

---

# FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA: LEITURA E EXPLICITAÇÃO DA INTRODUÇÃO A *SEIN UND ZEIT*<sup>1</sup>

---

Theresa Calvet de Magalhães<sup>2</sup>

**Resumo:** Relendo a Introdução a *Sein und Zeit* (1927), trata-se de retomar um texto para aqueles que ainda querem entender essa obra de Martin Heidegger.

**Palavras-chave:** Ontologia. Fenomenologia. Hermenêutica. Ontologia fundamental.

**Abstract:** Rereading the Introduction to *Sein und Zeit* (1927), and rewriting a paper for those who want to understand this work.

**Keywords:** Ontology. Phenomenology. Hermeneutics. Fundamental Ontology.

Em que consiste o problema central da obra *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), publicada em 1927?<sup>3</sup> Para poder responder, temos de ler

---

<sup>1</sup> A primeira versão deste texto foi apresentada, em dezembro de 2007, no mini-curso “Para uma Hermenêutica”, no IHJ (Instituto de Hermenêutica Jurídica) em Belo Horizonte, a convite do Professor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, e reproduzia com poucas modificações parte das aulas da disciplina *História da Filosofia Contemporânea* ministradas no Curso de Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, em Belo Horizonte, de 1986 a 2003. Dedico este texto aos professores Cleyson de Moraes Mello e Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho.

<sup>2</sup> *Docteur en Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*); Pós-doutorado em Filosofia Contemporânea (Institut Supérieur de Philosophie – UCL); Professora aposentada da UFMG (FAFICH-Departamento de Filosofia); Professora do Curso de Pós-Graduação em Direito da UNIPAC em Juiz de Fora (MG).

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* [SZ], *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Vol. VIII (1927), [Tübingen: Max Niemeyer] pp. 1-438 (paginação reproduzida em margem no tomo 2 da edição completa [GA] das obras de Martin Heidegger, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977). Tradução francesa de François Vezin: *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1986; ver também a tradução francesa “hors commerce” de Emmanuel Martineau, publicada em 1985 (Paris: Authentica). Tradução de Fausto Castilho:

---

as primeiras páginas desse livro (pp. 1-40), ou seja, não apenas a epígrafe (p. 1) como também toda a *Introdução* (“*A exposição da pergunta pelo sentido de ser*”), com os seus dois capítulos:

“*Necessidade, estrutura e primazia da questão-do-ser*” (SZ, §§ 1-4, pp. 2-15), e “*A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser. O método da investigação e seu plano*” (SZ, §§ 5-8, pp. 15-40).

A seguinte citação do *Sofista* de Platão: “Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que propriamente quereis significar quando empregais a expressão ‘ente’, mas nós, que acreditávamos certamente outrora compreender, agora caímos em aporia.” (*Sofista*, 244a), logo na primeira página de *Sein und Zeit*, não é para Heidegger um mero ornamento, mas é a indicação de que a *pergunta pelo sentido de ser* já tinha sido posta pela metafísica na Antiguidade, que conheceu um combate de gigantes (*gigantomakhia*) relativo ao ser (*Sofista*, 246a). Diferentemente do que se passa em “nosso tempo” – “Essa pergunta [a pergunta pelo ser] hoje caiu no esquecimento, embora nosso tempo credite como um progresso afirmar de novo a “metafísica”” (SZ, §1, p. 2)<sup>4</sup> –, essa questão “deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles”, embora na verdade também “se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*” (SZ, §1).<sup>5</sup>

Temos hoje, perguntava Heidegger, uma resposta à questão de saber o que propriamente queremos dizer com a palavra “ente”? E ele respondia: “De modo algum” (SZ, p. 1). Era necessário, então,

---

*Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Todas as nossas referências são ao original alemão. Previsto em duas partes, o livro saiu incompleto: apenas as duas primeiras seções (“1. A análise fundamental preparatória do *Dasein*”, e “2. *Dasein* e temporalidade”) da Primeira Parte (“*A interpretação do Dasein referida à temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser*”) foram publicadas. Nem a Segunda Parte (“*Traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática do ser-temporal*”), nem a terceira seção (“3. Tempo e Ser”) da Primeira Parte, tal como foram programadas (ver SZ, §8), foram publicadas.

<sup>4</sup> Ver J. Grondin, “Heidegger et le problème de la métaphysique” (25 de novembro de 2006), pp. 4-5, nota 4. Disponível em [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_metaphysique\\_heidegger\\_grondin.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_metaphysique_heidegger_grondin.pdf).

<sup>5</sup> Ver J. Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1986, Cap. 8 [“Where Does Being and Time Begin?”], pp. 98-118.

---

colocar em termos completamente novos “a pergunta pelo sentido de ser” (SZ, p. 1).<sup>6</sup> Heidegger declara, nessa primeira página, que a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser” constitui o propósito de seu tratado. “A interpretação do tempo como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral”, dizia ele, “é sua meta provisória” (SZ, p. 1). Meta *provisória* porque Heidegger referia-se, neste início de *Sein und Zeit*, apenas à *Primeira Parte* (“A interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser”) de seu livro, a única parte publicada, com as suas duas primeiras seções: “A análise fundamental preparatória do *Dasein*” (§§9-44), e “*Dasein* e temporalidade” (§§45-83). A terceira seção (não publicada), que tinha por título “Tempo e Ser”<sup>7</sup>, teria tratado da “explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser”.<sup>8</sup> Se a meta visada consistia, assim, em interpretar o tempo como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral, temos de considerar então o *e* que une ser e tempo não como uma ligação exterior mas como o título de uma copertença original do ser e do tempo.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ver J. Grondin, “Pourquoi réveiller la question de l’être?”, in Heidegger, l’énigme de l’être. Jean-François Mattéi (ed.). Paris: PUF, 2004, pp. 43-69.

<sup>7</sup> Não confundir com a conferência de 1962 que tem o mesmo título, “Zeit und Sein”, publicada em 1968, juntamente com a tradução francesa de François Fédiér, in L’endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret. René Char (ed.). Paris: Plon, pp. 12-68; também in M. Heidegger, Zur Sache des Denkens (Tübingen: Niemeyer, 1969), pp. 1-25. Tradução inglesa de Joan Stambaugh: “Time and Being”, in On Time and Being. New York: Harper & Row Publishers, 1977, pp. 1-24.

<sup>8</sup> Essa terceira seção nunca foi publicada: “Sua primeira versão foi queimada, mas uma nova versão foi empreendida no curso do semestre de verão 1927 [proferido na Universidade de Marburg] sobre os Problemas fundamentais da Fenomenologia [Die Grundprobleme der Phänomenologie\*]. De um ponto de vista sistemático, esse curso é talvez o mais importante na edição completa -Gesamtausgabe [GA]- de suas obras. Não é um acaso que foi o primeiro a ser publicado (1975), no tempo de vida de Heidegger” (J. Grondin, “Heidegger et le problème de la métaphysique”, p. 8). \* M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1975. Tradução inglesa de Albert Hofstadter: The Basic Problems of Phenomenology. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Tradução francesa de Jean-François Courtine: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris: Gallimard, 1985. Ver Th. Sheehan, “‘Time and being’, 1925-7” (1984), in Martin Heidegger: critical assessments. Christopher Macann (ed.). Volume I : Philosophy. London: Routledge, 1992, pp. 29-80.

<sup>9</sup> Ver F. Dastur, Heidegger et la question du temps. Paris: PUF, 1990, pp. 31-32; M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen, 1929 (2ª edição - Frankfurt/Main: Klostermann, 1951), §44 [GA 3, 1991 (5ª edição, aumentada), p. 242]. Tradução francesa de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel: Kant et le problème de la métaphysique. Paris: Gallimard, 1953, p. 298. Tradução inglesa de Richard Taft: Kant and the Problem of Metaphysics. Fifth Edition, Enlarged. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 170.

---

Os §§ 5 e 6 do Segundo Capítulo da *Introdução a Sein und Zeit* explicitam em que consistem as duas tarefas exigidas para elaborar a questão-do-ser, tarefas estas que correspondem às duas partes programadas do tratado. É necessário, primeiro, mostrar que “aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende de modo inexpresso algo assim como ser e o explicita é o tempo” (SZ, §5, p. 17). Para chegar a ver e a conceber o tempo como “o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser”, torna-se necessária, dizia ele, “uma explicação originária do tempo como horizonte do entendimento do ser”, uma explicação (*Explikation*) que seria feita “a partir da temporalidade como ser do *Dasein* que-entende-ser” (SZ, §5, p. 17)<sup>10</sup>; essa explicação originária (*ursprünglichen Explikation*) do tempo seria o objeto da terceira seção (“Zeit und Sein”), não publicada, da *Primeira Parte* do livro *Sein und Zeit*.

