

**Os conceitos de “in actu exercito” e “in actu signato”: um
instrumental conceitual para a fenomenologia**

*The Concepts of "In Actu Exercito" and "In Actu Signato": A Conceptual Tool for
Phenomenology*

Pedro Barbosa Araújo¹

Resumo: Este artigo intenciona desenvolver as noções de “in actu exercito” e “in actu signato”, reconhecidas como importantíssimas por Gadamer para o desenvolvimento pleno do método fenomenológico. Neste artigo, por “método fenomenológico”, consideram-se as suas duas feições, a muitos títulos justificável, principais: a de Husserl e a de Heidegger. O desenvolvimento das noções referidas far-se-á pela tematização expressa da teoria do signo clássica, em particular, a de João de Poincaré. Com efeito, o que se provará, toda atividade conceitual da fenomenologia deve compreender-se enquanto certa modulação dessa teoria do signo clássica, no sentido de que, mediante ela, os fundamentos teóricos últimos da corrente fenomenológica da filosofia esclarecem-se, a rigor.

Palavras-chave: teoria do signo; in actu exercito; in actu signato; fenomenologia.

Abstract: This article intends to develop the notions of "in actu exercito" and "in actu signato", recognized as very important by Gadamer for the full development of the phenomenological method. In this article, by "phenomenological method", we consider its two features, understandable in many respects, main: that of Husserl and that of Heidegger. The development of the notions referred to will be done by the expressed thematisation of the classical sign theory, in particular that of João de Poincaré. In fact, what will be proved, all the conceptualistic activity of phenomenology must be understood as a certain modulation of this classical sign theory, in the sense that, through it, the ultimate theoretical foundations of the phenomenological current of philosophy are clarified.

Keyword: theory of signs; in actu exercito; in actu signato; phenomenology.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: pedrobarbosaaraujo81@gmail.com

1 Introdução

Reconheceu-se por Gadamer a importância dos conceitos, de matiz clássico, de “*in actu signato*” e “*in actu exercito*” para a constituição do método fenomenológico. Este artigo visa, justamente, a um aprofundamento de ambas as noções mormente no que elas podem fazer entender do pensamento fenomenológico. Algumas colocações ao modo de introdução ao conteúdo mesmo do artigo.

A distinção referida parte de certo *parti pris* que deve ser mantido em vista, que é, precisamente, o referente a uma teoria do signo. Que seria o signo? Ele existe, ao menos? Pois se ele não existisse, como poderia pensar-se um ato que se determinasse, enquanto tal, por um *exercício signológico* (*in actu signato*)? Poder-se-ia pensar, assim, uma consciência qualquer para a qual o conteúdo da totalidade de seus atos de consciência se fincasse na constatação mera e *ad aeternum* de uma *única parede* – sem lados, sem arestas, sem matizes de cores. Estes mesmos conceitos de “lados”, “arestas” e “matizes” implicam, de *per se*, certo feixe intencional que é, ele mesmo, dominado, de parte a parte, por uma realidade *conceitual*, respectivamente, *significativa*. É apenas porque imbricam-se, a todo momento, os atos executados pela consciência e os atos signológicos, os quais requerem, como se percebe facilmente, uma sua *reflexividade*, é que, ao indivíduo humano, uma parede é uma realidade complexa de cuja vivência feixes intencionais vários podem distinguir-se. Nesse sentido, coisa diversa é constatar a existência da parede da tematização expressa do conceito de *parede* em função do qual, jamais, a consciência é redutível aos seus atos de consciência presentes. Em síntese, o que se verá melhor nas páginas a seguir, *a atividade representativa do homem pode distinguir-se em representação objetiva, em representação formal*, e, tanto quanto – coisa a esclarecer-se com as apontadas linhas a seguir –, *em representação instrumental*. – Estas várias representações reduzem-se à distinção apontada de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*”, assim se provará com o prosseguimento do texto.

2 A significância do signo da *coisa* na semiótica clássica

A teoria clássica do *signo*,² como a proposta por João Poinot (1589 - 1644),³ três notas fazem-se observar em sua constituição: a primeira, a mera coisalidade do signo; a segunda, o levar-se, imediatamente, ao significado pelo signo; e, a terceira, o levar-se ao significado pelo signo com um pré-conhecimento do signo enquanto “este signo.”

