fenomenologia heideggeriana é uma hermenêutica desta instância mais originária da experiência da vida que objetivamente é inacessível. Essa experiência é marcada pela totalidade de significância, de sentido, no qual o *Dasein* humano – nome pelo qual é designado o que mais tarde Heidegger denominará *Dasein* – desde sempre já se encontra e do qual não sai. Toda e qualquer medida de acessar a faticidade de modo objetivo, apenas encobre essa instância originária. A proposta da hermenêutica da faticidade é a de acessar o mais originário reconhecendo que o *Dasein* já se encontra em um horizonte de sentido. Desse modo, sua atuação se dá a partir de uma compreensão prévia, ampliando seu horizonte de significado, ao invés de um acesso objetivo e isento de juízo em direção a algo novo.

Um dos conceitos básicos do curso de 1919, que vale ser mencionado em vista de notar o quanto o construto da reflexão heideggeriana está voltado à faticidade, é *Ereignis*<sup>4</sup>. A partir das observações de Escudero (HEIDEGGER, 2005, pp. 152-153), tomando em seu sentido literal, este termo significa “acontecimento”, “sucesso” ou “evento”. O sentido desse conceito no período posterior à *Ser e tempo*, na chamada *Kehre*, viragem, é mais destacado e próprio. Em *Contribuições à filosofia*, de 1936, e na conferência *Tempo e ser*, de 1963, por exemplo, o termo traz o sentido de um copertencimento essencial entre ser e homem. No entanto, nos cursos de juventude, destacando-se alguns dos abordados aqui que se encontram entre 1919 e 1924, *Ereignis* traz outro sentido.

porque nestas lições se utiliza *Ereignis* para chamar a atenção sobre a peculiar forma de ser da vida humana, que, ao contrário da forma epistemológica própria dos processos cognitivos (*Vorgang*), não consiste em objetivar e descrever as vivências, mas em submergir, compreender e apropriar-se da corrente significativa no qual estamos de fato imersos (ESCUADERO In: HEIDEGGER, 2005, pp. 152-153).

O modo de ser da vida humana é, portanto, anterior ao procedimento epistemológico apregoados pelas correntes filosóficas vigentes e pela ciência de modo geral. Seja a busca pela causa última da realidade, seja pela descrição detalhada dos processos físico, químicos e biológicos do mundo, a instância que precede a ambas não é observável de modo objetivo. Antes, deve ser compreendida como uma instância na qual a vida se realiza e nela está imersa de modo que não pode “sair dela” a fim de observá-la de “fora”. Como compreender essa instância originária? De que modo Heidegger a apresenta sem, contudo, objetivá-la?

Em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, o jovem filósofo apresenta um exemplo dessa instância originária de significação a partir da descrição simples da experiência em uma sala de aula. Contudo a simplicidade não exclui a riqueza que apresenta. Na passagem, Heidegger descreve a seguinte situação:

Eu vejo o atril do qual devo falar, vocês veem o atril do qual se fala a vocês, no qual eu já falei. Na vivência pura não se dá nenhum nexo de fundamentação, como se costuma dizer. Isto é, não que eu veja primeiro as superfícies marrons que se cruzam, e que logo se apresentam a mim como caixa, depois como púlpito, e mais tarde como púlpito acadêmico, como atril, de tal maneira que coloco na caixa as propriedades do atril como se tratasse de uma etiqueta. Tudo isso é uma interpretação má e tergiversada, uma mudança de direção na pura observação ao interior da vivência. Eu vejo o atril de golpe, por assim dizer; não o vejo isolado, vejo o púlpito como se fosse demasiado alto para mim. Vejo um livro sobre o púlpito, como algo **que** imediatamente

