

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Karen Milla de Almeida França

**O PROBLEMA DA VERDADE NA OBRA DO JOVEM HEIDEGGER (DE 1914 A
1927): a influência da fenomenologia de Husserl e a elaboração de uma hermenêutica da
facticidade**

Belo Horizonte

2024

Karen Milla de Almeida França

O PROBLEMA DA VERDADE NA OBRA DO JOVEM HEIDEGGER (DE 1914 A 1927): a influência da fenomenologia de Husserl e a elaboração de uma hermenêutica da facticidade

Tese apresentada ao Programa Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia contemporânea

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Alice Mara Serra

Belo Horizonte

2024

100	França, Karen Milla de Almeida.
F815a	O problema da verdade na obra do jovem Heidegger (de 1914 a
2024	1927) [manuscrito] : a influência da fenomenologia de Husserl e a elaboração de uma hermenêutica facticidade / Karen Milla de Almeida França. - 2024.
	264 f.
	Orientadora: Alice Mara Serra.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Verdade – Teses. 3. Fenomenologia - Teses. 4.Hermeneutica – Teses, 5. Ontologia – Teses. I. Serra, Alice Mara. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III .Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

O PROBLEMA DA VERDADE NA OBRA DO JOVEM HEIDEGGER (DE 1914 A 1927): A INFLUÊNCIA DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A ELABORAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA FACTICIDADE

KAREN MILLA DE ALMEIDA FRANÇA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)
Prof. Vitor Somavilla de Souza Barros (UFPB)
Profa. Deborah Moreira Guimarães (UERJ)
Prof. Fernando Antônio Soares Fragozo (UFRJ)
Prof. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Belo Horizonte, 27 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 28/02/2024, às 09:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Deborah Moreira Guimarães, Usuária Externa**, em 28/02/2024, às 09:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 10:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vitor Somavilla de Souza Barros, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 10:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Antônio Soares Fragozo, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 19:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 3061265 e o código CRC 9E93C479.

*Keite (in memoriam) e à Karine
razões do meu viver.*

AGRADECIMENTOS

À prof^a. Dr^a. Alice Mara Serra, minha gratidão pela orientação, paciência, pelo apoio e estímulo em todo o trabalho de escrita, e por ser um consistente exemplo como pessoa, pesquisadora e orientadora. Agradeço, ainda, por me ensinar que o necessário na filosofia está no modo claro e rigoroso de descrição dos fenômenos.

À prof^a. Dr^a. Virgínia de Araújo Figueiredo, pela presença constante no meu caminho pela filosofia, pela atenção e inestimável ajuda, pelo exemplo de docente e por ter gentilmente aceito participar da banca de qualificação que muito contribuiu com seu olhar atento para a finalização desse trabalho.

À prof^a. Dr^a. Glória Maria Ferreira Ribeiro, pela amizade e por ter me iniciado na pesquisa filosófica, por quem, igualmente, tenho profunda admiração e por ter gentilmente aceito participar da banca de qualificação contribuindo para a reformulação do trabalho de escrita.

À prof^a. Dr^a. Deborah Moreira Guimarães por ter gentilmente aceito a participar da banca de defesa.

Ao prof. Dr. Fernando Antônio Soares Fragozo por ter gentilmente aceito a participar da banca de defesa.

Ao prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens por ter gentilmente aceito a participar da banca de defesa.

Ao prof. Dr. Vitor Sommariva de Souza Barros por ter gentilmente aceito a participar da banca de defesa.

À prof^a. Dr^a. Giorgia Cecchinato, membro suplente, por ter gentilmente aceito a participar da banca de defesa.

Aos meus pais, José e Silma, por sempre acreditarem que seria possível.

Aos meus amores Fillipe e Zoe por tornar a minha vida mais colorida e melhor, pois nada disso teria sentido se vocês não existissem na minha existência.

Aos meus amigos Delmo Silva e Raymundo Valério pelas demonstrações de companheirismo, com quem sempre pude contar nas horas difíceis.

À minha família, em especial, Sérgio pelo apoio incondicional.

Às amigas Kátia Batista, Thamara Custódio, Maísa Miranda, Aline Lara e Cecília Neves pela amizade sincera e de tantos anos.

Aos professores e funcionários da FAFICH que muito contribuíram para a minha formação como um todo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo indispensável auxílio financeiro.

Agradeço imensamente a todos vocês pela constante e fundamental presença em minha vida.

“O correr da vida embrulha tudo.
A vida é assim: esquentada e esfria,
aperta e daí afrouxa,
sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é coragem”.
(João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, 1956)

RESUMO

(FRANÇA, Karen M. A.). Acerca da noção de verdade na obra do jovem Heidegger: a influência da fenomenologia de Husserl e a elaboração de uma hermenêutica da facticidade. Orientadora: Alice Mara Serra. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/FAFICH), 2024. Tese (doutorado em filosofia).

Este trabalho pretende oferecer uma contribuição para as investigações sobre a questão da verdade no pensamento inicial de Martin Heidegger. A partir de uma reflexão histórico-filosófica, apresentamos transformações e deslocamentos de noções herdadas da fenomenologia de Husserl, em especial, *intencionalidade* (*Intentionalität*), *expressão* (*Ausdruck*), *significação* (*Bedeutung*) e *sombreamento* (*Abschattung*) na formulação heideggeriana da noção de verdade enquanto *alethéia* – *velamento* e *desvelamento* de *Ser*. Ainda que a questão da *verdade* perpassasse toda a filosofia de Heidegger, nosso recorte incidiu sobre as obras anteriores a 1927, quando a abordagem do problema interligava-se ao *ser-aí* (*Dasein*) e aos conceitos de *compreensão* (*Verstehen*) e *transcendência* (*Transzendenz*). Partimos da obra *A doutrina do juízo no psicologismo: Uma contribuição crítica-positiva para a lógica* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914), com o intuito de descrever o esforço de Heidegger em deslocar os elementos estruturais da fenomenologia da intencionalidade husserliana para a sua hermenêutica fenomenológica do *ser-aí*. Em seguida, mostramos como, nos cursos de 1919 e 1927 – *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) e *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*) – configurou-se o *ser-aí-humano* (*menschliches Dasein*) como uma *abertura* (*Erschlossenheit*), enquanto a *vida fática* (*faktisches Leben*) afirmou-se em sentido prático e cotidiano nos modos de *desvelamento* e *velamento* de *ser*. À luz das obras *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1923-1924) e *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) as investigações subsequentes se esforçaram em tratar da facticidade e da *verdade* a partir dos modos de abertura da *existência do ser-aí*, em especial, no sentido da unidade ek-stática que delineia a estrutura *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), permitindo que o *ser-aí* se constitua temporalmente enquanto um projeto. Finalmente, chegamos às obras *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927) e *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), tendo sido elaborada a dinâmica que envolve a relação entre o projetar e o tempo, discriminando-a como *vigor de ter sido* (*Gewesen-sein*), atualização e porvir (futuro) enquanto modo ontológico desde o qual a verdade se dá (*sich gibt*) em sua *historicidade* (*Geschichtlichkeit*).

Palavras-chave: verdade; intencionalidade; Heidegger; Husserl; temporalidade.

ABSTRACT

(FRANÇA, Karen M. A.). The problem of truth in the work of the young HEIDEGGER (from 1914 to 1927): the influence of Husserl's phenomenology and the elaboration of a hermeneutics of facticity. Advisor: Alice Mara Serra. Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Minas Gerais (UFMG/FAFICH), 2024. Thesis (doctorate in philosophy).

This work aims to offer a contribution to the investigations on the question of truth in Martin Heidegger's initial thinking. From a historical-philosophical reflection, we present transformations and displacements of notions inherited from Husserl's phenomenology, in particular, intentionality (Intentionalität), expression (Ausdruck), meaning (Bedeutung) and shading (Abschattung) in the Heideggerian formulation of the notion of truth as an aletheia - veiling and unveiling of Being. Although the question of truth permeates Heidegger's entire philosophy, our cut focused on the works prior to 1927, when the approach to the problem was interconnected to the being-there (Dasein) and the concepts of understanding (Verstehen) and transcendence (Transzendenz). We start from the work *The doctrine of judgment in psychologism: A critical-positive contribution to logic* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914), in order to describe Heidegger's effort to shift the structural elements of phenomenology from Husserlian intentionality to its phenomenological hermeneutics of being-there. Next, we show how, in the courses of 1919 and 1927 - *The idea of philosophy and the problem of the conception of the world* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) and *Fundamental problems of phenomenology* (*Grundprobleme der Phänomenologie*) - the human being-there (menschliches Dasein) was configured as an opening (Erschlossenheit), while factual life (faktisches Leben) was affirmed in a practical and everyday sense in the modes of unveiling and veiling of being. Under the lights of the works *Fundamental Concepts of Aristotelian Philosophy* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1923-1924) and *Prolegomena to the history of the concept of time* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925), subsequent investigations strove to deal with facticity and truth from the modes of openness of the existence of the being-there, in particular, in the sense of the ek-static unit that outlines the being-in-the-world structure (*In-der-Welt-sein*), allowing the being-there to be constituted temporally as a project. Finally, we come to the works *The fundamental problems of phenomenology* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927) and *Being and Time* (*Sein und Zeit*, 1927), having been elaborated the dynamics that involves the relationship between projecting and time, discriminating it as the vigor of having been (Gewesen-sein), updating and coming (future) as an ontological mode from which truth is given (sich gibt) in its historicity (Geschichtlichkeit).

