

Indicação formal como conceito chave para compreender a definição heideggeriana de filosofia

Formal indication as key concept to understand Heidegger's definition of philosophy

Juliana Missaggia¹

Resumo

Esse artigo apresenta a relação entre a noção de indicação formal (*formale Anzeige*), conforme desenvolvida por Heidegger nos anos 20, com o problema de encontrar uma definição para a filosofia enquanto método que define conceitos. Primeiramente, procura-se demonstrar como o procedimento indicativo formal pressupõe um distanciamento da filosofia husserliana e uma crítica à lógica tradicional. A seguir, são expostos os argumentos de Heidegger para defender uma filosofia de caráter existencial, que configura um tipo de comportamento no mundo. Por fim, é explicitado como tal definição para a filosofia possui diversos pressupostos e distancia-se da busca por cientificidade.

Palavras-chave: Heidegger, fenomenologia, indicação formal, definição.

Abstract

This paper presents the relationship between the notion of formal indication (*formale Anzeige*), as developed by Heidegger in the 1920s, and the problem of finding a definition for philosophy as a method that defines concepts. First, it seeks to demonstrate how the formal indicative procedure presupposes a detachment of husserlian philosophy and a critique of traditional logic. Hereafter, we expose Heidegger's arguments to defend an existential featured philosophy, which sets up a sort of behavior in the world. Finally, it is explained how such a definition for philosophy has many presuppositions and is away from the quest for scientific status.

Keywords: Heidegger, phenomenology, formal indication, definition.

Já é conhecida dos estudiosos do pensamento de Heidegger a importância que a publicação de suas obras completas apresenta para uma compreensão mais ampla do projeto filosófico que culmina em *Ser e Tempo*. Através das análises dos textos redigidos no período que antecede a elaboração de sua obra magna, podemos perceber os elementos centrais que determinaram o distanciamento do método fenomenológico como havia sido elaborado por Husserl, em direção a uma nova concepção de filosofia, marcada pela apropriação da hermenêutica. Um dos conceitos fundamentais para compreender esse rompimento e o surgimento de uma filosofia propriamente heideggeriana, é a noção de indicação formal (*formale Anzeige*)².

¹ Mestre e doutoranda em filosofia, PUCRS/CNPq. E-mail: jumissaggia@gmail.com

² Optamos por traduzir o termo *formale Anzeige* preferencialmente por “indicação formal” ao invés de “indício

As indicações formais são apresentadas como o fundamento da modificação metodológica que Heidegger realizou na fenomenologia, trata-se de um procedimento para a elaboração de conceitos. Esse novo método que surge nos anos 20 não somente procura trazer novas soluções para os problemas filosóficos ainda não resolvidos – como a apreensão das experiências da vida fáctica –, como também implica em uma concepção inovadora de filosofia, cujos fundamentos inauguram um novo paradigma. Heidegger apontava para a necessidade de estabelecer o caráter indicativo-formal dos conceitos genuinamente filosóficos, bem como a implicação deles para o estabelecimento do que devemos entender por *definição* em filosofia e por definição *para* a própria filosofia.

Fundamental para esse tema, assim como para o esclarecimento das indicações formais de maneira geral, é a análise heideggeriana realizada no curso de Freiburg de 1921 e 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (“Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles”). Nessa obra, Heidegger volta a descrever os procedimentos necessários para a determinação do fenômeno de acordo com uma metodologia que consiga superar a mera objetificação teórica, assim como aponta para a relação fundamental entre a atividade filosófica e o *Dasein* concreto. Tal análise parte da dificuldade em torno da *definição*.

A dificuldade de definir o conceito de definição

O primeiro problema no que diz respeito à questão da definição de determinado objeto é cair no erro bastante comum de aceitar de modo acrítico uma ideia prévia de definição que implica em uma lógica formal específica. De acordo com tal ideia, a definição “toma sua direção de estruturas conceituais do objeto que está pré-dado na própria ideia da definição: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* [a definição é feita a partir do gênero mais próximo e da diferença específica]” (HEIDEGGER, 2001, p. 14. GA 61, p. 17). De acordo com Heidegger, tal concepção do que é definir acaba por limitar o campo de investigação e o modo como os objetos serão apreendidos, pois perde de vista as diversas maneiras como um objeto pode ser definido: há definições, por exemplo, que são apenas introdutórias ou temporárias, que podem ser substituídas por uma definição mais adequada se a

formal” por duas razões: primeiramente, a palavra “indicação” parece ter um uso mais abrangente do que a palavra “indício”. Em segundo lugar, devido à interpretação que fazemos do conceito. Para exemplificar: dizemos que uma placa de trânsito é uma indicação de, por exemplo, um caminho para uma cidade. Mas não costumamos dizer que ela é um indício de um caminho até a cidade. Uma pegada na lama, por outro lado, pode tanto ser vista como um indício de que alguém esteve ali, mas também como uma indicação de que alguém passou ali. Parece-nos que a noção de *formale Anzeige* possui esse sentido mais amplo, que tanto aponta indícios como serve de indicação para o caminho a ser seguido na investigação filosófica.

investigação assim indicar – não haveria, nesse caso, a intenção de fixar o objeto em uma lógica classificatória inalterável.

De fato, existem diferentes modos de definição, conforme as diversas maneiras como os objetos podem ser apreendidos pelo sujeito, “os quais podem ser indicados formalmente como modos de apreensão” e que estarão sempre de acordo com o caráter da apreensão que é determinada pelo “o que' do objeto no 'como' do seu ser apreendido” (HEIDEGGER, 2001, p. 16. GA 61, p. 19). Ou seja, as diferentes maneiras como um objeto pode ser apreendido é determinada em primeiro lugar pelo próprio objeto, de acordo com seu conteúdo (o 'o que' do objeto) e o modo específico de apreensão que o conteúdo do objeto exige (o 'como' do ser apreendido do objeto).

Essas análises de Heidegger são claramente uma exposição dos três momentos fundamentais do método indicativo-formal: o “o que”, que é experienciado nos fenômenos (seu *conteúdo*), o “como” no qual eles são experienciados (a *relação* com o sujeito) e o “como” no qual o sentido relacional se realiza (a *realização* da relação de apreensão do objeto pelo sujeito). Tais momentos foram desenvolvidos mais longamente em diversos cursos³ e são muito importantes para a compreensão do uso das indicações formais, principalmente para observar suas semelhanças e diferenças com o método fenomenológico de Husserl.