A “Análítica do *Dasein*”, que não pretende proporcionar uma ontologia completa do *Dasein*, sendo não apenas uma análise *incompleta* do *Dasein* mas também uma análise *provisória*, e a explicitação da temporalidade como o que constitui o sentido do ser desse ente que Heidegger denomina *Dasein*, prepara o terreno para a resposta à pergunta diretora pelo sentido de “ser”. Tendo mostrado que o tempo é o horizonte de todo entendimento e de toda explicitação do ser, tratar-se-ia então de explicar como o ser é entendido a partir do tempo:

*“Assim, algo como “ser” está aberto no entendimento-do-ser que, como entender, pertence ao Dasein existente. Embora não seja conceitual, a prévia abertura de ser possibilita que o Dasein, como existente ser-no-mundo”, possa se reportar*

---

<sup>10</sup> O uso que Heidegger faz do termo *Dasein* é extremamente original. Ele deu a essa palavra, que não foi criada ou inventada por ele, uma significação inteiramente nova: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades de ser, a de questionar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (SZ, §2, p. 7). O termo *Dasein* designa assim, para Heidegger, esse ente determinado que nós somos cada vez nós mesmos, aquele que tem uma relação insigne com a questão-do-ser. Esse ente (o *Dasein*) tem como todo e qualquer ente um modo de ser específico e é esse modo de ser que Heidegger denomina *Existenz* (SZ, §4, p. 12). Podemos então ler no §12 de *Sein und Zeit*: “*Dasein* existiert [O *Dasein* existe]” (p. 53). Dizer que o *Dasein* existe, é dizer que o seu modo de ser consiste em estar intrinsecamente aberto à sua própria possibilidade de ser. Ver F. Veizin, “LE MOT DASEIN”, in M. Heidegger, *Être et Temps* (1986), pp. 519-525; J. Grondin, “L’herméneutique dans *Sein und Zeit*”, in Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein*. Jean-François Courtine (ed.). Paris: Vrin, 1996, pp. 179-192.

<sup>11</sup> Ver H. Gadamer, “Der eine Weg Martin Heideggers (1986)”, in *Gesammelte Werke*, Bd 3: *Neuere*

---

*ao ente, tanto aquele que vem de encontro no interior do mundo como a si mesmo como existente. Como é em geral possível à medida do Dasein o entender-que-abra-ser? Pode a pergunta conquistar sua resposta graças a um retorno à originária constituição-de-ser do Dasein que entende o ser? A constituição ontológico-existencial da totalidade do Dasein se funda na temporalidade. (...) Há um caminho que conduza do tempo originário ao sentido do ser? O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (SZ, §83, p. 437).<sup>12</sup>*

O que prova a “necessidade fundamental” de *repetira* questão-do-ser<sup>13</sup>, isto é, de “primeiro elaborar de modo suficiente a *posição* da questão”, é que “já vivemos sempre em um entendimento do ser e que o sentido de ser está ao mesmo tempo encoberto na obscuridade” (SZ, §1, p. 4). Nós já nos movemos sempre em um entendimento do ser e é a partir desse entendimento que nasce, dizia Heidegger, “a pergunta expressa pelo sentido do ser” e também “a tendência para chegar ao seu conceito” (SZ, §2, p. 5). É esse entendimento *mediano e vago* do ser que deve ser elucidado. Ora, só se pode elucidar esse entendimento do ser no qual nos movemos, de que depende a elaboração da questão-do-ser, analisando esse ente (o *Dasein*) que “entende-se em seu ser” (SZ, §4, p. 12).

Vários preconceitos, enraizados na própria ontologia antiga, alimentaram a *indiferença* em relação ao problema do ser e Heidegger denuncia, no primeiro parágrafo de *Sein und Zeit*, os três principais preconceitos:

---

Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger). Tübingen: Mohr, 1987, p. 426. Tradução francesa de Jean Grondin: “L’unité du chemin de Martin Heidegger (1986)”, in *Les Chemins de Heidegger*. Paris: Vrin, 2002, [Cap. 18], pp. 251-252. Ver também J. Grondin, “Pourquoi Heidegger met-il en question l’ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?”, in *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Patricio Brickle (ed.). Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 191-197.

<sup>12</sup> A questão da temporalidade não é, no entanto, a primeira questão colocada por Heidegger. O ponto de partida do seu pensamento foi a frase de Aristóteles “o ente se diz de múltiplas maneiras [to òn légetai pollakhos]”, colocada por Franz Brentano como epígrafe em sua dissertação: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Sobre a significação múltipla do ser segundo Aristóteles), publicada em Freiburg, em 1862, uma obra que Heidegger recebeu em 1907, e que decidiu a orientação do seu pensamento para a questão do sentido (ou da significação) do ser. Ver Dastur, 1990, pp. 22-23.

<sup>13</sup> Mas ver E. Tugendhat, “Heideggers Seinsfrage”, in *Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main*: Suhrkamp, 1992, pp. 108-135.

---

1. O primeiro é o da “universalidade” de “ser”: O “ser” é o conceito “mais universal” [Aristóteles]; “Um entendimento do ser já está sempre incluído em tudo o que se apreende no ente” [Tomás de Aquino]. Mas, quando se diz que “ser” é o conceito mais universal, isso não quer dizer que esse conceito seja o mais claro: “Ao contrário, o conceito do “ser” é o mais obscuro” (SZ, §1, p. 3).

2. O segundo é o da impossibilidade de definir o conceito “ser”, impossibilidade deduzida de sua suprema universalidade; a indefinibilidade do ser não dispensa, insiste Heidegger, a pergunta pelo seu sentido, “mas precisamente por isso a exige” (SZ, §1, p. 4).

3. O terceiro (preconceito) é o da sua evidência: todos nós entendemos expressões como “o céu é azul” ou “eu *sou* alegre”; mas essa inteligibilidade mediana ou comum demonstra apenas para Heidegger falta de entendimento: “Ela deixa manifesto que em cada comportamento e em cada ser em relação ao ente como ente reside *a priori* um enigma.” (SZ, §1, p. 4).

Estes preconceitos traduzem o embaraço em que nos encontramos quando tentamos apreender o que a palavra “ser” diz ou significa.

## A ESTRUTURA DA QUESTÃO-DO-SER

Na pergunta a ser elaborada (a pergunta pelo sentido de ser), podemos discernir, como em todo perguntar ou questionar (*Fragen*), um *questionado* (*ein Gefragtes*) ou *aquilo de que se pergunta*, um *interrogado* (*ein Befragtes*) ou um *destinatário a que se pergunta*, e o *perguntado* (*das Erfragte*) ou *aquilo que se pergunta*. “Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, o questionado deve ser determinado e conceituado. No questionado reside, pois, como aquilo para que propriamente se tende, o *interrogado*, no qual o perguntar [ou questionar] atinge sua meta.” (SZ, §2, p. 5).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Ver M. Heidegger, Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond. John van Buren (ed.). Albany: State University of New York Press, 2002, Capítulo 10 [WILHEM DILTHEY’S RESEARCH

Todo questionar, enquanto comportamento de um ente, está em busca de alguma coisa. “As questões não caem do céu”, dizia Greisch, “elas são motivadas ou desencadeadas por um *questionado* (*Gefragtes*)”, e, por outro lado, o questionar diz respeito a alguma coisa, “um domínio que se interroga, (*Befragtes: o interrogado*) *junto do qual se indaga* (*Anfragen bei*)”.<sup>15</sup> Mas é apenas pela efetuação concreta do questionar, ou seja, “pela experiência viva da questão”, dizia Greisch, que essa pergunta se transforma para atingir o seu objetivo ou sua meta (*Erfragtes: o perguntado*).<sup>16</sup> O esquema seguinte de Greisch resume o resultado da descrição da *estrutura formal de todo perguntar ou questionar*:



Essas distinções podem ser transferidas para a pergunta pelo ser ou pelo sentido do ser? A própria pergunta pelo sentido do ser não poderia sequer surgir se nós já não nos movêssemos sempre em um entendimento obscurecido, ou ainda não esclarecido, do ser. Mas isso não é uma desvantagem. Ao contrário, trata-se para Heidegger de um *fenômeno positivo*: justamente porque não *sabemos* o que “ser” significa, a pergunta pelo sentido do ser pode surgir enquanto exigência de esclarecimento; ou seja, a própria obscuridade do entendimento, já existente, do ser faz nascer a necessidade da “luz do conceito” (SZ, §2, p. 6). Mas esse entendimento vago do ser,

AND THE STRUGGLE FOR A HISTORICAL WORLDVIEW (1925). TRADUÇÃO DE CHARLES BAMBACH (pp. 147-176)], p. 154; Ver J. Grondin, “Pourquoi réveiller la question de l’être?”, pp. 49-50.