Keywords: Truth, Intentionality, Heidegger, Husserl, Temporality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – A QUESTÃO DA FACTICIDADE: UMA ABORDAGEM LÓGICA	27
<i>I.1. Consideração preliminar: a crítica ao psicologismo e o propósito de fundação do método fenomenológico</i>	<i>33</i>
<i>I.1.1. O campo fundamental da investigação fenomenológica.....</i>	<i>39</i>
<i>I.1.2. A constituição da intencionalidade</i>	<i>41</i>
<i>I.2. A ‘fenomenologia da vivência’ enquanto fundamento primeiro da fenomenologia</i>	<i>47</i>
<i>I.2.1. A intencionalidade como fio condutor das vivências</i>	<i>47</i>
<i>I.2.2. Sobre apercepção e percepção</i>	<i>49</i>
<i>I.2.3. A intuição categorial enquanto constituição básica da intencionalidade</i>	<i>51</i>
<i>I.2.4. A verdade enquanto evidência</i>	<i>55</i>
<i>I.3. Sobre a fenomenologia do acontecimento</i>	<i>57</i>
<i>I.4. A verdade enquanto horizonte de sentido: heidegger na esteira do pensar husserliano</i>	<i>60</i>
<i>1.4.1. O horizonte de sentido: a mundanidade do mundo</i>	<i>64</i>
<i>I.4.2. O logos enquanto movimento de sentido.....</i>	<i>68</i>
CAPÍTULO II – A QUESTÃO DA FACTICIDADE: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICO - HERMENÊUTICA.....	76
<i>II.1. A rede de significação da vida enquanto gênese do método fenomenológico em heidegger</i>	<i>78</i>
<i>II.2. A intuição categorial como situação de acesso ao sentido</i>	<i>81</i>
<i>II.2.1. Os signos indicativos enquanto experiência fática da verdade.....</i>	<i>86</i>
<i>II.2.2. O caráter negativo da indicação formal.....</i>	<i>90</i>
<i>II.3. O mundo da vida enquanto fundamento do mundo circundante</i>	<i>94</i>
<i>II.3.1. A significatividade e a compreensão prévia: sobre a instância apofântica do voltar-se para as coisas</i>	<i>96</i>
<i>II.4. A questão do preenchimento intuitivo enquanto possibilidade de sentido</i>	<i>103</i>
<i>II.4.1. A instância fenomenológica e hermenêutica do voltar-se para.....</i>	<i>105</i>
<i>II.5. Da fenomenologia da intuição à dimensão existencial dos índices</i>	<i>109</i>
<i>II.5.1. A vida fática enquanto forma expressiva da vida na sua totalidade</i>	<i>116</i>
<i>II.6. Sobre a hermenêutica da facticidade.....</i>	<i>118</i>
<i>II.6.1. A hermenêutica da facticidade: a relação entre a verdade e a compreensão</i>	<i>120</i>

II.6.2. <i>Sobre o elemento da ocasionalidade</i>	122
II.6.3. <i>O als da significatividade: a relação entre a verdade e abertura de sentido</i>	124
CAPÍTULO III – A QUESTÃO DA FACTICIDADE E DA TEMPORALIDADE: UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA	130
III.1. <i>Pressupostos para uma fenomenologia do tempo</i>	132
III.1.1. <i>A questão do tempo</i>	136
III.1.2. <i>A teoria psicologizante do tempo vs. a filosofia transcendental</i>	137
III.2. <i>Sobre a consciência do tempo enquanto percepção</i>	145
III.2.1. <i>Da retenção e protensão enquanto um modo (wie) de intencionalidade</i>	148
III.3 <i>A constituição da fenomenologia do tempo em heidegger</i>	151
III.3.1. <i>A concepção do tempo originário como pano de fundo da noção de tempo da ciência (Wissenschaft): a Física</i>	153
III.3.2. <i>A concepção do tempo originário como pano de fundo da noção de tempo da ciência (Wissenschaft): a História</i>	156
III.3.3. <i>Tempo e familiaridade</i>	160
III.3.4. <i>Compreensão e temporalidade</i>	166
III.4. <i>Cuidado: pressupostos para uma abordagem ontológica sobre o tempo</i>	170
III.4.1. <i>Tempo e cuidado</i>	170
III.4.2. <i>Tempo e afinação (Stimmung)</i>	171
III.4.3. <i>Temporalidade e poder-ser: um acontecimento da verdade</i>	174
CAPÍTULO IV – A ESSÊNCIA DA FACTICIDADE E DA VERDADE: UMA ABORDAGEM ONTOLÓGICA	178
IV.1. <i>A recepção da problemática transcendental pelo movimento neokantiano e a sua influência na fenomenologia do jovem heidegger</i>	180
IV.1.1. <i>Pressupostos das escolas de Marburg e Baden</i>	182
IV.1.2. <i>Os limites da teoria dos valores</i>	187
IV.1.3. <i>A mostraçõ do ser enquanto fundamento da noção de fenomenologia</i>	193
IV.1.4. <i>A noção de remissão (Bezug) enquanto contraponto à teorização da vida</i>	197
IV.1.5. <i>A fenomenologia enquanto investigações das ‘co’relações e seu ultrapassamento</i>	202
IV.1.6. <i>Ex-istência e transcendência: sobre a originalidade do ser-aí</i>	205
IV.2. <i>Ser-verdadeiro e ex-istência</i>	208
IV.2.1. <i>Ser-aí enquanto horizonte do não-Ser: fundamento da verdade</i>	210
IV.2.2. <i>Temporalidade e expressividade</i>	214
IV.3 <i>O estatuto hermenêutico da questão ontológica</i>	219

IV.3.3. <i>O encontrar-se e o compreender enquanto estruturas ontológicas da verdade</i>	222
IV.3.4. <i>Ex-istência e verdade: fundamento da alethéia nos escritos de 1927</i>	224
IV.3.5. <i>Tempo e finitude</i>	227
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	237
6.1. <i>Bibliografia primária</i>	237
6.2. <i>Bibliografia secundária</i>	239

INTRODUÇÃO

"A filosofia ... não é salto para a margem salvadora, mas antes o salto para o bote em movimento" (POGGELER, 2001, p. 71): é o que nos diz Otto Pöggeler, buscando descrever o percurso fenomenológico de Martin Heidegger. O reconhecimento da insuficiência de métodos filosóficos herdados da tradição, por parte de Heidegger, faz com que o filósofo busque na fenomenologia a via para se pensar a *questão do Ser* (*Seinsfrage*). Esse desvio da tradição e, ao mesmo tempo, assimilação de alguns dos direcionamentos do movimento fenomenológico e da contribuição de alguns outros autores, demonstra a necessidade de encontrar a base de acesso para o âmbito originário que funda todo e qualquer sentido. Nessa perspectiva, o filósofo se apropria de concepções de muitos autores com os quais travou um embate e deteve-se longamente. Os nossos estudos percorrem um desses caminhos trilhados por Heidegger para desenvolver a questão da verdade no escopo da sua filosofia. Trata-se, especificamente, de remontar ao diálogo que a filosofia do 'jovem' Heidegger estabeleceu com a fenomenologia de Husserl para tratar da questão da *verdade* enquanto *desvelamento* (*Entborgenheit*) e *velamento* (*Verborgenheit*) do Ser¹.

Tal como sugere Eugen Fink, essa aproximação entre as filosofias de Heidegger e de Husserl torna-se mais acentuada à medida que são publicadas as preleções escritas no período anterior a 1930 (em especial, os textos que são desenvolvidos no período de Friburg e de Marburg de 1914-1928))². Sabemos que essas publicações traçam novos rumos para o mundo intelectual, uma vez que grande parte das pesquisas sobre Heidegger se limitavam aos textos que foram disponibilizados em vida. Certamente, devido a tal carência a convergência entre

¹ Especificamente, nos delimitamos aos seguintes textos da juventude de Heidegger que correspondem ao período de 1919 a 1927: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (A doutrina do juízo no psicologismo, 1914/GA-1), *Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (O conceito de tempo na história enquanto ciência, 1916/GA-1), *Grundprobleme der Phänomenologie* (Problemas fundamentais da fenomenologia (semestre de inverno 1919-20/GA-58)), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (A idéia de filosofia e o problema da concepção do mundo (semestre de emergência por causa da guerra 1919/GA-56-57)), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à investigação fenomenológica (semestre de inverno 1921-22/GA-61)), *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Conceitos fundamentais da filosofia antiga (semestre de verão 1926/GA-22)), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Ontologia: Hermenêutica da faticidade (semestre de verão 1923/GA-63)), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Introdução à investigação fenomenológica (semestre de inverno 1923-24/GA-17)), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sobre a essência da liberdade humana. Introdução à filosofia (semestre de verão 1930/ GA-31)), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegômenos à história do conceito de tempo (semestre de verão 1925/GA-20)), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lógica. A pergunta pela verdade (semestre de inverno 1925-26/GA-21)), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas fundamentais da fenomenologia (semestre de verão 1927/GA-24)), *Sein und Zeit* (Ser e tempo, 1927/GA-2).

² Cf. FINK, 1957.

as fenomenologias de Heidegger e de Husserl foi menosprezada e limitou-se a uma simples investigação do seu período de formação³. Contrariando essa visão, o nosso trabalho busca alicerçar o modo como a fenomenologia de Husserl se fez preente no percurso mais inicial de Heidegger, com intuito de pensar uma confluência parcial entre seus horizontes⁴. Trata-se de pensar os modos em que a noção de intencionalidade, especificamente, o desdobramento do sentido *voltar-se para algo* como intenção passível de preenchimento e a estrutura do *como* (*wie*) da intencionalidade estão intimamente ligados à questão hermenêutica da facticidade que fundamentará, nos textos posteriores, a verdade enquanto desvelamento da *abertura* – nas elaborações de 1927, a saber: *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927)⁵.

No sentido de reconstruir tais influências no caminho investigativo pelo qual Heidegger trilhou no desenvolvimento da sua filosofia⁶, o nosso recorte bibliográfico justifica-se porque nas obras iniciais encontramos uma aproximação mais ‘explícita’ das análises husserlianas. Em vários momentos, essa influência ecoa na fala do próprio Heidegger que admite como a fenomenologia de Husserl o ‘acordou’ para a Filosofia, em especial, como a apropriação de determinados conceitos fez com que a sua questão principal – o *Ser* – surgisse enquanto problema⁷. Conjuntamente, tentaremos evidenciar como algumas das teses anunciadas em *Ser e Tempo* – e tidas como inéditas – já estavam presentes explícita e

³ Entre tais temos: DREYFUS, Hubert Lederer. *Husserl Intentionality, and Cognitive Science* (1982); OTT, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1992) e WAELHENS, Alphonse em *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (1953).

⁴ Tal como sugere Angel Xolocotzi em seus estudos, os pensadores Hans-Georg Gadamer e Eugen Fink são pioneiros a pensar as primeiras aproximações entre as fenomenologias de Heidegger e de Husserl (XOLOCOTZI, 2008, p. 25).

⁵ As palavras de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens reforçam esse olhar, vejamos: “[...] embora contendo inegavelmente contribuições originais, é preciso reconhecer que a filosofia de Heidegger, neste período [1922-1925, respectivamente o pensamento de sua juventude], se encontra indissociavelmente ligada à fenomenologia de Edmund Husserl (1929-1938), sendo debitária de algumas intuições primordiais. Com Husserl, Heidegger aprendeu o método fenomenológico (depois depurado na forma de atitude fenomenológica) a estrutura que permite este agir orientado pelos fenômenos. A referida estrutura: a *intencionalidade* (KAHLMAYER-MERTENS, 2012, p. 870).