O primeiro aspecto diz respeito ao objeto propriamente dito, pois está relacionado com seu *conteúdo* (ser, por exemplo, um objeto material e espacial, ou ser um sentimento, ou um objeto matemático, etc). É claro que o que entendemos por “objeto propriamente dito” já é em si um problema extremamente complexo e, falando desse modo tão geral, parece que estamos passando por cima da questão fundamental de todo o debate. O ponto de Heidegger pode ser compreendido em comparação com o *noema* husserliano: podemos, na análise intencional, delimitar aquilo que diz respeito ao ato intencional em si (por exemplo, julgar, pensar, desejar) e aquilo que diz respeito ao objeto ao qual o ato intencional é dirigido (o julgado, pensado, desejado). A primeira esfera da intencionalidade, o ato intencional, é chamada de *noese*; a segunda, o objeto intencional, é o *noema*.

Ao referir-se ao “o que” que experienciamos no fenômeno, Heidegger procura descrever o conteúdo (*Gehalt*) do objeto da intencionalidade, ou seja, procura ater-se aquilo que é experienciado na experiência, ao *objeto* da experiência, o *noema*. É claro que tal conteúdo mantém uma relação com o modo pelo qual o objeto será tomado – e essa relação,

³ Ver o curso de 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, p. 261) e, principalmente, o curso de 1920/21, *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (GA 60, p. 60-5).

como veremos, acontece em conexão com o próprio conteúdo –, mas podemos abstrair esse momento particular e nos focarmos no fato de que todo fenômeno possui um modo de ser específico que determinará a maneira como será vivido em uma experiência ou apreendido teoricamente. Um objeto material como uma cadeira, por exemplo, não será experienciado do mesmo modo que um ente matemático, pois há algo no próprio objeto (o conteúdo deste) que determina de antemão a maneira como ele será apreendido pelo sujeito (HEIDEGGER, 2004, p. 43. GA 60, p. 61-2).

A *relação (Bezug)*, segundo momento da análise, trata de explicitar o modo pelo qual o sujeito apreende o objeto, modo esse que depende do aparato cognitivo do sujeito, bem como do conteúdo do próprio objeto, como vimos. Isso deve-se ao fato de que todo e qualquer objeto é experienciado pelo sujeito de um modo específico, que só pode ser determinado quando levamos em conta essas duas esferas (aparato do sujeito e conteúdo do objeto) e as relações que elas mantêm. Em analogia com a intencionalidade tal como descrita por Husserl, a relação corresponderia com o *ato noético*. O importante, lembra Heidegger, é saber que a ideia de que a relação é necessariamente teórica é um preconceito filosófico que deve ser evitado, afim de poder apreender de modo genuíno o sentido relacional presente na apreensão do fenômeno. Esse seria, inclusive, um dos preconceitos mais graves da filosofia, que por longo tempo a reduziu ao campo teórico e a impediu de desenvolver análises sobre sentidos relacionais de outra natureza.

O terceiro aspecto, a *realização (Vollzug)*, aponta para a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc. Esse momento da metodologia das indicações formais representaria a grande inovação de Heidegger em relação ao método fenomenológico husserliano, pois para Husserl a intencionalidade em certo sentido se esgota nas esferas da *noese* e do *noema*, o que não acontece na análise heideggeriana (HEIDEGGER, 2004, p. 44. GA 60, p. 63-4).

Isso pode ser explicado pela própria diferença no ponto de partida teórico de cada um dos filósofos: enquanto Husserl parte da redução fenomenológica e procura tratar das experiências enquanto ato de experienciar (*noese*) e objeto experienciado (*noema*), onde ambos estão reduzidos à própria consciência, Heidegger procura descrever o fluxo de experiências na maneira como acontecem concretamente, isto é, na maneira como nós mesmos, cotidianamente, sentimos que experienciamos algo. Ao tomar como ponto de partida tal

intenção de conceber as experiências de um modo não simplesmente teórico, Heidegger acaba por ter que tomar em consideração os pressupostos que sempre estão presentes no momento como apreendemos e *vivemos* os fenômenos.

Esse terceiro momento das indicações formais, portanto, chama a atenção para o fato de que a relação na qual o sujeito apreende o objeto de experiência acontece de um determinado modo e em determinado momento, dependendo de diversos fatores prévios e contextuais que devem ser levados em consideração na análise da realização da apreensão do fenômeno. É crucial o fator temporal da realização, devido ao fato de que uma mesma experiência, por exemplo, “o sujeito *x* observa o objeto *y*” será diferente no tempo *t*₁ e no tempo *t*₂, já que, entre um momento e outro, o sujeito pode ter adquirido outros conhecimentos que transformem sua experiência, pode estar em um contexto completamente distinto, pode estar com um grau de atenção e percepção diferentes, etc.

Heidegger assegura, com a formulação dessas esferas investigativas, que o conceito de definição possa ir além do limite imposto pela definição meramente teórica; nesse novo sentido proposto por ele, a “definição é 'formalmente' indicativa – é o 'caminho', o 'acesso'. O que é pré-dado é um elo indeterminado quanto ao conteúdo, mas determinado quanto ao modo de atualização” (HEIDEGGER, 2001, p. 17. GA 61, p. 19). Podemos perceber aqui uma semelhança com as *expressões essencialmente ocasionais*⁴ de Husserl e, junto com isso, observar a intenção das indicações formais: elas estão abertas quanto ao conteúdo do objeto a ser definido, pois somente ao seguir a indicação apontada poderemos realizar a apreensão concreta do fenômeno; ainda assim, elas já possuem uma determinação quanto ao modo de atualização, pois já apontam previamente qual deverá ser o caminho que devemos trilhar.

