

---

## ENUNCIÇÃO

**Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da  
UFRRJ**

---

### **A verdade do dizer do fenômeno: sobre a compreensão heideggeriana da fenomenologia**

Prof. Dr. Marco Casanova\*

 <https://orcid.org/0000-0001-6392-0670>

**Resumo:** O intuito primordial do presente texto é acompanhar o lugar da linguagem na constituição da verdade propriamente dita dos fenômenos. Não há, com efeito, nada mais estranho para o pensamento contemporâneo do que o modo imediato com que a fenomenologia resolve o problema da interferência da linguagem na constituição do conhecimento dos entes em geral. Ao trocar o termo interpretação por descrição, a fenomenologia institui a possibilidade de uma articulação linguística direta do ser dos fenômenos em geral. Para tanto, como veremos aqui a partir de Heidegger, a linguagem precisa deixar de ser pensada como expressão de processos psíquicos e passar a ser tomada como o modo mesmo da autodação dos fenômenos. Acompanhar esse modo a partir de uma leitura do parágrafo 7 de *Ser e tempo* é o cerne de nossos esforços aqui.

**Palavras-chave:** Linguagem; Fenômeno; Dação; Descrição; Existência

*Abstract: The central aim of the present paper is to establish the place of language in the constitution of the own truth of phenomena in general. There is in fact nothing stranger for contemporary philosophy than the way phenomenology deals with the question concerning the problem of the interference of language in the constitution of knowledge. Changing the word interpretation through the word description, phenomenology opens the possibility to speak about an immediate access to the truth of beings. In order to do it, as we will see in accordance with Heidegger's position, it is important to consider language not as expression of psychical processes, but as self-givenness of phenomena.*

---

\* Professor Titular do Departamento de filosofia da UERJ, Pesquisador do CNPq com bolsa de produtividade em pesquisa.

*Reconstruct this way of thinking through a reading of paragraph 7 of Being and Time is the central of all our efforts here.*

**Key-words:** *Language; Phenomenon; Givenness; Description; Existence*

### **1. Lógos como discurso do mundo e o problema da verdade propriamente dita dos fenômenos**

O termo *lógos* é certamente um dos mais polissêmicos da língua filosófica grega. Em seu conteúdo originário, ele pode ser traduzido, como Heidegger explicita logo no início do texto, por “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação”<sup>1</sup> etc. Diante dessa polissemia, portanto, impõe-se logo de saída um questionamento em relação às razões que levam o filósofo a associar diretamente o termo *lógos* com a palavra discurso ou fala (*Rede*). A razão de tal escolha aponta na direção de uma discussão de fundo entre Heidegger e Aristóteles. Tal como o parágrafo 33 de *Ser e tempo* evidencia, todo e qualquer enunciado tem “o sentido originário de *lógos* como *apóphansis*: deixar ver o ente a partir dele mesmo”<sup>2</sup>, ou seja, o sentido originário de *lógos* possui uma ressonância de fundo com aquilo mesmo que no subtópico anterior veio à tona como o modo de ser do fenômeno: mostrar-se-nele-mesmo. Exatamente isso, porém, que ganha voz no parágrafo 33 como o elemento determinante do enunciado, o caráter mostrador do enunciado, aponta, segundo Heidegger, para uma função atribuída por Aristóteles de maneira mais incisiva ao discurso. No próprio contexto da ontologia grega, com isso, surge uma ligação entre discurso e mostração que legitima a tradução heideggeriana de *lógos*. Se o discurso é em essência mostrador e se há muitos modos intrafenomênicos de constituição da mostração, então a fenomenologia se constitui a princípio como o acompanhamento discursivo de tais modos de mostração. Isso exige de nós, contudo, uma análise um pouco mais detida da própria noção de *apóphansis*. Heidegger nos diz, por isso mesmo, em seguida no texto:

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*,

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §33, p. 154.

O *lógos* deixa ver algo (*phainesthai*), a saber, aquilo sobre o que o discurso é; e, com efeito, *para* aquele que fala (*medium*) ou para aqueles que falam uns com os outros. O discurso ‘deixa ver’ *apó...* a partir daquilo mesmo sobre o que o discurso é. No discurso (*apóphansis*), na medida em que ele é autêntico, deve ser haurido aquilo *que* é falado *a partir daquilo* sobre o que é falado, de tal modo que a comunicação discursiva torna manifesto e assim acessível ao outro em seu dito aquilo sobre o que ela fala. Essa é a estrutura do *lógos* como *apóphansis*.<sup>3</sup>

Com essa relação entre discurso e deixar ver aquilo que se mostra nele mesmo, porém, Heidegger produz uma mudança radical no próprio eixo de consideração do problema, isto é, ele nos leva para além de uma mera análise do conteúdo significativo do termo *lógos*. Na medida em que há uma ligação direta entre *lógos* e *fenômeno*, a passagem nos coloca no cerne da tentativa de descrever o fenômeno em sua possibilidade mesma de fenomenologização. Com a exposição da relação entre discurso e mostraçã, entre *lógos* e *apóphansis*, nós somos lançados diretamente para o interior do problema da verdade propriamente dita daquilo que se fala, o que quer sempre dizer, daquilo que se deixa ver. Essa ligação, contudo, tal como acontece nos parágrafos finais da preleção de 1929/30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*<sup>4</sup>, passa antes de tudo por uma consideração do problema da síntese e da *diaíresis* em Aristóteles.

Aristóteles acentua o caráter apofântico do discurso, mas restringe esse caráter aos enunciados declarativos. Para ele, não é todo discurso que merece ser denominado apofântico, mas tão somente aqueles que afirmam ou negam algo de algo. Nem os pedidos, nem as interjeições, nem as exortações imperativas cumprem essa função, e, com isso, nenhum deles pode erguer para si a pretensão de ser um discurso mostrador, de deixar ver o ente, ou seja, de ser verdadeiro ou falso. Por outro lado, o fundamento propriamente dito de toda e qualquer declaração é, de acordo com a posição aristotélica, a unidade originária entre *nous* e *ousía*, entre pensamento e entidade. Para que eu possa afirmar, por exemplo, que um boi tem quatro patas ou que os seres humanos não são imortais, eu preciso já possuir de antemão o que constitui entitativamente um boi e um ser humano, algo que eu não tenho como conquistar ulteriormente pela mera

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 32.

<sup>4</sup> Cf. Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, tradução de Marco Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, §§71-74.

concentração da atenção naquilo que é comum a todos os indivíduos de um conjunto, mas que eu trago comigo por uma ligação originária com aquilo que já era para ser, com o famoso *to ti en einai*. A toda e qualquer síntese ou *diairesis* enunciativa, portanto, corresponde uma síntese mais originária, a síntese própria ao *nous* em sua relação com as entidades. Heidegger não questiona, por sua vez, às últimas consequências a noção de *apóphansis*, nem tampouco a necessidade de síntese destacada por Aristóteles. O que ele faz, porém, é repensar de maneira radical o caráter da síntese. Esse é um tempo, claro, que domina a tradição fenomenológica desde Husserl, uma vez que todo o esforço da fenomenologia husserliana aponta na direção de escapar da ideia tradicional de que os objetos seriam constituídos em nosso aparato mental ou na reunião de suas propriedades ônticas a partir do impacto que sua aparência produz em nós. A noção de síntese passiva emerge justamente da tentativa de negar que os objetos sejam posicionados em sua objetividade *a posteriori* e de afirmar precisamente a sua autodação originária. Esse é um exemplo muito comum na fenomenologia, dizer que nós nunca vemos ondas visuais que, em nosso aparato cognitivo, são traduzidas como objetos, mas que nós já sempre vemos camisa do Flamengo, mangueira, carro preto etc. – ou que nós nunca ouvimos ondas sonoras, que posteriormente traduzimos como objetos, mas sempre ouvimos helicóptero, carro de bombeiro, tiro na noite, barulho de ambulância. O ponto, para Heidegger, é que o segredo da síntese passiva é o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente, do algo como algo. Assim, o problema da *apóphansis* é transposto para o cerne da estrutura ser-no-mundo, sem que isso envolva alguma noção de síntese passiva. Como Heidegger mesmo explicita no texto: “O *syn* [de *synthesis*] tem aqui um significado puramente apofântico e diz: deixar ver algo em seu *estar reunido* com algo, algo *como* algo”<sup>5</sup>. Bem, mas em que medida o problema da síntese pode ser tratado de maneira suficiente por meio da noção de ser-no-mundo?