⁶ O nosso trabalho é limítrofe as análises empreendidas pelos pesquisadores BUREN, John Van. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King* (1994); KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993) e XOLOCOTZI, Ángel. *Der Umgang als “Zugang”. Der hermeneutisch-phänomenologische “Zugang” zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls* (2002). Estes fazem parte de um seleto grupo de estudiosos que defendem uma confluência entre as fenomenologias de Heidegger e Husserl, demarcando, sobretudo, a influência de alguns conceitos husserlianos no *desarrollo* da questão do *Ser* em Heidegger.

⁷ A título de nota, antes da publicação das obras que correspondem ao caminho lógico-fenomenológico de Heidegger, a conexão entre o filósofo e Husserl se limitavam as referências indiretas e de pé de página em algumas obras de mais fácil acesso, entre elas: *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), especificamente, §7 o método fenomenológico da investigação – C. *O conceito preliminar de fenomenologia* (*Der Vorbegriff der Phänomenologie*); e nota de rodapé 13 e 15; ainda em 1927 temos a *Carta de Heidegger à Husserl*. Menção aos textos: *Meu caminho para a fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963). Ángel Xolocotzi, também, aponta para os artigos escritos por ambos para a *Encyclopaedia Britannica* e o protocolo do *Seminário de Zähringen* (1973). Com a publicação das preleções do período de Freiburg e Marburg, um novo olhar fomentou o interesse na relação entre ambas as fenomenologias – Heidegger e Husserl.

implicitamente nesse percurso fenomenológico tecido enquanto uma pré-história da referida obra de 1927. Ao longo das nossas análises veremos como a noção de intencionalidade ecoa no modo como Heidegger conduziu o seu percurso pela fenomenologia, isso porque, para o filósofo, Husserl, com tal noção e suas devidas implicações, teria ‘libertado’ o *Ser* da cópula do juízo. Em outras palavras, em Husserl o *é* da cópula – até então tratado como uma mera função gramatical – ganha a função de manifestação do sentido enquanto um elemento constituinte da própria manifestação. Aos olhos de Heidegger, isso representa um salto para fora da tradição, uma vez que a cópula do juízo era vista, tradicionalmente, como uma mera articulação lógica do pensamento. Ora, sob a ótica de Heidegger, essa ‘finesse’ de Husserl permitiu que o *é* fosse tratado desde o seu aspecto ontológico, isto é, enquanto aquilo que precede e determina o sentido *intramundano*. Em outras palavras, Heidegger reconhece que o *voltar-se para* tratado como fundamento da significação e instituição de sentido reorienta e conduz um novo modo para se pensar a *questão do Ser* (*Seinsfrage*).

Mas, o que propriamente significa *Ser* (*Sein*)? Notadamente, o *Ser* é aquilo “que desabrocha por si mesmo, ou seja, o despregar-se abrindo-se e em tal abertura faz aparição” (HEIDEGGER, 1978, p. 48). A princípio, trata-se de um movimento espontâneo e independente da subjetividade humana, um movimento que acontece enquanto *abertura* (*Erschlossenheit*), enquanto aparição. Desde essa compreensão, o *Ser* institui o *mundo*, à medida que cunha significado para os entes em meio à totalidade. É neste movimento de significação que o *Ser* pode ser compreendido, e a *verdade* torna-se expressão deste dinamismo. Ora, é a pergunta sobre o sentido do *Ser* (*Sein*) que leva Heidegger a pensar acerca da noção de *verdade*, pois no escopo das suas obras a *verdade* passa a ser compreendida “enquanto presença de *Ser*” (PAIVA, 1998, p.40).

De modo especial, até meados de 1930 tal dinâmica de sentido – *desvelamento* e *velamento* – permanece intimamente ligada aos modos de direcionamento que o *ser-aí humano* tem diante do *mundo* (*Welt*) que se abre. Aqui, nas lições iniciais do ‘jovem’ Heidegger ‘a margem salvadora’ é o método fenomenológico. Este possibilita pensar os modos do *dar-se* (*es gibt*) do *mundo*. Sobretudo, o instituir do *mundo* se vê relacionado ao movimento de compreensão que se mostra enquanto um direcionamento da consciência a partir de uma compreensão prévia. É importante destacar que Husserl tematiza esse direcionamento desde a noção de *intencionalidade* (*Intentionalität*). De acordo com Kahlmeyer-Mertens,

ao se ater à intencionalidade, Husserl valoriza nela o que ficou impensado em seus predecessores; ele mostra que a intencionalidade propicia clareza quanto à constituição de campos de aparição dos objetos, estes que não se manifestam mediante representação, mas na intuição de suas idealidades, isto é, aparecendo tal qual é dado, o objeto evidencia o que em si mesmo há de mais essencial (KAHLMEYER-MERTENS, 2012, p. 872).

E Heidegger vê nesta noção husserliana o fundamento para pensar acerca do movimento de sentido – *verdade*. Assim, a abordagem heideggeriana seria uma ampliação da fenomenologia husserliana? Até que ponto pode-se pensar em uma cisão entre Husserl e Heidegger? Em que medida o método fenomenológico husserliano permitiu a Heidegger pensar em sua hermenêutica da facticidade enquanto fundamento de em uma *verdade* que se mostra originariamente por meio de um ‘comportamento’ que *descobre* e *encobre* sentido?

Metodologicamente, na abordagem de tais questões os nossos estudos se estruturam a partir de um modo de visada histórico-filosófica, buscando descrever a mudança de diretriz e de método – da abordagem lógico-fenomenológica para a ontológica, propriamente dita – por parte de Heidegger. Embora a filosofia heideggeriana seja marcada por diferentes vias para tratar da questão do *Ser*, o método fenomenológico é presente em todo o caminho do seu pensar no período referido. Desta maneira, não nos é possível estabelecer de início uma cisão entre um Heidegger fenomenológico e um Heidegger ontológico, mas, é preciso pensar que as respectivas mudanças no trato da interpelação sobre o *Ser* representam uma lealdade ao projeto fenomenológico que se redefiniu infinitas vezes devido à complexidade do problema. Nas próprias palavras de Heidegger, temos a seguinte formulação:

e hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado dos outros movimentos filosóficos. Entretanto, a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicidade se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a Fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério. O sentido da última frase já vem expresso em *Ser e Tempo*: ‘o essencial para ela (Fenomenologia) não consiste em realizar-se como um ‘movimento’ filosófico. Acima da atualidade está a *possibilidade*. Compreender a Fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade’ (HEIDEGGER, 1989, p. 499-500).

Sob esse olhar, o primeiro capítulo, intitulado *A questão da facticidade: uma abordagem lógica*, se dedica a esclarecer o primeiro passo dado por Heidegger na busca por uma via original para se pensar o acontecimento de sentido. Inicialmente, partiremos da

análise investida por Husserl nas *Investigações Lógicas* para demarcar a sua crítica ao psicologismo em função da necessidade de reelaboração de uma nova teoria do conhecimento, ou mais propriamente, de fundação da Fenomenologia enquanto ciência preambular.

Justamente, essa desvalidação do psicologismo e a crítica a Brentano permitirão a elaboração e fundamentação do papel da Fenomenologia em elucidar o *como*, isto é, de que maneira a objetividade se constitui a partir da intencionalidade e da intuição. Este ‘a partir’, citado anteriormente, sugere um abandono, por parte de Husserl, do pressuposto brentaniano, na medida em que, embora este enfatize o modo como as coisas são constituídas nos atos intencionais, mantém ainda insuficientemente elaborada a noção de intencionalidade, cindida entre os fenômenos físicos e psíquicos. Em consequência disso, Husserl defenderá que é a coisa (*Die Sache*) que se dá, em si mesma, à consciência, porém não enquanto *coisa empírica* (*Ding*), mas enquanto constituindo-se pela correlação entre intencionalidade dos atos e correlato intuitivo⁸. Dadas as ressalvas, evidenciaremos como a influência da fenomenologia de Husserl possibilitou a Heidegger constituir as bases das suas considerações lógicas, para delimitar o movimento de significação intencional dirigido às modalidades da consciência intuitiva. A relação estabelecida neste primeiro momento entre fenomenologia e *sentido* é pensada a partir dos conceitos principais de *logos*, *fenomenologia*, *intencionalidade*, *consciência*.

Veremos a reverberação da discussão empreendida pelas *Investigações Lógicas* em *A doutrina do juízo no psicologismo: Uma contribuição crítica-positiva para a lógica* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914). Aqui, Heidegger reconstruía o debate com o psicologismo, a fim de demonstrar – tal como Husserl o fez, especificamente, em *Prolegômenos à Lógica Pura* – a insuficiência da abordagem psicologista na fundamentação epistemológica da Lógica Pura. Nessa perspectiva, tanto Heidegger quanto Husserl admitem a incapacidade do psicologismo em viabilizar o acesso da consciência às essências e, de modo geral, ao sentido, isso porque o modo como a corrente psicologista tratou a consciência revela, em especial, um ‘esquecimento’ da sua vivacidade. Desta forma, as *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900/1901) de Husserl e as “Lições de 1914” de Heidegger representam o esforço, de ambos, em fundar a Lógica nos atos da consciência, e não na natureza subjetivizada, tal como os psicologistas o fizeram.

⁸ Com isso a coisa ganha um aspecto objetivo, independente da atividade psicológica do sujeito. Cf.: MOURA, 2006.

Para Husserl, a *intencionalidade* pode ser pensada como um movimento próprio da consciência, ou seja, é o modo pelo qual a consciência visa as coisas (*Sachen*). Trata-se da noção de consciência no sentido de um direcionamento intencional. Esta experiência não se liga à condição particular de um indivíduo e por isso não é resultado das representações que um sujeito faz da realidade que lhe é exterior, mas de uma relação intencional que é resultado do movimento de voltar-se para o que é visado. Para Heidegger, especificamente, trata-se de uma ‘co’relação entre o *ser-aí* humano e o *mundo*, e desde esta perspectiva não existiriam vínculos meramente formais, ou ainda, relações somente predicativas, pois os vínculos e a relação se dão já anteriormente à formulação de um juízo.