Os ganhos desse tipo de procedimento são vários, especialmente por nos permitir tornar explícito o fato de que toda apreensão envolve uma determinada situação concreta e está sempre carregada de pressupostos que, sendo inevitáveis, devem ser incluídos e trabalhados na análise – e não simplesmente ignorados ou rejeitados, como costumam fazer os filósofos. Heidegger lembra novamente que “também decisivo para a definição é a situação de vida na

⁴ Husserl expõe as *expressões essencialmente ocasionais* em contraste com as *expressões objetivas*. As últimas seriam aquelas em que podemos compreender seu sentido “sem necessariamente dirigir a atenção para a pessoa que a enuncia ou para as circunstâncias da enunciação”, pois o sentido já está fixado na própria expressão; as expressões essencialmente ocasionais, por sua vez, só podem ser compreendidas levando em consideração aquele que profere o discurso e as circunstâncias em que é proferido, pois elas “pertencem a um grupo de significados possíveis conceitualmente unificados”, isto é, possuem diferentes sentidos possíveis, fazendo com que só possamos definir seu significado atual a partir do contexto de sua enunciação (HUSSERL, 2001, p. 123, LU, §26). Para maiores detalhes sobre as semelhanças entre o método indicativo-formal e as expressões essencialmente ocasionais, ver Van Buren (1994), Streeter (1997) e Robson Reis (2004).

qual o objeto vem a ser experienciado e, além disso, a intenção básica na qual a experiência inicial visa o objeto (como o sentido da situação e a apreensão intencional antecipatória (o preconcebido) têm seu papel)” (HEIDEGGER, 2001, p. 17. GA 61, p. 19), pois é evidente que a situação concreta, assim como os pressupostos inerentes a ela, terão uma função na apreensão do objeto e na sua definição. O terceiro momento do método das indicações formais – o chamado “sentido relacional” – surge justamente para explicitar essa esfera.

Pelo fato de Heidegger acreditar que o contexto e os pressupostos da apreensão concreta do objeto são fundamentais para a análise filosófica, ele acaba por criticar o modo como a definição é normalmente concebida em filosofia e a lógica que mantém tal concepção. O problema consistiria na incapacidade da lógica tradicional de perceber a inquestionabilidade de seu ponto de partida e a limitação de sua investigação quando esta assume de antemão que há somente uma maneira pela qual os objetos são apreendidos e que tal maneira é rigorosa somente se for “pura” e for além das contingências da apreensão “mundana” do objeto. Ora, não existe nem poderia existir algo como uma apreensão *pura* dos fenômenos, pois o sujeito que os apreende é um *ser-no-mundo* que relaciona-se com os objetos de acordo com sua condição *mundana*. A ideia de uma lógica pura é derivada da apreensão concreta; toda lógica só pode ser formulada a partir de uma abstração do modo como normalmente o sujeito concebe e experiência os fenômenos – modo esse que não é primordialmente teórico.

Assim, para Heidegger, o problema com a lógica formal é que ela não seria realmente “formal”, já que parte “de uma problemática 'lógica' orientada em direção a uma região material de objetos (coisas, seres vivos, significados) e em direção a um caminho determinado de intencionar e apreender cognitivamente os respectivos objetos (ordenando e totalizando)” (HEIDEGGER, 2001, p. 17. GA 61, p. 19). Esse procedimento aceita uma “norma de determinação” jamais questionada, que perde de vista a própria abertura que uma investigação genuinamente *formal* deveria manter; ela não é formal, pois já procura desde o princípio fixar o fenômeno em uma região material específica, proporcionada pela própria lógica que guia a investigação (o trabalho consiste somente em abstrair suficientemente o objeto de modo a encaixá-lo em alguma região material já formulada previamente)⁵.

É contra esse tipo de objetificação que as indicações formais surgem, pois pretendem

5 Segundo Dahlstrom (2001, p. 246-7): “(...) Heidegger também afirma que [o pensamento filosófico] é adequadamente 'formal'. O que isso significa pode ser buscado, ao menos em parte, no modo que ele distingue o que é formalmente indicativo daquilo que é 'formalmente lógico' ou 'formalmente temático'. A lógica formal não é suficientemente formal porque ela supostamente brota de uma já específica região de objetos e de uma tendência de apreendê-los correspondente. (...) Uma interpretação é 'formalmente temática' na medida em que ela recorre a esquemas 'próximos' e visões 'profundas' em vez de recuperar o acesso original ao objeto disponível”.

manter-se abertas quanto ao modo de classificação dos objetos. Partir da ideia de que todos os fenômenos podem ser classificados dentro de um quadro teórico é limitar a capacidade da filosofia e perder de vista o fato fundamental de que teorizar é apenas uma das maneiras pelas quais o homem comporta-se no mundo. Por isso, o primeiro passo para a aplicação das indicações formais será buscar a “forma concreta” do objeto ao “libertar intencionalmente nós mesmos das determinações da lógica 'formal', onde 'abstrato', *abstractum*, é entendido no sentido muito definido da lógica material geral” (HEIDEGGER, 2001, p. 22. GA 61, p. 28).

No entanto, é importante notar que quando Heidegger critica a lógica tradicional isso não significa, como interpretam alguns críticos, que o filósofo desconsidere inteiramente a importância da lógica: ele não pretende com isso rejeitar o princípio da não-contradição ou sustentar que a lógica deve ser banida da investigação filosófica. O que Heidegger afirma, como vimos, é apenas que o aparente rigor da lógica esconde uma série de pressupostos epistemológicos que devem ser explicitados a fim de encontrar uma análise que consiga descrever a maneira como os fenômenos são apreendidos concretamente, pois assumir sem maiores problematizações as regiões materiais delimitadas pela lógica é esquecer que tais abstrações não abarcam as diversas maneiras como experienciamos os fenômenos.

Ao assumir a opção por uma “definição indicativa”, Heidegger distancia-se da definição tal como entendida pela lógica tradicional e abre caminho para sua nova metodologia das indicações formais. Nesse sentido, é característico “da definição indicativa que ela precisamente não apresente completa e propriamente o objeto que é para ser determinado”, mas sim “meramente indique” (HEIDEGGER, 2001, p. 26. GA 61, p. 32). Ou seja, a definição indicativa, ao contrário da definição tradicional, indica algo sobre o objeto a ser definido sem pretender fixá-lo em uma conceituação eterna e imutável. Trata-se de uma definição provisória, que necessita ser revisada e assumida por aquele que tratar filosoficamente do objeto, para, a partir dessa definição provisória, ter a possibilidade de encontrar novos dados sobre o objeto da análise.