Responder à questão acima é algo que depende naturalmente de um acompanhamento do nexos estrutural que liga os parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*, ou seja, o nexos estrutural entre compreensão e interpretação. Quando os entes intramundanos vêm ao nosso encontro, eles nunca o fazem simplesmente a partir de uma aparição isolada. Ao contrário, eles sempre vêm à tona a partir de uma articulação com a

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, B, p. 33.

sua rede referencial sedimentada, com a totalidade de referências que determina o seu próprio significado. Ter um computador diante de si é já sempre se deparar com a escrevaninha, o mouse, os livros, a luminária, com a materialidade do teclado, com o fato de que ele foi feito por alguém, vendido por alguém e feito para alguém que tem mãos como as minhas e que ele serve entre outras coisas para que eu possa escrever diariamente o presente livro. Toda essa rede referencial que envolve utensílios correlatos, materiais de produção, presença da alteridade dos outros e finalidades utensiliares preferenciais não se constituem a partir da minha competência individual enquanto agente, mas determinam de antemão o próprio significado do utensílio computador, dirigindo a partir daí de maneira normativa e normalizante meus comportamentos em geral em relação a ele. Ao mesmo tempo, porém, não é nunca apenas com vistas à rede referencial que eu ajo, mas sempre também em virtude de algo que sustenta o foco fenomenológico que me traz para esta atividade particular que agora desenvolvo. Dito de maneira mais expressa, há sempre um sentido que faz com que eu use um computador para escrever um livro, para projetar as plantas de uma casa, para falar com alguém no exterior, para dar aula, para buscar o preço de uma hospedagem em um local para o qual viajarei em um futuro próximo etc. A rede referencial sedimentada está na base da gênese dos significados fenomênicos na cotidianidade, assim como os sentidos disponíveis no mundo circundante propiciam a relação do existente humano com um campo de ação particular. É somente nessa junção particular entre sentido e significância, ou seja, é apenas na realização efetiva de uma atividade no interior de um campo de ação específico, que algo vem ao meu encontro *como* algo; e isso constantemente em sintonia com aquilo que no parágrafo 32 aparecerá como as estruturas prévias da interpretação (*Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff*): a posição prévia (a constituição posicional da rede), a visão prévia (o modo de abordagem de tal constituição) e a conceptualidade prévia (os conceitos que se encontram coligados em um campo de realização). Não há, em suma, nada que se mostre como algo, sem que o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente se descerre, na mesma medida em que não há descerramento de mundo, sem que um sentido suporte a significância. A síntese ôptica, portanto, a síntese que traz consigo o ente enquanto ente, não pode se dar sem o mundo, de tal modo que a linguagem que deixa ver algo *enquanto*

algo precisa estar articulada com a linguagem propriamente dita do mundo, com aquilo que Heidegger chama de discurso (*Rede*). Há, contudo, um problema aqui que aponta na direção das estruturas mesmas que determinam o projeto da analítica existencial.

Tal como se encontra formulado em uma passagem central do parágrafo 9 de *Ser e tempo*: “O ser-aí é sempre a cada vez sua possibilidade e ele não a ‘tem’ ainda apenas sob o modo das propriedades enquanto algo por si subsistente. E como o ser-aí é essencialmente sua possibilidade, esse ente *pode* em seu ser ‘escolher’ a si mesmo, conquistar a si mesmo, ele pode se perder, ou nunca ou apenas ‘aparentemente’ se conquistar. Ter se perdido ou ainda não ter se conquistado é algo que ele só pode experimentar, na medida em que, segundo sua essência, ele é um *próprio* possível, ou seja, é próprio a si”<sup>6</sup>. A passagem explicita as duas possibilidades primordiais do existir humano: próprio e impróprio. Ao falar em perder-se de si, Heidegger não tem em vista algo completamente vago e indeterminado, mas, antes, a absorção inicial necessária à existência no horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente que é o mundo. Tal absorção, por sua vez, não se dá a partir de uma transparência hermenêutica radical do mundo enquanto constituído por tradição encurtada, mas, antes, a partir de uma normalização normatizante de seus comportamentos em geral. Na medida em que o ser-aí humano é marcado por uma nadidade ontológica originária, em que ele é um ente constituído pelo caráter de poder-ser, em suma, na medida em que ele não é antes de ser, independentemente de ser, para além de ser, ele não tem como escapar dessa nadidade por si e depende de alguma instância que normalize normativamente seus comportamentos em geral. Essa instância é o mundo em sua mediania cotidiana enquanto o modo inicial como o ser-aí se depara com os entes em geral. Tal mediania cotidiana, por outro lado, uma mediania que envolve um perder-se de si e um modo de ser impróprio, uma vez que o ser-aí vê em tal modo de ser a sua nadidade atenuada e o surgimento de uma tendência ontológica para se tomar como dotado do modo de ser dos entes com os quais lida cotidianamente, ou seja, os utensílios enquanto entes dotados de propriedades, obscurece o caráter de poder-ser do existir e o próprio mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto tal. A consequência disso é que, absorvido no mundo circundante, normalizado normativamente pela significância

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §9, p. 42.

sustentada por sentidos pretensamente positivos do dia a dia, o ser-aí existe sob o domínio de uma medida de seus comportamentos que nasce da solidificação dos preconceitos, da calcificação dos modos de manifestação – modos esses que, como vimos, a destruição da história da ontologia procura precisamente afrouxar. Bem, mas por que isso tem uma relevância para o problema das sínteses que emergem do mundo? Até que ponto essa distinção acima entre impróprio e próprio impacta sobre os modos do discurso, ou seja, do *lógos*, assim como sobre o problema da verdade dos fenômenos?