A partir desta compreensão, a *intencionalidade* não poderia ser a relação de uma unidade constituída pelo julgamento prepositivo. Em Husserl, essa noção só poderia ser pensada a partir da *vivência* (*Erlebnis*) que se mostra enquanto o âmbito fenomenológico prévio, apto a desdobrar-se segundo diferentes variações das relações intencionais (HEIDEGGER, 1978, p. 70). Heidegger busca compreender a noção de *vivência* na sua dinamicidade – no seu ‘estar sendo’.

Decerto, para Heidegger as atitudes teórica e racionalista perdem de vista o teor original da vida (*Entlebung*) na sua vigência. Isto porque, a partir destas perspectivas – teórica e racional – a *vivência* é concebida de modo objetivado, isto é, passível de ser observada e conceituada, e não, propriamente, a partir do seu fluxo. Nas lições de 1914, Heidegger nos diz que o modo subjetivista pelo qual a fenomenologia estava sendo tratada destitui a noção de *fenômeno* (*Phänomen*) e de fenomenologia das suas caracterizações formais. Ora, a fenomenologia, em seu aspecto subjetivizado, foi transformada em uma ciência de uma determinada região, ou seja, da consciência. Certamente, Heidegger consagra a Husserl o avanço metódico no trato da questão da *vivência*. Em Husserl, especialmente, há uma transformação no modo de se perguntar acerca das *vivências*, o ‘como’ desse perguntar evidencia uma mudança no interior do método fenomenológico. Nas palavras de Heidegger, trata-se de “o como do perguntar (*Anfragen*) e da determinação, [...] [isto é, a] descrição *versus* um método construtivo e argumentativo” (*Ibidem*).

Decerto, Heidegger em várias passagens dos seus primeiros cursos de Freiburg – 1919-1923 – descreve que o objetivo da filosofia, ou justamente, da fenomenologia não é senão dirigir-se ao *fenômeno*. Desde essa compreensão, a tarefa da fenomenologia é ocupar-se da *experiência fática* do viver. O que Heidegger deseja com tal relação é delimitar o objeto da fenomenologia, este seria o fenômeno da mostraçã, pois, “essas investigações designam como ‘*fenômenos*’ os objetos temáticos [...] que são como sentido” (*Ibidem*, p. 48).

No que lhe toca, Heidegger entende que o elemento fundamental no método fenomenológico não é ocupar-se desta ou daquela coisa, mas antes, concerne a um modo único de perguntar, de dirigir-se a, no modo de uma apropriação e conceptualização. Como descreve Ernest Tugendhat, a fenomenologia diz sobre uma descrição formal daquilo que aparece enquanto tal desde si mesmo, este manifestar institui-se sob determinadas circunstâncias (TUGENDHAT, 1970, p. 23). Assim, a fenomenologia descreve quando algo é no modo indicado de mostrar-se, e igualmente, no modo em que este mesmo algo pode ser levado ou articulado desse modo. Nas palavras de Heidegger,

o ente que não é às vezes e neste momento mais ou menos, mas sim o ente justamente neste caráter de ser de em cada caso e sempre mais ou menos, é designado formalmente por essas investigações como vivente, esse ser como viver, no presente contexto: viver humano (HEIDEGGER, 2006b, p. 181).

É interessante destacar que Heidegger conduz a noção de *fenômeno* para um ente em particular. De modo geral, o *fenômeno* diz sobre aquilo que é – enquanto sentido –, e em cada circunstância esse sentido institui-se de maneira velada ou desvelada. Essa dinâmica não significa outra coisa que o viver humano. Assim, com intuito de apreender o que seja essa *vivência*, Heidegger, nas elaborações dos anos 20, lança mão de uma compreensão pré-teórica da *vida* (*Leben*): para o filósofo, esta atitude torna evidente os modos como a *vivência* é instituída e pode se realizar enquanto tal. Esta atitude prévia é interligada ao modo do ‘voltar-se’ próprio ‘daquele que existe’, isto é, no sentido do ser do *ser-aí humano*⁹. Ora, o projeto de uma *fenomenologia* ligada à condição ontológica do *ser-aí humano* busca vislumbrar a estrutura que possibilita que o mesmo seja. Como descreve Pöggeler:

Heidegger funda a fenomenologia no entender da vida fática, na ‘hermenêutica da facticidade’. A fenomenologia se converte para ele em ‘fenomenologia hermenêutica’. O sentido do ser daquilo que Husserl entendia como Eu transcendental é determinado por Heidegger como existência fática, em si mesma hermenêutica (PÖGgeler, 2001, p. 69).

Nesse sentido, os cursos de 1919 e 1927, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) e *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*) buscam delinear a questão da totalidade de sentido em que o *ser-aí humano* encontra-se. Para o

⁹ Na sua obra de 1925, Heidegger o termo *da ist* é pensado no sentido de existir, respectivamente, do existir do *ser-aí*. Para Heidegger, “o que caracteriza o ente enquanto ente é seu ser” (HEIDEGGER, 2006b, p. 181).

filósofo, a *experiência da vida fática* (*faktisches leben*) institui o horizonte de aparecimento do *mundo*. Por esse lado, a totalidade constitui o *fenômeno* na sua complexidade e amplitude. De acordo com Tugendhat, o *fenômeno*, em Heidegger, é propriamente o horizonte de sentido no qual a *mostração se dá* (TUGENDHAT, 1970).

Em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger descreve

que algo, algo vivenciado, se dá sempre de *algum modo* (o que me vem ao encontro – eu mesmo, que me venho ao encontro de formas distintas), podemos formulá-lo também dizendo que *aparece*, que é *fenômeno* (HEIDEGGER, 2012a, p. 364).

Como podemos perceber, o *fenômeno* é pensado de maneira abrangente, já que não é esclarecido o que é mostrado, isto é, o conteúdo do *fenômeno*. De acordo com as considerações heideggerianas isto que se mostra enquanto *fenômeno* pode ser caracterizado de duas maneiras, quais sejam: ôntica ou ontologicamente. No primeiro modo, o que se mostra é simplesmente o ente ‘entificado’, isto é, determinado como isto ou aquilo. Aqui, o *fenômeno* torna-se o modo de apresentação deste ente. Neste sentido, o que Heidegger deseja reforçar é que os entes nos são acessíveis a partir de uma perspectiva que é estabelecida pelo *fenômeno*. Já no segundo modo, o que se mostra são as estruturas constituintes do *fenômeno*. Especificamente, o que está em jogo é a sua natureza ontológica de apontar para um modo de dirigir-se a, e com isso, a um modo de perguntar e interpretar algo.

No entender de Heidegger, os fenômenos da *facticidade* – *posição prévia*, *ocasionalidade* (*Jeweiligkeit*), *ocupação* (*Besorgen*) – manifestam a própria consciência na sua atitude fenomenológica (SZILASI, 1973). O nosso segundo capítulo, intitulado de *A questão da facticidade: uma abordagem fenomenológico hermenêutica*, propõe compreender essa relação entre o *ser-aí* (*Dasein*) e o desvelamento do sentido, a partir da *experiência fática*. Para tanto, pontuaremos os deslocamentos que Heidegger faz da teoria da *intencionalidade* de Husserl para acolher, no horizonte da *facticidade* (*Faktizität*), a sua compreensão de *verdade*. Nesse sentido, a preleção de 1923, *Ontologia: hermenêutica da facticidade* nasce sob o pretexto de vislumbrar a constituição ontológica da consciência na sua atitude fenomenológica, a partir da *compreensão* (*Verstehen*) e da *interpretação* (*Auslegung*) daquilo que o *ser-aí* é enquanto tal. Estes conceitos serão esclarecidos e aprofundados em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), cada um na sua especificidade. O termo *compreensão* será usado para descrever a possibilidade de vislumbrar o sentido que se abre previamente; já a

interpretação seria propriamente a *compreensão* fechada, determinada enquanto sentido disto ou daquilo. Ambos são constituintes da visada de sentido.

Em *Fenomenologia da vida religiosa* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), obra de 1919-1920, Heidegger assume como proposta esclarecer o fenômeno da *vida fáctica*, que fora negligenciado na tradição filosófica. E por isso, Heidegger busca *compreender/interpretar* o horizonte de aparição deste modo de ser fático. A título de nota, esse horizonte de sentido aberto pelo *interpretar/compreender* assegurará, em 1927, as duas modalidades presentes na *analítica existencial*, a saber: *significância* (*Bedeutsamkeit*) e *referencialidade* (*Angewiesenheit*) (BARRETO, 2012). Ora, o *interpretar* – base do método hermenêutico – é pensado enquanto um comportamento pré-teórico que não se fundamenta em um racionalismo, mas sim, nas ‘co’rrelações estabelecidas por uma *rede de significâncias* (*Bedeutsamkeit*). Desta forma, o *interpretar* advém da totalidade do *mundo* que nos afeta antecipadamente enquanto significatividade. O que se desvela enquanto sentido é aquilo que faz parte do circuito mundano em que o *ser-aí* se encontra fundado historicamente.

Antecipadamente, estamos lançados no *mundo* e devido a este modo de ser interpretamos aquilo que nos vem ao encontro por meio da pré-compreensão. Nas considerações de 1923, especialmente em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*) e *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, 1923), a *compreensão* encontra-se enraizada nas estruturas prévias próprias da *facticidade*, a saber: do ver e do posicionar-se. Com isso, “Heidegger se atém originariamente à necessidade de enraizar o movimento mesmo do conhecimento na vida singular daquele que conhece” (CASANOVA, 2009, p.22), instituindo a sua filosofia sob a busca de tecer uma fenomenologia ‘às avessas’, ou melhor, uma ‘fenomenologia da ausência’. Por esse lado, o uso da expressão ‘fenomenologia da ausência’ evidencia a presença dos temas – a *facticidade*, o índice na sua não expressividade, o velamento – que não seriam dignos de nota na tradição fenomenológica, mas que assumiram relevância na construção do projeto heideggeriano, nomeadamente: na *hermenêutica da facticidade* e, posteriormente, na *analítica da facticidade*. Tal como assinalam os demais estudiosos pode-se dizer que a fenomenologia em Heidegger teria se convertido em uma fenomenologia hermenêutica¹⁰.

O horizonte de tal fenomenologia é constituído desde o movimento ontológico de recuo do *Ser* – aqui, nas elaborações dos anos 20, entendido enquanto possibilidade de

¹⁰ Ver: PÖGGELER, 2001, p. 70; KAHLMEYER-MERTENS, 2015; LEVINAS, 1997.

manifestação de sentido enquanto tal. Desta maneira, o *Ser* se revela a partir do movimento do velar-se e do desvelar-se. E aquilo que escapa à *percepção sensível* seria o que há de mais original e pleno.