Suponha-se a imagem pintada numa tela de Alexandre, o Grande. Dessa tela, pela primeira nota distinguida acima do *signo*, podem-se considerar as linhas, as cores, as figuras e a tinta, de modo que estas propriedades, e mais outras, constituam aquela tela enquanto *coisa*. Além disso, pela segunda nota distinguida, o mesmíssimo Alexandre, *qua* significado por essa tela, torna-se o *termo* da minha inteligência, de modo que, tal qual seja a figura, tal qual será o conhecimento que se tem do retratado. E, por fim, pela terceira nota distinguida do *signo*, a qual propriamente constitui a *razão formal* de signo instrumental,⁴ mostra-se que somente e tão somente pelo conhecimento cursivo da tela enquanto exercendo a função de *meio significativo* é que o entendimento é levado ao *termo* significado pela própria pintura.

Esse “conhecimento cursivo” pressupõe o conhecimento do signo instrumental *qua* signo instrumental, em sua função precisamente de *cursividade*. Uma compreensão semelhante à apresentada há pouco foi avançada por Baruch de Espinosa (1632 - 1677) em sua *Ethica, more geometrico demonstrata*,⁵ quando, no tratamento dos *modos de conhecimento*, apresenta o resabido exemplo das *pegadas* percebidas por um cavaleiro em seu caminho. Ora, pelo que foi dito,

² Neste primeiro momento, toma-se o termo *signo* por *signo instrumental*, e não por *signo formal*, o qual tem como referente objetivo o *conceito* mesmo.

³ O tomá-lo como representante de uma “teoria clássica do signo” deve-se, mormente, ao trabalho, de influxo acentuado na segunda metade dos noventa, do filósofo norte-americano John Deele (1942 – 2017), que enxertou a teoria do signo de João Poinot no desenvolvimento de sua semiótica.

⁴ Este termo “razão formal” quer apenas conotar o que constitui, formalmente, uma dada coisa. Assim, pergunta-se qual é a razão formal de um círculo? A resposta a essa pergunta baseia-se na própria essência de círculo, pela qual se alcança a sua razão formal. Nesse sentido, a *razão formal* de linha seria a menor distância entre dois pontos. Numa palavra, o conceito de *razão formal* é a definição mesma da coisa. Contudo, em estudos lógicos, sempre se falou antes de *razões formais* do que de *definições*, porque o universo objetivo da ciência da lógica não se compõe de entes reais; ainda na fenomenologia husserliana. Essa distinção é de importância em razão de que, por meio dela, busca-se justa e precisamente apontar não ao que pertence acidentalmente a uma coisa, mas ao que a perfaz essencialmente. Em fenomenologia, como se verá, falar-se-á de uma *fenomenalização* a conseguir-se por uma redução eidética. Dado que se trate de uma *redução* de *essências*, de tudo o que, em fenomenologia, se “fenomenalizar” pode-se colher uma determinada *razão formal*. Nesse sentido, ainda que muitas coisas - e materialmente - constituam a fenomenologia *qua* fenomenologia, por exemplo, a sua crítica ao psicologismo e ao naturalismo, não obstante e formalmente considerada, a evidenciação dos fenômenos, pelos quais se depreende a razão formal de qualquer essência, a partir de si mesmos e neles mesmos, é nota já essencial do que a constitui.

⁵ Cf. (2013, p. 133 e segs.).

essas *pegadas* são tanto um mero punhado material de areia quanto, a seguir, um aviso possível para que o cavaleiro se aprume, quanto, se esse cavaleiro for inteligente, um meio de interrogação, fundado na própria *significatividade* de todo signo instrumental, a respeito da origem possível e talvez não mortalmente danosa ao seu *conatus* para existir, ainda que seja um cavaleiro romano.

Essa descrição refere-se ao *signo instrumental*, cuja razão formal, como dito, requer o pré-conhecimento de si para que exerça a sua função significativa de levar ao conhecimento do designado. Pois bem. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) apontou, na obra *Hegel, Husserl, Heidegger*⁶ a importância da distinção entre o conhecimento *in actu exercito* (*no exercício do ato*) e *in actu signato* (*no exercício do signo*) para a compreensão do pensamento especulativo de Heidegger, sobretudo em relação a sua chamada primeira fase, que é aquela que está ao redor da publicação de seu *opus magnum* de 1927. Acrescente-se a essa observação de Gadamer a seguinte: ainda pelo que se *exige* de acordo com os próprios princípios do método fenomenológico, tal qual o da *ausência absoluta de pressupostos*, a teoria do signo heideggeriana corrobora para a inteligibilidade de conceitos fundamentais, como o de unidade fenomenológica,⁷ dentre outros, da fenomenologia *sans phrase*.