<sup>15</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit. Paris: PUF, 1994, p. 77.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

---

em que nos movemos, pode também estar permeado por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, e torna-se, então, opaco.

Se tentarmos agora aplicar a estrutura formal de toda pergunta teórica à questão-do-ser<sup>17</sup>, dizia Greisch, temos então este esquema:



No que diz respeito ao *questionado*, reencontramos o que é dito no *Sofista* de Platão: “não contar uma história” sobre o ser, ou seja, não confundir a explicação genético-genealógica de um ente a partir de um outro ente (uma “*ontogenia*”), com a *ontologia*, comentava Greisch, “isto é, a determinação conceitual do ser de um ente” (Greisch, 1994, p. 79). O questionado, na pergunta a ser elaborada, é o ser, dizia Heidegger, “isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, é sempre já entendido. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente” (SZ, §2, p. 6).

Quanto ao *interrogado* da questão-do-ser, trata-se de encontrar um acesso e em identificar aquele ente mais suscetível de revelar o sentido do ser. Portanto, trata-se de saber se existe ou não um ente exemplar que tem uma preeminência na elaboração da questão-do-ser. Heidegger retoma essa questão no §4 de *Sein und Zeit*. O único

---

<sup>17</sup> Para a estrutura da questão-do-ser, ver o curso “Geschichte des Zeitbegriffs” (História do conceito de tempo), apresentado por Heidegger no semestre de verão de 1925 em Marburg, e publicado, em 1979, no volume 20 da edição completa de suas obras, com o título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegomena para a história do conceito de tempo). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, §16 [Die Fragestruktur der Seinsfrage], pp. 194-198. Tradução inglesa de Theodore Kiesiel: *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, §16 [Interrogative structure of the question of being], pp. 144-147.

---

respondente da pergunta pelo sentido do ser –um ente que possui a possibilidade-de-ser do perguntar– é um ente que já é *habitado* por essa pergunta. E é esse ente e seu modo particular de ser que Heidegger designa pelo termo *Dasein*.<sup>18</sup>

O *perguntado*: o que busca a questão-do-ser, o que seria sua meta, é encontrar uma resposta para a pergunta “que *significa* “ser”?”, como “ser” deve ser entendido, o que seria seu *conceito*? (SZ, §2, pp. 6-7).

“Se a pergunta pelo ser deve ser feita expressamente”, dizia Heidegger,

*“então, segundo as elucidações dadas até agora, sua elaboração exige a explicação do modo de olhar dirigido ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo de acesso a esse ente. Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos modos de ser de um determinado ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. Elaboração da questão-do-ser quer dizer portanto: tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser.”* (SZ, §2, p. 7).

Dizer que, para poder fazer a pergunta pelo sentido do ser, devemos primeiro “determinar um ente *em seu ser*” (SZ, §2, p. 7) não significa, para Heidegger, cair num “círculo demonstrativo” (o círculo vicioso de uma argumentação circular). A aparência de um círculo resulta simplesmente do fato que, para elaborar uma ontologia, temos de partir do entendimento mediano do ser em que já nos

---

<sup>18</sup> “Heidegger mostra uma tripla preeminência do *Dasein*: ôntica, na medida em que “está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo”; ontológica, porque, “em seu ser, ele tem uma relação de ser com esse ser”; e como “condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias” (SZ, pp. 12-13)” (R. Schürmann, *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Seuil, 1982, p. 83, nota 1; tradução inglesa de Christine-Marie Gros em colaboração com o autor: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 324, nota 27).

---

movemos sempre, um entendimento do ser “*que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo*” (SZ, §2, p. 8). Ou seja, para Heidegger, “não pode haver em geral um “círculo demonstrativo” na pergunta pelo sentido do ser, tal como ela é feita, porque na resposta à pergunta não se trata de estabelecer uma fundamentação dedutiva, mas do mostrar liberante de um fundo” (SZ, §2, p. 8). O *Dasein*, conclui Greisch, “é “condenado” a se colocar a questão do sentido do ser que se confunde com ele mesmo, porque, “o ente que tem o caráter do *Dasein* tem uma relação –e talvez mesmo uma relação insigne– com a questão do ser ela mesma” (SZ, §2, p. 8)” (Greisch, 1994, p. 80). No §4 de *Sein und Zeit*, Heidegger determina a natureza precisa dessa relação do *Dasein* com a questão-do-ser.

## A ELABORAÇÃO DA QUESTÃO-DO-SER

*Como* elaborar a questão-do-ser? A primeira tarefa exigida para elaborar a questão-do-ser diz respeito ao horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral. Para chegar a ver o *tempo* como “o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser”, é necessário resolver antes vários problemas, diretamente ligados à preeminência ôntico-ontológica do *Dasein*. O primeiro problema é enunciado logo no início do §5: “Mas como esse ente, o *Dasein*, deve por assim dizer tornar-se acessível e ser visado no explicitar que entende [*verstehenden Auslegen*]?” (SZ, p. 15). Não haveria passagem *imediate* da explicitação pré-ontológica (obscura) à elaboração ontológica propriamente dita: “Na verdade, onticamente, o *Dasein* não é apenas próximo ou mesmo o mais próximo – pois nós o *somos* mesmo nós mesmos. No entanto, ou justamente por isso, ele é ontologicamente o mais distante” (SZ, §5, p. 15).

O *Dasein*, segundo Heidegger, “tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do “mundo”

---

[ou seja, a partir daquilo que o rodeia]” (SZ, §5, p. 15). Assim, no *Dasein* ele mesmo e, portanto, em seu próprio entendimento do ser, já reside uma reverberação, “a reverberação ontológica do entendimento do mundo” (SZ, §5, p. 16), que se repercute sobre a explicitação do *Dasein*.<sup>19</sup> Onticamente o *Dasein* é, para ele mesmo, “o mais próximo”, ontologicamente o mais distante, mas, pré-ontologicamente, o *Dasein* não é estranho a si mesmo (SZ, §5, p. 16). A questão-do-ser nada mais é, dizia então Heidegger, do que a radicalização de uma tendência de ser que pertence por essência ao *Dasein* ele mesmo: o entendimento pré-ontológico do ser (SZ, §4, p. 15).

A análise do *Dasein* prepara, assim, a liberação do horizonte para a interpretação mais originária do ser. O *Dasein* tem na sua constituição ôntica um ser pré-ontológico. O *Dasein* é de tal modo que, sendo, ele entende algo assim como ser, e Heidegger vai mostrar que “aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende de modo inexpresso algo assim como ser e o explicita é o tempo” (SZ, §5, p. 17). É, portanto, o tempo que tem de ser esclarecido e genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento do ser e de toda explicitação do ser, ou seja, é a partir do tempo que o ser é entendido e concebido. Mas, para atingir a temporalidade como ser do *Dasein que entende-ser*, o conceito tradicional (cronológico) do tempo ou o entendimento vulgar do tempo, terá de ser superado.

Heidegger vai examinar em que sentido o tempo, entendido de modo *originário*, contribui para determinar o sentido mesmo de “ser”. Trata-se de uma tarefa ao mesmo tempo *fenomenológica* e *ontológica*.<sup>20</sup> A tarefa fenomenológica –mostrar “que e como a

---

<sup>19</sup> “O que as filosofias modernas do sujeito e da consciência chamam a “reflexão” [la “réflexion”]”, observava Greisch, “deve, portanto, ser compreendido na verdade como um movimento de “reverberação” [“réflexion”] (Rückstrahlung)] ontológica da compreensão do mundo sobre a “explicitação do *Dasein*” (SZ, [§5] p. 16). A autocompreensão espontânea não tem seu ponto de partida no sujeito, mas justamente no que é mais estranho ao sujeito, a saber, o “mundo”. (...) É esta distinção (...) entre “reflexão” [“réflexion”] e “re-flexão” [“réflexion”] que marca a diferença fundamental entre o estatuto do sujeito nas filosofias da reflexão (até mesmo na fenomenologia husserliana) e na analítica existencial.” (Greisch, 1994, p. 91).