Em especial, no curso *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924), e mais tarde, em *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) o filósofo formula que o *compreender/interpretar* se voltam, na verdade, para a *facticidade* no horizonte da sua ‘mostração’. E isso que se deixa mostrar é o próprio *fenômeno* (φαινόμενον) : “por isso, fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao como de acesso, da apreensão e da verificação” (HEIDEGGER, 2006b, p.78). Assim, a *compreensão* da visada – base do método hermenêutico – encontra-se atrelada com aquilo que é propriamente visado enquanto teor fenomenal – tema da fenomenologia. E isto que se mostra é o ente desde um horizonte de mostração, isto é, desde um sentido previamente elaborado desde o contexto ou, por aquilo que podemos chamar de teia de remetimentos – rede de remissões – em que esse mesmo ente se encontra inserido.

A princípio, esse seria o elemento essencial para que a filosofia heideggeriana possa se instituir enquanto uma fenomenologia hermenêutica, pois o modo seguro com que o filósofo estabelece a relação entre a *rede de significância* e, propriamente, a *compreensão* radicaliza a estrutura básica do olhar interpretativo necessário a tal filosofia. Assim, o embasamento fenomenológico da interpretação daria à filosofia de Heidegger o seu caráter original. Especificamente, a hermenêutica pode ser compreendida enquanto um método interpretativo que tende a tornar acessível a constituição do *ser-aí*, ou seja, o modo pelo qual a estrutura da *facticidade* pode ser alcançada¹¹. Desta maneira, o domínio da complexão hermenêutica deve abarcar tanto *o que* é interpretado – e nesse caso é o *ser-aí* fático – quanto *o para quem* se interpreta (RUBENICH, 2014, p. 24).

Desde essa perspectiva, o que interessa à fenomenologia não é propriamente o que se mostra, mas, o horizonte de ‘mostração’, isto é, as estruturas fundamentais para que se dê a *compreensão*. Todavia, como Husserl alerta, não é possível uma compreensão do *fenômeno* na sua totalidade, uma vez que o sentido da coisa é manifestado na maior parte das vezes dentro de uma teia fenomenal. Por sua vez, a maneira como Heidegger compreenderá o *fenômeno*, desde a sua *rede de significâncias*, marca um traço próprio que o diferencia das

¹¹ Tal como Deborah Moreira Guimarães esclarece-nos: “a facticidade é a situação na qual já sempre nos encontramos enquanto entes existentes, isto é, enquanto entes lançados no mundo, na rede referencial plena de significatividade” (GUIMARÃES, 2019, p. 77).

demais acepções tradicionais, na medida em que o filósofo enfatiza que a *vida fática* é o domínio que constitui mais originalmente a *abertura* de sentido – *compreensão*.

Este panorama inicial configura a radicalização do método fenomenológico, à medida que Heidegger repousa a base deste método no modo como o *ser-aí* encontra-se lançado no *mundo* (LEVINAS, 1965a, p. 44). Com isso, o que o filósofo deseja apontar é que o elemento hermenêutico é primário, e isso pode ser verificado a partir da maneira como o *ser-aí* se abre àquilo que lhe vem ao encontro – o *fenômeno*. Como observa Tugendhat, esse modo de conceber a *abertura* (*Erschlossenheit*) do ser já evidencia uma nova concepção de *verdade* enquanto o *dar-se* do sentido – temporal e historicamente (TUGENDHAT, 1970, p. 55). Aqui, Heidegger aborda a questão do tempo enquanto o ‘como’ do dar-se da experiência fática, propondo uma relação explícita entre tempo e existência. Com isso, pode-se perguntar: em que medida a verdade está interligada à *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) do *ser-aí* (*Dasein*)? O terceiro capítulo, intitulado de *A questão da facticidade e da temporalidade: uma abordagem hermenêutico-ontológica*, se desdobrará em vista de tal questionamento.

O modo como Heidegger leu as *Lições para uma consciência interna do tempo* (*Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893-1917) permitirá nos aproximar do problema da temporalidade a intencionalidade. Ao ver de Heidegger, a formulação presente nas *Lições* de que o *tempo* é constituinte da *consciência*, fundamenta a ideia de que a temporalidade não pode ser pensada como uma forma de intuição puramente *a priori*. Decerto, na compreensão husserliana o *tempo é o que aparece* (*erscheinende Zeit*) enquanto caráter duradouro da própria consciência. Nessa perspectiva, o *objeto temporal* deve ser pensado como um *continuum* da consciência enquanto uma relação entre percepção, recordação e expectativa, ou seja, “[...] como fluxo de produção constante de modificações de modificações” (HUSSERL, 1994, p. 47) *no modo como* (*in der Weise wie*) aparece. A visão de Husserl é marcada pela busca do caráter de imanência constitutiva de toda e qualquer *temporalidade*, isto é, do *objeto temporal* – objeto fenomênico – tal como aparece à consciência em seus diferentes atos e modalidades.

Ora, para Heidegger, o modo como Husserl desenvolve as discussões sobre o problema do tempo em contraponto com as ciências permitirá, ao primeiro filósofo, definir a consciência temporal enquanto condição da compreensibilidade dos fenômenos (HEIDEGGER, 1994a, p. 33). Heidegger admite, sobretudo, que o filósofo das *Lições*, antecipadamente, ao tratar a temporalidade desde a maneira tal como a percepção apreende preliminarmente e retém o sentido que se abre fenomenalmente, já teria pensado o tempo como o horizonte originário.

Desta maneira, os textos de 1916 a 1923 partem da relação, já instituída por Husserl, entre o *intuir* e o *tempo*. Esse vínculo é tecido e pensado como fundamento da conjuntura essencial de instauração da significação – já que a *intuição* se mostrou a base da significação¹², por isso, o *tempo* é pensado como o *lugar* de acontecimento (*Zeit-Spiel-Raum*) da significação. Tal noção será tramada em função do seu *dar-se* (*sich geben*), uma vez que a *temporalidade* torna-se acessível à descrição fenomenológica quando os elementos advindos da mesma aparecem à percepção (DASTUR, 2011). Com essa reflexão, caminhamos para o último capítulo da tese que assume como problema inicial pensar no sentido de facticidade e de tempo enquanto aparecimento não-mediato de *Ser*, ou melhor, busca pensar ontologicamente esse mistério. Avaliando os impasses que tal concepção acarreta para as noções tradicionais de verdade, buscaremos apontar, sobretudo, as implicações cognitivas e ontológicas que este deslocamento traz à filosofia heideggerina.

Em 1916, *O conceito de tempo na ciência histórica* (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916), é tematizado um dos modos da constituição temporal, a saber: historicamente. Veremos que a historicidade torna-se essencial na demarcação temporal do ‘aparecimento’ do *Ser*. Na cotidianidade, a temporalização do ser corresponderá ao que Heidegger nomeia de temporalidade imprópria e nesta, observaremos que a *mundanidade do mundo* fundamenta a sua constituição. Justamente, somente em 1924, em *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*), o *tempo* passa a ser pensado, explicitamente, como o que deixa surgir (*Zeitigung*) o *Ser*. Aqui, o *tempo* se faz como um rasgo que captura antecipadamente aquilo que aparece desvelado. Nessa direção, Dastur nos diz, o *horizonte significacional* torna-se a condição de possibilidade para que o *Ser* se doe enquanto multiplicidade de sentido, configurando o modo pelo qual nós nos encontramos no *mundo* (DASTUR, 2011). Em vista disto, a compreensão de projeto é possível porque essencialmente ele se faz no *mundo*, e esse fazer-se é estar lançado nas possibilidades de ser. Estas possibilidades são fáticas, históricas. E sendo fáticas envolvem *tempo*. A temporalidade, de acordo com Heidegger, é a espacialidade inerente ao *ser-aí*.

Em vias de regra, em 1924 e posteriormente em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925), trataremos esse desvelamento com o intuito de demonstrá-lo enquanto papel essencial do *tempo*. Com essa problemática trazida pelas referidas obras chegamos no nosso último capítulo, intitulado de *A questão da facticidade e da verdade: uma abordagem ontológica*. Assumiremos, de uma maneira

¹² No capítulo I e II apresentaremos uma análise sobre a *intuição* e suas especificidades.

imediatamente, o objetivo de esclarecer a relação entre tempo e verdade. Para tanto, partiremos da compreensão de que aquilo que é mostrado e ao mesmo tempo ocultado – pelos próprios elementos temporais *porvir* (*Zukunft*), o *vigor de ter sido* (*Gewesenheit*) e a atualização do agora (*Gegenwart*) – seria a própria condição existencial do *ser-aí*. Ora, o *tempo* como unidade *ek-stática* copertence à estrutura *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), que é sempre projeto e, sendo projeto, encontra-se lançada no vigor de ter sido (passado), de presente e de porvir (futuro). Justamente por estar nesta unidade *ek-stática* é que o *mundo* (*Welt*) pode sempre se dar. Por isso, não vemos o *tempo*, não temos a percepção de duração das coisas físicas, objetivamente; no *tempo*, o que apreendemos é a duração, é o modo como este objeto dá-se na relação. No entanto, será preciso lembrar que o tempo em função da intencionalidade não consiste em um *tempo* único que aglutina em si todas as experiências, haja vista que este tempo é imanente à estrutura *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) e, sendo, é ele que constitui a possibilidade do *voltar-se para* do *ser-aí*. Também não se trata de um tempo subjetivo, porque a estrutura temporal é, na verdade, o movimento de realização do *ser-aí* enquanto unidade. Como consequência disto, teremos a recondução da questão do tempo ao movimento do seu fundamento.

Em 1924, Heidegger já terá preparado o solo para o seu projeto de 1927, pois, o modo como compreende a correlação entre as unidades temporais caracteriza-as como o horizonte para o sentido do *Ser*. Ora, esse horizonte já tematizado passa a ser pensado em função do velamento do *Ser*, da ausência, do porvir. Assim, anterior ao próprio horizonte de manifestação está o movimento de velar e desvelar – *verdade*. Nitidamente, tal movimento ganha corpo no caráter temporal de *retração* (*Entrückung*) e de projeção (*Entwurf*). Em *Prolegômenos para o conceito de tempo*, essa proximidade essencial entre *verdade* e *tempo* é elaborada a partir do modo como o *ser-aí* demora e se ocupa no e com o *mundo*. Especialmente, tal modo em concordância com o nosso *ser-com* se veste inautêntica e autenticamente, e essa vestimenta é a própria articulação das *ekstases* sob a tutela do *como*, da abertura que a unidade *ekstática* possibilita.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger intitula essa abertura como *alétheia*. Trata-se da condição originária, pensada enquanto desvelamento do que se encontra velado. A *alétheia*, enquanto movimento incessante de desvelamento, revela a constituição da própria realidade, que, sempre numa dinâmica de aparição, tem também que, sempre e mais uma vez, se ocultar. Ocultar-se aparece aqui como uma necessidade intrínseca do desvelar.