Como vimos acima, a linguagem (*lógos*) aparece em *Ser e tempo* como discurso do mundo. Esse discurso está assentado sobre os fenômenos eles mesmos, na medida em que é como algo aparece, que ele é, é como ele é, que ele significa, e é como ele significa que eu o chamo. Temos aqui uma relação direta em termos de fundação que vai do mais originário ao mais derivado: fenômeno, ser, significado e palavra; isso ainda que não haja diferença cronológica entre eles. A questão, contudo, é que o modo mesmo de aparição dos entes na cotidianidade mediana, isto é, em meio à absorção inicial no mundo fático sedimentado, é marcado por um encurtamento da tradição e pela formação de uma capa de preconceitos que constitui propriamente a fenomenalidade dos fenômenos na cotidianidade. Com isso, de saída e na maioria das vezes, os entes não se mostram por si mesmos tal como são, ou seja, eles não se fenomenologizam em sua verdade, mas, ao contrário, experimentam a si mesmos a partir de uma historicidade que atravessa o próprio campo de sua fenomenologização, desfigurando sua determinação originária. Dito nos termos de *Ser e tempo*, o horizonte de manifestabilidade que é o mundo se modula na cotidianidade da verdade para a não-verdade. Ver-se jogado no mundo implica, de saída e na maioria das vezes, encontrar-se sob o domínio da não verdade dos fenômenos, uma vez que os entes se mostram aí em uma relação de divergência para com os fenômenos originários. A possibilidade de verdade e falsidade, portanto, que na recepção de Aristóteles tende a ser pensada como própria ao discurso proposicional, mas que Heidegger mostra em sua relação com a questão da descoberta e da mostraçã de algo como algo, vem à tona radicalmente em sua ligação com o campo mesmo de manifestação dos fenômenos. Não é, portanto, o discurso o lugar da verdade, mas o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente. Toda a questão da verdade, com isso, depende não de se encontrar a formulação mais correta

sobre os entes, mas de se destruir uma configuração calcificada da tradição, reconduzindo-a aos fenômenos de base por meio da abertura de novos modos de temporalização de possibilidades em geral. Por meio daí, porém, nós chegamos à possibilidade de reunir os dois termos até aqui analisados de maneira isolada: fenômeno e *lógos* (discurso).

## 2. O conceito prévio de fenomenologia: deixar ver o ente tal como ele por ele mesmo se mostra

Fenomenologia é um termo que se compõe em seu étimo próprio a partir dos termos *phainesthai* e *légein*. Tal como Heidegger explicita no início do tópico C do parágrafo 7, esses dois termos não matizam e colorem apenas o significado da palavra fenomenologia, mas evidenciam de maneira radical o seu conteúdo significativo mais próprio:

A expressão fenomenologia pode ser formulada em grego: *légein tà phainόμενα*; *légein*, porém, significa *apophainesthai*. Fenomenologia diz, portanto: *apophainesthai tà phainόμενα*: deixar ver aquilo que se mostra, tal como ele por ele mesmo se mostra, por ele mesmo. Esse é o sentido formal da pesquisa, que dá para si o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não ganha voz outra coisa senão a máxima formulada acima: ‘às coisas mesmas!’.<sup>7</sup>

Com essa formulação, contudo, Heidegger não avança propriamente nenhum elemento novo, mas se mantém inversamente no campo daquilo que ele tinha explicitado nos tópicos A e B. Fenomenologia emerge, com isso, da junção expressa de *phainόμενον*, aquilo que por si mesmo se mostra, e *légein*, discurso em seu caráter apofântico, deixar e fazer ver. Exatamente por meio daí, contudo, outras dimensões da fenomenologia se evidenciam. Em primeiro lugar, uma dimensão que remonta àquilo que Husserl designa no parágrafo 24 de seu *Ideias I* como o princípio dos princípios: “(...) toda intuição originariamente doadora é uma fonte legítima de conhecimento, (...) tudo aquilo que se nos oferece originariamente na ‘intuição’, (por assim dizer em sua

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, C, p. 35.



efetividade de carne e osso), *precisa ser acolhido simplesmente como ele se dá, mas também nos limites, nos quais ele se dá*". Se fizermos isso, "nenhuma teoria equivocada pode nos induzir em erro"<sup>8</sup>. O que Husserl torna explícito por meio daí é justamente o fato de que o que é buscado pela fenomenologia é, antes de tudo, uma relação não invasiva e não violenta com os fenômenos em geral. Intuição, por um lado, é um termo para designar precisamente uma relação imediata com os fenômenos. Exatamente por isso, a tradição associou em grande medida a intuição com a sensibilidade. A questão, contudo, é que a assunção da essência *ekstática* da consciência faz com que a fenomenologia conteste desde o princípio que a relação originária com os fenômenos seja mediada por algo assim como a sensibilidade. Jogada para fora, a consciência já sempre se encontra, como Heidegger acentua no parágrafo 12 de *Ser e tempo*, junto aos entes, junto aos objetos. Com isso, uma lida intuitiva mostra-se aqui como originariamente doadora não porque ela doa para si os seus objetos, mas porque ela abre os espaços para que os objetos por si mesmos se doem. Uma vez que tal autodoação, contudo, se estabelece por si mesma, a consciência que acompanha sua autodoação não interfere de maneira alguma no seu modo de dar-se, e, assim, se encontra diante de uma forma de manifestação que não tem como ser questionada. É por isso que, acolhendo os objetos tal como se dão à intuição, nenhuma teoria pode nos induzir em erro. Aquilo que se dá originariamente constitui aquilo que a coisa é nela mesma, isto é, em sua verdade. A fenomenologia, portanto, é ciência dos fenômenos, é uma lida científica pautada pelo rigor das coisas mesmas. Descrição, por outro lado, é o traço metodológico próprio à fenomenologia como tal ciência. Na passagem supra citada, Heidegger retoma de maneira implícita tal contexto.

Há uma posição da fenomenologia desde Husserl que chama a atenção de todos aqueles que se movimentam no campo de realização da filosofia contemporânea. De acordo com essa posição, a linguagem não é capaz de interferir na constituição propriamente dita da descrição, de tal modo que as descrições abrem o espaço para que as coisas se articulem na linguagem tal como elas são nelas mesmas. Diante da famosa virada linguística e de uma intensificação cada vez maior da consciência da historicidade própria à linguagem em geral, parece, antes de tudo, uma ingenuidade supor que é

---

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, §24, p. 43-44.

possível dizer o que quer que seja sobre as coisas, sem produzir ao mesmo tempo um encurtamento nos seus modos de aparição. Algo assim cheira a uma recaída em um realismo tosco ou ingênuo, a uma tentativa de repetir dogmaticamente posições há muito já refutadas. Quanto a essa impressão, contudo, o decisivo é acompanhar uma transformação pela qual passa a própria compreensão da gênese da linguagem na fenomenologia em geral e na fenomenologia hermenêutica heideggeriana em específico. Tal como procuramos mostrar em um outro contexto<sup>9</sup>, há uma suposição na concepção tradicional da linguagem que aponta na direção de um processo de gênese das palavras que se inicia nos objetos externos e que se estende até a palavra, passando por vários processos de abstração. Justamente essa suposição faz com que surja um elemento perturbador constitutivo na relação entre as palavras e os fenômenos. Como as palavras são literalmente traduções dos fenômenos em linguagem humana, não há como escapar da consequência de que a tradução produz uma transformação inexorável no original. Essa consequência acirra-se de maneira adicional, na medida em que não se tem, em última instância, nenhum acesso ao original para além daquela que nos é conferido por meio das palavras. Em outras palavras, a linguagem não tem com o que ser comparada e toda e qualquer tentativa de escapar de sua interferência na determinação das coisas mesmas se mostra desde o princípio como autodeceptiva. A questão, contudo, é que a fenomenologia contesta de maneira radical esse modo de pensar a gênese da linguagem, uma vez que assume radicalmente o fenômeno como ponto de emergência das palavras. Não é, por conseguinte, nunca em meu aparato cognitivo que se dá a gênese da linguagem, mas sempre nos próprios fenômenos. Tal como *Ser e tempo* explicita de maneira indireta e como comentei acima, é porque algo se mostra como se mostra, que ele é como é; é porque ele é como é, que ele significa o que significa; e é, por fim, que ele significa o que significa que eu o chamo como eu o chamo. A palavra é o último elo de um acontecimento que tem no fenômeno sua determinação originária. Tal como se encontra expresso no parágrafo 18 da obra: “A significância mesma, porém, com a qual o ser-aí já se encontra sempre a cada vez familiarizado, abriga em si a condição ontológica da possibilidade para que o ser-aí compreensivo enquanto interpretante possa