<sup>20</sup> Para a interpretação heideggeriana da fenomenologia, ver GA 20, Prolegomena zur Geschichte des

---

*problemática central de toda ontologia está enraizada no fenômeno do tempo corretamente visto e corretamente explicitado*” (SZ, §5, p. 18)– conduz à tarefa ontológica: *concebero* ser a partir do tempo. O tempo forma o horizonte do ser ele mesmo<sup>21</sup>: “A tarefa fundamental-ontológica da interpretação do ser como tal compreende portanto em si a elaboração do ser-temporal [*Temporalität*] do ser. É na exposição da problemática do ser-temporal que pela primeira vez é dada a resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser.” (SZ, §5, p. 19).<sup>22</sup>

No final do §6 de sua *Introdução*, um parágrafo que trata da segunda tarefa exigida para elaborar a questão-do-ser, Heidegger afirma que é somente com a *destruição* –a “desconstrução crítica”– da tradição ontológica que “a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização” (SZ, §6, p. 26). Mas, no quadro de *Sein und Zeit*, “que tem por meta uma elaboração fundamental da questão-do-ser”, dizia Heidegger, “a destruição da história da ontologia, que pertence essencialmente a essa problemática e somente é possível no seu interior, só pode ser realizada para certas etapas absolutamente decisivas dessa história” (SZ, §6, p. 23). Não se trata, portanto, nessa “destruição”, de condenar a tradição à nulidade, mas, ao contrário, de uma apropriação *positiva* dessa tradição. De conformidade com a tendência *positiva* da destruição, dizia Heidegger, “convém colocar primeiro a questão de saber se e até que ponto, no curso da história da ontologia em geral, a interpretação do ser foi tematicamente ligada ao fenômeno do tempo e se a problemática do ser-temporal que era para isso necessária foi fundamentalmente elaborada e se

---

Zeitbegriffs (1979). Tradução francesa de Alain Boutot: *Prolégomènes à l’histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard, 2006. Ver também J. Taminiaux, *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1989 (2ª edição, 1995), pp. 50-88.

<sup>21</sup> Mas, pergunta Greisch, que “tempo”? E ele responde: “Heidegger distingue terminologicamente dois “rostos [duas figuras] do tempo não cronológico: primeiro a temporalidade (*Zeitlichkeit*) constitutiva do *Dasein*. É o “tempo fenomenológico” em um primeiro sentido da palavra. Mas esse fenômeno ele mesmo deve ser pensado a partir de uma doação ainda mais fundamental ou mais originária, o tempo que determina o sentido do ser (Ihe “dando sentido”). Ele fala então de *Temporalität* (...) (Martineau traduz: “l’être-temporal” [“o ser-temporal”]).” (Greisch, 1994, p. 94).

<sup>22</sup> Ver J. Grondin, “Heidegger et le problème de la métaphysique”, pp. 8-9.

---

podia sê-lo” (SZ, §6, p. 23). Kant, segundo Heidegger, foi o primeiro e o único pensador que conseguiu avançar, com a sua doutrina do esquematismo, na direção da dimensão do ser-temporal. Duas coisas, no entanto, impediram Kant de entrar na problemática do ser-temporal: “primeiro o descuido da questão-do-ser em geral, em seguida a falta correlativa de uma ontologia temática do *Dasein*, ou, em termos kantianos, de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito” (SZ, §6, p. 24).<sup>23</sup> Kant, insiste Heidegger, retoma dogmáticamente a posição de Descartes:

*“Mas então, sua análise do tempo, embora tenha reconduzido esse fenômeno ao sujeito, permanece orientada pelo vulgar e tradicional entendimento do tempo, o que, em última instância, impede Kant de elaborar o fenômeno de uma “determinação transcendental do tempo” em sua estrutura e em sua função próprias. Devido a esse duplo efeito da tradição, a conexão decisiva do tempo e do “eu penso” permanece envolta numa total obscuridade (...).*

*Com a retomada da posição ontológica de Descartes, Kant comete um descuido essencial: o de uma ontologia do *Dasein*. Esse descuido, que vai no sentido da tendência mais própria de Descartes, é decisivo. Com o cogito sum, Descartes pretende dar à filosofia um solo novo e seguro. Mas, o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical”, é o modo de ser da *res cogitans*, mais precisamente, o sentido do ser do “sum”. A elaboração das fundações ontológicas inexpressas do “cogito sum”, eis o que caracteriza a segunda etapa no caminho do retorno destrutivo na história da ontologia. (...)*

*(...) Descartes conduz as considerações fundamentais de suas *Meditationes* pelo caminho de uma transposição da ontologia medieval para esse ente posto por ele como *fundamentum inconcussum*. A *res cogitans* é ontologicamente determinada como *ens*, e o sentido de ser do *ens*, para a ontologia medieval, é fixado no entendimento do *ens* como *ens creatum*. *Deus*, como *ens infinitum*, é o *ens increatum*. Mas*

---

<sup>23</sup> Ver J. Greisch, ““Savoir-voir” et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie”, Laval théologique et philosophique, Vol. 52, N° 2 (1996), p. 316.

---

*o ser-criado, no mais amplo sentido do ser-produzido de algo, é um momento estrutural essencial do conceito antigo de ser. O aparente novo começo do filosofar se desvenda como o enxerto de um preconceito fatal.. . (...)*

*(...) o alcance fundamental dessa influência [a influência da ontologia medieval na determinação ou não determinação ontológica da res cogitans para a época seguinte] só pode ser avaliado depois de se ter mostrado, a partir de uma orientação sobre a questão-do-ser, o sentido e os limites da ontologia antiga. Em outras palavras, a destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretação [Interpretation] do solo da ontologia antiga à luz da problemática do ser-temporal. Fica então manifesto que a antiga explicitação [Auslegung] do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento que o assinala – mas que, na verdade, se limita a isso – é a determinação do sentido de ser como parousia, ou como ousia, o que ontológico-temporalmente significa “presença”. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, isto é, ele é entendido em referência a um modo determinado do tempo, o “presente”.*

*(...)*

*No quadro da elaboração fundamental da questão-do-ser que se segue [no quadro de Sein und Zeit], não se pode expor em detalhe a interpretação temporal das fundações da ontologia antiga – sobretudo em Aristóteles, onde ela atingiu seu grau cientificamente mais alto e mais puro [no seu tratado sobre o tempo, Física IV 10, 217 b29 - 14, 224 a17].*

*(...) A partir da análise do conceito aristotélico do tempo, fica ao mesmo tempo claro retrospectivamente que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant – quaisquer que sejam as diferenças introduzidas por um questionar novo – permanece grega.” (SZ, §6, pp. 24-26).<sup>24</sup>*

---

<sup>24</sup> Ver J. Grondin, “Heidegger et le problème de la métaphysique”, [3. La destruction herméneutique de l’histoire de l’ontologie dans Être et Temps] pp. 9-14.

---

## O MÉTODO DA INVESTIGAÇÃO

Heidegger desdobra, no §7 da *Introdução a Sein und Zeit*, o método de sua investigação ao explicitar o que o termo *fenomenologia* quer dizer. Tendo como questão diretora a pergunta pelo sentido do ser, essa investigação enfrenta a questão fundamental da filosofia em geral: “O modo de tratar essa questão é o [modo] *fenomenológico*” (SZ, §7, p. 27). A palavra *fenomenologia* significa primariamente uma *concepção metodológica*: “Não caracteriza o conteúdo [o *quid*] real dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*. Quanto mais autenticamente uma concepção metodológica se desenvolve (...) tanto mais originariamente ela se enraíza na confrontação com as coisas mesmas (...).” (SZ, §7, p. 27).<sup>25</sup>

O título “fenomenologia”, segundo Heidegger, “expressa uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas mesmas!” (SZ, §7, p. 27).<sup>26</sup> Mas ele acentua logo, para evitar qualquer mal-entendido, que o seu tratado não segue “um ponto de vista” nem uma “corrente”, porque a fenomenologia, enquanto ela se entende ela mesma, “não é e jamais poderá ser nenhum dos dois” (SZ, §7, p. 27).<sup>27</sup> Trata-se, então, apenas de expor o *pré-conceito* (*Vorbegriff*) – o conceito *prévio* ou o conceito *inaugural* – da fenomenologia:

*“O pré-conceito da fenomenologia deve ser estabelecido pela caracterização do que é significado com os dois componentes do título, “fenômeno” [“Phänomen”] e “logos”, e pela fixação do sentido [des Sinnes] do nome composto a partir dos dois. A história da palavra ela mesma (...) não é aqui significativa” (SZ, §7, p. 28).<sup>28</sup>*

---

<sup>25</sup> Ver R. Schürmann, *Le principe d’anarchie* (1982), p. 76 (trad. inglesa, p.63).

<sup>26</sup> Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), §8 [Das Prinzip der Phänomenologie] (a) [Die Bedeutung der Maxime “zu den Sachen selbst”], pp. 103-108 (trad. ingl., pp. 75-79).