<sup>4</sup>“O prefixo *er-*, presente nas expressões *Ereignis* y *Erlebnis*, aponta para o estágio inicial ou primeiro a partir do qual surgem a vida e as vivências. A vida só vive apropriando-se daquilo que lhe é mais próprio. A fenomenologia como ciência originária da vida trata de submergir em, de sintonizar com essa corrente significativa das vivências do mundo imediato, em contraposição às ciências que se dedicam a ob-jetivar, em colocar-se diante dessa corrente para decompô-la analiticamente. Por isso que traduzimos *Ereignis*, como apropriação, sem descartar por isso a opção de ‘apropriamento’ [esp.: apropiamento]. A esta altura das lições, fica bem claro que o principal obstáculo metodológico da ciência originária consiste em resolver o problema de como acessar de uma maneira genuína e autêntica o âmbito da doação imediata da vida e de suas vivências. Heidegger apresenta duas soluções: por uma parte, se pode adotar uma atitude teórico-reflexiva e, por outra, se pode apostar em uma atitude ateórico-pré-reflexiva. Pois bem, em função do tipo de atitude pelo qual nos inclinemos, a vida e suas vivências serão dadas a nós, seja como um processo, seja como uma apropriação. Evidentemente, Heidegger se inclina para a segunda opção” (ESCUADERO In: HEIDEGGER, 2005, p. 153).

me chateia (um livro, e não um número de folhas estratificadas e pontilhadas de manchas negras); vejo o atril em uma orientação, em uma iluminação, um fundo (HEIDEGGER, 2005, p. 86).

A percepção do mundo é imediata; ela não se dá de modo gradativo a ponto de em toda a direção que se olha, seja necessário construir uma compreensão a partir da descrição detalhada e isolada de cada parte do objeto em questão. Em outras palavras, a experiência se dá numa conformidade com o horizonte de significação a partir do qual a percepção das coisas – e não apenas uma soma das coisas que se me apresentam – é percebida na imediaticidade da vida. Um exemplo disso é a descrição feita por Heidegger acerca da entrada de um estranho vindo de outro horizonte de sentido para a sala de aula descrita anteriormente. Ele diz:

Imaginemos, pois, que de repente tiramos um negro senegalês de sua cabana e que o coloquemos nesta aula. Fica difícil precisar com exatidão o que veria ao fixar os olhos neste objeto. Possivelmente verá algo relacionado à magia ou algo que serve para proteger-se das flechas e das pedras. Porém o mais provável é que não saberá o que fazer com isto (HEIDEGGER, 2005, p. 87).

A experiência do senegalês mostra que mesmo deparando-se com uma série de objetos completamente fora da experiência cotidiana, o reconhecimento deste novo ambiente não se dá de modo epistemológico no sentido de um gradual reconhecimento, descrição e definição do lugar e das coisas que o constituem. Mas, trazendo o horizonte de significado já vivido no ambiente do qual veio, faz a experiência das novas relações. Em outras palavras, o novo ambiente não é visto como um *que*. Mesmo perguntando-se, por exemplo, “o que é isso?” o senegalês estabeleceria esse “que” enquanto um sentido instrumental que remeteria ao “para quê serve isso?”, isto é, de que *modo*, ou *como* isso se encaixa no todo da experiência vivida. E na probabilidade de não reconhecer o conjunto de coisas presentes na sala, seu desconhecimento se dará na constatação da ignorância da finalidade das mesmas, como bem diz Heidegger ao afirmar que ele “não saberá o que fazer com isso”. Não há um vazio prévio no qual o contato se dá entre o senegalês e a sala de aula. Esse contato, ainda que inédito, compreende uma estrutura prévia de significado que o senegalês traz e a partir do qual estabelece contato com o mundo<sup>5</sup>. Também não há coisas isoladas de seu significado na experiência imediata. As coisas trazem seu sentido intrínseco e assim são vivenciados. “O circundante tem em si mesmo sua genuína forma de autoapresentar” (HEIDEGGER, 2005, p. 110).

Desse modo, a filosofia heideggeriana é oposta à perspectiva estrutural compreendida pela composição antagônica *sujeito e objeto*. Esta seria uma compreensão ainda presa à interpretação da filosofia como teoria do conhecimento. A proposta de Heidegger é mostrar que há uma experiência que precede a meramente epistemológica e, que por sua vez, compreende um sentido de totalidade, no qual sujeito e objeto não se opõem. Trata-se da experiência na qual o “sujeito” experimenta os “objetos” no seu *como*, no modo como lida com eles. Diante disso, afirma Schmidt:

O atril é visto todo de uma vez, e em contexto. Ele está alto demais, e há um livro nele que interfere. Assim, o atril é experimentado a partir de uma orientação particular, com uma