---

<sup>9</sup> Eu trato especificamente desse problema na análise que faço do discurso no volume 1 de meu *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo, Existência e mundaneidade*, Rio de Janeiro: Via Verita, p. 181-231.

descerrar algo assim como ‘significados’, que, por sua vez, fundam o ser possível de palavra e linguagem”<sup>10</sup>. É porque já sempre se encontra jogado e porque conquista uma familiaridade com o mundo fático sedimentado, que o ser-aí se relaciona sempre a cada vez com um campo de sentido que sustenta possibilidades que aparecem enquanto possibilidades. Essas possibilidades significam o que significam e sustentam a linguagem. Bem, mas exatamente na medida em que a linguagem, em que os significados e as palavras nascem no mundo enquanto horizonte de manifestabilidade dos entes enquanto entes, a fala humana não é outra coisa senão repetição da fala do mundo, e toda a perspectiva em torno do problema da relação entre as palavras e as coisas precisa mudar de maneira drástica. Não faz simplesmente sentido pensar aqui em um encurtamento produzido pela fala, uma vez que a fala se confunde aqui com o modo como as coisas elas mesmas se mostram, como elas se dão a ver, como elas são. Isso, contudo, não significa dizer de modo algum que não haveria modos ilusórios, falsos, aparentes de mostraçã. Isso significa, ao contrário, que esses modos precisam ser pensados como modulações da maneira mesma de fenomenologização dos fenômenos no mundo. Aqui, por sua vez, encontramos a noção de verdade como desvelamento, como *alétheia*. Uma passagem do tópico C fornece uma indicação do caminho próprio à questão:

O que é isto que a fenomenologia deve ‘deixar ver’? O que é aquilo que precisa ser denominado em um sentido insigne ‘fenômeno’? O que é, segundo sua essência, *necessariamente* tema de uma mostraçã *expressa*? Manifestamente algo tal que precisamente *não* se mostra de saída e na maioria das vezes, o que se encontra *velado* em face daquilo que se mostra de saída e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo é algo, que essencialmente pertence àquilo que de saída e na maioria das vezes se mostra, de tal modo, com efeito, que ele constitui seu sentido e seu fundamento.

O que, porém, permanece *velado* em um sentido excepcional ou, uma vez mais, recai no *encobrimento* ou se mostra apenas ‘*dissimulado*’, não é este ou aquele ente, mas, como as considerações anteriores indicaram, o *ser* do ente. Ele pode ser tão amplamente encoberto, que seja esquecido e que a pergunta sobre ele e seu sentido fique de fora. Por conseguinte, o que em um sentido insigne, a partir de seu conteúdo coisal mais próprio, exige tornar-se fenômeno foi tomado tematicamente pela fenomenologia como objeto<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §18, p. 87.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, C, p. 35.

Essa é uma passagem que não tem simplesmente como ser superestimada. Trata-se de uma passagem que envolve temas mais do que centrais na fenomenologia hermenêutica heideggeriana: verdade, ser, sentido de ser, fenômeno, velamento e desvelamento etc. O que está em jogo aqui, porém, encontra-se explicitado naquilo que dissemos acima. Fenômeno, para a fenomenologia, não é simplesmente o que se mostra, o que aparece, o que se manifesta. Fenômeno é, antes de tudo, aquilo que *por si mesmo se mostra* no campo de manifestação que é o *dele* fenômeno, ou seja, no mundo. Como vimos, no entanto, os modos iniciais de manifestação dos entes são marcados precisamente pelos encurtamentos da tradição. Com isso, os entes se mostram de saída e na maioria das vezes tal como eles não são. Jogado no mundo, o ser-aí humano existe, de saída e na maioria das vezes, sob o domínio da não-verdade, de tal modo que os fenômenos se fenomenologizam cotidianamente a partir de um encobrimento calcificante. Para que esse encobrimento se suspenda, é necessário, antes de tudo, que uma crise no próprio campo de manifestabilidade dos entes se dê, uma crise que age de maneira destrutiva sobre as camadas calcificadas constituídas por tradição encurtada, promovendo o surgimento de novos modos de temporalização das possibilidades mesmas do existir. Essa crise tem um impacto direto sobre a fala do mundo.

Como vimos acima, o mundo radicalmente fala, na medida em que a constituição propriamente dita da linguagem não aponta na direção de processos cognitivos responsáveis por tal constituição, mas, antes, para a própria dinâmica de fenomenologização dos fenômenos, dinâmica essa que acontece precisamente no mundo como horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente. É justamente como algo aparece no meu mundo que esse algo é, significa e é chamado. A fala do mundo, contudo, vem à tona de saída e na maioria das vezes como fala desfigurada, degradada, encobridora. Se em Husserl o que caracterizava a consciência natural era em grande medida a assunção do mundo como tese e como garantia de que as coisas são independentemente de toda e qualquer relação com a consciência, o modo cotidiano de existência é caracterizado para Heidegger pela calcificação de configurações do próprio campo fenomênico que produzem determinações desarticuladas dos fenômenos de base, preconceitos sem qualquer relação expressa com os fenômenos dos quais são preconceitos. Em parte, portanto, o projeto de *Ser e tempo* é precisamente produzir uma

modulação nos modos de fala, isto é, nos modos de fenomenologização, destruindo as camadas calcificadas e as temporalizações promovidas por tradição com vistas a uma descrição radical das coisas mesmas. A questão, no entanto, é que, em uma repercussão indireta do tema do parágrafo 6, Heidegger acentua acima que “o que (...) permanece *velado* em um sentido excepcional ou, uma vez mais, recai no *encobrimento* ou se mostra apenas ‘*dissimulado*’, não é este ou aquele ente, mas, como as considerações anteriores indicaram, o *ser* do ente”. Ao dizer isso, ele está acentuando algo a mais.

De saída e na maioria das vezes, os entes se mostram tal como não são, uma vez que eles se mostram como se eles pudessem conquistar sua determinação de ser para além do campo mesmo onde essa determinação se dá. Com isso, a presença das estruturas prévias da interpretação tende a se retrair e a sustentar a obviedade dos modos cotidianos de manifestação. Absorvido no mundo, o ser-aí humano tende a perder toda e qualquer relação de evidência com o mundo enquanto mundo e a pensar a si mesmo a partir do sentido de ser próprio aos entes com os quais ele lida de saída e na maioria das vezes. Assim, o que se tem não é apenas o domínio de uma ligação encobridora com os fenômenos em geral, mas o surgimento concomitante de uma medida ontológica que soterra não apenas o ser próprio ao ente humano, mas, juntamente com isso, a relação entre a existência e a compreensão de sentido de ser. Assumindo a si mesmo como uma coisa dotada de propriedades subsistentes, o ser-aí não apenas experimenta uma transgressão de gênero, mas também uma homogeneização da pluralidade ontológica do mundo. Tal homogeneização afeta de maneira direta o caráter compreensivo da existência, ou seja, o fato de que o ser-aí já sempre se relaciona com os entes em geral a partir de uma compreensão prévia de seu sentido de ser. A consequência imediata desse obscurecimento do caráter compreensivo do existir é por um lado a transgressão categorial, a redução de todos os fenômenos em geral ao modo de ser do ente dotado de propriedades. Por outro lado, porém, ele impacta diretamente sobre o problema da verdade, na medida em que a determinação do ente humano como um ente dotado de propriedades faz com que esse ente não se conquiste em sua temporalidade radical, em sua essência temporal mais própria, o que repercute sobre a totalidade do ente, uma vez que o tempo é o sentido articulador do descerramento mesmo de mundo. A destruição da história da ontologia, portanto, articula-se originariamente com o projeto de uma

filosofia fenomenológica, porque só a destruição rompe com a dita homogeneização ontológica do todo, liberando a possibilidade de que o mundo reconquiste a sua pluralidade ontológica constitutiva, e porque só essa destruição é capaz de mobilizar a facticidade para além da sedimentação oriunda dos encurtamentos da tradição. Com isso, então, a relação entre fenomenologia e ontologia desponta como que por si mesma.