Em que consiste a relevância, no pensamento heideggeriano, das noções referidas por Gadamer? Essa relevância colhe-se, assim se intencionará demonstrar mais e melhor nas páginas abaixo, da conceptualidade mesma do que Heidegger nomeia de *ontologia fundamental*, que, em linhas gerais, pode compreender-se, a uma primeira e breve consideração, enquanto certa retomada da tradicional *ontologia generalis*, entendendo-a, porém, a partir de uma sua modulação possibilitada por dois fatores: a fenomenologia de Husserl e o seu feito hermenêutico, que se apresenta cabalmente possuído em *Ser e Tempo*, a um só tempo que, em suas linhas mestras, configura a estrutura formal de *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.⁸ Entretanto, antes de verificar-se a sorção da distinção entre, em sua função de conhecimento, as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*”, no pensamento heideggeriano de primeira fase,⁹ tematize-se essa própria distinção em particular.

⁶ Cf. (2012, pp. 172, 270, 272 e 527).

⁷ Tema a tratar-se em um outro artigo

⁸ Esse dito “feito hermenêutico” da fenomenologia husserliana apresentar-se-á na 2.ª seção deste trabalho. (1ref.).

⁹ O termo “segunda fase do pensamento heideggeriano” deve-se à obra clássica *Through Phenomenology to Thought*, na fortuna crítica heideggeriana, de William J. Richardson, termo esse que se remete, em geral, à distinção, nesse pensamento, entre duas fases suas, que se medem pela data média da publicação de *Ser e tempo*, em 1927. Em síntese, essa distinção intenciona referir uma caracterização desse

Se o homem não fosse um ente essencialmente reflexivo, para o qual o conhecimento não se reduz a uma mera constatação de *entidades imediatas*, mas se abre, por assim dizer, ao *infinito*¹⁰ e, no caso referente aos *signos instrumentais*, constata imediatamente a diferença entre a *função significativa* de um signo qualquer e o *designado* por esse signo, não existiria, pura e simplesmente, qualquer possibilidade de *conhecimento científico*, de modo que se poderia aventar a hipótese segundo a qual a instrumentalidade da cursividade significativa dos signos é *conditio sine qua non* da própria possibilidade do conhecimento em geral.

Se o homem não fosse essencialmente reflexivo, como se afirmava, a compreensão de um signo instrumental qualquer equivaleria a um reflexo condicionado em que, dado um estímulo, por exemplo, uma placa de trânsito, imediata e necessariamente esse indivíduo seria levado ao designado por essa placa, assim como, dada a lei geral da gravitação universal, os corpos movimentam-se e atraem-se proporcionalmente ao valor de suas massas e de modo inversamente proporcional ao quadrado de suas distâncias recíprocas, pelos seus centros de gravidade respectivos. Entretanto, dado o estímulo daquela placa, pelo que ela mesma significa, aquele homem *apenas poderia* levar-se ao seu designado tal ou tal, supondo-se, *ex hypothesi*, o *processo de aprendizado da função cursiva de significação do signo*. Em suma, ser-se levado ao designado pelo significado de um signo, nisto consiste o exercício de ato de compreensão do signo não enquanto fim e termo do conhecimento, mas na medida em que, por ele, o que quer que esteja sendo designado atinja-se intelectualmente. A tematização expressa do signo, distinguida pelo conceito acima apontado de *in actu signato*, pode ser visualizável por esta proposição: “isto é um signo”, o que habilita entender-se, por ela, a diferença entre o ser meio e o ser fim, entre o signo e o designado, presente em todo signo instrumental.

Nesse sentido, o conceito de signo instrumental *qua* signo instrumental somente pode deslindar-se não pelo exercício atual (*in actu exercito*) da cursividade significativa deste ou daquele signo, porquanto mediante certo ato de reflexão (*in actu signato*), pelo qual uma proposição como esta “isto é um signo” recebe a sua inteligibilidade conceitual. Entretanto, o conceito de *signo instrumental* é, de *per se*, um *signo formal* – numa palavra, um conceito. Por consequência, sem a capacidade conceito-reflexiva do indivíduo humano, o universo de instrumentalidade, em que consiste todo signo instrumental, não se pode conceber, por princípio.

pensamento *qua* pensamento do ser, nomeada de *Kehre* (*viragem*), cada mais maior, após a publicação do *opus magnum* heideggeriano.