<sup>27</sup> Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs], §9 [Die Klärung des Namens “Phänomenologie”], pp. 110-122 (trad. ingl., 80-91). Ver também R. Schürmann, *Le principe d’anarchie* (1982), [Parte II, Capítulo 1, §9 (De la subjectivité à l’être-là)] pp. 77-86; tradução inglesa: Heidegger on Being and Acting [Parte II, Capítulo IV, §9 (From Subjectivity to Being-There)] pp. 64-71.

<sup>28</sup> Ver J.-F. Courtine, “Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans Sein und Zeit”, in Heidegger et l’idée de la phénoménologie. Franco Volpi et al. (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 81-106.

---

Os dois componentes do título *fenomenologia* remontam a termos gregos: *phainómenon* e *lógos*. Segundo Heidegger, a expressão grega *phainómenon* deriva do verbo *phainesthai*, que significa “mostrar-se”, e essa expressão significa, assim, “o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto” (SZ, §7, p. 28). Como significação fundamental da expressão “fenômeno” (“*Phänomen*”), insiste Heidegger, “deve-se portanto *reter firmemente: o que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto” (SZ, §7, p. 28). *Phainestai*, segundo Heidegger, é uma formação *média* de *phaino*, trazer à luz do dia, colocar na claridade. *Phaino* pertence à raiz *pha-*, como *phos* (a luz, a claridade), “isto é, aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, pode ficar visível em si mesmo”. Os *phainomena*, os “fenômenos”, dizia ele, “são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser trazido à luz, aquilo que os gregos identificavam por vezes simplesmente como *tà onta* (o ente). O ente pode agora se mostrar, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, cada vez segundo o modo de acesso a ele” (SZ, §7 A, p. 28). Mas o ente pode também se mostrar como o que ele *não* é em si mesmo, ou seja, pode *parecer* o que realmente não é: “Tal se mostrar nós o denominamos *parecer ser* [*Scheinen*]”. Assim, também em grego, dizia Heidegger, a expressão *phainómenon* “tem a significação: o que é como se, o “aparente”, a “aparência” [*der “Scheir”*]”; *phainómenon agathon* quer dizer então um bem que parece ser um bem (“um bem que é como se”), mas que “na realidade” não é aquilo como se dá e aparece (SZ, §7 A, p. 29). Para o entendimento do conceito de fenômeno, proposto por Heidegger, tudo consiste, portanto, em ver como a *primeira significação*, a significação *positiva* de *phainómenon* (“fenômeno” como o que se mostra, o manifesto) e a *segunda significação*, uma significação mais ou menos *negativa* (“fenômeno” como o que parece ser) estão unidas pela estrutura mesma do conceito. Para Heidegger, a primeira significação funda a segunda, e não o inverso: na significação de *phainómenon* como aparência já está incluída,

---

como seu fundamento mesmo, a significação originária (fenômeno: o manifesto). A palavra “fenômeno” designa assim, para Heidegger, a significação positiva e original de *phainómenon*, e ele não confunde fenômeno (*Phänomenon*) com aparência (*Schein*), que é, dizia ele, uma “modificação privativa de fenômeno” (SZ, §7 A, p. 29). Estas duas significações de *phainómenon* nada têm a ver, em princípio, com um terceiro sentido de fenômeno que corresponde ao termo alemão “*Erscheinung*”, ou mesmo “*blosse Erscheinung*” – tudo o que tem valor de sintoma, ou de indício, de alguma coisa, mas de alguma coisa que, ela, *não* se mostra: “Fenômeno [*Erscheinung*] como aparição “de algo” [fenômeno-indício] *não* quer dizer, pois, justamente: se mostrar si mesmo, mas, ao contrário, que algo – que *não* se mostra – se anuncia por algo que se mostra. O *aparecer* assim entendido é um *não-se-mostrar*” (SZ, §7 A, p. 29). Mas esse *não* (*não-se-mostrar*) não se confunde com o não privativo (o “não” que *determina a estrutura da aparência*). Todos os *sintomas, indicações, apresentações e símbolos* têm, para Heidegger, “a estrutura formal fundamental do aparecer” que ele descreveu, por mais diferentes que sejam entre si (SZ, §7 A, p. 29). Para Heidegger, *fenômeno* (*Phänomen*) – “o mostrar-se-em-si-mesmo” – significa, portanto, “um modo insigne de encontro de algo”; *aparicação* (*Erscheinung*), ao contrário,

*“designa uma relação óptica de remissão, dentro do ente ele mesmo, de tal maneira que o remetente (o que anuncia) só pode cumprir sua possível função se ele se mostra em si mesmo, [se] é “fenômeno”. Aparição e aparência fundam-se, de maneira diferente, no fenômeno [Phänomen]. A confusa multiplicidade dos “fenômenos” que são denominados pelos títulos de fenômeno, aparência, aparição, mera aparição, só pode ser dissipada se, para começar, o conceito de fenômeno [Phänomen] é entendido como: o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (SZ, §7 A, p. 31).*

---

Podemos resumir, com Greisch, todas estas distinções no seguinte esquema<sup>29</sup>:

**“Fenômeno”**

|   |  |
|---|--|
| 1ª significação (fundamental):<br>[o manifesto]                 | <i>phainestai = Sichzeigen</i> “mostrar-se” [ <i>Phänomen</i> ],<br>automanifestação, revelação da coisa mesma |
| ↓   |  |
| 2ª significação (derivada):<br>[aparência ou o que parece ser]  | <i>Scheinen</i> = parecer [ser], aparecer, aparência<br>[ <i>semblance</i> ], ilusão                           |
| ↓   |  |
| 3ª significação (ainda mais derivada):<br>[o fenômeno- indício] | <i>Erscheinung, aparição</i> = a não-manifestação<br>( <i>ex. o sintoma, a indicação, etc.</i> )               |

(ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 103)

Se, nessa apreensão do conceito de fenômeno, a indeterminação subsiste quanto ao ente que é tido como fenômeno, e permanece em geral em aberto se o que a cada vez se mostra é um ente ou um caráter de ser do ente, dizia Heidegger, então “o que se alcançou foi unicamente um conceito *formal* de fenômeno [*Phänomen*]” (SZ, §7 A, p.31). Mas se, por “o que se mostra”, se entende o ente que, no sentido de Kant por exemplo, é acessível graças à intuição empírica, então o conceito formal de fenômeno encontra a sua aplicação correta: “Nesse emprego, “fenômeno” preenche a significação do conceito *vulgar* de fenômeno”. Mas esse conceito vulgar, insiste Heidegger, “não é o conceito fenomenológico de fenômeno” (SZ, §7 A, p. 31).<sup>30</sup> Se o conceito fenomenológico de fenômeno deve em geral ser entendido, resumia Heidegger, “então uma pressuposição indispensável é ter entrado no sentido do conceito formal de fenômeno e ter entendido sua aplicação legítima em uma significação vulgar” (SZ, §7 A, p. 31).

---

<sup>29</sup> Ver também M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), § 9 [Die Klärung des Namens “Phänomenologie” ] (a) (α) [Der ursprüngliche Sinn von φαίνόμενον], pp. 111-115 (trad. ingl., pp. 81-84).

<sup>30</sup> “No horizonte da problemática kantiana, o que é concebido fenomenologicamente como fenômeno pode ser ilustrado, mantidas as outras diferenças, dizendo: o que já se mostra cada vez, prévia e conjuntamente, embora não tematicamente, nas aparições [Erscheinungen] – no fenômeno vulgarmente entendido - pode ser tematicamente levado ao se-mostrar, e o que se-mostra-*assim- em-si-mesmo* (“formas da intuição”), são “fenômenos” da fenomenologia” (SZ, §7 A, p. 31).

---

Para o segundo componente do título *fenomenologia*, Heidegger parte de uma constatação: tanto em Platão como em Aristóteles, o termo *lógos* é plurívoco, ou seja, tem várias significações.<sup>31</sup> Essas significações “tendem a se diferenciar umas das outras sem receber a orientação positiva de uma significação fundamental”. Mas, de fato, dizia Heidegger, “trata-se apenas de uma aparência, que só se mantém enquanto a interpretação não é capaz de apreender adequadamente a significação fundamental em seu teor primário” (SZ, §7 B, p. 32). Quando dizemos então que a significação fundamental de *lógos* é *discurso* (*Rede*), “essa tradução literal só pode receber sua validade da determinação daquilo que discurso ele mesmo quer dizer” (SZ, §7 B, p. 32). A história semântica ulterior da palavra *lógos* acentua ainda mais essa plurivocidade ao “traduzir”, isto é, ao explicitar *lógos* como razão (*Vernunft*), juízo (*Urteil*), conceito (*Begriff*), definição (*Definition*), fundamento (*Grund*), relação (*Verhältnis*). Essas múltiplas e arbitrárias interpretações encobrem a significação propriamente dita de discurso que é, no entanto, segundo Heidegger, bastante clara. Se a significação fundamental de *lógos* é mesmo *discurso*, dizia Greisch, é necessário então perguntar que tipo de extensão permite incluir nela toda essa série de significações: “A solução do problema não poderá ser semântica; ela só pode ser “fenomenológica”. É necessário primeiro voltar a Platão e Aristóteles para apreender a essência fenomenológica do *logos*” (Greisch, 1994, p. 104).