Nós acompanhamos em nossas análises do parágrafo 3 de *Ser e tempo*, o quanto as ciências ônticas em geral precisam ser pensadas a partir de uma compreensão prévia de sentido de ser, a partir de uma “experiência e interpretação pré-científicas da região ontológica, na qual a própria região material é delimitada”<sup>12</sup>. Nós podemos agora levar essa posição adiante e explicitar um pouco melhor a relação entre as ontologias regionais e o sentido de ser. No momento mesmo em que se constitui a partir de uma dinâmica prospectiva voltada para a descoberta de propriedades, as ciências ônticas já operam a partir de uma compreensão prévia de sentido de ser que permanece inquestionada. Tal compreensão possui uma relação direta com a acima descrita homogeneização ontológica da totalidade. Imersa em seus campos de descoberta, as ciências ônticas em geral já sempre partem de uma determinação do ser dos entes investigados, seja explícita ou implicitamente, como entes por si subsistentes. A falta de radicalidade na constituição dos conceitos fundamentais diretrizes das ciências, com isso, não possui uma relação apenas com a assunção tácita da óbvia consistência desses conceitos, mas também e principalmente com a inquestionabilidade originária do sentido de ser que sustenta a realização das pesquisas em geral. Para que se consiga escapar de tal falta de radicalidade, portanto, é preciso que as ciências em geral e que a filosofia em particular desperte para a pergunta acerca do sentido de ser, pergunta essa que condiciona a possibilidade mesma de uma relação plena com os entes em seu campo de manifestação. Dizer isso, porém, equivale a afirmar a relação entre fenomenologia e ontologia, uma vez que os fenômenos só se mostram tal como são tanto quanto só se fazem e deixam ver como são, quando eles aparecem em sintonia com o sentido de ser próprio ao seu campo de manifestação. Nas palavras de Heidegger no parágrafo 7:

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §3, p. 9.

A fenomenologia é o modo de acesso a e o modo de determinação mostradora daquilo que deve ser tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno visa enquanto o que se mostra o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. E o mostrar-se não é nada arbitrário nem tão pouco algo assim como um aparecer. O ser do ente não pode de maneira alguma ser algum dia algo assim, ‘por detrás do que’ ainda se encontra algo, ‘que não aparece’.<sup>13</sup>

A fenomenologia faz e deixa ver o ente tal como ele por ele mesmo se mostra. Para que isso aconteça, ela não precisa apenas encontrar o fenômeno em seu campo originário de manifestação, mas também tem de deixar que o fenômeno se fenomenologize no sentido de ser que lhe é próprio. Na medida em que os fenômenos não se determinam pura e simplesmente por meio da fixação de seu conteúdo significativo, mas sempre articulam seu significado a partir de um horizonte de sentido que acompanha a própria constituição de seu modo de ser em geral, a fenomenologia não diz respeito apenas à possibilidade de apreensão de tais conteúdos significativos, mas precisa antes de tudo questionar o sentido de ser próprio a cada campo ôntico em particular. Utensiliaridade, subsistência em si, vida, existência, realidade, realidade efetiva, consistência relacional entre outros são horizontes de sentido que jamais têm como ser acessados por meio de uma concepção estruturada pela demarcação do gênero supremo e da diferença específica de algo. Portanto, a fenomenologia se constitui como “o modo de acesso a e o modo de determinação mostradora daquilo que deve ser tema da ontologia”, na medida em que os fenômenos propriamente ditos não se constituem originariamente em seu ser senão a partir dos horizontes de sentido em que eles se mostram tal como são. Esses horizontes de sentido, por sua vez, possuem uma relação estrutural com o caráter compreensivo da existência, com o fato de a existência se dar originariamente a partir de uma abertura compreensiva do horizonte de sentido com vistas ao qual o ente vem à tona em seu ser. Portanto, “*a ontologia só é possível como fenomenologia*”, porque não há como escapar do primado da noção de subsistência em si na tradição e como resgatar a pluralidade ontológica do mundo, sem que primeiro se reconquiste a relação originária entre o campo de manifestação dos fenômenos, os horizontes de sentido que acompanham constantemente tais campos e o caráter

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 35-36.

compreensivo (projeto de sentido), que é próprio do dar-se mesmo da existência humana. O sentido de ser, porém, por mais que seja possível falar de “modificações e derivados”, não se encontra por detrás dos fenômenos, reproduzindo de alguma forma a relação entre ser e aparência. Ao contrário, o sentido de ser é justamente o elemento que articula o fenômeno em sua fenomenalidade, uma vez que determina o modo de ser mesmo daquilo que aparece. Na medida, contudo, em que a compreensão de sentido de ser já sempre se deu; na medida em que o ser-aí não tem uma determinação prévia, e, em seguida, a possibilidade de um projeto de sentido de ser, mas já sempre se movimenta em tal compreensão projetiva de sentido, como afirmamos acima, a compreensão de sentido de ser é aquilo que mais facilmente se retrai e o que é mais dificilmente compreensível. Essa dificuldade, então, traz consigo uma consequência para o pensamento fenomenológico e para a necessidade mesma da fenomenologia.

Há tanto na fenomenologia husserliana quanto na fenomenologia hermenêutica heideggeriana uma percepção da dificuldade de aceder às coisas mesmas. Essa dificuldade, no caso de Husserl, assenta-se na “direção antinatural da intuição e do pensamento, que é exigida na análise fenomenológica”, ou seja, na requisição para que, “ao invés de imergir na *realização* de atos multiplamente construídos uns sobre os outros, posicionando, determinando ou estabelecendo hipoteticamente por assim dizer de maneira ingênua como sendo os objetos visados em seu sentido”, se “reflita muito mais, isto é, tornem-se esses atos mesmos e seu conteúdo imanente de sentido em objetos”<sup>14</sup>. Em outras palavras, o que a fenomenologia husserliana acentua como tarefa fenomenológica é a suspensão da pretensão natural de que as coisas se constituem propriamente em seu ser para além de toda e qualquer relação com a consciência, para além de toda e qualquer intuição originariamente doadora, para além de toda e qualquer autodação. Partindo do pressuposto de que as coisas são o que são para além de toda relação com a consciência, a experiência natural toma as coisas como já constituídas e constrói a partir daí teorias que buscam precisamente determinar tal constituição. Todo o movimento da fenomenologia husserliana, com isso, dá-se a partir de um abandono dessa posição natural em relação aos objetos e em direção ao campo no qual, sem supor nada sobre o ser dos objetos, a consciência abre o espaço para que eles por eles mesmos

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *1ª Investigação Lógica*, p. B9.



se deem. Não há aqui, portanto, algo como uma compreensão do falso enquanto marcado por uma inadequação ao ser do ente em questão ou por uma inconsistência no próprio modo de concepção. Ao contrário, a relação entre verdadeiro e falso se assenta, para Husserl, sobre a saída de um modo de ser hipostasiante e encurtador e a conquista de uma relação originária com o campo no qual os objetos por eles mesmos se dão. Heidegger modula em certa medida essa posição, mas segue de modo imediato o sentido mesmo daquilo que está em jogo na fenomenologia de Husserl. Para ele também, a fenomenologia se distingue das disciplinas teóricas tradicionais, uma vez que não se movimenta a partir de um anseio por alcançar uma concepção adequada ou coerente do ser dos objetos, mas, antes, a partir de um anseio por retornar às coisas mesmas, entendidas essas coisas como aquilo que por si mesmo se mostra. Com isso, reproduz-se aqui a ideia de que a relação entre verdade e não-verdade ou entre verdade e falsidade não possui qualquer ligação com a produção de enunciados adequados, consistentes ou coerentes, mas com a necessidade de sair de um modo de relação com os fenômenos para outro. De saída e na maioria das vezes, o ser-aí humano se encontra absorvido em um modo de estruturação do horizonte mesmo de fenomenologização dos fenômenos que se caracteriza precisamente pela obstrução da fenomenalidade originária e pelo soterramento dessa fenomenalidade a partir de uma capa de preconceitos que passa a determiná-la. Contudo, não há – é o que texto de *Ser e tempo* nos diz – um único modo de encobrimento, de soterramento, de calcificação.