<sup>5</sup> É necessário deixar claro que Heidegger não intenta tratar de uma questão cultural, como se a cultura senegalesa fosse menos relevante ou desenvolvida do que a alemã. O que está em questão nesse texto é justamente a questão de uma experiência originária, de um âmbito ontológico. Tanto é assim que Heidegger já diz nesse período que não cabe à filosofia nem mesmo oferecer uma visão de mundo, mas tão somente remeter à faticidade.

elucidação particular e a partir de um pano de fundo particular. É importante notar que aquilo que é experimentado já tem um significado particular num contexto significativo. [...] Os objetos não passam na frente do sujeito que os apreende, mas há um evento ou acontecimento onde o “objeto” significativo aparece num contexto de significado orientado pelas preocupações do “sujeito”. [...] aquilo que é novo e radical na filosofia de Heidegger é que a descrição fenomenológica precisa começar descrevendo esta experiência vivida [...]. Ele introduz o termo “facticidade” para denotar este sentido da experiência (SCHMIDT, 2012, p.80-81)

A indicação do termo faticidade nasce dessa busca por apresentar essa experiência imediata da vida sem, contudo, correr o risco de objetivá-la. Nesse período, o jovem Heidegger ainda estava cunhando seus conceitos em vista de afastar-se da estrutura filosófica que compreendia sujeito e objeto. Um exemplo disso está no esboço de uma aula que não chegou a ser proferida. Trata-se de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, escrito entre 1918 e 1919. Segundo atesta o editor do volume 60 das Gesamtausgabe, *Fenomenologia da vida religiosa*, Claudius Strube (In: HEIDEGGER, 2010, p. 325), esse texto estava num caderno onde Heidegger havia guardado os estudos sobre fenomenologia da religião. A capa estava intitulada *fenomenologia da consciência religiosa*, na qual “consciência” foi riscada e trocada por “vida”. Nota-se aqui presente a tentativa de afastar-se do sentido subjetivo da consciência na fenomenologia. De que modo pode ser compreendida a experiência de vida no pensamento de Heidegger?

Cerbone apresenta a estrutura experienciada na imediaticidade da vida, diante da qual não há um referencial objetivo de antemão. Antes, a experiência é a de estar diante das coisas no seu sentido imediato, isto é, no *como* de seu uso, e não no *que* do sentido dessas coisas. Em suma, a experiência mais originária da vida em relação às coisas se dá num contexto de uso, finalidades, instrumentos, dados numa totalidade de coisas que se interrelacionam num âmbito de sentido, e não num conjunto configurados de coisas que, para serem compreendidas, necessitam ser paulatina e metodologicamente decompostas. Nesse sentido, Cerbone atualiza o exemplo heideggeriano e comenta suas implicações:

Quando eu atento para o modo pelo qual meu estúdio é manifesto em minhas rotinas diárias, meus projetos e propósitos são integrais ao caráter dessa manifestação: minha escrivaninha aparece *como* o lugar onde escrevo, checo meu e-mail, surfo na web, e assim por diante; minhas estantes aparecem *como* o que sustenta meus livros, que, por sua vez, aparecem *como* para serem lidos; minha cadeira no canto aparece *como* o lugar no qual eu leio; e assim por diante. Se eu fosse tentar remover essas várias significações, todos esses modos pelos quais o mundo que experiencio exibe a marca de meus projetos, propósitos e interesses, então não está claro que alguma coisa, de algum modo, apareceria. É tentador dizer que eu encontraria um mero arranjo de objetos, destituídos de propósito ou significância, mas mesmo delinear um arranjo de objetos, individuados e separados uns dos outros, indica alguma significância prática, embora mínima, como, digamos, obstáculos potenciais (CERBONE, 2012, p. 84).

Diante da diversidade de modos nos quais as correntes filosóficas abordam os entes, como o idealismo e o realismo, nos quais acabam por obscurecer a instância na qual a experiência imediata da vida acontece, Heidegger aponta outro caminho. No âmbito mais originário, a experiência do *Dasein* com o mundo à sua volta é feita de maneira pré-reflexiva no sentido de que sempre há uma significação da totalidade que precede as descrições epistemológicas objetivamente pensadas. Tentar postular o reconhecimento da totalidade de entes com os quais

lidamos, destituídos de sua significância, é um empreendimento que, no limite, somente não leva em conta o âmbito originário.