Tanto Aristóteles como Platão usaram o verbo *deloun* para caracterizar a função fundamental do discurso: *tornar manifesto* aquilo de que se fala. *Lógos* como discurso, recordava Heidegger,

*“significa algo assim como deloun, tornar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como apophainesthai*

---

<sup>31</sup> Ver M. Heidegger, GA 20 [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] (1979), § 9 [Die Klärung des Namens “Phänomenologie”] (a) (β) [Der ursprüngliche Sinn von λόγος (...)], pp. 115-116 (trad. ingl., pp. 84-85).

---

[cf. *De interpretatione*, cap.1-6; e também *Met. Z 4 e Ética a Nicômaco Z*]. O *lógos* faz ver algo (*phainesthai*), a saber, aquilo sobre o que se discorre e, na verdade, faz ver a quem discorre (mediador), ou aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” apò..., a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso (*apóphansis*), na medida em que é autêntico, o que é dito deve ser extraído daquilo sobre o que se discorre, de sorte que a comunicação por discurso torne manifesto, em seu dito, aquilo sobre o que se discorre, e assim o torne acessível a outrem. Essa é a estrutura do *lógos* como *apóphansis*. (...) Em sua execução concreta, o discorrer (o fazer ver) tem o caráter do falar, da proferição vocal em palavras.” (SZ, §7 B, p. 32).<sup>32</sup>

Mas, dizia Heidegger, Aristóteles viu claramente que ao lado da *função apofântica* (que consiste em “fazer ver” aquilo de que se fala àqueles que falam uns com os outros), que caracteriza o “discurso declarativo”, pode haver outras funções que se realizam em atos de discurso não declarativos, tais como *pedir, interrogar*, etc. (*De interpretatione* 17a, 1-5).<sup>33</sup>

Segundo Heidegger, a função sintética (a função de *synthesis*), que caracteriza o *discurso declarativo*, tem uma “significação puramente apofântica”: a síntese predicativa *faz ver* algo em seu ser *junto* com algo, faz ver algo *como* algo (SZ, §7 B, p. 33), o que nenhuma palavra isolada consegue fazer. Encontramos nesse parágrafo, dizia Greisch, “pela primeira vez a função do “fazer ver *como*”, cuja teoria só será elaborada no § 33 (SZ 158-160).” (Greisch, 1994, p. 105). E justamente porque é um *fazer ver*, o *lógos* pode ser verdadeiro ou falso. As palavras isoladas *não* podem ser nem verdadeiras nem falsas (elas possuem ou não um *sentido*, mas não podem ser ditas verdadeiras ou falsas). É principalmente no que diz respeito ao *problema da verdade* que esta releitura heideggeriana

<sup>32 30</sup> Ver Th. Sheehan, “Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle”, in F. Volpi et al. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (1988), pp. 67-80.

<sup>33</sup> Ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité* (1994), pp. 104-105.

---

da teoria aristotélica da proposição declarativa terá desdobramentos consideráveis, que são analisados no §44 de *Sein und Zeit* (pp. 219-226). O sentido originário de *alétheia* não se encontra para Heidegger na *adequação*:

*“O “ser verdadeiro” do lógos enquanto aletheúein quer dizer: tirar do seu velamento, no légein como apophainesthai, o ente de que se fala e o fazer ver como desvelado (alethés), o descobrir [entdecken]. De igual maneira, o “ser falso” (pseúdesthai) quer dizer algo como enganar no sentido de encobrir [verdecken]: pôr algo diante de algo (da maneira do fazer ver) e, assim, dando-o como algo que ele não é. Mas porque a “verdade” tem esse sentido e o lógos é um modo determinado do fazer ver, o lógos não deve justamente ser considerado como o “lugar” primário da verdade.” (SZ, §7 B, p. 33).*

Não podemos, portanto, encerrar a noção de verdade em uma teoria lógica da proposição ou do juízo. A proposição, insiste sempre Heidegger, “não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição”.<sup>34</sup> O discurso declarativo, comentava Greisch, “representa no máximo uma modalidade particular do fazer ver” (Greisch 1994, p. 105). É “verdadeira”, *em sentido grego*, “e sem dúvida mais primordialmente do que o *lógos* citado”, dizia então Heidegger, “a *aísthesis*, a pura e simples percepção sensível de algo” (SZ, §7 B, p. 33). Assim, “verdadeiro”, no seu sentido mais puro e mais originário, ou seja, no sentido de somente *desvelar* e *nunca poder encobrir*, é então “o puro *noeien*, o simples perceber [ver] das determinações de ser do ente como tal” (SZ, §7 B, p. 33).

Se compreendermos o *lógos* a partir da função fundamental do “puro e simples fazer ver de algo”, a plurivocidade desse termo encontra uma explicação. Na medida em que a função do *lógos*

---

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (curso do semestre de inverno 1925-1926, proferido na Universidade de Marburg) [GA 21]. Walter Biemel (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976, § 11 [Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)], p. 135. Tradução inglesa de Thomas Sheehan: *Logic. The Question of Truth*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, § 11 [The place of truth, and λόγος (proposition)], p.113; ver SZ, § 44, p. 226.

---

consiste em “fazer-ver algo, em *fazer-acolher* o ente na *percepção* [*Vernehmenlassen*], *lógos* pode significar *razão* [*Vernunft*]”. No entanto, como *lógos* não é empregado apenas com a significação de *légein*, mas ao mesmo tempo com a significação de *legómenon*, isto é, “do mostrado como tal”, e como *legómenon* “nada mais é do que *hypokeimenon* que, como presente-subsistente [*vorhanden*], já está no fundo [*zum Grunde*] de todo dizer de [*Ansprechen*] e dizer que [*Besprechen*]”, então *lógos*, considerado como *legómenon*, “quer dizer *fundamento* [*Grund*], *ratio*” (SZ, §7 B, p. 34). E, finalmente, porque *lógos* como *legómenon* também pode significar “aquilo que, como algo interpelado [*als etwas Angesprochene*], se tornou visível em sua relação a algo, em seu “caráter-relacional” [*“Bezogenheit”*], *lógos* –e é assim que Heidegger encerra sua interpretação do *discurso apofântico*– “recebe a significação de *relação* e de *reportar-se* [*Beziehung und Verhältnis*]” (SZ, §7 B, p. 34). A *razão*, o *fundamento*, e a *relação*, aparecem, assim, como os outros rostos ou outras modalidades da função primordial do *lógos*.<sup>35</sup>

## O PRÉ-CONCEITO DA FENOMENOLOGIA:

A expressão *fenomenologia* se formula em grego: “*légein tà phainomena*”. Ora, dizia Heidegger, “*légein* significa *apophainesthai*”. E ele comentava: “Fenomenologia diz então: *apophainesthai tà phainomena*, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele se mostra a partir dele mesmo” (SZ, §7 C, p. 34). Esse seria para Heidegger o sentido *formal* da investigação que é denominada fenomenologia. Mas com isso, dizia ele, “nada mais se exprime do que a máxima acima formulada: “às coisas mesmas!” (SZ, §7 C, p. 34). É, portanto, apenas exteriormente que o título de fenomenologia apresenta uma forma correspondente a teo-logia, bio-logia, ou outras

---

<sup>35</sup> Ver J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, (1994) p.106.

---

-logia. Estas, dizia Heidegger, nomeiam os objetos das respectivas ciências tal como são considerados em seu conteúdo real. Mas “fenomenologia”, recordava mais uma vez Heidegger, “não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza o conteúdo real assim abrangido” (SZ, §7 C, p. 34). A palavra “fenomenologia”, dizia ele, “apenas informa sobre o *como* do mostrar e sobre o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência”. E ele resumia: “Do ângulo formal, a significação do conceito formal e vulgar de fenômeno [*Phänomen*] autoriza a denominar fenomenologia todo mostrar do ente tal como ele se mostra em si mesmo” (SZ, §7 C, p. 35).