Em primeiro lugar, há a possibilidade de se falar de fenômenos ainda não descobertos. Nesse caso, “não há nem conhecimento nem desconhecimento em relação à sua subsistência”<sup>15</sup>. A tradição não se caracteriza apenas pelo fato de produzir uma degradação do modo mesmo de fenomenologização dos fenômenos, de tal forma que eles podem se mostrar em um determinado contexto histórico específico como o que eles não são. Ao contrário, ela também pode apagar a possibilidade mesma de um fenômeno se fenomenologizar. Em contextos racistas, por exemplo, a possibilidade de se pensar a dignidade humana de minorias raciais simplesmente não se coloca, uma vez que esses contextos impedem simplesmente que essas minorias se visibilizem como humanas, naturalizando, assim, a iniquidade. O mesmo vale para concepções científicas, por

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 36.

exemplo, uma vez que essas concepções sempre dependem da constituição de um certo quadro interpretativo prévio, no interior do qual pela primeira vez uma determinada abordagem dos fenômenos se faz presente. É famosa a passagem do parágrafo 44, na qual Heidegger parece vocalizar um preconceito idealista clássico: “As leis de *Newton*, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Dizer isso não pode querer dizer que o ente, que elas mostram de maneira descobridora, não tinha sido antes disso. As leis se tornaram verdadeiras por meio de *Newton*, com elas o ente se tornou acessível nele mesmo para o ser-aí. Com a descoberta do ente se mostra esse ente precisamente como o ente, que antes disso ele já era. Descobrir dessa forma é o modo de ser da ‘verdade’”<sup>16</sup>. Lendo a presente passagem a partir do que é dito no parágrafo 7, seu conteúdo se esclarece como que por si mesmo. Antes de *Newton*, as leis não eram nem verdadeiras nem falsas. Dizer isso não significa afirmar de maneira alguma que antes de *Newton* dois corpos ocupavam o mesmo lugar no espaço ou que a uma ação não corresponderia uma reação de igual intensidade e sentido contrário. Tal como se encontra explicitado acima, não se trata de dizer que os entes não eram anteriormente como as leis mostram que eles são. Ao contrário, o que está em jogo é, antes, dizer que o comportamento descobridor é indispensável para que algo se mostre de uma maneira específica. Paradoxalmente, porém, o que ganha voz aqui tampouco nos remete para a suposição de que as coisas seriam tal como são antes do comportamento descobridor. Uma suposição como essa contrariaria radicalmente o ponto de partida fenomenológico, que reduz as coisas aos seus modos de autodação e contesta desde o princípio a possibilidade de aceder ao ser dos entes para além do acontecimento de sua fenomenologização. Toda a questão, portanto, envolve precisamente a ideia de que o comportamento descobridor faz e deixa ver o ente em sua articulação com o seu próprio horizonte de manifestação. Ele é, em suma, apofântico, sem que as mostrações possam erguer a pretensão de se confundirem com o que os entes são para além de toda e qualquer manifestação. Como diz explicitamente Husserl na 5ª Investigação lógica<sup>17</sup>, a diferença entre a aparição da coisa e a coisa que aparece não tem bases fenomenológicas. Mas tudo isso não para por aqui. Como diz Heidegger em seguida no texto, “um fenômeno também pode ser

---

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §44, p. 227.

<sup>17</sup> Edmund Husserl, 5ª *Investigação lógica*, p. 356-361.

*soterrado*<sup>18</sup>. Essa noção de soterramento, então, nos coloca em contato com um tema já discutido nas análises do parágrafo 6, algo que fica claro quando constatamos o fato de Heidegger explicitar em seguida no texto o que ele tem em vista a princípio por um tal soterramento dos fenômenos e de ele empreender tal explicitação na direção dos temas da destruição da história da ontologia:

Nisso [em tal soterramento] reside o seguinte: ele foi descoberto antes uma vez, mas decaiu uma vez mais em encobrimento. Esse encobrimento pode se tornar total, ou, contudo, o que é a regra, o antes descoberto é ainda visível, ainda que apenas como aparência. O quanto houver de aparência, porém, há de ‘ser’. Esse encobrimento como ‘dissimulação’ é o mais frequente e o mais perigoso, porque aqui as possibilidades de ilusão e de desencaminhamento são particularmente tenazes. As estruturas ontológicas disponíveis, mas encobertas em sua consistência de solo, assim como seus conceitos talvez requisitem o seu direito no interior de um ‘sistema’. Eles pretendem ser, com base na redução construtiva em um sistema, algo que não carece de nenhuma justificação ulterior e ‘clara’ e, por isso, pode servir a uma dedução progressiva como ponto de partida.<sup>19</sup>

Citei a passagem acima em toda a sua extensão, porque ela funciona como uma síntese de todo o percurso até aqui e porque ela reúne em si de alguma forma o direcionamento fundamental da fenomenologia heideggeriana. Como vimos, a passagem aparece como uma explicitação da noção de soterramento. Fenômenos podem ser soterrados. O que tal soterramento significa? Para que haja fenômenos, é necessário, antes de tudo, duas coisas: 1) um comportamento descerrador do ente humano, uma vez que não há fenômeno sem a abertura do horizonte de manifestabilidade que torna possível pela primeira vez que ele se mostre como ele aparece; 2) um comportamento descobridor que responda pelos modos como o fenômeno vem ao encontro do ser-aí humano sempre a cada vez. Sem mundo, não há fenômeno; sem descoberta, não há como responder às requisições dos fenômenos. Na medida em que um ente é descoberto, porém, essa descoberta não garante de imediato nem que ele seja descoberto tal como é, nem que ele não venha a cair uma vez mais em encobrimento. De acordo com uma formulação recorrente em nossos três volumes de comentários a *Ser e tempo*, a facticidade se constitui a partir de tradição encurtada. Historicidade é a matéria

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 36.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 36.

