

SOBRE DIALÉTICA E INDICAÇÃO FORMAL EM ONTOLOGIA: HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

Roberto Kahlmeyer-Mertens¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

 <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com

RESUMO:

Este artigo objetiva destacar o interesse limitado de Heidegger pela dialética e sua não aplicação em obras como *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Mostraremos que, para o filósofo, especialmente nessa obra, o procedimento dialético é passível de críticas; a apresentação dos termos destas constitui parte substancial do nosso trabalho. Com base nesse curso de 1923 em Friburgo, apontaremos diversos momentos em que Heidegger se opõe à dialética, especialmente ao que dela resulta em uma espécie de “platonismo de bárbaros”, na filosofia de seu tempo. Para contextualizar essas análises, buscaremos contrastar o procedimento dialético com a atitude fenomenológica adotada por Heidegger em sua fenomenologia hermenêutica da vida fáctica. Para tanto, será necessário introduzir o conceito de “indicação formal”, que, embora não muito evidente na obra que nos serve de base, é crucial como método da filosofia heideggeriana durante esse período. Pelo que pudemos ver, a dialética é propriamente a antítese da fenomenologia. Contudo, ao final do artigo, indicaremos que, anos antes, o filósofo havia considerado um papel para a dialética em sua própria filosofia, o que originou a proposta de uma “diahermenêutica”. Essa ideia será retomada aqui, embora jamais tenha sido desenvolvida pelo filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética; Indicação formal; Diahermenêutica; Heidegger; Fenomenologia hermenêutica.

ON DIALECTICS AND FORMAL INDICATION IN ONTOLOGY: HERMENEUTICS OF FACTICITY

ABSTRACT:

This article aims to highlight Heidegger's limited interest in dialectics and its non-application in works such as *Ontology: Hermeneutics of Facticity*. We will show that, for the philosopher, especially there, the dialectical procedure is subject to criticism; the presentation of the terms of these criticisms constitutes a substantial part of our work. Based on this 1923 course in Fribourg, we will point out several instances in which Heidegger objects to dialectics, especially what results from it in a kind of “Platonism of barbarians,” in the philosophy of his time. To provide context for these analyses, we will seek to contrast the dialectical procedure with the phenomenological attitude adopted by Heidegger in his hermeneutic phenomenology of factual life. To that end, it will be necessary to introduce the concept of “formal indication,” which, although not very apparent in the work that supports us, is crucial as a method of Heideggerian philosophy during this period. As far as we can see, dialectics is properly the antithesis of phenomenology. Nevertheless, at the end of the article, we will indicate that, years earlier, the philosopher had considered a role for dialectics in his own philosophy, which gave rise to the proposal of a “diahermeneutics”. This idea will be revisited here, although it was never developed by the philosopher.

KEYWORDS: Dialectic; Formal indication; Diahermeneutics; Heidegger; Hermeneutic phenomenology.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor(a) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo – PR, Brasil.

Introdução

Quem quer que pretenda se haver com a dialética, como conceito intrínseco à filosofia de Heidegger, deve ir se acostumando à ideia de não contar com farto material de pesquisa. Prenúncio disso (empírico que seja) tem-se em uma primeira consulta a dicionários, glossários ou mesmo a índices temáticos da filosofia heideggeriana. Ali o pesquisador poderá notar, por exemplo, como do verbete “desconstrução” se salta imediatamente ao “diferença”, sem que haja uma entrada sobre a “dialética” (Inwood, 1999; Vaysse, 2002; Escudero, 2009 e Dahlstrom, 2013). Por óbvio, não que Heidegger desconhecêsse a dialética; sendo leitor (e, em muitos casos, autor de páginas qualificadas) de nomes cujo pensamento está atavicamente ligado a este método (e.g.: Aristóteles, Pedro da Fonseca, Francisco Suarez e Hegel...),² a ausência se deve ao fato de a dialética não prestar serviço a sua própria filosofia; sendo, quando afinal contemplada com um comentário, tratada mais pela crítica do que com adesão. Como pretendemos mostrar em detalhes, o motivo para tal é que, enquanto para alguns a dialética seria elemento cooperativo ou, pelo menos, complementar à fenomenologia,³ para Heidegger essa deve ser preterida justamente por, em primeiro lugar, não ser capaz de uma visão radical do que há de fundamental no fenômeno; depois, por interferir e até obstruir a compreensão de tal objeto, constituindo, ao cabo, mais uma impertinência a evitar do que um auxílio à compreensão da coisa mesma.⁴

Um olhar ao amplo da obra de Heidegger mostra que é persistente a crítica ao elemento dialético, sendo esta identificada mesmo em obras posteriores (ainda que por outras razões).⁵ O objetivo aqui, todavia, é o de caracterizar a preceito as motivações da negativa de Heidegger à dialética, no período em que opera uma hermenêutica fenomenológica da facticidade; justamente por isso, a obra sobre a qual primordialmente nos debruçaremos será *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, preleção friburguense de verão do ano de 1923 (ainda que textos circunvizinhos tenham vez, assessorivamente).

Considerações sobre a dialética, na obra focalizada, aparecem no §9, intitulado “Adendo sobre ‘dialética’ e fenomenologia”. Isso é significativo, já que a dialética não tem protagonismo naquela investigação, o que explica que sua tematização só venha na forma de acréscimo secundário, de algo que acompanha, justificado por se oferecer como contraste à fenomenologia. Com a oposição, Heidegger pretende reforçar a diferença no modo com o qual cada uma opera, em benefício de melhor delimitação e caracterização da *fenomenologia como um caminho de interpretação do ser-aí sempre e a cada vez*. Nesse caso, tal como vemos, a dialética seria apenas mais um caminho ao objeto da filosofia e, precisamente, no esforço de interpretação do ser-aí humano, ela é o caminho que Heidegger renuncia.

Ora, mas quais as razões que levaram Heidegger a servir-se da fenomenologia enquanto um “como” da *Hermenêutica da facticidade*? Por que seria a fenomenologia a mais adequada à investigação da experiência da vida fática? Que vantagens teria a fenomenologia a ponto de tornar a dialética preterível naquela investigação?

Fenomenologia e indicação formal

Respostas às perguntas anteriores podem começar por uma concisa apresentação do propósito de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, de Heidegger. Nessa obra, o filósofo intenta uma abordagem do fenômeno da vida fática. Após longa elaboração, cujo início remonta ao ano

² É o que se tem, respectivamente, em: Heidegger (1994, 2006, 1983 e 1977a, 1997b).

³ A exemplo de Sartre, Merleau-Ponty e Tran Duc Thao, que, cada um a seu modo, recorrem à dialética em suas investigações.

⁴ As razões para isso serão apresentadas adiante.

⁵ Como são os casos de: Heidegger (1977a, 1976 e 1997a).

de 1919,⁶ este conceito chega a 1923 designando: “[...] o caráter de ser de ‘nosso’ *ser-aí* mais ‘próprio’” (Heidegger, 1988, p.7). Significa que, compreendendo a “vida fática” (*faktische Leben*) como a experiência de nosso próprio modo de ser e o conceito de “facticidade” (*Faktizität*) como sua determinação fundamental, Heidegger pretende uma investigação fenomenológica que tem seu foco dirigido ao modo como este fenômeno que se dá a si mesmo, sempre e a cada vez, contínua dação que engendra primordialmente a vida fática. O procedimento de a vida fática colocar-se desperta e diligentemente quanto a sua própria dação faz com que tal investigação fenomenológica, diferentemente da fenomenologia transcendental husserliana (na qual o foco intencional da investigação se volta à própria consciência como instância pura e irreduzível, pretendendo atingir campo desde o qual se poderia apropriar as estruturas universais dos objetos fenomenais) constitua algo como uma hermenêutica. Mas por que uma hermenêutica? Pois é a vida fática mesma que se volta a seu modo de ser com a pretensão de clarificar sua própria facticidade enquanto *contexto de situação desde o qual se pode compreender seu próprio ser-aí*. O que, com o aval de Heidegger, se diria que: “Na hermenêutica se configura a possibilidade de [a vida fática] chegar a compreender-se e de ser esta que compreende. [...] A interpretação é algo cujo ser é do próprio viver fático (Heidegger, 1988, p.15). Significa dizer que, para Heidegger, a fenomenologia, voltada à vida fática, é apropriação do modo originário com o qual nossa experiência humana se realiza. Uma tal tarefa, assim como a maneira de definir por conceitos seus elementos fenomenológicos (o “hoje”, o “estar desperto para si mesmo”, o “sempre e a cada vez”, a “cotidianidade”, o “ser-em-um-mundo”, a “significância” etc.) é o que se tem por meio de indicações formais das possibilidades dessa vida fática.