Heidegger procura transformar esse conceito formal de fenomenologia em conceito *fenomenológico*: “Que é que a fenomenologia deve “fazer ver”? Que deve ser denominado “fenômeno” [*Phänomen*] em um sentido privilegiado? Que é que, por sua essência, constitui o tema *necessário* de uma *mostração expressa*”. Heidegger responde:

*“Manifestamente algo que, primeiramente e no mais das vezes, justamente não se mostra, que, diferentemente do que primeiramente e no mais das vezes se mostra, se mantém velado, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que primeiramente e no mais das vezes se mostra, de tal maneira que constitui o seu sentido e fundamento” (SZ, §7 C, p. 35).*

“Fenômeno”, em sentido fenomenológico, não é este ou aquele ente, mas é o *serdo* ente. E a *fenomenologia* é, assim, para Heidegger,

*“o modo de acesso ao que deve se tornar tema da ontologia e o modo legitimante de determinação desse tema. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno [*Phänomen*] tem em vista, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. (...) Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais [atrás*

---

*dos fenômenos da fenomenologia não há a coisa-em-si, mas o que deve tornar-se fenômeno pode perfeitamente estar velado [verborgen sein]. E é justamente porque, primeiramente e no mais das vezes, os fenômenos não se dão, que é necessária a fenomenologia.” (SZ, §7 C, pp. 35-36).*

O conceito contrário de “fenômeno” é, então, o conceito de *ser-encoberto* [*Verdecktheit*]. O próprio encobrimento pode não apenas ser acidental, ou contingente, mas também *necessário*, ou seja, se fundar na própria essência do fenômeno, ou ter sua razão de ser na natureza do que é desvelado. O risco de desvirtuamento do conceito de “fenômeno” seria, assim, “uma possibilidade inerente ao trabalho concreto da própria fenomenologia”. A dificuldade dessa pesquisa, dizia Heidegger, “consiste justamente em que se torne crítica em relação a si mesma em um sentido positivo” (SZ, §7 C, p. 36).

Que o ser e as estruturas do ser sejam encontrados no modo do fenômeno, é o que deve antes de tudo ser *conquistado* (*abgewonnen*) dos objetos da fenomenologia. Se, segundo Heidegger, o “fenômeno”, em sentido fenomenológico, “é sempre somente o que constitui o ser”, ou seja, *o que se mostra como ser e estrutura do ser*, mas *ser* “é cada vez ser do ente”, é necessário então, para uma liberação do ser (*eine Freilegung des Seins*), que o ente seja primeiramente ele mesmo bem posto em evidência.<sup>36</sup> Toda ontologia deve, portanto, começar com uma *análise fenomenológica* de um ente privilegiado (o *Dasein*): “A tarefa prévia de uma confirmação “fenomenológica” do ente exemplar como ponto de partida para a analítica propriamente

---

<sup>36</sup> Ver M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (curso do semestre de inverno 1923-1924, proferido na Universidade de Marburg) [GA 17]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994, Terceira Parte [Nachweis des Versäumnisses der Seinsfrage als Aufweis des Daseins], Cap. 3, § 50, p. 278. Tradução inglesa de Daniel O. Dahlstrom: *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington: Indiana University Press, 2005, Terceira Parte [Demonstrating the Neglect of the Question of Being as a Way of Pointing to Existence], Cap. 3, § 50, p. 213. Nesse mesmo semestre de inverno (1923-1924), recordava Greisch, Husserl proferia na Universidade de Freiburg “as suas célebres lições sobre a filosofia primeira, que foram sua primeira grande tentativa de descrever a ideia da fenomenologia transcendental em uma perspectiva histórica” (J. Greisch, ““Savoir-voir” et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie”, p. 305).

---

dita [uma analítica do *Dasein*] já está sempre pré-delineada a partir da meta dessa analítica” (SZ, §7 C, p. 37).

O resultado da exposição do pré-conceito da fenomenologia consiste em tornar absolutamente sinônimos os termos *fenomenologia* e *ontologia*:

*“Considerada em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – [a] ontologia. Na elaboração das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, tendo como tema o ente ôntico-ontológico insigne que é o Dasein, de maneira a confrontar o problema cardeal, a pergunta pelo sentido de ser em geral. Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a explicitação [Auslegung]” (SZ, §7 C, p. 37).<sup>37</sup>*

Heidegger subverte assim a fenomenologia husserliana. No lugar da fenomenologia transcendental de Husserl, Heidegger propõe uma fenomenologia *hermenêutica*:

*“O lógos da fenomenologia do Dasein tem o caráter do hermeneúein pelo qual são anunciados ao entendimento-do-ser que pertence ao Dasein ele mesmo o sentido autêntico de ser e as estruturas fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do Dasein é hermenêutica na significação originária da palavra, segundo a qual ela designa o trabalho da explicitação [das Geschäft der Auslegung]” (SZ, §7 C, p. 37).<sup>38</sup>*

Ora, na medida em que, com o desvelamento do sentido de ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, se abre o horizonte de toda pesquisa ontológica ulterior sobre o ente que não é da ordem do *Dasein*, essa hermenêutica, dizia Heidegger, “se torna

---

<sup>37</sup> Ver SZ, § 32, p. 148: “Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu (O desdobramento do entender, eis o que nós denominamos explicitação. Nela, o entender se apropria o que ele entende entendendo)”.

<sup>38</sup> Ver J.-F. Courtine, *La Cause de la Phénoménologie*. Paris : PUF, 2007, Capítulo VIII [Phénoménologie et/ ou Ontologie Herméneutique (1993)], pp. 222-233.

---

ao mesmo tempo “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (SZ, §7 C, p. 37). E na medida em que finalmente o *Dasein*, enquanto ente que é segundo a possibilidade da existência, tem sobre todo ente a preeminência ontológica, a hermenêutica, “como explicitação do ser do *Dasein*”, segundo Heidegger, “recebe ainda um terceiro sentido específico, a saber o sentido, filosoficamente *primeiro*, de uma analítica da existencialidade da existência” (SZ, §7 C, p. 38). É nessa hermenêutica, “na medida em que ela elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como a condição ôntica de possibilidade da História”, dizia ele, “que se enraíza então o que só pode ser denominado derivativamente “hermenêutica”: a metodologia das ciências históricas do espírito.” (SZ, §7 C, p. 38).

Ontologia e fenomenologia não são consideradas por Heidegger como “duas disciplinas diferentes que, ao lado de outras, pertencem à filosofia”. Estes dois títulos, dizia ele, “caracterizam a filosofia ela mesma quanto ao seu objeto e seu modo de tratamento”. E ele resume a tese de *Sein und Zeit*:

*“A filosofia é a ontologia fenomenológica universal partindo da hermenêutica do Dasein, a qual, como analítica da existência [anotação: “Existenz” no sentido da ontologia fundamental, isto é, referida à verdade do ser ela mesma, e somente assim!”]<sup>39</sup>, fixou o termo [das Ende] do fio condutor de todo perguntar filosófico no ponto de onde ele brota [entspringt] e para onde ele remonta [zurückschlägt]” (SZ, §7 C, p. 38).*

No último parágrafo de *Sein und Zeit*, Heidegger afirmava que essa tese não deve ser considerada como um dogma, mas deve valer como *formulação do problema fundamental ainda “encoberto”* (“*eingehüllter*”): “Pode a ontologia se fundar *ontologicamente* ou,

---

<sup>39</sup> Anotação acrescentada por Heidegger à margem de seu exemplar de uso, dito “exemplar da cabana”.

---

para tanto, necessita também de um fundamento *ôntico*, e *que* ente tem de assumir a função da fundação?” (SZ, §83, p. 436).

A única obra de Husserl mencionada no §7 da Introdução a *Sein und Zeit* – as *Logischen Untersuchungen* (*Investigações lógicas*) – é uma obra que é *anterior* ao que marca, para o próprio Husserl, o momento em que seu pensamento se torna verdadeiramente um pensamento (e a que chega pela *redução transcendental*).<sup>40</sup> Tudo se passa, por conseguinte, dizia Granel, “como se, para Heidegger, esse Husserl “verdadeiramente” husserliano *já não fosse mais ‘Husserl’*”.<sup>41</sup>

Em 1927, ano da publicação de *Sein und Zeit*, no curso que apresentou no semestre de verão, na Universidade de Marburg sobre os Problemas fundamentais da Fenomenologia (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), Heidegger caracterizava o método da ontologia (a fenomenologia) como *redução, construção e destruição*:

*“Ora, o método da ontologia, como método, não é outra coisa senão o que permite o acesso ao ser como tal e a elaboração de suas estruturas. Chamamos de fenomenologia esse método da ontologia. Ou ainda, e mais precisamente, a pesquisa fenomenológica é o esforço expressamente aplicado ao método da ontologia” (GA 24, pp. 466-467).*

A apreensão do ser, isto é, a investigação fenomenológica, dizia Heidegger, “visa sempre primeiro e necessariamente o ente, mas para ser *lógico (...)* *reconduzida a seu ser*” (GA 24, pp. 28-29). E é nesse contexto que ele descreve a *redução fenomenológica* como “a recondução do olhar inquiridor do ente, ingenuamente considerado, para o ser” (GA 24, p. 29). *Para Husserl*, segundo Heidegger, “a redução fenomenológica, tal como ele a elaborou pela primeira

---

<sup>40</sup> Ver P. M. S. Alves, “A Ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl”, *Philosophica* (Revista do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Nº 7 (1996), pp. 1-38.