propriamente dita dos fenômenos, ainda que a historicidade se retraia em meio à autonomização dos modos normativos e normalizantes de lida com os entes em geral. Essa retração traz consigo como consequência o fato de que os modos de descoberta se calcificam e se transformam em posições óbvias, que tendem simplesmente a ser reproduzidas em meio a comportamentos práticos ou enunciativos. Quando em um contexto cotidiano alguém se acha hoje confrontado com uma situação de imposição autoritária de uma margem de escolha, tendemos simplesmente a dizer coisas como: “– você está interferindo na minha liberdade e eu não tenho como permitir que isso aconteça”. Ao dizer isso, a pessoa imediatamente articula a noção de liberdade como livre arbítrio, sem jamais se voltar sobre o caminho histórico específico que está na base dessa noção. No caso do livre arbítrio, por exemplo, o seu contexto de gênese é a tentativa medieval de responder à pergunta sobre por que Deus fez o ser humano com a capacidade do pecado, um contexto que se recolhe completamente no mundo moderno e que desaparece mesmo no mundo contemporâneo. Decair em encobrimento, por outro lado, não é algo que ocorre apenas com certos fenômenos, com determinados campos de descoberta. Ao contrário, o destino mesmo dos significados ônticos em geral é experimentar tal encobrimento, tal força encobridora. Heidegger, contudo, explicita o fato de que o encobrimento no caso dos fenômenos não precisa ser sempre total, mas pode muitas vezes acenar para o fenômeno que se encontra velado pelos encurtamentos da tradição. Pensemos na relação entre filosofia, metafísica e totalidade. Há claramente na tradição filosófica a percepção de que a verdade possui uma ligação direta com o universal e de que o ser dos entes não diz respeito apenas a um conjunto de entes, mas ao ente na totalidade. Toda essa relação, contudo, acaba por envolver uma carência de questionamento sobre o caráter mesmo da totalidade, sobre o modo de ser da verdade e sobre o problema do universal. Essa carência, então, mantém-se mesmo no caso em que se questiona a noção de totalidade como uma noção metafísica e se propõe uma impossibilidade de se falar de mais do que de campos genéricos limitados. A ligação, porém, entre filosofia, metafísica e totalidade continua plenamente vigente na compreensão heideggeriana da estrutura ser-no-mundo, de tal forma que essa estrutura recoloca a questão da totalidade e a definição da filosofia como marcada por tal questão em outras bases. Nesse caso, contudo, o que temos não é uma completa desfiguração do

fenômeno, mas uma desfiguração que se mantém em uma articulação propriamente dita com aquilo de que ela é desfiguração, o que abre toda uma nova perspectiva para o conceito de aparência.

Uma outra passagem do parágrafo 44 de *Ser e tempo* nos auxilia na compreensão dessa desfiguração parcial, que mantém de qualquer modo uma indicação presente para o fenômeno de base em meio à constituição da mera aparência. Heidegger nos diz: “A imersão no impessoal significa o domínio da interpretidade pública. O descoberto e descerrado se encontra sob o modo do encobrimento e do fechamento por meio do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser em relação ao ente não é apagado, mas desenraizado. O ente não é completamente velado, mas precisamente descoberto, só que ao mesmo tempo desfigurado; ele se mostra – mas no modo da aparência. Ao mesmo tempo, o antes descoberto cai uma vez mais de volta na desfiguração e no velamento. *O ser-aí é, uma vez que essencialmente decadente, segundo a sua constituição ontológica, na ‘não-verdade’*”<sup>20</sup>. Começemos a análise da passagem com algumas perguntas fundamentais: O que seria necessário, tendo em vista o que é dito na passagem acima, para que o ente fosse completamente desfigurado, para que não houvesse mais nenhuma relação entre o modo de fenomenologização do fenômeno descoberto e o ente em questão em tal modo de fenomenologização? Como pensar a partir daí a relação entre ser (fenômeno) e aparência? Aquilo que Heidegger descreve por meio da noção de impessoalidade possui uma ligação direta com os encobrimentos provocados pela dinâmica de historicização da tradição. Não há, por um lado, nenhuma garantia de que uma compreensão originária dos entes se constitua a partir de uma radical descrição daquilo que por si mesmo se mostra, ou seja, como um deixar e fazer ver o fenômeno. De qualquer modo, originariamente, aquele que descobre o modo de ser de um ente possui, por outro, uma relação direta com aquilo que se encontra em causa na descoberta. O que acontece em seguida, porém, é algo completamente diverso. Se originariamente a compreensão possui uma ligação direta com aquilo de que ela é compreensão, mesmo no caso em que ela promove uma degradação na autodação do fenômeno, essa ligação permanece constantemente vigente. Em seguida, porém, o destino das compreensões originárias é se trivializar e passar a ser tomada como uma

---

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §44, p. 222.

obviedade, como algo dado e inquestionável, como um lugar comum. Essa trivialização, por sua vez, não acontece por meio da transformação das compreensões originárias em concepções teoricamente difundidas. Isso pode acontecer também. De qualquer forma, o mais decisivo é o fato de que essas compreensões passam a dominar o próprio campo de manifestação dos entes, de tal modo que elas se confundem a partir de um certo momento de maneira inquestionada com aquilo que as coisas simplesmente são. A partir do momento em que isso acontece, aquilo que por si mesmo se mostra transforma-se em aparência, uma vez que perde completamente a ligação imediata com ele e passa simplesmente a deixar-se normatizar e normalizar por suas orientações autonomizadas. Nesse caso, não é possível retomar a relação originária tampouco questionar o quanto a tradição foi capaz de deixar e fazer ver o fenômeno, uma vez que a tradição vem à tona em seu puro e simples poder ditatorial. Trata-se de um elemento interessante da fenomenologia. Como ela está assentada sobre o caráter acontecencial da relação originária entre ato de consciência e campo de autodação dos fenômenos no caso de Husserl, e, no caso de Heidegger, entre descerramento existencial e compreensivo do horizonte de sentido a partir do qual o ente desponta em seu modo de ser e tal despontar, as correlações um dia alcançadas não se calcificam em seu conteúdo fenomênico, mas precisam ser constantemente repetidas para que possam ser descritas em seu conteúdo fenomênico próprio. Em fenomenologia, aquilo que um dia eu soube, eu só continuo sabendo se for capaz de retomar uma vez mais a experiência do saber. Não tenho condições de tratar disso mais detidamente aqui. De qualquer maneira, é isso que está às últimas consequências em jogo na compreensão heideggeriana da essência indicativo-formal dos conceitos filosóficos em geral: a menção ao fato de que os conceitos filosóficos não se esgotam na mera apreensão de seus conteúdos significativos alcançados por análise, mas dependem de uma experiência transformacional da própria existência, experiência que não tem como ser delegada a outro, que não pode ser transferida, mas que precisa ser performativamente realizada por quem experimenta.<sup>21</sup> O

---

<sup>21</sup> Quanto à noção de indicação formal, cf. Róbson Ramos dos Reis, “Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger”, 2019, *in*:<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2001.4.35035>.

próprio Heidegger, porém, explicita o fato de os encobrimentos estarem fundados em uma autonomização da tradição de seus campos originários de descoberta:

O próprio encobrimento, quer ele seja concebido no sentido do velamento, do soterramento ou da desfiguração, tem, por sua vez, uma dupla possibilidade. Há encobrimentos casuais e necessários, isto é, tais, que se fundam no tipo de consistência do descoberto. Todo conceito e toda proposição fenomenológicos originariamente hauridos encontram-se enquanto enunciado comunicado sob a possibilidade da degradação. Ele é legado em uma compreensão vazia, ele perde o seu caráter autóctone e se torna uma tese que paira no ar. A possibilidade do enrijecimento e da falta de aderência do originariamente 'palpável' reside no trabalho concreto da própria fenomenologia. E a dificuldade dessa pesquisa reside precisamente no fato de ela ser crítica em relação a si mesma em um sentido positivo.<sup>22</sup>

Diante da afirmação de que a fenomenologia precisa lidar de maneira constitutiva com o fato de que os fenômenos possuem uma tendência incontornável para a calcificação e de que a facticidade se constrói precisamente a partir de tal tendência, o problema do acesso aos fenômenos originários se impõe como que por si mesmo.