Finalmente, caberá uma reflexão no intuito de apresentar o sentido dessa recondução da noção de verdade enquanto abertura do desvelamento do *Ser* para a noção de verdade

enquanto desvelamento dos modos como o *Ser* se dá na abertura do *ser-aí*. E igualmente, serão apontadas as consequências dessa recondução no que tange a questão da *intencionalidade* e *verdade*. Para tanto, é preciso destacar que nesse processo de escrita e análise apresentaremos as remissões e leituras que, muitas vezes, Heidegger fez da fenomenologia husserliana a fim de demarcar o horizonte de intersecção entre ambos os filósofos, além das diferenças. Deste modo, nos deteremos na exposição e clarificação somente dos temas husserlianos que se mostram importantes para a compreensão do referido percurso heideggeriano, partindo das obras em que o jovem Heidegger lhes faz menção explícita e implicitamente.

Embora muitos defendam que *Ser e Tempo* fomenta toda a discussão posterior a 1927, tentaremos mostrar como a maior parte das teses esboçadas em 1927 tem a sua origem nas discussões do jovem Heidegger. A proposta de premenorizarmos a relação entre *tempo*, *ser-aí* e *verdade* se afirmará, finalmente, como o modo ontológico de desvelamento e velamento da verdade.

CAPÍTULO I – A QUESTÃO DA FACTICIDADE: UMA ABORDAGEM LÓGICA

Nosso primeiro passo, no sentido de oferecer uma contribuição para as investigações que se ocupam da questão da facticidade no pensamento de Heidegger, parte da problemática que se faz presente em *A doutrina do juízo no psicologismo: Uma contribuição crítica-positiva para a lógica* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*), obra de 1914. O que é, em todo caso, observável, é que a questão da verdade nos escritos heideggerianos iniciais está diretamente ligada à questão da Lógica. Isso sublinha a influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Heidegger¹³. Desse modo, o movimento inicial do nosso capítulo será de esclarecer como Husserl com a sua fenomenologia oferece o solo propício para Heidegger desenvolver a sua noção de *facticidade* atrelada a questão do *Ser*¹⁴.

Como aponta Tugendhat, há uma relação necessária entre a fenomenologia e a questão da verdade, na medida em que a análise fenomenológica só é possível sobre a base do conceito de verdade enquanto *evidência* (*Evidenz*) (TUGENDHAT, 1970, p. 19). Para Husserl, a *evidência* é condição e fundamento da verdade. Para o filósofo a verdade acontece quando há um “[...] ‘ajuste’ entre pensamento e doação intuitiva, isto é, a predicação só é

¹³ De acordo com Dastur, o termo fenomenologia foi utilizado pela primeira vez na obra *Novo Organon* (*Neues Organon*, 1764) de Johann Heinrich Lambert compreendendo-o como sendo ‘uma teoria da ilusão’. Aos olhos do matemático, a fenomenologia ilude, à medida que aquilo que aparece – a aparência – pode 1) revelar ou apontar o caminho em direção à verdade; 2) iludir e encobrir o verdadeiro; e 3) ocultar e mascarar a verdade. Cf. DASTUR, 1995. No entanto, o início do movimento fenomenológico está diretamente ligado ao final do século XIX e a três nomes especificamente: Franz Brentano, Karl Stumpf e Edmund Husserl. Mas é a concepção de fenomenologia de Husserl que, a partir da década de 1910, começa a ser propagada.

¹⁴ Sabe-se que a questão que alimenta a filosofia heideggeriana é a pergunta pelo sentido do *Ser* (*Sein*). Foi esta questão, aos olhos de Heidegger, que impulsionou o movimento da Filosofia desde os gregos antigos. No entanto, o modo pelo qual a questão fora tematizada no decorrer da história da filosofia Ocidental conduziu-a para o esquecimento e a perda da sua real importância. Inwood apresenta a crítica de Heidegger aos diferentes modos com que a tradição definiu a noção de *Ser*, evidenciando que o ‘ser’ é o conceito mais universal e resistente a toda tentativa de definição, ou seja, de ‘enquadramento’ (INWOOD, 2002, p.102). Heidegger esforça-se por contrapor algumas das definições dadas pela tradição, a saber: 1) o ‘ser’ é definido enquanto um conceito universal, pois é aquilo que se apreende a partir de uma abstração, isto é, o ‘ser’ é o predicado em comum que temos de um ente, por exemplo, as cadeiras, os predicados comuns das cadeiras são abstraídos e daí temos o ‘ser’ da cadeira. Segundo Mulhall, para Heidegger, a universalidade do ‘ser’ não se alcança a partir da generalidade frente aos entes, haja vista que o “ser” não pode ser concebido como uma classe de entes, tampouco como propriedade dos entes. 2) O ‘ser’ é um conceito indefinível. Para Mulhall, esta definição é resultado da primeira, pois ao concebermos o ‘ser’ na sua generalidade e universalidade torna-se impossível de definirmos tal conceito, pois, falta ao conceito um ponto de referência. Igualmente, Heidegger contrapõe tal definição, já que para o filósofo não se pode abordar o ‘ser’ com conceitos que sejam usados para tratar os entes, já que *Ser* não é um ente e por isso não pode ser definido com termos que sejam usados para a definição de um ente. 3) Por fim, o conceito de ‘ser’ é tratado como evidente em si mesmo, uma vez que o ‘ser’ sempre se mostra totalmente compreensível e evidente. Para Heidegger, embora haja uma compreensão do ‘ser’ no seu mostrar-se, o ‘ser’ em si mesmo, na sua totalidade ainda está encoberto (MULHALL, 1997, p. 9-37). Em resumo, as definições tradicionais tornam-se insatisfatórias e realçam necessidade da retomada da questão do sentido do *Ser*, segundo Heidegger.

verdadeira quando expressa um vínculo com o correlato ideado” (HUSSERL, 2012a, p. 119). Isto é, a verdade se vê fundada na idealidade da consciência e da representação. A representação consiste no modo como este objeto aparece para nós, ou melhor, ao sujeito que é aquele que apreende a realidade a partir daquilo que se manifesta à consciência. Em outras palavras, a compreensibilidade do *fenômeno* (*Phänomen*) se funda anteriormente naquilo que se faz manifesto – este manifestar revelaria a própria dinâmica da verdade. Especialmente, nos escritos iniciais, Heidegger descreve *fenômeno* enquanto “aquilo que se mostra a si mesmo e por si mesmo” (HEIDEGGER, 2006a, p. 89-90). Já para Husserl, especificamente nas *Investigações*, o *fenômeno* é pensado enquanto aquilo que aparece a partir das *vivências* (*Erlebnisse*) da consciência.

É preciso ater-se a tal movimento de ‘mostração’, e para isto é necessário que interpelemos o próprio acontecimento de manifestação – *fenômeno*. Este seria o lema da fenomenologia, tal como apresenta Husserl nas *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900-01), a saber:

[...] nós não queremos absolutamente nos dar por satisfeitos com ‘meras palavras’. Nós queremos ‘retornar às coisas mesmas’. Com o desenvolvimento completo das intuições queremos chegar à evidência; aquilo que aqui se dá numa abstração completa e corresponda verdadeira e realmente àquilo que as significações das palavras intencionam (HUSSERL, 2012a, p. 5-6).

Nas *Investigações*, especificamente, no volume II: *Investigação para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*, Husserl retoma o princípio: ‘retornar às coisas mesmas’ relacionando-o com o princípio de *evidência* (*Evidenz*), vejamos:

pretendemos, [escreve ele], voltar para as coisas mesmas. Com o desenvolvimento completo das intuições queremos chegar à evidência. O que se dá numa extração completa e atual corresponde verdadeira e realmente àquilo que, na formulação das leis, as remissões dos termos intencionam (*Ibidem*, p. 6).

Posteriormente, em *Ideias I* (*Ideen*, 1913) o filósofo afirma novamente: “julgar racional ou cientificamente equivale orientar-se pelas ‘coisas mesmas’, significa retornar das falas e opiniões para as próprias coisas, interrogá-las em seu modo próprio” (*Idem*, 2006, p. 52). É interessante pensar que a retomada constante de tais temas por parte de Husserl aponta para a necessidade de lapidar o seu projeto de construção de uma filosofia fundamentalmente rigorosa.

Para Husserl, o método fenomenológico possibilitaria chegar àquilo que se faz essencial de ser questionado. O que Husserl deseja com esse lema fenomenológico – ‘retornar às coisas mesmas’ (*Zu Sachen selbst*)?¹⁵ A princípio, não se trata de um constructo conceitual. Essa formulação carrega em seu cerne a exigência de tomar como base a análise do próprio fenômeno, buscando, sobretudo, explicitá-lo intencionalmente. Ora, ao visarmos a coisa, ou melhor, ao nos voltarmos para a coisa que nos vem ao encontro pela visada não devemos tomá-la como algo factual presente no mundo natural, isto é, que está aí como algo *simplesmente dado* (*vorhanden*). Este retorno, ao qual somos convidados, seria para a dimensão mais originária que nos possibilita pensar o objeto enquanto idealidade do pensamento, ou seja, como algo intencionado e vivenciado nas diferentes modalidades da consciência¹⁶. No plano geral da filosofia husserliana, esse regresso promoveria a passagem de um olhar ingênuo acerca do *mundo* (*Welt*)¹⁷, mergulhado no horizonte do senso comum e empírico, para a atitude fenomenológica.

A fenomenologia surge enquanto um método filosófico e é o resultado da preocupação do seu precursor – Husserl – de fundamentar, de maneira rigorosa, o conhecimento. À guisa de esclarecimentos, não se trata de uma mera e simples descrição dos *fenômenos*. A atitude fenomenológica, da qual Heidegger herda de Husserl e lança mão para compreender o *fenômeno*, dá-se a partir do direcionamento para aquilo que aparece. Assim, tanto para Husserl, quanto para Heidegger, a fenomenologia nasce como uma tentativa de recomeço da filosofia. Isto porque,

a fenomenologia dá acesso as ‘fontes’ de onde ‘brotam’ aos conceitos fundamentais e as leis ideais da lógica pura, fontes aos quais se deve, de novo, fazê-los retornar, se quisermos obter a clareza e a distinção que é exigível (HUSSERL, 2014, p. 27).