¹⁰ Cf. (*De. An.*, 403a30, I, 684).

Porém, é evidente, de *per se*, que ninguém se conduz executivamente ao significado por um signo instrumental sem que ele mesmo seja conhecido, de onde a razão de acrescentar-se-lhe, de fato, o apodo “instrumental”, pois, como todo instrumento, tal como uma *faca*, tem um signo instrumental a função de ser meio para determinado fim. No caso deste, de conduzir ao *designado*, com certo conhecimento expresso de si mesmo; e, no caso dela, de realizar o ato de corte de virtualhes.

A fim de tornar evidenciada a pregnância apontada por Gadamer da distinção entre as noções de “*in actu exercito*” e “*in actu signato*” na especulação heideggeriana, bem como, de acordo com o que se sustentou acima, no mesmo pensamento husserliano, considerar-se-ão mais a fundo os pressupostos que manifestam a compressibilidade dessa distinção.

Comece-se pela consideração da noção de “signo instrumental”, pois a partir dela tanto a sua função de *mediador* entre o cognoscente e o designado torna-se translúcida, se comparado ao *signo formal*, a tratar-se a seguir, quanto recebe um tanto de inteligibilidade a exposição da estrutura de *reflexividade* presente em certo indivíduo humano.

De início, tematize-se o signo *qua* signo, independentemente de que se determine uma sua espécie, como a instrumental ou a formal. Nesse sentido, define Domingo de Soto (1494 - 1560) em suas *Summulae* o conceito de signo: *o signo é aquilo que representa uma coisa à faculdade cognoscitiva distinta do que ele é em si mesmo*.¹¹ Notifique-se de cada parte dessa definição. Inicialmente, há em todo signo o aspecto *representativo* pelo qual ocorre certa *substituição* da coisa designada pelo signo que a aponta de modo cursivo, de um modo tal que a coisa apresenta-se não por ela mesma, mas *no* signo – (*rem præsentare*, *apresentação da coisa*). Além disso, considerando o resto da definição, nota-se certa relação necessária de todo signo à faculdade cognoscitiva,¹² de forma tal que, por essa nota, se apreende aquele a quem (*cui*) o signo é signo: o próprio indivíduo humano, porquanto apenas por sua faculdade cognoscitiva uma coisa pode estar no lugar da outra, substituindo-a representativamente. E, por fim, de acordo com a última parte da definição apresentada acima, compreende-se o *modo* em que a substituição significativa se dá, vale dizer, de acordo com uma distinção, na coisa, entre o

¹¹ Cf. (*Sum.*, p. 2).

¹² Sabe-se que em fenomenologia a pressuposição de uma “potência cognoscitiva” deve pôr-se entre parênteses, mais pelo lado do primeiro temo da expressão do que pelo seu adjetivo, pois, de fato, uma qualquer *res cogitans* se toma como pressuposto nesse método filosófico, de forma que pôde Heidegger tecer críticas à ausência de problematização, em Husserl, do ser do intencional e do ser da consciência mesma, (1ref.).

modo de ser do signo enquanto signo e o modo de ser da coisa enquanto significada pelo signo.

Entretanto, considere-se mais a *teoria do signo* clássica para que a distinção de importância refrisada, tal como a julgou Gadamer, entre o exercício significativo do signo instrumental tanto na função “*in actu exercito*”, quanto na função “*in actu signato*”, possa melhor apreender-se.

Nas primeiras páginas do primeiro volume de seu *Cursus philosophicus*, que tem como objeto de exposição a *lógica minor e major*, João de Poinset (*Ars Log.*, p. 9 e segs.) apresenta a teoria do signo a que se referiu, em linhas gerais, nos parágrafos anteriores. Para compreendê-la, deve-se ter como pressuposto que tudo quanto nela se distingue tem como finalidade o esclarecimento, sobretudo, de duas coisas: o signo *formal*, isto é, o conceito mesmo, e o signo *instrumental*, qualquer coisa – uma placa, algumas pegadas, ou a imagem de Alexandre, o Grande –, que, uma vez conhecida, conduz ao conhecimento da coisa da qual o signo é signo, em significado.