Nós acompanhamos até aqui o quanto a compreensão heideggeriana da fenomenologia não envolve apenas um acompanhamento descritivo daquilo que se dá por si mesmo, ou seja, daquilo que emerge originariamente como um correlato dos comportamentos de descoberta. Fenomenologia, para Heidegger, não é algo que se restringe à articulação da voz significativa dos fenômenos, mas algo que se estende ao mesmo tempo na direção do enraizamento da descrição em um campo de sentido de ser que dê sustentação à fenomenologização dos fenômenos em sintonia com o seu modo de ser mais próprio. Dito em outras palavras, não há aqui apenas a possibilidade de um encobrimento dos fenômenos com vistas à sua significatividade originária, ao seu conteúdo significativo próprio. Ao contrário, há ainda um outro tipo de encobrimento possível, um encobrimento de base ontológica, que diz respeito à possibilidade de um ente se mostrar tal como ele é, uma vez que ele pode ter sua fenomenalidade articulada por um campo de sentido de ser que o degrade em seu ser. Isso acontece, por exemplo, quando nos relacionamos com o ente humano como se ele fosse um ente dotado de propriedades subsistentes, com a vida como se ela fosse compatível com o modo de ser

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 36.

das máquinas, com os utensílios como se eles não passassem de objetos teóricos empregados em contextos práticos. Nas palavras de Heidegger:

Na medida em que fenômeno na compreensão fenomenológica sempre se confunde apenas com aquilo que constitui ser, em que ser, porém, é sempre a cada vez ser de um ente, carece-se de antemão para o mirar uma liberação do ser de uma adução do ente mesmo. Esse precisa se mostrar na mesma medida no modo de acesso que lhe é genuinamente pertinente. E, assim, o conceito vulgar de fenômeno se torna fenomenologicamente relevante. A tarefa prévia de um asseguramento do ente exemplar como ponto de partida para a analítica propriamente dita já está sempre prelineado a partir do alvo da analítica.<sup>23</sup>

A passagem, contudo, não nos indica apenas a necessidade de ter em vista as transgressões genéricas, que ocorrem em meio à constituição de relações com os fenômenos a partir de sentidos de ser que não são próprios ao seu modo de ser mais originário, mas ela também acentua a necessidade prévia de definir o ente nodal na própria instituição de tais campos de manifestação, isso que Heidegger define como “asseguramento do ente exemplar”. À relação entre fenomenologia e ontologia, portanto, vem se somar agora a analítica existencial.

O ser-aí humano é o ente exemplar na formulação da pergunta fundamental de toda e qualquer ontologia, a pergunta acerca do sentido de ser. Isso se dá, porque o ser-aí humano não apenas se mostra como o único ente que pode perguntar sobre o ser (argumento pragmático), mas também e principalmente porque ele já sempre se movimenta em uma compreensão prévia do sentido de ser (argumento ontológico). Não há comportamento de descoberta em relação a propriedades ônticas em geral, que já não ocorra em sintonia com um descerramento do campo de sentido de ser no qual o ente se fenomenologiza em seu modo de ser. A questão do acesso pleno aos fenômenos em seu modo de ser originário se confunde, portanto, com a pergunta acerca do que torna possível a compreensão prévia de sentido de ser que seja própria aos fenômenos respectivamente em jogo. Essa pergunta, por sua vez, possui uma relação originária com o ser-aí humano e, portanto, implica a analítica do ser-aí. É somente na medida em que se analisa o modo de ser do ente que já sempre se movimenta em uma compreensão prévia do sentido de ser que se pode formular plenamente a questão do acesso originário

---

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §7, p. 37.



aos fenômenos não apenas em seus significados fenomênicos, mas também e principalmente em seu modo próprio de ser, ou seja, em seu respectivo sentido de ser. Chegamos aqui, com isso, à ligação plena entre fenomenologia e ontologia, entre analítica existencial e ontologia fundamental. Fenomenologia, analítica existencial e ontologia fundamental, contudo, não se dão simplesmente em um espaço lógico qualquer, mas acontecem, inversamente, em um mundo constituído por historicidade. Como vimos na análise do parágrafo 6 de *Ser e tempo*, a própria questão acerca do ser possui uma determinação historiológica que se assenta sobre a historicidade própria à questão, na mesma medida em que essa historicidade se baseia na temporalidade como o sentido de ser próprio ao existir humano enquanto tal. Há, portanto, um vínculo direto entre fenomenologia, analítica existencial, ontologia fundamental e hermenêutica, compreendida a hermenêutica como a dinâmica de interpretação, ou seja, de atualização de possibilidades abertas por sentido. Todo o interesse de *Ser e tempo* aponta, em última instância, para a tarefa de pensar novas possibilidades do existir, o que significa sempre novas possibilidades do mundo; possibilidades essas que nos concernem não uma vez que são novas, mas uma vez que emergem do horizonte de sentido inerente a tudo aquilo que se fenomenologiza. À relação entre fenomenologia e ontologia, então, se alia ainda o problema da verdade própria às coisas mesmas, o problema do horizonte transcendente e transcendental a partir do qual tudo o que vem a ser conquista sua determinação ontológica própria.

### Referências bibliográficas

CASANOVA, Marco Antonio. *O instante extra-ordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *A linguagem do acontecimento apropriador*. In: Revista Natureza Humana. Volume 4, Fascículo 2, Série 2002, pp. 315-343.

\_\_\_\_\_. *Nada a caminho : impessoalidade, niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DAHLSTROM, Daniel. “Heidegger’s Transcendentalism”, em: *Research in Phenomenology*, Volume 35, 2005.

\_\_\_\_\_. *Heidegger’s Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GETHMANN, C. F. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Tübingen: MohrSiebeck, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 1, 9, 29-30 e 87*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991-2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência do fundamento*. Porto alegre: Duas cidades, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da floresta*. Lisboa: Kalouste Gulbenkian, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HUSSERL, Edmund. *Werke in 8 Bände*. Hamburg: Meiner, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner, 1982.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas 1-6*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004-2007.

KRELL, David. *Intimations of mortality*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1991.

LOPARIC, Zeljko. *Fenomenologia do agir em Ser e tempo*. Manuscrito, v. 6, n. 2, pp. 149-80, 1982.

\_\_\_\_\_. *Sobre a responsabilidade*. São Paulo: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética e finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.

MAKREEL, Rudolf. “The Genesis of Heidegger’s Phenomenological Hermeneutics and the Rediscovered ‘Aristotle Introduction’ of 1922”, em: *Man and World* 23, 1990, pp. 305-320.

MALPAS, Jeff. *Heidegger’s Topology. Being, Place, World*. Londres: A Bradford Book, 2008.

\_\_\_\_\_. *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Cambridge: MIT Press, 2012.

MULLHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. Londres: Routledge, 2007.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e poesia. O pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Heidegger. Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

PÖGGELER, O. *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln: Athänaum, 1984.

\_\_\_\_\_. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

REIS, Robson Ramos dos. O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza Humana*, v. 6, n. 1, 2004.

\_\_\_\_\_. “Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos”, em: *Integração (USJT)*, São Paulo, v. 37, pp. 171-179, 2004.

\_\_\_\_\_. “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral”, em: *Natureza Humana*, 2002 (2-2), pp. 273-300.

\_\_\_\_\_. Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica. *Trans/form/ação*, 41, pp. 191-212, 2018.

\_\_\_\_\_. Um sobretudo de argila: afetividade e normatividade na fenomenologia do corpo. *Voluntas: Revista Internacional de filosofia*, 10(1), pp. 124-141, 2019a.

\_\_\_\_\_. Individuação existencial, historicidade e o enigma do movimento. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 10, pp. 153-170, 2019b.

Recebido em: Março de 2022

Aprovado em: Maio de 2022