Mas o método indicativo não pretende ter apenas esse aspecto *negativo* (ao tomar o cuidado de não fixar uma definição acabada e rígida), mas também um aspecto *positivo*: a “referência positiva é fornecida por um caráter adicional da definição, a saber, que ela é 'formalmente' indicativa” (HEIDEGGER, 2001, p. 26. GA 61, p. 32). Por “formalmente indicativo” Heidegger não entende algo que é representado de uma maneira completamente aberta e indeterminada quanto ao conteúdo do objeto e às circunstâncias de sua apreensão, pois isso equivaleria a uma completa indefinição quanto ao modo como a investigação deve

proceder. Ao contrário, o “conteúdo vazio em sua estrutura de sentido é ao mesmo tempo aquilo que fornece a direção para a atualização” (HEIDEGGER, 2001, p. 26. GA 61, p. 32). Isto é, ainda que o conteúdo não esteja fixado (e seja, portanto, aberto) ele possui uma determinada estrutura de significado que *indica* uma direção para apreender o objeto – é o caso, por exemplo, da expressão essencialmente ocasional “eu”, que é aberta em seu significado atual (não se refere a um único objeto de maneira fixa, pois depende do falante em cada caso), mas indica o modo como devemos atualizar a significação (refere-se sempre ao próprio sujeito do discurso).

Com isso encontramos “um elo definitivo na indicação formal”, que mostra que a maneira como ocorrerá a apreensão já é definida quanto à direção que deve seguir, pois ainda que não tenhamos de antemão o que é *próprio* do objeto a ser definido, temos a possibilidade de “realizar o que é impropriamente indicado, ao seguir a indicação” (HEIDEGGER, 2001, p. 26. GA 61, p. 33). Temos, ao mesmo tempo, um objeto “vazio”, pois ainda não determinamos como ele será classificado e apreendido pelo sujeito, e uma direção já conhecida, pois o próprio objeto e o modo como temos acesso concretamente a ele indicam o caminho adequado para a investigação.

A busca por uma definição indicativo formal para a atividade de definir

Heidegger estava ciente das consequências que sua concepção de definição tem para a definição da própria filosofia: é justamente uma das tarefas fundamentais da atividade filosófica definir seus termos e conceitos da melhor maneira possível, e encontrar, ao mesmo tempo, uma apresentação clara de método utilizado, que servirá de base para definir ela mesma. De fato, diante da busca da formulação dos conceitos como indicações formais, já não cabia compreender o pensamento heideggeriano como fenomenológico no mesmo sentido pregado por Husserl. O método indicativo-formal representava um procedimento essencialmente novo, resultando em outro tipo de filosofar.

O primeiro passo para uma interpretação adequada do procedimento visado pela indicação formal é encontrar uma “interpretação radical” no significado genuíno de “formal”, pois esse termo não pretende ser o oposto de “material” (entendido como o conteúdo accidental do objeto), onde formal diria respeito ao conteúdo necessário. Além disso, formal também não é “o mesmo que eidético, e o uso desse termo, no sentido de 'generalidade universal', é problemático em fenomenologia. 'Formal' refere ao modo de 'abordagem' para atualizar o

amadurecimento de uma realização original do que foi indicado” (HEIDEGGER, 2001, p. 27. GA 61, p. 33). Assim, Heidegger explicita que não entende por formal o mesmo que Husserl entende por eidético, o que mais uma vez mostra a clara divergência entre o método das indicações formais e o método fenomenológico husserliano.

Heidegger também relaciona o procedimento das indicações formais aos modos *autêntico* e *inautêntico* de tomar o objeto. Em um primeiro momento, a apreensão é inautêntica, pois é ainda provisória e não chega ao *ser* próprio do fenômeno. O “modo autêntico de apreensão é, com respeito a diversos objetos, em sentido radical um *ser*, isto é, o *ser* específico da respectiva atualização” (HEIDEGGER, 2001, p. 27. GA 61, p. 34). Ou seja, a apreensão autêntica ocorre quando seguimos a indicação apontada – indicação essa que toma o objeto de um modo ainda precário e portanto inautêntico – e seguimos a investigação em tal direção atualizando o sentido pelo qual o *ser* do fenômeno mostra-se a nós; a apreensão do *ser* do fenômeno de fato só ocorre no fim do processo, após a realização do caminho apontado pela indicação formal.

A consequência desse tipo de procedimento “precário” e em origem inautêntico, Heidegger assume claramente: as indicações formais mantêm sempre um aspecto “absolutamente questionável”, pois segundo ele a “autêntica fundação da filosofia é uma radical e existencial [*existenziell*] compreensão de um amadurecimento de questionabilidade; ao colocar em questão nós mesmo e a vida” (HEIDEGGER, 2001, p. 28. GA 61, p. 35). Assim, Heidegger é explícito quanto à própria concepção de filosofia que defende: não podemos fugir da precariedade da nossa condição e filosofar é estar constantemente aberto para a possibilidade dos erros de nossas ideias; filosofar é uma atividade que surge para questionar, mas que é em si também questionável.

Na investigação filosófica não seria importante apenas saber como demonstrar claramente algo ou que tipo de demonstração é apropriada ou não. O problema já seria anterior a esse: cabe ao filósofo entender o momento mesmo em que ele encontra-se, para saber se ali existe de fato a possibilidade da atualização em direção ao *ser* do fenômeno; a questão é se a indicação formal está presente e de que modo está presente. Sem uma indicação prévia que guie a investigação, o problema da demonstração sequer pode colocar-se. Na concepção de Heidegger, tal dificuldade indica o caráter mundano da filosofia, pois é somente diante das experiências concretas e da maneira como a vida apresenta-se cotidianamente que poderemos decidir em favor de seguir uma indicação formal.

Filosofar e questionar teoricamente já implica uma decisão sobre a situação concreta

em que o filósofo encontra-se, o que inclui seu contexto histórico e a decisão que significa querer filosofar⁶. O problema da “prova” ou do rigor em filosofia é posterior ao problema do que significa filosofar, pois podemos assumir uma concepção de filosofia onde o conceito de *rigor* não é o mesmo daquele atribuído às ciências e onde a *prova* tem sua validade reduzida ao estatuto dado a esta atividade (como veremos mais claramente a seguir, é justamente o que Heidegger procura mostrar).

Heidegger identifica dois erros bastante comuns na história da filosofia, que marcam a maneira como normalmente os pensadores concebem o fazer filosófico: ao primeiro chama de *superestimação*, ao segundo *subestimação*. A “superestimação simula determinações lógicas, rigor e o radicalismo do questionar genuíno; a subestimação inventa ricas experiências vivas, 'profundas', e a originalidade genuína das experiências básicas” (HEIDEGGER, 2001, p. 30. GA 61, p. 38). Ainda que cada uma dessas concepções errôneas sigam caminhos opostos – a primeira buscando tratar a filosofia a partir do rigor lógico e a segunda buscando desenvolver um filosofar existencial a partir das experiências concretas –, ambas têm em comum a confusão de seguir uma concepção prévia de filosofia (seja através do ideal científico, seja na busca por substituir uma visão religiosa confortável), que não permite a procura por um filosofar genuíno que nasça da imposição da filosofia mesma, como mostra-se concretamente ao homem que pretende realizar tal atividade (atividade essa que exige uma escolha e uma atitude específicas)⁷.