A *indicação formal* (*formale Anzeige*) é método da fenomenologia de Heidegger, sendo sua consideração mais frequente depois da colação de suas *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*), marco possibilitador de comentários ainda hoje cheios de uso quanto a compreensão de seu papel nesta filosofia (a exemplo de Kisiel (1995, 1997); Dahlstrom (1994); Fehér (1997); Coriando (1998) e Nelson (2006)). Malgrado sua relevância, são proporcionalmente poucas as vezes em que o conceito é tratado por Heidegger, ficando sua consideração adstrita a tópicos breves e a outros acenos em preleções didáticas da década de 1920.⁷ É o caso de *Fenomenologia da vida religiosa* (curso também friburguense do inverno de 1920-21); nesse, o próprio Heidegger nos fornece elementos para interpretarmos a indicação formal como o que emerge da confrontação pensante dos procedimentos de *generalização* e *formalização*, pertencentes à doutrina da definição das *Investigações lógicas* de Husserl. Nesse caso, até mais à formalização, que, embora, bem como a outra, tendo em vista a ideia de universal, não pretende levar a *materialidade* ou o *sentido do conteúdo* das coisas à universalidade; em lugar disso, a formalização é motivada por uma atitude teórica, insinuando que a fenomenologia de Husserl ainda seria adepta do *modus* teórico (Heidegger, 1995).

Como em geral nesse período, indicação formal é referente ao modo de operar por conceitos, com ela, estes são indicativos do sentido de determinado fenômeno; mas a indicação formal não os determina cabalmente, antes indica o fenômeno sem atar-se ao sentido de seu conteúdo. Portanto, na indicação formal, o “formal” não corresponde estritamente a uma formalização, enquanto *determinação ontológico-formal* (*formal-ontologische Bestimmtheit*); deve ser, assim, compreendida como *vazio de conteúdo* e, enquanto tal, *não-determinante a priori*, dependendo que uma definição conceitual seja feita desde o sentido da realização que provém da vida fática em seu mundo de fenômenos. Assim:

⁶ Ano que coincide com a obra, *A ideia de filosofia e o problema da visão-de-mundo* (*Kriegsnotsemester*), na qual se coloca a tentativa de determinação de uma filosofia do *factum* humano (cf. Heidegger, 1999).

⁷ Além de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, vemos o conceito em *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-21) e *Interpretação fenomenológica de Aristóteles* (1922); na devida ordem: Heidegger (1988, 1995 e 1994).

[...] se indica que o que é dito tem caráter “formal”, não-próprio, mas nesse “não” reside precisa e simultaneamente um assinalar positivo. O vazio de conteúdo (*leer Gehaltliche*) em sua estrutura de sentido é, igualmente, o que dá a direção da execução (Heidegger, 1994, p.33).

Isto quer dizer que, como indicações formais são vazias, é seu indicar que confere o sentido vinculante do ver fenomenológico, e isso não determina o fenômeno em definitivo. Daí afirmar que a indicação formal deve ser suficiente para guiar a análise, mas não terminante a ponto de predefinir seu curso. Esta posição é reforçada no §16 de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, reservado à indicação formal, quando o filósofo nos diz que: “[...] sua única função é clarear uma determinada trilha do caminho” (Heidegger, 1988, p.79). Em compasso com *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (outra preleção de inverno do período de Friburgo, 1921-22), o autor dirá que: “‘Formal’, o ‘formal’ é de um cariz que aponta a rota e a direção e pré-indica o caminho. [...] O formal não é ‘forma’ e indicação de seu conteúdo, mas ‘formal’ é a determinação da abordagem (*Bestimmungsansatz*), o caráter da abordagem! (*Ansatzcharakter*)” (Heidegger, 1994, p.34). Significa que, por uma interpretação radical, o vazio é o que indicia a direção da realização do fenômeno e por isso o filósofo enfatizar, em diferentes momentos, a ideia de um *ter por onde começar*, um *por onde abordar*. Não que a indicação formal seja mero ponto de partida, afinal, dela também depende a consecução da tarefa indicada no ponto de abordagem.

Ao discutir a indicação formal nos mencionados cursos, tem-se em vista como ela se relacionaria com o modo de a filosofia tradicional atuar. Para Heidegger (1995), a formalização operada pela filosofia, ligada a uma *região formal* (= ontologia regional) é sempre referente a determinado objeto e a sua tematização. Assim, na reiterada tentativa de determinar categoricamente o fundamento último da totalidade, a determinação ontológico-formal expressa o modo com o qual a filosofia sempre lidou com a coisa (*Sache*), convertendo-a em objeto, em tema de ontologia regional e, por fim, em objeto de teorização, de tematização. Para o filósofo, nesse modo de determinar há a tendência de superestimação (*überschätzung*) do sentido de conteúdo do objeto, como se identificaria, por exemplo, nas teorias do conhecimento (Heidegger, 1994, p.24). Contrariamente a isso, ao exercer sua função de definir por conceitos, as indicações formais da fenomenologia, não objetificam, não regionalizam, não generalizam, não tematizam e tampouco teorizam sobre um objeto. Quer dizer que a referência e a realização do fenômeno, formalmente indicadas, não se concretizam no solo de uma teoria, mas esperam sua concretização de sentido na experiência do fenômeno *in concreto*. Com isso, indicações formais dão indício do modo de sua possibilitação, sendo sua realização somente conseguida por meio do trabalho concreto junto ao sentido do fenômeno; assim, em fenomenologia, conceito é o que se tem quando os objetos aos quais eles se referem já o são concretamente, chegar ao conceito é trabalho em vista do referido sentido.

A fenomenologia de Heidegger, assim compreendemos, constitui propriamente isso que chamamos de *trabalho em vista do sentido*, já que, enquanto tal, ela mesma é explicação fenomenológica (*phänomenologischen Explikation*) (Heidegger, 1995, p.63). Mas o que esta fenomenologia explicitaria? Ela traz a lume a totalidade de sentido dos fenômenos, seria o sentido desses o trazido ao *lógos* da fenomenologia em sua competência de mostraçã (de *deixar e fazer ver*) (Heidegger, 1977b). O que ora chamamos de totalidade de sentido (*Sinn Ganzheit*) é detalhado por Heidegger como uma tríplice direção de sentido (*Sinnrichtungen*), a saber: do *conteúdo* (*Gehalt*) do sentido, no qual o *quê* (*Was*) originário é o a ser experimentado; de *referência* (*Bezug*), em que o *como* (*Wie*), originário é o experimentável e, por fim, de *realização* (*Vollzug*), no qual se preenche o sentido referencial do *como*. Diante disso, a fenomenologia se perfaz como esta que amostra como

qualquer experiência se expressa no fenômeno, sendo passível de ser assumida como propriamente questão.