Por isso, o exemplo heideggeriano do atril tem uma validade central ao longo de todo o curso de 1919. A partir dele, valendo-se de uma figura de linguagem que sugere que o signo já possui carne, isto é, o sentido, Sanchez afirma que:

Heidegger realiza com este exemplo uma determinada transformação na maneira de ver o significar. Geralmente se entendia o âmbito fenomenológico como a intenção de significado noético que, por assim dizer, anima a carne dos signos, sejam estes verbais ou escritos. A inovação de Heidegger consiste em estender a atividade de significar as coisas mesmas no mundo ao redor. Seguindo com a comparação, tratar-se-ia de que a mesma carne do mundo já esteja animada e não precisa de nada que a outorgue ou conceda uma característica que já possui (SÁNCHEZ, 2001, p. 210).

Em outras palavras, a descrição apresentada pelo jovem Heidegger mostra que o sentido não é uma atribuição derivada da experiência epistemológica do mundo. Antes, o *Dasein* já se encontra num mundo com sua carne animada, isto é, um mundo enquanto totalidade de sentido. Desse modo, quando se encontra em determinado lugar, como a sala de aula, tanto aqueles que pertencem àquela cultura quanto o nativo africano que caia naquele ambiente, terão a experiência de um ambiente dotado de sentido em sua totalidade, mesmo com a familiaridade dos primeiros quanto no estranhamento do segundo. Diante dessa necessidade de acessar essa experiência originária da vida fática na qual o sentido já a constitui, como a filosofia proposta por Heidegger procede sem cair no risco de atribuir sentidos derivados ou externos ao originário?

Heidegger propõe que o meio pelo qual a vida fática é acessada é o dos *indícios formais*. A hermenêutica que é tratada, por exemplo, no curso de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, e em 1923, no texto *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, mas para compreender o modo como é feita essa hermenêutica da fenomenologia de Heidegger, o modo de procedimento é o dos *indícios formais*. Para isso, Heidegger usa em alguns momentos apenas fenomenologia para falar de sua compreensão de filosofia e *indícios formais* para explicar o procedimento de acesso à faticidade. Mas, o que é fenômeno e como acessá-lo? O fenômeno é a totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra, dentro das direções especificadas pelos três sentidos: conteúdo (o que é experimentado), referência (o modo esse que é experimentado) e realização (enquanto o modo de atividade ou de mobilidade no qual essa experiência se dá). Em *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger pergunta:

O que é a fenomenologia? O que é o fenômeno? Isso só pode ser anunciado formalmente aqui. Toda experiência – como o experimentar enquanto o que experimenta – pode “ser assumido no fenômeno”, isto é, pode tornar-se questionável:

- 1) Pelo “*que*” originário, que é experimentado nele (*conteúdo*);
- 2) Pelo “*como*” originário, em que é experimentado (*referência*);
- 3) Pelo “*como*” originário, no qual o sentido referencial é *realizado* (*realização*).

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação desta totalidade de sentido,

fornece o “λόγος” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Aqui, Heidegger trata da constituição da fenomenologia que propõe. Basicamente o *como* predomina. É a concepção de que, no âmbito mais originário, não é a percepção passo a passo da epistemologia que acontece, mas a experiência do contato com os entes pela totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra. O mundo não é uma totalidade de entes diante dos quais nos encontramos como objetos a serem conhecidos, mas uma totalidade de significado, visando coisas em prol de sua finalidade ou de seu constitutivo significativo instrumental na vida imediata. O conteúdo, o *que* originário, só tem sentido na fenomenologia heideggeriana a partir de dois outros constitutivos apresentados em seus indícios formais: o *como* da experiência referencial que esse *que* dos objetos é constituído e, pela realização a partir do qual essa experiência possui seu movimento temporal vivenciado pelo *Dasein*.