Pois bem, Poinset (*Ars. Log.*, *ibid.*) distingue que há quatro modos de *fazer conhecer*: efetivamente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o filósofo português aponta que tanto a *inteligência* ou a *visão*, bem como outros sentidos externos,¹³ fazem conhecer *efetivamente* o que é por elas conhecido. Essa modulação adverbial do termo *effectum* tem como condição de inteligibilidade a reconhecida teoria das quatro causas aristotélicas e, em particular, a *causa efficiens*, no sentido de que a inteligência ou a visão *executam*, de *per se*, o ato de conhecimento que é próprio a elas, respectivamente, o conhecimento “imaterial” e o conhecimento sensível.¹⁴ Como se verá abaixo, frise-se, os modos de *representar*, que são três, e os de *significar*, que são dois, têm como pressuposto essa *efetividade do ato cognoscitivo* da inteligência ou de um qualquer sentido externo, de uma forma tal que sem essa efetividade o homem não poderia ser um *homo symbolicus*, como o distinguiu

¹³ Na teoria do conhecimento aristotélica, há cinco sentidos externos que nos dão a conhecer as coisas enquanto sensíveis, são eles: a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato; o que quer que se conheça pelos sentidos externos tem as notas características do *hic et nunc*, impossibilitados como são de abstrair-se da existência singular e concreta de seus objetos.

¹⁴ Em razão de seus pressupostos, como o de, justamente, *uma ausência absoluta de pressupostos*, em fenomenologia, e maiormente na fenomenologia de corte hermenêutico, toda utilização da noção de “causa” é adventícia à mostra das coisas em si mesmas e por si mesmas, em carne e osso. Desse modo, falar-se-á de uma *aleteologia*, nos dizeres de Alejandro G. Vigo (2008, p. 130), e não mais de uma *arqueologia*, entendendo-se, por este termo, um direcionamento do pensamento filosófico à perquirição pelas causas e princípios do entes, os quais causas e princípios, por óbvio, pressupõem certa *anterioridade*, no tempo, deles mesmos, daí a razão da designação terminológica proposta por Vigo. Seja isso o suficiente, por ora.

Ernst Cassirer (1944, p. 44). – Em relação ao segundo modo, relembre-se, o *fazer conhecer objetivamente*, a cor branca da parede e a própria parede conhecem-se de *modo objetivo*, assim como o círculo ou o quadrado, abstratamente considerados, conhecem-se enquanto *objetos*, de modo que se possa perscrutar-lhes as naturezas respectivas. O tornar-se conhecido *objetivamente* é o fundamento da distinção entre o *objeto motivo* e o *objeto terminativo*; tema a considerar-se, com mais pausas, nas linhas abaixo.¹⁵ – No que tange ao terceiro modo, o fazer-se conhecer *formalmente* ocorre quando se apreendem certas notas formais dos objetos que anteriormente tenham movido, para que se fique com os exemplos utilizados há pouco, a inteligência ou a visão, de uma forma tal que se possa predicar-lhes estes predicados seguintes: “branco”, “parede”, “todos os raios equidistantes da circunferência” e “quatro lados iguais.” – E, por fim, a respeito do quarto modo, o de *fazer-se conhecer instrumentalmente*, o autor expõe o caso específico do conhecimento exercido através do signo instrumental, já parcialmente tratado nas páginas anteriores, na medida em que os tecidos postos sobre a mesa conduzem ao conhecimento do *almoço*, significado por eles, a servir-se em breve.

Algumas observações sobre esse introito à teoria do signo de Peirce. Se não fosse a efetividade de emitir o ato de conhecimento da inteligência ou da visão, permaneça-se nos exemplos utilizados há pouco, não haveria efetividade alguma objetiva, formal, e instrumentalmente. O tecido posto sobre a mesa, se se deve significar a refeição a seguir, ou a tabuleta posicionada na parede externa e superior de um restaurante, se se deve significar que se serve comida no local que se *significa* por ela, têm como função principal tornarem-se, com anterioridade, um objeto para a inteligência de modo que ela possa levar-se ao designado seja por aquele tecido, seja por esta tabuleta. Ora, se a inteligência faz conhecer *efetivamente*, ela não o faz por conta própria, mas em dependência de outra coisa, a qual, de seu turno, também faz efetivamente conhecer, na medida em que a inteligência deva emitir o seu ato de conhecimento.