Alguns enunciados de Heidegger em outros lugares de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, após essas considerações, se tornam mais bem compreendidos. Por exemplo, quando no “Prefácio”, o filósofo nos diz que: “[...] questões não são ‘ocorrências’; questões também não são ‘problemas’ tão comuns hoje em dia [...]. Questões surgem da confrontação com as ‘coisas’. E coisas só são aí onde olhos estão” (Heidegger, 1988, p.5). Daqui é possível compreender que a lida da indicação formal não se dirige unilateralmente à experiência de um “quê”, de um *quid*. Ela é operada com atenção ao sentido de referência do fenômeno e de sua realização, de sorte que a experiência expressa do fenômeno e seu questionamento se concretizam em uma realização de sentido, tendo por horizonte dessa realização a vida fática mesma. Os acréscimos anteriores são também elucidativos quanto ao que Heidegger, no §15 da mesma obra (tópico precedente ao qual a indicação formal é ali tratada), diz quanto a fenomenologia ser o “como” (*Wie*) da pesquisa. Ora, sendo a pesquisa em apreço a hermenêutica da facticidade, isso poderia, por uma primeira camada de interpretação, significar que Heidegger quer apenas grifar que a fenomenologia é componente ativo nessa “hermenêutica”. Entretanto, agora podemos especificar que o modo desta atividade fenomenológica se orienta pela direção de sentido da referência e da realização do fenômeno, resguardando como a experiência fenomenal é apreendida para então pretender a sua explicitação.

Depreendemos assim que, como método da hermenêutica da facticidade, a indicação formal resulta em modo de investigar anterior ou mais primordial do que o teórico. Quer dizer, o modo de operar fenomenologicamente de Heidegger, à diferença da determinação ontológico-formal da filosofia, é pré-teórico, o que implica em dizer categoricamente que *a fenomenologia de Heidegger não sustenta teorias, não é teórica*. Portanto, a hermenêutica da vida fática, ao analisar a interpretação da facticidade de modo a formular conceitos e questões a partir dela, não incorre em procedimentos abstrativos próprios às teorias e a todo pensamento fixante, objetivante, generalizante, construtivo, tematizante e, por conseguinte, encobridor da experiência concreta do fenômeno da vida fática. É por isso que Heidegger nos diz que a indicação formal nos aproxima de uma visada da fonte da intuição concreta. Por outro lado, cabe também aqui a advertência: “A *indicação formal* será sempre mal compreendida quando tomada como sentença fixa e geral e construtiva e dialeticamente deduzida e imaginada” (Heidegger, 1988, p.80). Ao mostrarmos como a fenomenologia de Heidegger opera por meio da indicação formal, pretendemos apontar como tal método permite que uma conceituação do fenômeno seja feita desde sua experiência de sentido.

A exposição ofereceu o contraponto de que, diferentemente do modo categorial com que a filosofia tradicional lida com seus objetos, a fenomenologia não teoriza sobre objetualidades. Desse modo, a fenomenologia na hermenêutica da facticidade se mostrou como abordagem adequada à experiência da vida fática, precavendo-se contra modos que, embora aparentemente pertinentes à situação da pesquisa, seriam paralelos ou até concorrentes ao pretendido, o que poderia acarretar extravios a campos objetivos nos quais tem vez a atitude teórica, tematizadora, inadequada à tarefa. Doravante, pretendemos indicar que, do mesmo modo que a atitude teórica mais encobre do que evidencia o fenômeno da vida fática, isso pode ser dito da dialética.

Contra a dialética

É com vista à filosofia de hoje que Heidegger começa por tratar da dialética em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Tal como compreende, em seu modo de comportamento, a filosofia opera uma generalização quanto ao fundamento do ser dos entes, ela o determina como um

“objeto”. Tal conduta generaliza a multiplicidade de significações da coisa em uma entidade, em algo que traduzindo uma determinidade substancial poderia ser tratada como *essentia*, como *quidditas*, fazendo com que esta seja única medida para todo e qualquer modo de ser dos entes, o que faz com que este sentido de ser seja assumido como critério ontológico unitário. Com isso, o fundamento se torna *objeto* de tematização, de teorização, e a unidade desse objeto, passa a ser apropriada como instância imutável, incondicional e suprassensível, correspondendo aos anseios de elaboração de um idealismo absoluto, como o de Hegel, bem como do neoplatonismo em vigor naquela cena histórica (Heidegger, 1988).

De fato, embora se refira a ambos, Heidegger começa tomando para análise esse último dizendo assim:

A tendência da filosofia de hoje tem sido designada “platonismo dos bárbaros”; bárbaro, pois lhe falta propriamente a raiz de Platão. Para o tipo da questão, que articula a abordagem e o modo como se coloca o ímpeto ao conhecimento, há muito se abandonou a situação original e ela não mais voltará a ser alcançada. Motivos heterogêneos, dos quais as proveniências não foram provadas, têm se intrometido na especulação hodierna. No que diz respeito ao que aqui lidamos, um trecho característico seria: Platão, *República* VI. 511 b, c. O decisivo na abordagem ao objeto da filosofia ali é dado a leitura (Heidegger, 1988, p.43).

Por que este seria um *platonismo de bárbaros*? Francamente pejorativa, a expressão transmite a ideia de uma vulgarização, mas o que deveríamos compreender por isso neste contexto? Significa tornar algo comum, no intuito de melhor propalá-lo, de fazê-lo uma *koiné*. Contudo, um tal esforço geralmente envolve uma simplificação, o que se faz suprimindo o que é complicado em algo, eliminando saliências e especificidades, de sorte que, numa versão simplificada, o que passamos a ter é sempre algo a menos do que a íntegra e, por sua vez, uma versão encurtada do original. No trecho citado, o autor nos indica essa falta e até a precisa: *ela é falta do que está no fundamento da filosofia de Platão*. Mas Heidegger ainda nos traz um outro dado: o pensar que se fazia desde um enfoque da situação hermenêutica original se perdera, o que mostra que a referida plebeização, mais do que carência, é mesmo corrupção. Diante da perda da referência do fundamental e mesmo do enfoque desde o qual esse seria visado, eis aí a ocasião para que princípios estranhos ao pensamento matricial de Platão se pretendam substitutos, suprimindo sua carência. Apesar deste afresco, na citação, Heidegger não nos diz claramente o que seria o fundamental a esse pensamento; em vez disso, aponta que o que lhe ocupa é pensar o crucial na maneira como a filosofia aborda o objeto; depois, faz referência a um trecho do *opus* platônico que nos daria a dimensão do em jogo aqui. Resgatar o trecho tão somente referenciado por Heidegger, como faremos agora, é imprescindível para compreender a citação acima e suas motivações.

Na *República*, nos diz o grego:

Aprenda, então, que, na parte da divisão inteligível, se atinge apenas o que é tomado por meio da razão e de seu poder dialético que, lançando mão de hipóteses como hipóteses, não como princípios, faz disso um degrau ou patamar para subir ao princípio primordial das coisas, este inacessível por hipóteses. Que ao alcançar o princípio e fixar tudo o que a ele está relacionado, segue à conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas passando sempre de uma ideia a outra, até chegar a uma final.

Pelo pouco que entendo – afinal o assunto é difícil – queres demonstrar que, *no âmbito do ser e do inteligível*, o apreendido pela dialética é mais claro do que o alcançado pelas artes e ciências que têm hipóteses por princípio, muito embora estas também sejam forçadas a fazê-lo pelo pensamento, não pelos sentidos. Mas, parece-te que os que estudam os objetos das ciências, por partirem de hipóteses, sem nunca alçarem a um princípio, não chegariam a alcançar conhecimento racional (*légontá*) do princípio, apesar de fazê-lo a nós inteligível (Platão, *República* VI. 511b, c. *itálico nosso*).

O que há de crucial aqui quanto ao modo de a filosofia hodierna abordar o objeto? O que Heidegger vê no diagnóstico de Platão que seria útil a pensar criticamente a filosofia contemporânea? O que o trecho enuncia sobre o procedimento dialético e o que mostra do que Heidegger considera nele problemático?