O que falta para ambas as concepções é perceber que filosofar é tomar a decisão de apropriar-se da situação do entendimento como algo que pertence à filosofia em si mesma. Não existe uma situação pronta e acabada para a qual basta realizar uma descrição; ao contrário, filosofar é decidir em favor de um tipo de comportamento diante do mundo. Por isso, segundo Heidegger, é problemático definir o que é filosofia justamente na medida em que uma definição genuína parece ir contra a tradição; de fato, a “questão não pode ser encontrada de

6 Como mostra Kisiel (1995, p. 234): “A simples apreensão e determinação de um objeto não é tão simples, tanto que Heidegger examina suas condições fundamentais no seu papel de esclarecer o *o que* e o *como* de um objeto na situação de familiaridade com o conhecimento precedente. Na definição radical que é própria da filosofia, a situação em si mesma é, de fato, o 'objeto' da definição. (...) Filosofia é filosofar, é o *como* da vida (...)”.

7 Segundo Crowell (2001, p. 161-2): “A chave para resolver essas tendências aparentemente conflitantes é ver que ao abandonar a concepção de Husserl de filosofia científica, Heidegger mantém o critério fenomenológico da evidência, 'demonstração intuitiva' (GA 58: 240). O 'rigor' (*Strenge*) da filosofia, sua integridade científica e o objetivo de seu método reside nesse 'esforço [*Anstrengung*] em direção à pura apresentação da situação'; então o acesso à questão da filosofia envolve uma experiência evidencial na qual aquele que pergunta está implicado de modo particular. (...) Enquanto Weber nega a possibilidade de uma tematização rigorosa do sentido da existência, Heidegger procura renovar a filosofia pela pesquisa fenomenológica a partir das 'categorias da vida fáctica', categorias que são condições de possibilidade para o sentido enquanto tal. Em um estilo circular, a apreensão de tais categorias pressupõe uma compreensão concreta da filosofia como o 'meio' no qual essa apreensão é executada”.

um modo doutrinário e com pureza metodológica (...). O trabalho é examinar o que é atualmente histórico, o que esse título atualmente nomeia” (HEIDEGGER, 2001, p. 31. GA 61, p. 39). Na medida em que assumimos a filosofia como um comportamento diante do mundo, não podemos deixar de levar em conta o fato de que todo comportamento é influenciado pelo contexto específico em que ocorre: é por estar inserido no mundo e envolvido com suas contingências que não faz sentido falar em “pureza metodológica”.

A filosofia enquanto comportamento cognitivo que busca definições

Diante das considerações de Heidegger sobre a dificuldade de encontrar uma definição para a filosofia e dos preconceitos nocivos presentes nas concepções correntes, cabe analisar brevemente que tipo de definição é defendida pelo filósofo. Essa análise será importante para o problema da metodologia, pois acreditamos que a proposta da indicação formal como ferramenta metodológica já pressupõe que Heidegger tome uma posição a respeito do tipo de filosofia que pretende realizar e do modo mesmo como defende que a filosofia deva ser compreendida. Como podemos perceber, há uma clara preocupação por parte de Heidegger com o problema de definir o que é filosofia e qual a natureza dos conceitos filosóficos. A concepção defendida por ele nesses cursos dos anos 20 certamente mantém uma forte relação com a apresentação dos conceitos filosóficos como tendo uma natureza indicativa-formal, como poderemos analisar agora.

O primeiro passo para encontrar uma definição adequada de filosofia seria uma decisão em favor de apropriar-se da situação em que o entendimento acontece, pois somente ao assumir a situação concreta e atual do entendimento é que poderemos descobrir a filosofia como um acontecimento do qual devemos tomar parte e pelo qual devemos nos decidir. Na medida em que o ponto de partida é compreender a filosofia como uma atividade que ocorre no mundo, em um momento e tempo específicos, é fundamental tomar o cuidado de não limitar a análise a considerações sobre um mero objeto da cultura, que possui uma literatura de caráter peculiar e uma história que pode ser aprendida e repetida. Conceber a filosofia deste modo, ainda que seja possível e justificável, não é o interesse de Heidegger, pois nesse caso a reflexão é *sobre* a filosofia, mas não *é* filosofia – somente uma reflexão filosófica poderia nos conduzir a uma definição, do contrário, seria o mesmo que definir a filosofia de modo externo e não filosófico.

Heidegger reconhece que seu ponto de partida possui também uma preconcepção:

assumir que a definição de filosofia deve surgir a partir do modo como concretamente podemos filosofar (em nosso tempo específico) já é em si mesmo possuir uma ideia prévia do caráter da filosofia. O problema não seria possuir preconceitos, mas sim saber quais são os *bons* preconceitos que devemos seguir e saber que devemos reconhecer a existência e necessidade deles de modo consciente. Seria a própria decisão em favor da situação concreta que origina os preconceitos, pois o caminho é nos “ocuparmos consideravelmente com a problemática da situação, isto é, com a interpretação radical da nossa própria situação concreta, uma interpretação que em si mesma refere-se e fornece a preconcepção” (HEIDEGGER, 2001, p. 32. GA 61, p. 41)⁸.

O erro dos modos de filosofar criticados por Heidegger não está no fato de haver uma série de preconceitos presentes nessas análises, mas justamente em que os filósofos que as realizam são incapazes que perceber e justificar a existência dos preconceitos. Esse seria o caso da chamada *superestimação*, que ao buscar para a filosofia um método rigoroso e puro a partir da lógica, esquece que a própria lógica utilizada possui uma série de concepções epistemológicas e metafísicas prévias que não foram explicitadas, as quais muitas vezes são fruto da mera repetição de filosofias anteriores – ou seja, a pureza pretendida não existe de fato. O mesmo acontece com a *subestimação*, pois ao conceber a filosofia como uma atividade de caráter meramente existencial e profético, o filósofo corre o risco de ser vítima das suas próprias necessidades existenciais e psicológicas e perder-se numa rede de conceitos subjetivos de pouca validade e força comunicativa.