<sup>41</sup> G. Granel, “Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger”, in *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII. François Châtelet (ed.). Paris: Hachette, 1973, p. 192.

---

vez explicitamente em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), é o método que visa reconduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do homem que vive no mundo das coisas e das pessoas à vida transcendental da consciência e aos seus vividos noético-noemáticos, nos quais se constituem os objetos como correlatos da consciência” (GA 24, p. 29). Ao contrário, para Heidegger, a redução fenomenológica designa a “recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente - seja qual for a sua determinação - ao entendimento do ser desse ente”. Mas essa “recondução do olhar do ente para o ser”, dizia ele, “não é o único componente básico e nem mesmo o componente central do método fenomenológico” (GA 24, p. 29). Essa recondução do olhar, do ente para o ser, exige ao mesmo tempo se dirigir positivamente ao ser ele mesmo: “O ser nunca é acessível como o ente, (...) mas deve ser sempre trazido ao olhar, num projeto livre. (...) Chamamos *construção fenomenológica* esse projetar (...)” (GA 24, pp. 29-30). A construção fenomenológica consiste em projetar as possibilidades de ser do *Dasein* sobre um fundo (a temporalidade) a partir do qual elas podem se articular enquanto possibilidades. Mas, mesmo com a construção fenomenológica, o método da fenomenologia ainda não está completo. Só quando se fizer a *destruição* da história da filosofia, uma destruição “a ser realizada *na perspectiva da questão do ser*(...) de modo a reatar com as experiências originárias em que se conquistaram as primeiras e desde então diretoras determinações do ser”, era o que já afirmava Heidegger em *Sein und Zeit*, é que a questão-do-ser “poderá alcançar sua verdadeira concretização” (SZ, §6, p. 22). A interpretação conceitual do ser e de suas estruturas implica necessariamente uma *destruição* [*Destruktion*], ou seja, “uma *desconstrução* [*Abbau*] crítica dos conceitos recebidos, (...) de modo a remontar às fontes de onde eles foram tirados” (GA 24, p. 31). É, portanto, só através dessa “destruição” - uma destruição que não é a negação da tradição, nem significa condenar a tradição à nulidade, mas, ao contrário, significa precisamente uma apropriação positiva da tradição - que a ontologia, dizia Heidegger, “pode

---

fenomenologicamente se assegurar plenamente da autenticidade de seus conceitos” (GA 24, p. 31).

Esses três componentes básicos do método fenomenológico – redução, construção, destruição – têm de ser fundados em sua copertença:

*“A construção filosófica é necessariamente destruição, isto é, uma desconstrução dos conceitos transmitidos, realizada através de um retorno histórico à tradição. Porque a destruição pertence à construção, o conhecimento filosófico é essencialmente ao mesmo tempo conhecimento histórico, em um sentido determinado. A “história da filosofia”, como se diz, pertence, assim, ao conceito de filosofia como ciência, ao conceito de pesquisa fenomenológica.” (GA 24, p. 31).*

As elucidações do pré-conceito da fenomenologia, que foram dadas na Introdução a *Sein um Zeit*, indicam, para Heidegger, que o que ela comporta de essencial não é sua *realidade* de “corrente” filosófica. E ele conclui: “Acima da realidade está a possibilidade. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade” (SZ, §7 C, p. 38).

O que vem depois da última tentativa de Heidegger, em 1927, de esclarecer o método da ontologia, já não interessa (não me interessa).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Pedro M. S. “A Ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl”, *Philosophica* (Revista do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Nº 7 (1996), pp. 1-38.

COURTINE, Jean-François. “Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans *Sein und Zeit*”, in F. Volpi et al. (ed), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie* (1988), pp. 81-106.

\_\_\_\_\_. *La Cause de la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2007.

---

\_\_\_\_\_ (ed.). Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Paris: Vrin 1996.

DASTUR, Françoise. Heidegger et la question du temps. Paris: PUF, 1990.

GADAMER, Hans. "Der eine Weg Martin Heideggers (1986)", in *Gesammelte Werke*, Bd 3: *Neuere Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger)*. Tübingen: Mohr, 1987, pp. 417-443. Tradução francesa de Jean Grondin: "L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)", in *Les Chemins de Heidegger*. Paris: Vrin, 2002, [Cap. 18] pp. 241-256.

GRANEL, Gérard. "Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger", in *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII. François Châtelet (ed.). Paris: Hachette, 1973, pp. 179-221.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

\_\_\_\_\_. "Savoir-voir" et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie", *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, N° 2 (1996), pp. 301-318.

GRONDIN, Jean. "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*" (1994), in J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996, pp. 179-192.

\_\_\_\_\_. "Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?", in P. Brickle (dir.), *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 191-197.

\_\_\_\_\_. "Pourquoi réveiller la question de l'être?", in Jean-François Mattéi (ed.). *Heidegger, l'énigme de l'être*. Paris: PUF, 2004, pp. 43-69.

\_\_\_\_\_. "Heidegger et le problème de la métaphysique", (25 de novembro de 2006), pp. 1-52 (online: [http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_metaphysique\\_heidegger\\_grondin.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_metaphysique_heidegger_grondin.pdf)) [Dioti 6 (1999), pp. 163-204].

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (curso do semestre de inverno 1923-1924, proferido na Universidade de Marburg) [GA 17]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994. Tradução inglesa de Daniel O. Dahlstrom: *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (curso do semestre de verão 1925, proferido da Universidade de Marburg) [GA 20]. Petra Jaeger (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann. Tradução inglesa de Theodore Kiesiel: *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. Tradução francesa de Alain Boutot: *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (curso do semestre de inverno 1925-1926, proferido na Universidade de Marburg) [GA 21]. Walter Biemel (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. Tradução inglesa de Thomas Sheehan: *Logic. The Question of Truth*. Bloomington: Indiana University Press, 2010

- 
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit [SZ]*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII (1927), [Tübingen: Max Niemeyer] pp. 1-438. Tradução francesa de François Vezin: *Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1986; ver também a tradução francesa “*hors commerce*” de Emmanuel Martineau, publicada em 1985 (Paris: Authentica). Tradução de Fausto Castilho: *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (curso do semestre de verão 1927, proferido na Universidade de Marburg) [GA 24]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1975. Tradução inglesa de Albert Hofstadter: *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Tradução francesa de Jean-François Courtine: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen, 1929 (2ª edição - Frankfurt/Main: Klostermann, 1951) [GA 3, 1991(5ª edição, aumentada)]. Tradução francesa de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel: *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953. Tradução inglesa de Richard Taft: *Kant and the Problem of Metaphysics*. Fifth Edition, Enlarged. Bloomington: Indiana University Press, 1997..
- \_\_\_\_\_. “*Zeit und Sein*” [1962], publicada juntamente com a tradução francesa de François Fédier, in *L’endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*. René Char (ed.). Paris: Plon, 1968, pp. 12-68; também in *Zur Sache des Denkens* (1969), pp. 1-25. Tradução inglesa de Joan Stambaugh: “*Time and Being*”, in *On Time and Being*. New York: Harper & Row Publishers, 1972, pp. 1-24.
- \_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. John Van Buren (ed.). Albany: State University of New York Press, 2002.
- MACANN, Christopher (ed.). *Martin Heidegger: critical assessments*. Volume I: Philosophy. London: Routledge, 1992.
- SALLIS, John. *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Seuil, 1982. Tradução inglesa de Christine-Marie Gros em colaboração com o autor: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- SHEEHAN, Thomas. “*Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle*”, in F. Volpi et al. (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie* (1988), pp. 67-80.
- \_\_\_\_\_. “*‘Time and being’, 1925-7”* (1984), in C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: critical assessments* (1992), pp. 29-80.
- TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1989 (2ª edição, 1995).

---

TUGENDHAT, Ernst. "Heideggers Seinsfrage", in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1992, pp. 108-135.

VEZIN, François. "Le Mot Dasein", in M. Heidegger, *Être et Temps* (1986), pp. 519-525.

VOLPI, Franco et al. (ed.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.