A célebre passagem, pertencente ao final do “*Livro VI*”, é aquela na qual se encontra a *analogia da linha dividida*, pauta do diálogo de Sócrates com o jovem Glauco; situação que Heidegger parece ter diante dos olhos em parte considerável do tópico sobre a dialética naquela preleção. Na primeira parte da cita, o personagem conceitual Sócrates afirma que a alma é esta que pretende determinar o princípio primordial (= fundamental) de todas as coisas; assim, há duas maneiras para tentar determiná-lo, ambas, na impossibilidade de ir diretamente a este princípio, são obrigadas a investigar a partir de hipóteses. A primeira – a dialética – é a que parte de hipóteses e, as sabendo como tais, avança de ideia em ideia até galgar ideia conclusiva nesta sequência. No entanto, Platão (por meio de Sócrates) já advertira quanto a não haver acesso ao almejado princípio fundamental, já que não se chega a ele ultrapassando o proporcionado pelas hipóteses; isso nos leva a depreender que, embora pela dialética se chegue a uma conclusão sobre ideias, esta não corresponde *tout court* a essência do fundamento. A despeito disso, Platão indica que o conhecimento mediado pela dialética, por ser esta conduta mais árdua e proficiente (se comparada a jovialidades e às artimanhas que por vezes são vistas em seu lugar),⁸ é avaliado como mais claro e inteligível, tendo vantagem sobre o conhecimento das ciências e das artes. A segunda maneira – a das ciências como a aritmética e geometria –⁹ diferentemente da outra, parte de hipóteses de princípios para um princípio incondicionado, não-hipotético (*Arché anypótheron*), assumindo que estas hipóteses de princípios sejam tão autoevidentes quanto consabidas. Partindo desse ponto, analisam exclusivamente ideias e chegam ao resultado que haviam, desde o início, prefixado. Ao partirem de hipóteses sem sequer terem se aproximado do fundamental, para Platão, estas não teriam atingido o conhecimento racional quanto ao fundamento, apesar de transmitirem a compreensão de um princípio fundamental. O filósofo grego, a propósito disso, em outro lugar,¹⁰ inclusive enfatiza sua diferença quanto ao modo de operar dos dialéticos.

Reconstruído o contexto da citação de Platão por meio desse comentário, devemos questionar se há naquela algo que dê pistas do que Heidegger chama de “platonismo de bárbaros”? Lembrando que o propósito é compreender o que Heidegger almeja com isso.

Na citação de Heidegger, acima, o filósofo diagnostica faltar na filosofia de hoje *propriamente a raiz do pensamento platônico*. Seria isso que faria desta uma corruptela do platonismo. Mas qual seria então esta raiz faltante? Considerando que a filosofia platônica está entre as primeiras a propor um saber das coisas orientado por um princípio uno e fundamental (ainda que imediatamente inalcançável), então o que vemos na passagem é um pensamento que faz recurso a hipóteses para fluir por ideias até chegar a conclusões sobre elas. Ora, este pensamento que constituiria a filosofia, no caso de Platão, não encerraria em seu próprio seio o gérmen de uma conduta que abdicaria de lidar com princípios (ainda que como hipóteses de princípios), para, em seu lugar, exclusivamente transigir com hipóteses (com hipóteses enquanto tais)? Esta é uma pergunta cabida, afinal, anos antes, Heidegger se refere à dialética de Platão, inclusive usando estratos da mesma *República*, do seguinte modo:

Platão busca *tên ásphaleian tou lógou* (a segurança da fala), estabelecida no espírito; a dialética nos conduz de volta às “origens” últimas de todos os pressupostos, de todas as sentenças que se formulam nas ciências e na fala da vida cotidiana: *tás hypothéseis*

⁸ Cf. Nesta ordem: Platão, *República*, V. 454c; VI, 498a.

⁹ Como nos permite entrever o passo 510c de *República*.

¹⁰ Cf. Platão, *República*, VII. 531e.

anairousa, ep'autên tēn archēn hina bebaiōsētai (nega hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões) (Heidegger, 1999, p.20).

O principal entre esses extratos pertence ao seguinte passo, que sustenta que:

[...] o método dialético é o único que *nega hipóteses para atingir o princípio e consolidar suas conclusões*, e que retira suavemente o olho da alma do lamaçal bárbaro (*borbórō barbarikō*) em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima, empregando para essa condução as mencionadas artes, como auxiliares e cooperadoras (Platão, República VII. 533c-d, *itálico nosso*).

A dialética, nesses dois casos, é dita positivamente como meio com o qual a filosofia de Platão se dirige ao fundamental. Dessa sorte, um pensamento que, partindo de hipóteses, quando muito chegaria a uma conclusão mediada por ideias, seria alvo da crítica de Heidegger, por ter se tornado um platonismo que faz uso corrompido da dialética. Precisamente, uma derivação de Platão que, contemporaneamente, originara uma omissão em considerar o princípio uno e fundamental (que responde pelo ser das coisas que são e pelo seu conhecimento) do qual a filosofia se ocupa. Num caso assim, a dialética em vez de negar hipóteses é aquela que segue com elas, incutindo nas ciências e na fala da vida elementos incertos (justamente por hipotéticos); o que só denotaria o quanto esta seria *desenraizada* do solo ontológico fundamental e *desprovido de um olhar atento ao uno e ao fundamental* do objeto da própria filosofia, retornando a um domínio de barbárie ao qual – dessa vez – é o próprio Platão quem alude. A essa interpretação corrobora o próprio Heidegger (1988):

Ela [a dialética] chega construindo um contexto ali onde não há nenhum, i.é., falta-lhe a radical visada fundamental ao objeto da filosofia, da qual emerge o *como* da compreensão em sua “unidade”. A formação da unidade não é o enquadramento e “caráter processual” relacionado à ordem, mas o *como* do compreender sempre-e-a-cada-vez (*jeweiligen Verstehens*) em cada orientação decisiva sua (*entcheindenden Richtungabe*) (p.43-44).

Mas o documento não apenas legitima nossa leitura; ainda introduz, a seu respeito, elementos aclaratórios. Aponta, por exemplo, o modo com o qual o procedimento dialético se processa, enfatizando que a unidade fundamental visada pela filosofia quanto a seu objeto não se faz acessível por uma ordenação (no sentido de generalização). Tal como interpretamos, para Heidegger, ao inserir e encadear hipóteses, a dialética acaba por construir um contexto temático, este que, por sua mediação, se torna ainda mais abrangente, complexo e geral; desse artifício resulta a postulação de uma esfera teórica na qual a dialética passa a ter meios – quando antes não tinha – para a manipulação das ideias de modo a adequá-las a uma temática. Nesse manejo dialético das ideias, estas, mesmo em sequência, não chegam a um princípio uno e fundamental, mas tomam o fundamental segundo o sentido de um *quê* a ser caracteristicamente determinado por seu conteúdo desde este constructo temático. Por outras palavras, a dialética se estabelece como uma “prótese”, é representacional e construtiva. Com isso, se faz possível fluir até uma conclusão sobre o que seja um objeto, pois o que quer que se diga dele, já é enunciado superfluo ao contexto ou região temática que agora o enquadra de modo determinante (Heidegger, 1994, p.56-57).

No trecho, todavia, Heidegger nos diz que o decisivo no olhar radical fundamental ao objeto da filosofia não é o modo dessa ordenação geral, do processo mediador da dialética ou do enquadramento das ideias em um contexto temático artificial. Mas, diferentemente disso, ele a relaciona ao que chamou de *orientação decisiva*. O que seria uma tal orientação? Tomando estritamente, uma orientação é algo que apenas se dá num horizonte aberto, campo que

compreenda várias direções de sentido e em cujo âmbito poderíamos identificar e diferir entre direções; assim, apenas num horizonte de sentidos podemos tomar uma destas passando a estar orientado. Diferentemente do proceder dialético, um tal campo não seria um contexto construído de fora, desse modo, no âmbito de uma hermenêutica da facticidade, este não seria outro senão o da vida fática. Assim, um ver ou compreender radical o objeto da filosofia, seria desde o próprio acontecimento desta vida no sentido de sua realização (*Vollzug Sinn*). No âmbito que a vida fática constitui, um olhar ao objeto da filosofia (e, nesse caso, já a compreendendo como uma filosofia fenomenológica, como Heidegger o faz), uma compreensão unitária do objeto é a que se tem por meio de uma indicação do sentido de seu *como*, da sua referência e no seu *realizar-se sempre e a cada vez na vida fática*. Julgamos assim poder sustentar que é o ver radical o que falta à filosofia contemporânea, fazendo dela um “barbarismo”, este é também o ver que falta no modo de proceder dialético, só sendo proporcionado pela fenomenologia e, enquanto tal, pela *indicação formal*.