É importante perceber que a filosofia só acontece no próprio *filosofar* e que filosofar envolve certa transformação no discurso e na linguagem; é justamente tal transformação que aponta a direção da situação que devemos observar, pois é aí que “reside para nós a definição formalmente indicativa da filosofia” (HEIDEGGER, 2001, p. 33. GA 61, p. 42). Ao filosofar realizamos uma transformação na linguagem que indica a situação concreta em que estamos e as preconcepções presentes em nosso discurso e, devido a isso, falamos a partir de uma linguagem particular que não deve ser confundida com aquela de outras atividades.

Outras confusões comuns, que Heidegger quer evitar, é tomar a filosofia como um tipo de ciência entre outras. De fato, “ciência’ nada tem a ver com filosofar, a não ser

8 No curso do semestre de inverno de 1923 e 1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Introdução à pesquisa fenomenológica), Heidegger é bastante explícito quanto à questão do preconceito em filosofia: “Não há ausência de preconceito, isto é uma utopia. A ideia de não ter preconceito nenhum é em si o maior preconceito. (...) Livre não de preconceitos, mas sim na possibilidade de abandonar um preconceito no momento decisivo, na base do encontro crítico com o assunto em questão. Essa é a forma de existência de um homem de ciência” (HEIDEGGER, GA 17, p. 2).

acidentalmente, ao oferecer suporte” (HEIDEGGER, 2001, p. 34. GA 61, p. 43) – o que mais uma vez demonstra a separação que deve necessariamente haver entre a filosofia e as ciências, conforme Heidegger sempre reitera. Mas filosofar também não deve confundir-se com formular uma “visão de mundo”⁹ que oriente a vida prática do homem e determine o valor das coisas, pois a filosofia não está necessariamente comprometida já em princípio com orientar o homem no mundo e possuir a utilidade prática de servir de “guia”.

Ainda que a filosofia não deva ser confundida com uma das disciplinas científicas, sempre surge novamente o problema do *caráter científico* da filosofia, no sentido de tomá-la como uma “meta ciência”, aquela que não somente é superior às demais em rigor, mas também é seu exemplo máximo e o que as possibilita. Segundo Heidegger, a expressão “filosofia científica” apenas encobre o verdadeiro problema, pois o importante não é determinar qual a relação da filosofia com as ciências, mas sim “determinar a ideia de conhecimento, pesquisa e método predelineado no sentido da filosofia mesma e enquanto tal, a partir da filosofia ela mesma e de sua experiência básica” (HEIDEGGER, 2001, p. 35. GA 61, p. 45). Para além da relação concreta entre a filosofia e as disciplinas científicas – relação essa que depende de circunstâncias históricas – está a dificuldade de determinar a partir da própria experiência de filosofar qual deve ser o método e o tipo específico de pesquisa que caracteriza o trabalho filosófico.

De fato, mesmo os filósofos que concebem a filosofia como o protótipo de ciência reconhecem que há uma diferença de método peculiar à filosofia e que aí consiste uma grande dificuldade. Heidegger, em uma reflexão tipicamente sua, mostra que tal diferença está presente até mesmo na nossa linguagem: dizemos que podemos “filosofar”, mas um estudioso de biologia ou química não diz que vai “*biologizar*” ou “*quimicar*” (um músico e um poeta, no entanto, também podem dizer que irão “*musicar*” ou “*poetar*”...) ¹⁰.

Se assumirmos o encargo de definir qual seria o *caráter científico* da filosofia, é preciso perceber que não devemos nos resumir a enumerar a relação da filosofia com as demais ciências – que estas teriam surgido a partir da filosofia e seriam, portanto, herdeiras dela, etc. –, pois tais considerações não revelam o verdadeiro centro da questão. Além disso, a intenção de Heidegger também não é tomar a expressão “filosofia científica” seguindo a concepção husserliana. O próprio Husserl mistura uma série de ideias que convergem no que entende por

9 Uma crítica semelhante a esta, contra a ideia de conceber a filosofia como uma visão de mundo, Heidegger desenvolve no curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas básicos da fenomenologia). Ver Heidegger (GA 24, p.4-31).

10 Ver Heidegger (2001, p. 36. GA 61, p. 47).

filosofia científica: a descrição do fenômeno psíquico (seguindo Brentano), o ideal da evidência e do rigor matemático e a pesquisa neo-kantiana da consciência transcendental.

Só poderemos compreender a questão na sua origem se tomarmos a filosofia como um tipo de *comportamento*. De fato, filosofar, “é um comportamento (formalmente indicado). Nós tentaremos, primeiramente pelo caminho da indicação formal, compreender mais completamente o *sentido da relação* do comportamento” (HEIDEGGER, 2001, p. 41. GA 61, p. 54), pois todo comportamento representa, de um lado, um tipo específico de ação e, de outro, indica uma *relação* com algo, uma vez que todo comportamento remete a alguma coisa para a qual ele direciona-se (ao comportar-se, alguém comporta-se de alguma maneira e em relação a algo).

Nesse sentido, filosofar é um *comportamento cognitivo*, pois a cognição “é uma compreensão do objeto 'enquanto' objeto e é, portanto, um determinar do objeto pelo caminho do compreender. A determinação da compreensão 'diz' para que, o que e como o objeto é” (HEIDEGGER, 2001, p. 41. GA 61, p. 54). Ou seja, filosofar é um tipo específico de comportamento que diz respeito a compreender o objeto em seu *ser* (o 'o que' de seu conteúdo e o 'como' da sua apreensão). A cognição relaciona-se com a definição, pois é justamente o tipo de cognição pela qual o objeto é apreendido que determina a maneira como a definição será dada, já que a cognição “prepara a definição, formando-a, amplificando-a (explicando), colocando-a em nexos cognitivos mais amplos ou interpretando-a” (HEIDEGGER, 2001, p. 41. GA 61, p. 54).

Nas ciências, o que é tomado como relevante para sua cognição é chamado de *região* dessa ciência. A categoria fenomenológica “'região' refere-se formalmente e em termos da gênese de sentido ao 'conteúdo de significação' e é uma concretização categorial disso” (HEIDEGGER, 2001, p. 42. GA 61, p. 55), pois cada ciência possui um comportamento específico de acordo com as suas características, as quais remetem a uma região de entes determinada, que será diferente para cada uma das ciências (a região da zoologia será diferente daquela da história, tanto quanto aos objetos, como também quanto aos princípios). A região é determinada através do sentido em que o conteúdo do objeto é apreendido, o que permite abstrair-lo em uma categoria fenomenológica que abarca certo tipo de entes.