Para Heidegger, a abordagem filosófica predominante é a ontológica-formal que, metodologicamente, parte da teoria “pela qual se coloca separadamente uma região teórica” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). Essa abordagem parece ter como aspecto positivo não prejudicar nada uma vez que não fala nada sobre o *que* daquilo que determina. No entanto, seu limite está em não voltar-se ao conteúdo, ficando somente na determinação formal. Ou seja, acessa-o de modo unilateral. Há também outro limite que consiste em abordar o sentido de referência sob o aspecto teórico. Por fim, o sentido<sup>6</sup> de realização é deixado de lado. Acerca da abordagem ontológico-formal Heidegger afirma que:

Ela encobre o que é relativo à *realização* – o que é mais fatal ainda – e se dirige unilateralmente ao *conteúdo*. Uma olhada para a história mostra que a determinação formal do objetual domina plenamente a filosofia. Como se pode prevenir esse prejuízo? Para isso trabalha o *indício formal* (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

O método dos *indícios formais* surge, portanto, na tentativa de superar esses limites, em busca acessar o fenômeno em seus três sentidos. Voltando à pergunta inicial na preleção *O conceito de tempo*, de 1924, “O que é o tempo?”, Heidegger se propõe a debater a forma da pergunta, que será desenvolvida ao longo de toda sua reflexão. Ao fim, o *que* se torna *como*. Assim, o tempo, um fenômeno experienciado numa totalidade de sentido, não é visto em seu *que* objetivo, mas em seu *como* originário, acessível somente por uma hermenêutica fenomenológica metodologicamente referenciada pelos indícios formais. Diante disso, como compreender esse acesso ao fenômeno do tempo experienciado na faticidade tomando-o formalmente sem, contudo, tornar sua compreensão objetiva ou teórica?

<sup>6</sup> “O ‘sentido’ não é um mundo próprio que deva ser entendido como estático, em si mesmo apoiado; o sentido é, pelo contrário, a causa primordial da vida factual [fática] e segundo a sua estrutura deverá ser entendido a partir da vida. Esta é, na sua factualidade [faticidade], uma concatenação significativa. É certo que a significação pode ser nivelada pela tendência humana para a concretização ou ‘objectivação’ – a tendência para a objectivação está até estabelecida com frequência na filosofia moderna como a ideia em geral do conhecimento científico –, mas a objectivação deverá ser entendida como ‘desvitalização’ da vida: por meio dela, a vida é morta na sua ‘vida’, na sua estrutura a ‘tendenciosa’ e nas relações de significação com o seu mundo. A vida, que se cumpre na sua factualidade [faticidade] em concatenações significativas, encontra-se em ‘situações’. Sentido de cumprimento [realização], sentido de conteúdo, sentido de relação [referência] constituem a estrutura da situação. Na vida factual [fática] domina o sentido do cumprimento [realização]: o cumprimento [realização] da própria vida encontra-se acima da orientação por ‘conteúdos’. A vida cria o sentido fundamental de si mesma quando se alcança no seu cumprimento [realização]; mas, assim, ela entende-se como vida ‘histórica’ (em si mesma histórica) e está a caminho da sua origem” (PÖGGELER, 2001, pp.31-32).

Para responder a essa questão, deve-se esclarecer o que Heidegger entende pelos termos *indício* e *formal*. Em primeiro lugar, *formal* aponta para algo relativo à referência. É o *como* do se dar da relação do *Dasein* com o conteúdo. O *indício* indica de modo antecipado ou buscando antecipar a referência – isto é, a relação com o conteúdo – do fenômeno. Trata-se do que Heidegger aponta como um modo de advertência. Heidegger busca o acesso ao fenômeno de modo prévio, de maneira que o sentido referencial fique em suspenso. “Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Em seguida Heidegger afirma que: “A referência e a realização do fenômeno *não* se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Ou seja, essa afirmação se coloca de modo a se opor à ciência, uma vez que não há um campo temático. Trata-se de uma defesa que assegura o manter-se livre do sentido realizador. Para justificar essa situação, Heidegger conclui: “A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos” (HEIDEGGER, 2010, p.59).