Em conformidade com o dito sobre o método da indicação formal em nosso tópico anterior, temos agora a sustentar, com Heidegger, que esta não somente permitiria um olhar compreensivo e conceituador da *coisa* (= do digno de questão) da filosofia, como propriamente permitiria cumprir a tarefa de configurar concretamente a questão do objeto e o modo com o qual se pode realizá-la.

Não obstante, segundo Heidegger, quando defrontada à mesma empresa a dialética a coloca “[...] de lado; ela não suporta ficar junto ao objeto, [...]” (Heidegger, 1988, p.47). É isso que certamente motiva Heidegger a avaliar que: “[A] dialética [...] emerge da mesma fonte de erros que pretende remediar” (Heidegger, 1988, p.43). Ao destacar a incontinência da dialética frente as coisas e a maneira com que estas se apresentam em contextos mundanos (a exemplo da significância do ser-no-mundo), há novamente aqui a marcação do contraste com a fenomenologia. Isto tem a ver com o fato de a dialética (assim como as teorias) não considerar a experiência da vida fática que é horizonte da visão fundamental de seu questionamento. Não atendo-se propriamente às coisas em seus contextos situacionais de aparição, o autor indica que:

[...] toda dialética fica desorientada quando não tem um olhar fundamental sobre a *coisa* (*Sache*), fazendo valer [em lugar disso] uma racionalidade de fundo que prova continuamente sua eficácia nesse olhar à coisa, mas não à dialética enquanto tal (Heidegger, 1988, p.45).

E não há dúvida quanto a dialética ser formidavelmente capaz de construir contextos ao processar uma espécie de “ginástica” com hipóteses; entretanto, a eficácia desse processo depende de recursos que, por mais numerosos que sejam, são finitos neste campo temático, o que leva à afirmação do filósofo de que: “Ela precisa viver com a mão na boca (*von der Hand in den Mund leben*) e desenvolve a partir disso uma imponente habilidade para tal” (Heidegger, 1988, p.46). Mas o que isto quer dizer? O que significa afirmar que a dialética tenha sempre a mão na boca? Esta expressão muito germânica conota um agir com recursos limitados, ter “a mão na boca” é gesto de contenção numa situação na qual só se dispõe do mínimo. Isso contradiz a aura de riqueza dos contextos temáticos com os quais a dialética arvora progredir inesgotável e infalivelmente ou, nas palavras de Bubner (2013): “O procedimento para continuar um discurso através de um reconhecer sistemático de pontos de vista contraditórios, que aparentemente poderia, a partir do contexto prático, generalizar qualquer questão teórica” (p.23). Onde muitos veriam versatilidade e até autonomia, Heidegger, sem perder de vista a questão do objeto da filosofia, divisa um “diletantismo cômodo”, e dispara: “Um ano de leituras [dialéticas] e já se pode falar sobre tudo, de modo que até parece se estar dizendo algo, e o leitor mesmo acreditaria ter algo nas mãos” (Heidegger, 1988, p.46).

Ao ver de Heidegger, a dialética teria anódina contribuição à determinação do caráter ontológico próprio ao objeto da filosofia; contrariamente a isso, o mesmo caráter ontológico se evidenciaria mais plenamente se visado desde a vida fática, da qual se logra o objeto da filosofia. Essa análise, não é genérica ou exclusivamente referida à filosofia antiga, entre Platão e Aristóteles, como antes dissemos, também o idealismo alemão, recai aqui na pedra de toque de nosso pensador, nesse caso, especialmente Hegel. Aquilo que vinha sendo discutido quanto ao caráter superfluo da dialética sobre as ideias e sobre limitações dos recursos temáticos dos contextos no procedimento dialético acaba por receber aqui complemento:

Toda dialética vive sempre do que traz da mesa dos outros (*bringt vom Tisch der anderen*). O exemplo luminoso: a lógica de Hegel. Não só porque, mesmo por uma consideração superficial, já salte aos olhos que ali a lógica tradicional foi simplesmente reelaborada; mas ele mesmo acentua expressamente: “Esse material adquirido”, Platão, Aristóteles, “é elemento altamente importante sim em uma condição necessária [e] pressuposto reconhecido com gratidão” (Heidegger, 1988, p.45-46).

Movidos com o fito de interpretar a citação *supra*, a nós importa menos a avaliação de Heidegger acerca da lógica de Hegel;¹¹ mais relevante nos parece a afirmação de que a dialética sempre atua aproveitando-se dos recursos de contextos temáticos alheios (ao exemplo das posições prévias que herda da tradição). Para Heidegger, a dialética, enquanto processadora de renovadas sínteses, é intrinsecamente não-criativa. Quer dizer que, em sua dinâmica constitutiva, o momento tético é aquele que assume um conceito (enunciado, estado de coisas, pressuposto histórico ou hipótese); o momento antitético, contradiz o que é inerente à tese; para só então construir derivadamente novos contextos temáticos. Ocorre, porém, que qualquer negação de uma tese (= antítese) somente é possível pela acolhida da determinação do que a tese propôs, o quê, em seu *ser em-si*, não é dialético. Com isso, a antítese que dinamiza a dialética apenas ocorre em face de algo prévio dado à negação, o que nos leva a afirmar que não há dialética que se promova por si só, i.é., sem contar com aquilo que adquiriu de outro lugar. Com isso se patenteia o quanto a dialética sempre depende de matéria extrínseca que lhe serve de base para seu procedimento metódico, tornando-se paralisada e estéril se privada disso.

Isto indicia que a dialética *necessita* tirar partido de bens e repertórios da tradição, inclusive no que nesta há de mais discutível (já que não é sempre que seus princípios são certos, claros e capazes de tomar a essência e a validade das formas e das normas deduzidas como genuínas no saber da filosofia); por fim, enfatiza que, processando a matéria da qual passa a usufruir, pode construir, por derivação, novos contextos e incrementar os antigos exercitando-se neles sem sequer tocar no que no fenômeno é digno de questão, sem qualquer conduta que se assemelhe àquilo que, há algumas citações anteriores, Heidegger chamou de: “[...] conduzir de volta às ‘origens’ últimas de todos os pressupostos”. O que nos permite reafirmar a ideia de que contrariamente à dialética que se move em meio a hipóteses e a realidades protéticas (necessariamente dependentes de pressupostos), a fenomenologia se ocupa do que vem do terreno de manifestação da coisa mesma, do terreno do qual se mostra o que é digno de questão.

¹¹ É certamente difícil endossar a interpretação de Heidegger de que a lógica de Hegel seria uma simples reformulação dos contextos da lógica tradicional. Afinal, como nos permite entrever Arndt (2000): Com sua *Ciência da lógica*, Hegel obtém um reposicionamento perante a natureza e os propósitos da lógica formal, o que resulta na integração dessas ao domínio de um sistema abrangente e especulativo sobre a ligação indissociável entre o ser e o pensar. Com este, a lógica passa a ter uma palavra sobre a determinidade ontológica da totalidade dos entes, constituindo o último grande programa metafísico. Analisando o quadro geral em que Hegel pontificou e as elaborações de sua época, é também impossível subscrever, sem gravíssimas reservas, a apreciação de Brentano, mencionada por Heidegger com aparente anuência, de que seria o idealismo alemão: “[...] a corrupção mais profunda da filosofia” (Brentano apud Heidegger, 1988, p.46).