¹⁵ De saída, diga-se que a distinção entre as noções de “objeto motivo” (*objectum motivum*) e de “objeto terminativo” (*objectum terminativum*) colhe-se da consideração seguinte: diz-se que uma parede *faz conhecer objetivamente* qua *objeto motivo* porque a parede mesma, em si mesma, *move*, e, ao mover, faz conhecer a si própria, de modo que seja um *termo* – de onde se extrai a razão formal denotada pelo adjetivo “*terminativum*” – do próprio conhecimento. Em relação ao signo *instrumental*, pode haver nele tanto somente uma *moção*, suponha-se a esse respeito o mero complexo sensível de certo *signal vermelho*, cujo significado se desconhece, quanto, em sua função propriamente *instrumental*, isto é, a de exercer a *cursividade significativa*, a função cognoscitiva de que se conheça a *coisa* (Pare!) por ele significada, coisa essa que é o seu propriíssimo significado, pelo qual foi instituído.

Pois bem, tomando o exposto como pressuposto, Poinot apresenta três modos em que o *representar* se realiza: objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Em relação ao primeiro modo, o próprio objeto representa-se, desde si mesmo, objetivamente, vale dizer, a cor branca da parede vista pela visão ou o círculo tematizado pelo entendimento. Ora, pode-se constatar uma relação de dependência entre o objeto *motivo*, que *faz conhecer*, de *per se*, movendo as potências cognoscitivas, e o objeto *terminativo*, que se *representa* a si mesmo uma vez que tenha havido aquela atualização, do objeto motivo, lastreada em um movimento antecedente. – No que se refere ao segundo modo, a representação realiza-se pela mesma notícia formal apreendida do objeto de conhecimento, posto que não é a própria coisa real em sua realidade concreta que está no conhecimento, mas um substituto seu, em modo *representativo*, numa palavra, como a própria origem etimológica dá a conhecer-se, de forma que se apresente uma coisa (*rem præsentare*), nomeadamente, a coisa significada. – E, por fim, representa-se algo *instrumentalmente*, tal qual a pegada.

Ademais, o autor considera que há dois modos de *significar*, os quais se reduzem ao significar formalmente e ao significar instrumentalmente, a cuja distinção se resume toda a teoria do signo do filósofo referido, pois é no *significado* que se colhe a razão em específico do signo formal e do signo instrumental.

Por tudo o que se expôs acima, pode-se concluir que *fazer conhecer* é mais universal que *representar*, e representar é mais universal que *significar*;¹⁶ o que significa dizer que se a função do signo consiste em representar outra coisa distinta de si mesma à inteligência, essa representação é, a um só tempo, substitutiva e significativa, ou, numa palavra, a substituição da coisa ocorre pelo significado que, justamente, se encontra no lugar dela. Assim, o homem é, de fato, como queria Cassirer, simbólico, em razão de sua abertura à transcendência da coisa tornada transparente pelo signo, já instrumental, já formal.

O conceito de *cão* leva, pelo significado que há aí, mais ou menos claro e distinto, através da substituição representativa da coisa possibilitada por esse conceito, ao próprio e mesmo cão. Conduzir-se ao cão, conforme se apontou acima, é o exercício de um ato, nomeadamente, do ato representativo mediado pelo conceito respectivo. Isto é a função representativa “no exercício do ato” (*in actu exercito*). Porém, a tematização expressa do conceito de *cão*, sem que

¹⁶ Ainda que não tenha feito nenhuma citação expressa dessa conclusão que se expôs, Heidegger (GA 62, p. 278 e segs.), *ipsis litteris*, apresenta-a nos *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, bem como não se pode conceber que não tenha sido essa teoria do signo de Poinot, ou alguma outra mui símile que nela se fundasse, que tenha dado origem à composição textual do § 17 de *Ser e Tempo*. Donde se pode verificar uma outra razão para a exposição dessa teoria a que se refere, ao menos em suas linhas gerais.