A filosofia enquanto comportamento cognitivo ontológico que busca definir o que é definição

Após a primeira definição de filosofia como comportamento cognitivo, Heidegger faz uma parada metodológica, ao assumir que suas considerações são apenas indicações formais e que por isso possuem seus limites:

Essas considerações são simplesmente indicações formais; elas não dizem nada sobre o sentido genuíno (ou mesmo sobre a relação) da cognição científica, sobre a cognição filosófica, sobre cognições não-científicas ou pré-científicas, ou sobre a cognição pré-filosófica. Na orientação formalmente indicativa, tudo isso deve ser interpretado caso a caso, a partir dos nexos correspondentes à experiência básica (HEIDEGGER, 2001, p. 42. GA 61, p. 55).

O importante, porém, ao assumir tais indicações, é perceber que não trata-se de apontamentos arbitrários e descolados de uma consistência que busque totalidade, pois nesse caso não faria diferença escolher essas indicações formais ou outras quaisquer. O procedimento até então empreendido teve por guia a noção de *definição*, que apesar de ser em si mesma questionável, aponta uma direção para a qual podemos buscar uma definição para a filosofia. Ao assumir de antemão que nossa investigação está já tomada por pressupostos, aceitamos o pressuposto de que filosofar envolve uma determinada situação de compreensão da qual devemos partir para clarificar a própria situação, atualizando nossa interpretação e tornando explícito o momento e a maneira em que a compreensão é vivida. Esse próprio procedimento, com sua característica de partir da situação concreta, já revela em si o pressuposto fundamental de que a filosofia só pode ser genuinamente compreendida (e vivida) se for vista como um fenômeno existencial.

No entanto, apesar de todo o cuidado em aceitar apenas as preconcepções necessárias e inevitáveis para a investigação filosófica, parece que resta uma tendência – talvez justificável historicamente – de sempre voltar na busca por assegurar um rigor “científico” para a filosofia. Se esse for o caso, o primeiro passo é encontrar uma *região* específica da filosofia, pois de fato uma “região poderia simplesmente estar lá, uma região que fizesse a delimitação em relação às outras regiões cognitivas, como as das ciências, por exemplo”, mas toda busca por fundamentos envolve convicções prévias e pressupor que a filosofia “possui uma região em geral, não significa que ela reside no domínio total das ciências. Na medida em que a filosofia delimita a si mesma, seus limites não ocorrem na região de ser que as ciências dividem entre si” (HEIDEGGER, 2001, p. 43. GA 61, p. 56), pois é perfeitamente concebível que o tipo de entes de que tratam as ciências não coincida já em princípio com o campo de investigação da filosofia; de fato, tudo depende de qual é a concepção prévia que guia a análise.

Ora, se concebermos a filosofia como uma ciência entre outras, que possui assim

como as demais uma região de entes, estaremos assumindo que ela corresponde a um tipo particular de conhecimento, a um tipo de conhecimento entre outros. Mas a “cognição filosófica busca algo (...) universal” e nesse sentido “não possui uma região que encaixa-se entre outras, bem como sua região não é definível em relação com outras, pois a filosofia deve buscar e re-buscar seu objeto a partir do seus próprios recursos” (HEIDEGGER, 2001, p. 43. GA 61, p. 56).

A filosofia, portanto, não pretende tratar cientificamente de uma região específica de entes (que podem ser delimitados em contraste com a região das diversas ciências) e por isso mesmo só poderá ser definida e delimitada a partir de sua própria investigação e através de uma *definição de princípio*. Podemos dizer que a Zoologia é a ciência que estuda os animais, enquanto que a Botânica é a ciência que investiga os vegetais; esse tipo de comparação faz sentido na medida em que “animais” e “vegetais” são delimitáveis enquanto regiões de entes que podem ser abarcadas em um campo maior de investigação¹¹. Mas como delimitar ou definir comparativamente o tipo de entes de que trata a filosofia? A dificuldade consiste justamente no fato de que somente a própria filosofia pode definir a si mesma e que o sentido da expressão “princípio” não é claro por si só.

De fato, Heidegger afirma que o problema consiste precisamente em compreender de forma radical a “determinação formalmente indicativa com respeito ao filosofar enquanto comportamento cognitivo no nível de princípio e determinar completamente o sentido da cognição como um princípio” (HEIDEGGER, 2001, p. 43. GA 61, p. 57). A dificuldade está em encontrar uma definição para algo que parece ser justamente aquilo que possibilita toda definição. Como encontrar o princípio da própria atividade que estabelece os princípios? Como definir-se a si mesmo, sem necessidade de remeter à outra definição? Trata-se da velha dificuldade do princípio de todos os princípios, do começo auto-justificável que possibilitará os demais começos.

Conforme vimos, todo comportamento dirige-se a algo (comporta-se em *relação* a esse algo); ao manifestar tal relação intrínseca do comportamento já encontramos nela um princípio que lhe é inerente, pois o comportar-se por si mesmo já revela a direção para onde a apreensão do objeto dirige-se. Segundo Heidegger, “se a apreensão é um princípio, então o objeto da definição filosófica deve ser compreendido como algo formalmente indicado” e tal princípio deve ser compreendido em suas funções próprias, em “isto para o qual” e “como” ele é

¹¹ Isto é, o tipo de método utilizado pela filosofia nunca poderia ser semelhante ao método científico, pois são atividades que tratam de objetos diferentes.

um princípio”, o que requer uma “concretização fáctica, uma apropriação” (HEIDEGGER, 2001, p. 45. GA 61, p. 59). O objetivo do comportamento cognitivo é apreender o ente (objeto) com o qual entra em relação em seu *ser*, ou seja, encontrar o sentido do *ser* dos entes.

O que Heidegger diz aqui de um modo um tanto obscuro, podemos entender do seguinte modo: todo comportamento cognitivo é um comportamento de apreensão de determinado objeto que mantém uma relação com esse objeto (comporta-se em relação e em direção ao objeto), pois apreende o objeto de uma ou de outra maneira. Uma vez que o comportamento cognitivo possui tal característica relacional, ela mesma pode ser entendida como um *princípio* que guiará a análise (tomamos o caráter relacional do comportamento como um princípio). Tal princípio relacional possui suas funções básicas no “como” ele é um princípio, isto é, no modo como ele realiza-se enquanto princípio e no “isto para o qual” ele é um princípio, ou seja, no tipo de objeto com o qual ele relaciona-se.