Trabalhando de maneira contrária à dialética, Heidegger tem clareza quanto ao fato de a tarefa de compreender o objeto da filosofia não se cumprir em uma movimentação superficial sobre uma urdidura de hipóteses, de premissas; não somente tomando da tradição ou “[...] não adotando princípios ou acreditando em dogmas escolares, mas sim pela *mostração* (*Ausweisung*)” (p.46). Essa indicação acaba por deixar patente o quanto a dialética, muito mais do que meramente diversa da fenomenologia, constitui mesmo sua antítese, o que nos leva a analisar o quanto o procedimento dialético talvez seja o que há de mais antifenomenológico. Quanto ao modo de proceder da dialética, o pensador observa pressuroso que o que ele chama de “esse hegelianismo emergente” (Heidegger, 1988, p.46) observável na filosofia de hoje, uma vez impondo-se, tenderia a deitar por terra a possibilidade de compreender a filosofia.

Mas não devemos interpretar este diagnóstico como *apocalíptico*. Em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, na seção de “Suplementos e aditamentos”, há uma anotação que diz: “A dialética enquanto negada não conduz à apreensão e fruição *diretas* de conceitos como os de verdade, de desencobrimento, do descoberto, da dialética [...], nem os reclama. Possibilidade radical, nova conceptualidade: hermenêutica” (Heidegger, 1988, p.107-108). Guardemos atenção à porção final deste; ante às posições prévias com as quais a dialética agrega, Heidegger aponta a uma possibilidade radical para a compreensão do objeto da filosofia, da qual surge precisamente o como da compreensão em sua “unidade”. Algo assim se apresentaria a partir de uma nova conceptualidade: uma *hermenêutica*.

Mas, mesmo antes disto, Heidegger parece ainda apostar na proposta de um *híbrido*, tal como veremos no próximo tópico.

Diahermenêutica

As objeções à dialética vistas no tópico anterior não simplesmente “espocam” em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Um olhar sobre textos de mais cedo na obra de Heidegger¹² nos evoca preâmbulos desta crítica e, em alguns casos, formulações já claramente alinhadas às nossas análises precedentes. Nesses escritos anteriores, geralmente encontramos o autor em análise circunspecta dos métodos das filosofias influentes em sua época, com o empenho de identificar, em meio a estes, um caminho que pudesse ser tomado sem que a experiência do *factum* da vida (assim era denominada preliminarmente a vida fática) fosse submetida a um trato tematizante, teorético.

É por isso que em *A ideia de filosofia e o problema da visão-de-mundo*, intrépida preleção do semestre de emergência (*Kriegsnotsemester*), logo após a Primeira Grande Guerra (1919), o autor trata do estabelecimento de normas para a filosofia e, em meio as suas figuras, dedica-se a Fichte, propositor do método teleológico-crítico. Para Heidegger, um Fichte mobilizado pelo projeto idealista de um sistema da razão anuiria que deveriam ser determinadas regras gerais às quais qualquer fato psíquico ou movimento da vida espiritual estariam sujeitos. Seguindo de perto as ideias críticas de Kant, delas Fichte encampa a teleologia, fazendo desta um património da sua *Doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre*). Assim, enquanto Kant procurou demonstrar as condições de possibilidade da subjetividade cognoscente, em sua filosofia transcendental e por meio da dedução metafísica, o outro investiga, com metodologia rigorosa, como seria possível deduzir puramente um sistema de atos racionais necessários à própria finalidade da razão. Sobre isso, comenta Heidegger (1999):

Fichte, com radicalismo inexcedível, incrementou a ideia teleológica e buscou o propósito da razão em si mesma, que se revela no autoconhecimento e na autovisão absolutos.

¹² E, nesse momento de nosso trabalho, nos ocupamos especialmente de Heidegger (1999, 1993a e 1993b).

Contudo, estava simultaneamente convencido de que, a partir desse ato simples e básico, por meio da dedução pura [...], a multiplicidade e a diversidade de funções qualitativamente diferentes da razão poderiam ser derivadas. Seu método teleológico transformou-se em uma dialética construtiva (p.37).

A passagem, certamente clarificadora quanto ao modo de proceder fichtiano, se fecha com a afirmação que nos é mais importante. A referência a um pensamento construtivo (que não deixou de estar presente em nosso tópico anterior), encontra aqui a ocasião de ter seu significado mais bem expresso.

As ideias de *construção* (*Bauen*) e de *construtivo* (*konstruktiv*), nessa década de 1920,¹³ são geralmente referidas a um comportamento subjetivo, representacional e edificante de um complexo de enunciados justificáveis de maneira dialético-dedutiva e com pretensão de validade. Desse modo, em linhas gerais, o comportamento construtivo, teórico por excelência, é este que se estabelece já sempre em caráter tão específico quanto *derivado*. Diz-se derivado, pois na conduta teórica que lhe é própria, já sempre se ocupa dos postulados que ele próprio sustenta e viu consolidar em contextos históricos assumidos como idôneos quando, por vezes, poderiam não o ser, já que não necessariamente teriam sido auferidos pela consciência como certos e claros (Heidegger, 1993a, p.133). O mesmo pensamento construtivo se movimenta nos contextos temáticos que ele mesmo engendrou como próteses sobre o campo dos fenômenos, de sorte que, em lugar de uma lida compreensiva com estes, se ocupam do que deles foi representado, proposto, atribuído nos contextos construídos, tratando-os como hipóstases. Portanto, para Heidegger, o problemático na dialética nem é tanto sua dinâmica de apreensão de um conceito, de contraposição a outro e na simultânea sintetização de um terceiro elemento, mas na *desconsideração do sentido do fenômeno apreendido no terreno da vida fática* em prol do que é derivado num contexto temático, artificialmente teórico e dialeticamente construído. É por esta razão que nosso filósofo avalia que: “[...] a dialética [...] tem sua finalidade na produção do não-ser” (Heidegger, 1993b, p.148). Resulta disso que a dialética, enquanto construtiva, mais encobre do que amostra o fenômeno em seu modo de ser, também obstruindo a referência ao solo primordial da vida fática desde o qual qualquer fenômeno se deixa e faz ver; ao que diz Heidegger que, no modo de operar generalizador da dialética, esta acaba por tornar a filosofia cega quanto à *dadidade* (*Gegebenheit*) do ente (Heidegger, 1993a, p.225).

A qualificação de *construtiva* quanto a dialética de Fichte, no fundo, não é um ônus só seu, estende-se ao legado de Hegel (sobre quem Heidegger faz o comentário anterior a respeito da *produção de não-ser*) que, apesar disso, é apropriado sob a inspiração do cientificismo do século XIX como uma nova dialética que é apresentada como método garantidor do ideal de ciência e rigor (Heidegger, 1999, p.40). O autor ainda aponta que esta constitui:

[...] tendência crescente para uma filosofia dialética (historicamente falando: a aproximação a Hegel), que é predominantemente motivada nos dois grupos de problemas, permanece característica pelo fato de que ela sintetiza opostos - ou seja, por um lado, a filosofia em si, à qual cabe a tarefa de tal mediação, pode agora ser considerada como uma realização e um fenômeno da vida, em relação às suas possíveis posições fundamentais e formações opostas, em uma dialética para a unidade mediada, de modo que, finalmente, se sugere esperar da filosofia dialética o conhecimento filosófico absoluto universal, que

¹³ Este pensamento constitutivo, como compreende Heidegger (1988): “[...] bloqueia fundamental e para sempre o acesso àquilo que é indicado como vida fática (ser-aí)” (p.81). Por isso, esse deve, como um pré-requisito para se alcançar compreensão primordial dos conceitos da investigação, “[...] ser submetido a uma desconstrução fenomenológico-crítica” (p.89). O que nos leva a compreender que a desconstrução (*Abbau*) de Heidegger surge diante da demanda de desobstruir o fenômeno daquilo que seriam impertinências construídas no gesto teórico e tematizante, no procedimento dialético, do historicamente sedimentado e de diretrizes de doutrinas de escola. Sob uma análise preliminar, o “construtivo” aqui não tem relação com o que o filósofo chama de “construir”, em conferências tardias como: *Construir, habitar e pensar* (1951); cf. Heidegger (2000).

verdadeiramente une e eleva a riqueza das formas. (Também a ideia de Spengler de uma simbologia funcional universal tem impacto dialético inconfundível.) Numa dialética tão abrangente, também se pode incluir o núcleo legítimo da fenomenologia (consideração filosófica da cultura ou compreensão psicológica-competente), desde que se lhe atribua uma visão viva e a revelação de fenômenos inconscientes, uma intenção nesse sentido, de modo que o desempenho, contudo, requer o tratamento filosófico propriamente dito (Heidegger, 1993b, p.27-28).