se seja levado, por ora, ao cão *em carne e osso*, perfaz a noção de “em exercício do signo” (*in actu signato*), pois, buscando-se perscrutar a natureza do signo enquanto tal, mostrou-se não o cão em sua “realidade efetiva” a alcançar-se pelo seu conceito, mas o conceito de cão enquanto há nele, nesse conceito, um significado em específico, nomeadamente, aquele que se refere a um exemplo explicativo da teoria do signo de João de Poinçot. Não obstante, ao virar-se o corpo em direção à cozinha para que se tome mais uma xícara de café, percebe-se acochado sobre a base do ventilador o felino Lutero, e tal ato se realiza de *modus representativus*, ainda que se desconsidere, neste ato imediato e substitutivo, todas as notas que poderiam distinguir-se nesse gato em sua individualidade, tanto as passadas, quanto as atuais e as futuras, estas vistas em perspectiva do passado também significativo. Mais uma vez, dissertando agora sobre o ato em exercício do conhecimento conceitual referente à coisa designada por ele, verifica-se um ato tal que seja propriamente *significativo*, e não mais *executivo*. É como se, em tensão à realidade imediata, para torná-la transparente, se devesse dar um passo para atrás, de modo que não apenas se vivesse na mera coisalidade da coisa, para que, emergindo o significado da coisa em sua coisalidade, esta coisa pudesse tornar-se significativa, e assim, pudesse tornar-se inteligível.

Até aqui a respeito das linhas diretrizes de uma “teoria da significação” de corte clássico. Essa “teoria da significação” constitui *semelhanças e diferenças* para com o fundamento da fenomenologia husserliana, mormente acerca da noção de “coisa” que a determina, tanto nesse fundamento mesmo quanto nas consequências teóricas que se podem extrair dele; bem como constitui *semelhanças e diferenças* para com a fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

Conclusão

Por este estudo realizado, pode-se depreender as raízes fundamentais sem as quais o pensamento fenomenológico, em seu *feri*, não se pode compreender. De fato, a fenomenologia determina um retorno às coisas mesmas (*zurück zu den Dingen selbst*), o qual, porém, consiste numa certa sistematização de dois movimentos mui típicos do espírito humano: o ir-se às coisas e o tê-las representativamente em um ato expresso, que é, por definição, um ato signológico – de concepção conceitual. Por consequência, mostrou-se a propósito a realização de uma pesquisa aprofundada acerca dos conceitos-chave de “in actu

exercito” e de “in actu signato”, sem os quais, mais uma vez, a fenomenologia, enquanto sistema possível e necessário de conhecimentos científicos, não se compreende.

Referências

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle I*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1996. (Cita-se como *De An.*).

CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale: Yale University Press, 1944.

HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. In: *Gesamtausgabe 62 (Sommersemester 1922)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. e notas de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husser – Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

SPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica Editora, 2007.

SANTO TOMÁS, João de. *Cursus philosophicus thomisticus*, 1º vol. Pref. de P. Beato Reiser. Turin: Marietti, 1930-1937.

_____. *Cuestiones de lógica (Ars Logica. Prima Pars: Summulae – Quaestiones Disputandae)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1987.

_____. *Sobre la naturaleza de la lógica (Ars Logica. Secunda Pars: qq. I-V)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1994.

_____. *Lógica de los predicables (Ars Logica. Secunda Pars: Explicatio textus Isagogis Porphyrii)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1991.

_____. *El libro de los predicamentos (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XIII-XX)*. Trad. de Gabriel Ferrer. Introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1995.

_____. *De los signos y sus conceptos (Ars Logica. Secunda Pars: Super Libros Perihermeneias; Circa Libros Priorum; qq. XXI-XXIII)*. Trad. e introd. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.

_____. *Teoría aristotélica de la ciencia (Ars Logica. Secunda Pars: qq. XXIV-XXVII. In libros Posteriorum)*. Trad. de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1993.

_____. *Del Alma (El alma y sus potencias elementales)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2005.

_____. *Verdad transcendental y verdad formal*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2002.

_____. *El signo (Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica)*. Trad. e introd. de Juan Cruz Cruz. Espanha: EUNSA, 2000.

_____. *The Material Logic of John of Saint Thomas (Basic Treatises)*. Trad. de Yves Simon, John Glanville e Donald Hollenhorst. Introd. de Jacques Maritain. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

SOTO, Domingo de. *Summulae*. Ed. Wilhem Risse. Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 1980.

VIGO, Alejandro. *Arqueología y Aleteiología. La Transformación Heideggeriana de la Concepción Aristotélica de la Ontología*. In: *Arqueología y Aleteiología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, pp. 117-142.