Diante disso, é possível notar uma distinção clara entre a filosofia (ou fenomenologia hermenêutica) e a ciência, que está justamente no resguardar-se de tematizar algo a ponto de torná-lo objeto ou objetivável. A inserção na totalidade de sentido deve manter em aberto essa totalidade, o que é feito conservando sempre o sentido de realização. O conteúdo e a referência em si poderiam, em última instância, limitar, ou melhor, delimitar a região ôntica a ser abordada. Nas palavras de Heidegger:

O indício formal só tem sentido em relação com a explicação fenomenológica. Trata-se da questão se a tarefa proposta da filosofia se pode manter por princípio como determinação geral da objetualidade, se a colocação da tarefa brota do motivo originário do filosofar. Para decidir a respeito disso, precisamos nos deixar conduzir para uma nova situação; precisamos ter muito clara a mente acerca da forma de contemplação fenomenológica. É justamente isso que se alcança mediante o indício formal. Este possui o significado da *colocação* da *explicação fenomenológica* (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

A partir da proposta heideggeriana dos indícios formais, como é possível aplicá-lo? Em *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger propõe a aplicação dos resultados da explicação dos indícios formais ao problema do histórico (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Nesta explicação, a questão do tempo torna-se não só ligada ao histórico, mas fundamental para que se compreenda todo o fenômeno que se dá no tempo. Como a finalidade da filosofia heideggeriana é a instância na qual a vida é experienciada em sua faticidade, e esta se dá no tempo, toda a experiência é temporal. Daí a necessidade de se compreender o tempo, não só como uma dentre várias questões na totalidade de experiência fática, mas como o horizonte no qual todas as experiências acontecem. Contra uma compreensão de temporalidade como algo dado na consciência, Heidegger diz:

Pode-se pensar: enquanto cada objetualidade se constitui na consciência, ela é temporal e, com isso, conquista-se o esquema fundamental, mas uma falsificação do problema do tempo. Com isso é indicada uma *moldura* [*Rahme*] para o fenômeno do tempo, isto é, a partir *do que é teórico* [*Theoretischen*]. Ao contrário, o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de

toda consciência e tempo puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar ao contrário: o que é originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa, na experiência fática, passado [*Vergangenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*]? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. Com isso o problema do que seja histórico está devidamente caracterizado e indicado (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

A centralidade da questão do tempo para a compreensão do histórico pode aqui nos remeter à questão suscitada em 1924: *o que é o tempo?* (HEIDEGGER, 2008) O ponto de partida anteriormente postulado, ao relatar a experiência dos primeiros cristãos com o tempo, na conferência é abordado a partir de um construto mais aberto, relatando a estrutura do *Dasein*. A mudança do *que* para o *como*, que antes partia da experiência fática, em 1924 se propõe a partir do *Dasein*. A mudança da terminologia ainda permite compreender a permanência do caminho que Heidegger propõe ao tirar a objetividade da questão da temporalidade para compreendê-la na experiência originária daquele que questiona.

### Conclusão

Para pensar a questão da temporalidade, é necessário acessar a instância que constitui a condição de possibilidade da experiência originária do tempo. Tal acesso, conforme apresentado, se dá pelos *indícios formais*. Trata-se antes de um procedimento fenomenológico hermenêutico que resguarda os fenômenos sem que sejam objetivados. Mais do que isso, a proposta heideggeriana rompe até mesmo com a proposta fenomenológica husserliana, ao superar sua fenomenologia reflexiva por meio de uma pré-reflexiva, visando o acesso à experiência fática. Esses *insights* heideggerianos, conforme apresentado, surgem quase uma década antes da publicação de *Ser e tempo*, no qual fica claro e público a diferença da fenomenologia de ambos.

O intento desse artigo foi justamente viabilizar a compreensão do surgimento desse processo de pensamento das instâncias originárias e que serão constantemente reelaboradas por Heidegger nas décadas posteriores sem, contudo, perder esses traços abordados nos escritos de juventude.

### Bibliografia

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El programa filosófico del joven Heidegger**. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2009.

\_\_\_\_\_. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser**. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

\_\_\_\_\_. **O conceito de tempo**. Tradução, prefácio, notas e Glossário de Irene Borges-Duarte. 2ª ed. (bilingue al.-pt). Lisboa: Fim de Século, 2008d.

KISIÉL, Theodore J. **The genesis of Heidegger's: being and time**. Berkeley: University of California Press, 1993.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, 2001.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. **Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)**. 1ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.