O método fenomenológico é ainda o resultado do movimento de apropriação e desaprovação que o filósofo faz da tradição anterior, em especial, da sua crítica ao

¹⁵ À guisa de esclarecimentos, não se trata de um retorno aos ideais cínicos por parte de Husserl, uma vez que essa corrente se limita à coisa que aparece de maneira contingente, de modo fragmentado – particularizado. Tampouco, nas palavras de Depraz, seria um retorno aos ideais positivistas que tendem a compreender e a limitar-se ao fato entendido como dado bruto. Isto impossibilitaria um exame acerca da essência do que é apreendido (DEPRAZ, 2011, p. 27).

¹⁶ Como é defendido por Capalbo, posteriormente o retorno será tratado como um regresso à própria experiência pré-reflexiva do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) (CAPALBO, 2007).

¹⁷ Segundo INWOOD (2002) a questão do mundo tem vários matizes em Heidegger: a primeira abordagem se apoia no mundo familiar, isto é, cotidiano que circunda o homem, encontrada em *Ser e Tempo* (1927). A segunda trata da discussão sobre o conceito de mundo, sendo elaborada em *Sobre a essência do fundamento* (1927), por fim, a terceira, parte de uma comparação entre o homem como formador de mundo em contraposição às coisas e é explicitada em *A origem da obra de arte*, de 1950.

psicologismo¹⁸. Segundo Roberto Kahlmeyer-Mertens, a fenomenologia husserliana faz fronteira entre a Lógica e a Psicologia ao propor a relação íntima entre a possibilidade do conhecimento e os atos da consciência fenomenológica. Trata-se de derrubar a compreensão que propõe o conhecimento enquanto um produto das representações do sujeito em relação ao mundo exterior. Na perspectiva husserliana, os objetos são *imanentes* à consciência. Com isso, Husserl teria reconectado o laço da consciência com o mundo objetivo possível, grifando a relação intencional de base indicativa de que todo o conhecimento é constituído (conhecido) em atos de conhecer (KAHLMAYER-MERTENS, 2012, p. 872). Ora, a fenomenologia se afirma como um movimento de acessibilidade ao *mundo*, a partir de uma atitude rigorosa e crítica de “‘largar os juízos prévios’ (*die Vorteile frei zu machen*) e ‘apreender as coisas de um só golpe’” (*Schlage*) (HEIDEGGER, 1994a, p. 37). Desta forma, a fenomenologia torna-se um método de descrição e a análise da consciência, seus atos e objetos, e por meio deste método, de acordo com o filósofo, poder-se-ia apreender o que é universal e essencial nos *fenômenos*. Deste modo, a fenomenologia – em seu incipiente desenvolvimento por Husserl – tem como objeto aquilo que antecede as nossas ações no *mundo* (*Welt*), descrevendo os *atos da consciência* implícitos em nossas experiências ‘*mundanas*’.

Segundo Levinas, o que une Heidegger a Husserl diz mais sobre a adoção desta atitude – própria do método fenomenológico –, do que, propriamente, a propagação de teses formalmente anunciadas por Husserl em seus escritos. Justamente, o que os aproxima é a forma de ambos – Husserl e Heidegger – procederem: “mais do que aderir a um certo número de proposições fixas, eles concordam em abordar as questões de uma certa forma” (LEVINAS, 1997, p. 135).

De acordo com Tugendhat, mediante essa formulação faz-se possível pensar na fenomenologia enquanto um método (*ein Methodenbegriff*) ideal para a fundamentação de um conhecimento legítimo, uma vez que ela – a fenomenologia – não se volta para nenhum conteúdo ou objeto de uma determinada região da realidade, mas sim, busca-se apreender o conteúdo em sua doação originária (TUGENDHAT, 1970, p. 23). De acordo com Sowa, o termo *doação* deve ser compreendido a partir dos termos *Gebung*, *Gegebenheit*, a fim de significar “o processo pelo qual um objeto ou uma vivência advém na consciência” (SOWA, 2013, p. 228).

Especificamente, a fenomenologia de Husserl surge com a proposta de instituir uma ciência rigorosa e originária em seu método investigativo. Ela busca por meio de uma atitude

¹⁸ Representantes do psicologismo são: Stuart Mill, Wundt Erdmann e Theodor Lipps.

reflexiva e analítica esclarecer, determinar e distinguir o *sentido que se doa* (*sinngebende*) a partir das coisas que nos vêm ao encontro no *mundo*, ou seja, de descrever a coisa em sua ‘doação originária’ – tal como se revela à consciência. É interessante acentuar que a atitude reflexiva e analítica corresponde àquilo que Husserl nomeou de atitude fenomenológica (HUSSERL, 1980a). Esta se diferencia da *atitude natural* (*natürliche Einstellung*) que é compreendida como tendência em conceber o mundo em que vivemos tal como nos é ofertada. Nesta atitude, nos inserimos no mundo por meio da experiência sensível, sem que haja um exame crítico acerca do nosso modo de inserção. Tal como Kahlmeyer-Mertens sugere,

Husserl ao propor o conceito de intencionalidade busca tornar evidente que as vivências da consciência em atitude natural têm esta estrutura fenomenal obstruída, tomando, por conseguinte, os campos objectuais abertos pela intencionalidade de maneira confusa e simplificada (quadro que se estende, até mesmo, para as investigações com pretensões psicológicas). A fenomenologia indica que essa ambiguidade adquirira proximidade tamanha a ponto de ser tomada como ‘natural’. De igual modo, esta atitude também desconsidera reiteiramente o elemento intencional que a fenomenologia tem em vista, assumindo, assim, uma postura ingênua com relação ao objeto, qual seja: aquela que nos leva à sólida convicção de que o conhecimento é constituído a partir da relação empírica de um sujeito autônomo (dado a priori e dotado de aparato psíquico) com entes de presença constante, independente e reificável (KAHLMAYER-MERTENS, 2012, p. 872-873).

Tendo em vista o método fenomenológico, temos frente a atitude natural a proposta de uma análise rigorosa do que seja a intencionalidade, que aos olhos de Husserl, seria capaz de tornar possível a descrição do sentido na sua doação originária. Ora, tal como Kahlmeyer-Mertens sugere, Heidegger vê a necessidade de esclarecer e descrever “[...] as ligações de sentido que denotam a implicação entre o polo equivalente à consciência e seus correlatos” (*Ibidem*). Embora não se trate neste momento de demarcar o modo diverso como Husserl e Heidegger desenvolveram suas compreensões acerca da noção de fenomenologia, torna-se necessário pontuar tal diferença, pois, como é sabido, a fenomenologia é tratada dentro do projeto husserliano a partir da Lógica e da teoria do conhecimento; já em Heidegger o viés hermenêutico e ontológico torna-se explícito a partir da sua obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927)¹⁹. Na esteira de Husserl, Heidegger teria carregado a herança husserliana na utilização

¹⁹ Tal como Kahlmeyer-Mertens indica, em *Ser e Tempo* o modo com o qual Heidegger se apropria da *epoché* fenomenológica – ato que suspende a validade de conteúdos – faz com que o filósofo suspenda até mesmo a validade da consciência – ego, cogito –, esta, que ainda resguardava um atributo substancial – aos olhos de Heidegger –, é passível de ser apontada como uma última determinação metafísica do ente que antes

“do método da *previdade* (*Vorhergehende*)” (STEFANI, 2009, p. 50); para o filósofo, o aparecimento dos entes ocorre, preliminarmente, no horizonte de significação. Veremos que esta formulação será melhor desenvolvida nos textos posteriores a 1914. No decorrer dos escritos heideggerianos a tese de que a *abertura* é o estatuto mais preliminar de aparecimento do *Ser*, ou melhor, de *sentido*, vai sendo constituída e funda o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental.

Nos escritos de Heidegger de 1914, a consciência em seu direcionamento já tem os objetos que lhe são dados. O que possibilita o visar da consciência é a *abertura* (*Erschlossenheit*) prévia que já traz consigo todo um horizonte de doação de sentido. Diferentemente, em Husserl a visada se direciona àquilo que se revela à consciência ‘em pessoa’, e, por isso, a análise do *sentido que se doa* (*sinngebende*) dá-se no próprio ato de pensar, isto é, as significações e os diferentes modos como as coisas podem aparecer à consciência são tecidas na própria *vivência intencional*. Como veremos mais detalhadamente, trata-se, a princípio, de uma das modalidades da *intuição* (*Anschauung*), a saber: a intuição sensível ou *percepção* (*Wahrnehmung*) e suas sobredeterminações através da intuição categorial. Segundo Fragata, na intuição sensível o objeto apresenta-se em ‘carne e osso’, isto é, “*aparece vivamente* (*leibhaft*) em sua corporeidade” (FRAGATA, 1962, p. 57). Embora Kant também tenha se alongado acerca da noção de *intuição* (*Anschauung*), conceituando-a enquanto um modo de conhecimento imediato dos objetos, ou seja, a *intuição* é um modo pelo qual somos afetados pelos fenômenos, Husserl amplia a noção kantiana de intuição, para além da *intuição sensível*.

Nas *Investigações Lógicas*, a noção de *intuição* não diz respeito somente às percepções diretas dos objetos e às intuições de essência, mas também se amplia para abarcar a imaginação como uma de suas modalidades. A intuição imaginativa traz algo do próprio objeto à presença, mas de modo presentificado, seja numa imagem figurada, ou na presentificação do próprio objeto intentado (HUSSERL, 1980a, p. 61). Obviamente, há níveis diferente da *plenitude* (*Fülle*) e do *preenchimento* (*Erfüllung*) em relação aos tipos de intuição respectivos.

caracterizamos negativamente como *ser-aí*. [...] Na filosofia de Heidegger, o *ser-aí* é correspondente fático de uma figura de consciência, figura correlata a um campo objectual que a ele se abre. Na referida correlação a intencionalidade se revela como a estrutura necessária à correlação entre o *ser-aí* e os campos de objetos. Diferente de Husserl, Heidegger inscreve a intencionalidade na dinâmica da existência do ser-no-mundo, passa ela, assim, a ser compreendida no âmbito existencial e de seu mundo. Assim pensada nos domínios de uma analítica existencial, a intencionalidade é compreendida como constituinte do horizonte de realização do *ser-no-mundo*” (*Ibidem*, p. 874-875 – grifo nosso).