A ideia de uma dialética que, como diz a citação, permitiria à filosofia uma realização frente aos fenômenos da vida e que, simultaneamente, comportaria um procedimento generalizante da pluralidade das formas permitindo um conhecimento filosófico universal, ao que parece, insinuou-se a Heidegger, por um tempo que seja, como a possibilidade de conquistar um método que não proviesse “[...] de fora ou de cima, nem inventasse um caminho teórico por meio de reflexões” (Heidegger, 1999, p.110). Algo assim, seria alento a um anseio que Heidegger parecia nutrir até a preleção imediatamente posterior, *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920); já que, pelo que vemos, o filósofo ainda apostava que uma tal dialética pudesse justificar uma aproximação entre sua fenomenologia e o neo-hegelianismo (ou, nesse caso, também ao neokantismo de Marburgo) (Heidegger, 1993a, p.226). O afirmado aqui deve ser reforçado de maneira ainda mais clara para que o leitor compreenda inequivocamente o que está em jogo: *impressiona indicar que o mesmo Heidegger que, em 1923, se mostra um antípoda da dialética, reserve, anos antes, um lugar para ela em sua filosofia*. Tratar-se-ia de um método dialético que, ao possibilitar a determinação dos conceitos fundamentais de sua fenomenologia, não lhe impõe um afastamento da filosofia de Hegel; antes até viabilizaria uma aproximação. Tal proposta, que até chegou a ter um “nome de pia”, é a *diahermenêutica* (*Diahermeneutik*).

Aquela preleção de inverno de 1919-20, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, nos apresenta a proposta nos seguintes termos:

Não se pode investigar ‘objetivamente’, nas afirmações de um filósofo, o que é ‘correto’ ou ‘incorreto’. Importa o quão distantes ou próximas suas formas de expressão estão da origem. — Os *conceitos* da filosofia têm uma outra estrutura do que os conceitos de objeto e ordem. *Todos* os conceitos têm a *função formal* de *definir*. Mas determinar por expressão não é determinar por esquemas de ordenação (*Ordnungsschemata*). A *dialética* na filosofia, como forma de expressão, não é dialética no sentido da contraposição sintética de conceitos, mas a dialética filosófica é ‘diahermenêutica’ (*Diahermeneutik*). Por meio da convergência das compreensões e visões (uso da negação?) os fenômenos vêm à expressão. — A visão filosófica não é mais plausível quando *reproduz* acontecimentos. (Essa ideia de adequação é trazida da esfera objetiva.) — A plausibilidade da expressão pode estar bastante distante da reprodução; i.é., muito distante daquilo que é visto de início. Por meio da compreensão da fala expressiva nunca se chega ao fenômeno. — A adequação da expressão se determina por meio da originariedade dos motivos apresentados no vivido (Heidegger, 1993a, p.262-263).

O citado registra – na íntegra – o item 29 da parte final da preleção, estabelecido por meio das anotações de Oskar Becker, que assistiu aquele curso em Friburgo. Tal item foi intitulado: “Os conceitos da filosofia. Sua dialética é diahermenêutica”.

Demoremo-nos aqui... O que nos traz a passagem? O que há nela sobre dialética e hermenêutica que caracterize o presumido híbrido (= diahermenêutica)? Começemos por ressaltar que a motivação de Heidegger é caracterizar o quanto os conceitos da filosofia são peculiares. Desse modo, ao menos aqui, se uma preocupação referente aos métodos das pesquisas filosóficas aparece (uma vez que indicamos, na entrada desse tópico, que Heidegger se atinha inicialmente a este ponto) essa parece subordinada ao outro. É possível identificar, logo de saída, um gesto hermenêutico, o de considerar que qualificações como as de certo e errado, correto e incorreto, não

sejam aplicáveis para referir-se a enunciados filosóficos. O que poderia soar uma arbitrariedade (a de eliminar um critério de correção para se ajuizar sobre os conteúdos de veracidade em uma premissa filosófica), constitui uma prudência. Em primeiro lugar, a de não lidar com os enunciados filosóficos segundo uma conduta determinístico-objetiva, quer dizer, de pensar o que seja a verdade do conceito conforme um conteúdo objetivo; em segundo lugar, em condicioná-los a uma dinâmica de verificação operada pela correspondência (*adequatio*) entre um enunciado veritativo e um determinado estado de coisas, a partir do qual se poderia cravar: é verdadeiro, é certo, correto. E, em lugar disso, o que teríamos? A compreensão de que qualquer enunciado filosófico se dá desde um enredo significativo (= significância) do qual os sentidos do compreendido emergem. Nesse caso, em vez da dinâmica verificativa, a investigação se move com vistas ao quão próxima uma forma expressiva (e a compreensão que se faz dela) estaria do sentido primordial, da fonte significativa do fenômeno. Nesse caso, em lugar de certo ou errado, vigoraria o critério de *plausibilidade*, para o qual uma compreensão plausível é aquela que mais se aproxima do sentido do fenômeno que se apresenta, que se expressa.

Com essa mudança, proposta com vistas ao modo com o qual os conceitos da filosofia se estruturariam (não conforme a conteúdos essenciais, quiditativos, mas em correspondência com o modo da apresentação de seus fenômenos), não se perde a funcionalidade de os conceitos filosóficos definirem formalmente aquilo do que são conceitos, mas uma tal possibilidade não implica um modo de dizer por esquemas ou pela dedução auferida em um procedimento de ordenação generalizadora de premissas (percebamos aqui, portanto, que, já em 1920, Heidegger reserva lugar para um método como o da indicação formal e também adianta sua prevenção contra o *esquema*, tal como se vê no §17 de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*) (Heidegger, 1988, p.81).

Ao referir-se à dialética, no mesmo trecho, o filósofo indica que, uma vez compreendida como modo de expressão da filosofia, essa não se constituiria por meio de sínteses continuadas entre conceitos em contraposição (*Aneinandersetzung*), em negação. Em seu lugar, tal dialética filosófica traria os fenômenos à expressão por meio do ver e do compreender, e a visão franqueada por esta não resultaria de uma reprodução ou replicação do expresso na fala objetiva; assim, como Heidegger nos deixa entrever, uma compreensão plausível dos conceitos da filosofia mais se determina por meio da originariedade das experiências vívidas do fenômeno do que pelo discurso expressivo e derivado.