Uma vez que o princípio relacional possui essas funções, ele só pode ser utilizado para uma definição de caráter indicativo formal, pois poderemos determinar completamente o princípio somente através de sua aplicação concreta – ao realizar a *relação* em direção ao objeto que será apreendido. O que Heidegger faz aqui é em certo sentido *enfraquecer* o conceito de princípio ao tomar por princípio algo que é inerente ao comportamento cognitivo (o fato de relacionar-se com algo) e a partir das próprias características do comportamento, encontrar aquelas que seriam as funções do princípio. Ora, todo comportamento só ganha sentido quando realiza-se e ao realizar-se necessariamente o faz de algum modo e direcionado a algum tipo de objeto (daí as duas funções básicas do princípio). No lugar de assumir como princípio algo que pretenda validade eterna e imutável e afirme-se na auto-evidência como o *cogito*, Heidegger parte da ideia de que filosofar é um tipo de comportamento e que somente através das estruturas do próprio comportamento é que poderemos encontrar um princípio que guie a investigação.

Mas não trata-se de qualquer comportamento, mas sim de um comportamento cognitivo que busca apreender os entes “em termos de *ser* (sentido de *ser*), especificamente de modo que o que é decisivo no comportamento e para ele é o respectivo *ser* (sentido de *ser*) da posse mesma do comportamento” (HEIDEGGER, 2001, p. 46. GA 61, p. 60). Ou seja, o comportamento cognitivo que caracteriza a filosofia possui a peculiaridade de buscar a apreensão dos entes em seu *ser*, em buscá-la no sentido de *ser* peculiar aos entes. Devido a isso, o que é fundamental na compreensão do comportamento cognitivo é justamente o sentido de *ser* do próprio comportamento, isto é, o fato de que este comportamento também possui em

si um sentido e revela algo sobre aquele que o possui.

Assim, a filosofia é ontologia e, até mesmo, “é ontologia radical, e enquanto tal é ontologia fenomenológica (existencial, historiológica, histórico-espiritual) ou fenomenologia ontológica” (HEIDEGGER, 2001, p. 46. GA 61, p. 60). Será o próprio *ser* dos entes que vai determinar o comportamento cognitivo, pois esse é coordenado de antemão pelo tipo de entes de que trata. Por isso somente poderemos compreender adequadamente o comportamento através de uma indicação formal: precisamos assumir a tarefa concreta de atualizar o conteúdo que ainda está aberto na indicação. “Seguir a indicação significa trazer à vista essa tarefa concreta: reconhecer que algo está em questão e assumir o que está em questão”, pois somente a partir de uma atualização concreta do conteúdo encontraremos o sentido de *ser* do ente apreendido na indicação. “Indicação formal: 'ser' é o que é indicado formalmente e de modo vazio, e é o que determina rigorosamente a direção do entendimento” (HEIDEGGER, 2001, p. 46. GA 61, p. 60)¹².

Assim, podemos perceber uma dupla estrutura de análise na argumentação heideggeriana: de um lado, há o questionamento da definição da filosofia a partir da própria atividade de filosofar e, de outro, há o uso de indicações formais como uma demonstração concreta do que é a filosofia e de como os conceitos são definidos. O próprio conceito de definição, que serve de fio condutor para toda a argumentação, foi desenvolvido como uma indicação formal, pois seu uso inicial foi estabelecido a partir de uma concepção prévia que é modificada e complexificada ao longo da análise e que, ao mesmo tempo, foi o que conduziu a direção dos argumentos. Nesse sentido, fica clara a importância do uso da metodologia indicativo formal para a compreensão da concepção heideggeriana de filosofia: não somente a filosofia necessita proceder através de definições de caráter indicativo formal, como o fato mesmo de que a filosofia seja uma atividade que define a si mesma, faz com que ela somente possa encontrar definições através de uma indicação formal. Proceder de outro modo seria, para Heidegger, realizar uma má circularidade. Evitar o círculo e tentar partir de um princípio fixo e imutável seria dogmatismo e afastamento da facticidade.

12 Segundo Crowell (2001, p. 140-1): “Aqui, assim como vimos no curso de 1919, filosofar possui uma íntima relação com a experiência pré-teórica; é, de certo modo, um contínuo com a auto-interpretação imediata da vida. A definição da filosofia deve, portanto, fazer referência à situação pré-teórica. Mas a filosofia não é um comportamento ou experiência pré-teórica *tout court*; mas é 'pesquisa categorial'. Assim, a definição de filosofia deve indicar também como a situação pré-teórica é em si 'categorialmente' estruturada de modo a ser 'a origem da pesquisa fenomenológica em categorias' (GA 61: 19). À estrutura peculiar de tal discurso de definição, Heidegger dá o nome de 'indicação formal' (*formale Anzeige*)”.

Referências

- CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger, and space of meaning**: paths toward transcendental phenomenology. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.
- DAHLSTROM, Daniel. **Heidegger's concept of truth**. New York: Cambridge University Press, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. (GA 17). **Einführung in die phänomenologische forschung** (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. (GA 24). **Die grundprobleme der phänomenologie** (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____. (GA 58). **Grundprobleme der phänomenologie** (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. (GA 60). **Phänomenologie des religiösen lebens** (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. (GA 61). **Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles** (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. (GA 61; WS 1921-2). **Phenomenological interpretations of Aristotle**: initiation into phenomenological research. Translated by Richard Rojcewicz. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- _____. (GA 60; WS 1920-1). **The phenomenology of religious life**. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- HUSSERL, Edmund. **The shorter logical investigations**. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- KISIEL, Theodore ; VAN BUREN, J. (orgs). **Reading Heidegger from the start**. Albany: State University Press of New York, 1995.
- REIS, Robson R. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. **Integração Ensino Pesquisa Extensão**. Sao Paulo, v. 37, n. abr/mai/ju, p. 171-179, 2004.
- STREETER, Ryan. Heidegger's formal indication: a question of method in being and time. **Man and World**, v. 30, 1997, p. 413-430.
- VAN BUREN, John. **The young Heidegger**: rumor of the hidden king. Indianapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.