A propósito do aparente interesse temporário de Heidegger pela dialética, Sánchez (2001) é da opinião de que este teria a intenção de aproveitar a determinação negativa desse método e de sua estrutura dinâmica, para reforçar a capacidade da filosofia hermenêutica em resistir à objetivação das experiências fáticas da vida em conceitos. Se as coisas fossem mesmo desse modo, o que teríamos seria ainda um meio de reter o gesto dialético do neo-hegelianismo, ainda que atenuado; o que denotaria um desiderato do jovem Heidegger em contar com uma tópica dialética, conciliando-a com o já mencionado componente hermenêutico. Mas, a julgar tão somente pelo texto citado – e ele é documento de tudo quanto temos em Heidegger sobre a diahermenêutica – identifica-se que nesta pouco há do que se compreende costumeiramente por dialética, pois, em uma diahermenêutica o que parece dar a tônica é mais a hermenêutica (e até mesmo a fenomenologia, sequer insinuada na cunhagem do termo) do que qualquer coisa que nos evoque a dialética. Assim sendo, é lícito perguntar: porque chamar um tal dispositivo de “diahermenêutica” se é diante de uma hermenêutica que propriamente estamos? Resposta a essa pergunta é o que temos diante da evidência de que algo como uma diahermenêutica nunca fora aplicada nos termos em que foi apresentada; em compensação, nas obras subsequentes se observa a nítida inclusão da hermenêutica no horizonte da pesquisa fenomenológica. O que, mais do que

um registro histórico do vivo interesse de Heidegger pela hermenêutica diltheyana, é o documento filosófico da inserção desse modo de pensar na economia de suas investigações.¹⁴

Considerações finais

O artigo objetivou destacar o pouco interesse de Heidegger pela dialética; empenhou-se, para tanto, em oferecer um painel de como Heidegger compreende o procedimento dialético no âmbito de *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Segundo o apresentado, nesta obra, o filósofo pretende investigação de caráter fenomenológico do que divisa como a experiência essencial do humano; esta ali designada por vida fática. Na época, por mais que se veja o repertório da filosofia hermenêutica adentrar às elaborações do filósofo, ele ainda se comporta majoritariamente como um fenomenólogo. Operando com os conceitos e métodos que apropria de Husserl, Heidegger refunde e adapta tal acervo usando-o para as suas próprias investigações, já marcando sua gradual dissidência ante o idealismo fenomenológico husserliano. Desse modo, Heidegger procura, no método fenomenológico (bem como na filosofia de seu tempo), mais do que elementos para elaboração de uma ciência rigorosa, insumos para uma filosofia originária da vida e da facticidade, que é sua determinação.

Coerentemente a este esforço, Heidegger, em certo momento daquela preleção, julga necessário marcar didaticamente o quanto o método dialético (prestigiado nas escolas neokantianas e num neo-hegelianismo ainda viçoso) difere e até se mostra antitético ao *modus operandi* fenomenológico. Como nossos tópicos de desenvolvimento mostraram, enquanto a fenomenologia de Heidegger pretende apontar imediatamente o modo de ser do fenômeno a partir de sua determinação significativa primordial (inclusive podendo definir o sentido desse objeto fenomenal pelo método da *indicação formal*), esse apenas auferido mediante inspeção atenta ao terreno da vida fática, a dialética operaria de modo assaz diverso.

Interpretando o modo com o qual a dialética se apresenta na filosofia atual, Heidegger avalia que esta se tornou uma *filosofia de bárbaros* (a referência é a certo platonismo e ao hegelianismo). A avaliação parte da evidência de que a dialética (ao menos uma que teria perdido a raiz do que Platão definira como fundamental) se reduziria a um movimento incessante de construção de contextos temáticos artificiais que, apesar de nos abastecerem de matéria para a tematização, não se processaria de modo imediato nem fundamental, constituindo, portanto, uma derivação ou, até, uma corrupção da filosofia que ainda tem apreço pelo uno e pelo fundamental.

Embora tenhamos buscado mostrar a maneira com a qual Heidegger, nesse período, recusa a dialética (pelas razões problemáticas retomadas aqui acima), o item final do artigo resgatou um momento das obras anteriores àquela preleção de 1923, no qual, por algum tempo, o filósofo parecia estimar que a elaboração de sua filosofia originária da vida ainda poderia conservar tópicos de filosofias como a do neo-hegelianismo. A proposta de uma *diahermenêutica* – em todo seu pitoresco – foi então reconstruída e analisada por nós. Deste movimento, depreendemos que, apesar de Heidegger falar em diahermenêutica, tendo-a como um projeto ou conceito operatório em sua fenomenologia da vida fática, pouco haveria nessa que justificasse sua qualificação de dialética, o que faria dessa diahermenêutica mais uma hermenêutica do que qualquer outra coisa, devendo ser assim conhecida e tratada como tal; isso explica porque a ideia não fora além de um esboço sem desdobramentos efetivos. Pois, em lugar de uma diahermenêutica, o que se observou nos anos posteriores a 1919-20, foi a inserção da hermenêutica nos contextos da filosofia de Heidegger, a ponto de, sem hesitação, podermos chamá-la, nos anos restantes daquele decênio de 1920, de *fenomenologia hermenêutica*, sem nenhuma dialética.

¹⁴ Como se observa especialmente em Heidegger (1989, 1994 e 1988).

Referências

- ARNDT, Andreas. Die anfangene Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der “Wissenschaft der Logik”. In: *Hegel Seinslogik*. Interpretationen und Perspektiven. (Hrsg.) Andreas Arndt; Christian Iber. Berlin: Akademie Verlag, 2000, p.126-139.
- BUBNER, Rüdiger. *A dialética como tópica*: Subsídios para uma teoria da racionalidade no mundo da vida. Trad. Inês Martins; Bernd Speidel. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.
- CORIANO, Paola-Ludovika. Die “formale anzeige” und das Ereignis: Vorbereitende Überlegungen zum kigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten. In: *Heidegger Studien*, 14, 1998, p.27-43.
- DAHLSTROM, Daniel O. “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”. In: *Review of Metaphysics*, vol. 47, 1994, p.775-795.
- DAHLSTROM, Daniel O. *The Heidegger Dictionary*. London, New York: Bloomsbury, 2013.
- DE LARA, Francisco de. *Phänomenologie der Möglichkeit*: Grundzüge Der Philosophie Heideggers 1919-1923. Freiburg: Karl Alber, 2008.
- ESCUERO, J. A. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.
- FEHÉR, István M. Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes. In: *Heidegger Studien*, 13, 1997, p.47-68.
- FIGAL, Günter. Vollzugssinn und Faktizität. In: *Der Sinn des Verstehens*. (Hrsg.) Günter Figal. Stuttgart: Reclam, 1996, p.32-44.
- HEIDEGGER, Martin (1995). Phänomenologie des religiösen Lebens. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen (1919-1944)*. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. Bauen, Wohnen, Denken. Vorträge und Aufsätze. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p.145-164.
- HEIDEGGER, Martin. Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem - Kriegsnotsemester. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen, Zur Bestimmung der Philosophie*. Bd. 56-57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. Der Satz vom Grund. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997a.
- HEIDEGGER, Martin. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. *Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Bd. 29-30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. Geschichte der Philosophie vom Thomas von Aquin bis Kant. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen*. Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Grundprobleme Der Phänomenologie. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993a.
- HEIDEGGER, Martin. Hegels Begriff der Erfahrung. Holzwege. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977a, p.116-208.
- HEIDEGGER, Martin. Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen*. Bd. 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997b.
- HEIDEGGER, Martin. Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. In: *Gesamtausgabe – II. Abteilung: Vorlesungen*. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Bd. 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. In: *Dilthey Jahrbuch*. (Hrsg.) Hans-Ulrich Lessing, n. 6, 1989, p.228-274.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. In: *Gesamtausgabe – II Abteilung: Vorlesungen*. Bd. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. Wegmarken. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.123-176.

INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S.; SANTOS, G. A. *Befindlichkeit e Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, pp. 179-194, 2020. DOI: 10.12957/ek.2020.49403. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/49403>. Acesso em: 26 mar. 2026.

KISIEL, Theodore. 1923: Ontology: Hermeneutics of Facticity. In: *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995, p.274-275.

KISIEL, Theodore. Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. In: *Heidegger – Neu Gelesen*. (Hrsg.) M. Happel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p.22-40.

NELSON, Eric Sean. Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik. In: *Heidegger und die Logik*. (Hrsg.) Alfred Denker; Holger Zaborowski. Nova York: Rodopi, 2006, p.49–64.

PLATO. Res Pvblica. In: *Platonis Opera*. (Ed.) Ioannes Burnet. Tomo IV. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1945.

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

VAYSSE, Jean-Marie. *Le Vocabulaire Heidegger*. Paris : Ellipses, 2002.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens. kahlmeyermertens@gmail.com