1.1. Consideração preliminar: a crítica ao psicologismo e o propósito de fundação do método fenomenológico

Cabe notar que nos escritos iniciais de Heidegger, em especial na obra de 1914, a noção de fenomenologia é desenvolvida à luz do movimento husserliano de deixar que as coisas se mostrem nos seus respectivos horizontes de aparição, abrindo mão de uma relação *a priori* entre consciência e objeto. Isso permitiria, de acordo com Heidegger ao pretender explicitar esse tema em Husserl, visar o próprio ato de aparição do *mundo*. Nesse sentido há uma confluência entre o projeto de Heidegger em 1914 e as *Investigações* de Husserl, já que Heidegger, igualmente, visa “deixar que as coisas [...] se manifestem como são, sem que se projetem nelas as próprias categorias do sujeito que conhece. Nesse sentido Husserl tem a mesma intenção: regressar às próprias coisas” (STEFANI, 2009, p. 50). O nosso principal interesse será de demarcar a confluência das ideias dos respectivos filósofos no que diz respeito às críticas ao psicologismo nos escritos iniciais de Heidegger, bem como investigar o modo como a fenomenologia de Husserl influenciou as obras heideggerianas que constituem a pré-história de *Ser e Tempo*, com ênfase na relação entre *ser* e *facticidade*.

Segundo Fragata, foi a permanente insatisfação com o resultado das suas investigações que conduz Husserl para as questões matemáticas e os cursos de Franz Brentano, durante os anos de 1884 a 1886, em Viena. Isso direcionou Husserl para uma nova fase no pensamento, em que “entusiasmado pela Filosofia, resolveu dedicar-se exclusivamente a ela, no impulso veemente de lhe encontrar uma fundamentação, capaz de sustentar também todas as outras ciências” (FRAGATA, 1962, p. 12). Na obra *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900/1901), Husserl admite que as evidências matemáticas e lógicas mostraram-se, até então, satisfatórias no que tange a questão de calcular e obter resultados rigorosos e exatos, no entanto, haveria uma insuficiência no modo como estas ‘ciências’ – Matemática e a Lógica – foram abordadas pela tradição. Para Husserl, a Matemática do ponto de vista metodológico estava bem fundamentada, mas faltava um rigor na maneira como os seus conceitos eram utilizados. E diante disso, Husserl converge o seu pensar para os problemas de fundamentação da Matemática à luz da Lógica. Contudo, o ambiente em que a Lógica se encontrava tematizada estava, em grande parte, influenciado pela Psicologia. Esta detinha o estatuto de ‘ciência’ e acreditava-se que “era a psicologia que havia de dar a explicação filosófica da lógica das ciências dedutivas, como de toda a lógica em geral” (HUSSERL, 2014, p. 10).

Ora, as *Investigações Lógicas* evidenciam a mudança de posição por parte de Husserl em relação à *Filosofia da Aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891). Pois, é defendido para a Lógica e para a Matemática o estatuto de ciência teórica ideal, uma vez que ambas não se voltam para os conteúdos psíquicos ou vivências, mas às estruturas ideais – proposições e teorias –, buscando fundar as leis lógico-ideais sobre estruturas lógicas-ideais. Isso significa que os princípios lógicos são dados em evidência apodítica, e não se sustentam em nenhum tipo de ciência indutiva. Assim, também, o significado advindo de um juízo não poderia ser reduzido a um elemento psíquico, uma vez que este se caracteriza enquanto um evento singular e privado. Segundo Husserl, se o sentido expresso com o juízo fosse uma representação privada, o acesso intersubjetivo seria impossível de ser explicado. Ora, para que uma teoria seja possível, os significados devem ser objetivos e intersubjetivamente acessíveis.

O psicologismo afirma que a Psicologia experimental – empírica – deve fornecer à Lógica a sua fundamentação teórica. A teoria psicológica do conhecimento trata a ciência como produto da atividade subjetiva da consciência. Assim, as leis lógicas, determinantes de todo o conhecimento, eram reduzidas à estrutura psíquica do sujeito, e por isso, a Lógica deveria circunscrever os dados da experiência interna dos juízos, e analisá-los enquanto atos concretos do juízo. De acordo com Husserl, “de qualquer modo que se defina a Lógica [...] encontramos sempre nela atividades ou produtos psíquicos com o objeto de regulação prática” (HUSSERL, 2014, p. 56). Pode-se dizer que a Lógica está fundada na Psicologia, e por isso a verdade dos juízos se vê confundida com as próprias operações mentais individuais. Nas palavras de Husserl, os psicologistas “[...] confundem as leis lógicas com os juízos no sentido de atos de juízo, nos quais elas possivelmente se manifestam, ou seja, as leis como ‘conteúdo do juízo’ com os próprios juízos” (HUSSERL, *apud* FRAGATA, 1962, p. 35).

De acordo com Mário Porta, especialmente nos *Prolegômenos à lógica pura* (*Prolegomena zur reinen Logik*, 1900-19001), Husserl destaca que o não reconhecimento das entidades lógico-ideais – como por exemplo: as significações e proposições em si mesmas verdadeiras – conduzir-nos-ia a um relativismo. O filósofo desenvolve uma dupla negação, tecendo uma refutação fundada no ceticismo advindo com a negação da lógica pura. Pois, uma teoria do conhecimento cuja decorrência seja a impossibilidade do conhecimento consiste em um contrassenso. Husserl, também, oferece uma refutação descritiva do empirismo, isso porque a teoria empírica do conhecimento se fundamentaria em uma má descrição da subjetividade (PORTA, 2013, p. 55).

O método fenomenológico desenvolvido nas *Investigações* será desdobrado enquanto uma Psicologia descritiva, tornando-se um instrumento efetivo para elucidar a subjetividade,

e, igualmente, capaz de fundamentar epistemologicamente a lógica pura. Para tanto, as *Investigações* contrapõem dois modos possíveis de Psicologismo, a saber: 1) o Psicologismo lógico – consistindo na afirmativa de que a esfera lógica corresponde à esfera psicológica; 2) e o Psicologismo epistemológico – este último modo não se caracterizando pelo âmbito que é reduzido à Psicologia, mas sim, pelo modo com o qual a epistemologia é reduzida (HUSSERL, 2014, p. 7 - 12).

No que diz respeito ao primeiro modo, a Lógica teria como domínio os conteúdos, os processos e as vivências psíquicas. Já no segundo modo, a redução da epistemologia à Psicologia empírica é alvo constante da crítica de Husserl, especificamente, toda configuração da Psicologia que se ocupa apenas de *atos psíquicos*. Nesse sentido, todo dado é um fato a ser descrito e possui uma natureza factual. Isso resulta na impossibilidade de acesso às idealidades e às essências, uma vez que pressupõe a validade do *princípio de factualidade*. Para Husserl, a Psicologia experimental da época é a principal responsável pela naturalização da consciência. Nas considerações husserlianas, isso seria o resultado da influência da reflexão trazida pela modernidade que define o homem enquanto sujeito do conhecimento, enquanto uma subjetividade.

A proposta do método fenomenológico visa romper com essa visão, destacando que o encontro entre sujeito e objeto é essencial para o aparecer de algo. Mais tarde, Heidegger manteria essa intenção ao alertar para o processo de naturalização da Filosofia e a ‘coisificação’ da consciência. A crítica endossada ao psicologismo é presente, de modo geral, no escopo do projeto filosófico heideggeriano, no entanto, torna-se mais acentuada nos escritos iniciais – anteriores a *Ser e Tempo*. Segundo Heidegger, este processo sobreveio devido à assimilação por parte da filosofia do modo de operar científico, o qual levou a consciência à sua ‘coisificação’. Para o filósofo, a consciência na sua vivacidade foi esquecida em nome de um avanço cientificista-mecanicista. Ora,

o primeiro traço do efeito da naturalização da filosofia se encontra no fato desta mesma tendência naturalista levar à naturalização da consciência. [...] A unidade organizada desta má compreensão é o que se pode denominar de psicologia experimental (HEIDEGGER, 1994a, p. 78-79).

De modo geral, tanto para Husserl quanto para Heidegger toda forma de psicologia que negue as essências, e que inviabilize o acesso da consciência às mesmas, é inapropriada para a fundamentação epistemológica da lógica pura (HUSSERL, 2001).

A psicologia empírica torna-se passível de distinção enquanto intencional ou não intencional, um exemplo disso é Franz Brentano que desenvolve uma ‘psicologia do ponto de vista empírico’, a partir da inserção do conceito de *intencionalidade*. Nas considerações do filósofo, a noção de *intencionalidade* é o resultado da influência da Escolástica, que caracterizava o objeto intencional da consciência enquanto um objeto mental. Isto é, para os escolásticos a *intencionalidade* se restringia a relações da *anima* com objetos imanentes. Brentano, por sua vez, propõe a imanência dos objetos intencionais à consciência. Trata-se de um movimento de visada de um objeto, isto é, de referência a um conteúdo²⁰. Com isso, o mesmo propõe um novo método de conhecimento do psiquismo, destacando fundamentalmente os fenômenos psíquicos em sua autonomia em relação aos fenômenos físicos, e os quais comportam uma *intencionalidade*, isto é, a visada de um objeto ou um direcionamento a um objeto (BRENTANO, 1935).

Há um reconhecimento, por parte de Husserl, acerca da importância de Franz Brentano na solidificação da Psicologia enquanto psicologia empírico-experimental, bem como de sua influência no nascimento da fenomenologia. E é, igualmente, Brentano que propõe o pressuposto de que somente os *fenômenos* podem ser objetos do conhecimento. Ora, o modo como percebemos os fenômenos é que possibilita um conhecimento sobre os mesmos, bem como a sua classificação. De acordo com Teixeira,

[...] o dar-se de um fenômeno psíquico na percepção interna envolve em si um componente relevante que não é encontrável em fenômenos físicos que são dados na percepção externa. Se, por um lado, ver uma cor é um fenômeno especificamente psíquico por aparecer como contendo em si uma cor vista, por outro lado a cor é um fenômeno especificamente físico por se dar justamente como o objeto de um fenômeno psíquico, nomeadamente como um objeto de uma percepção externa (TEIXEIRA, 2014, p. 101).

E é este movimento que permitirá a Brentano dizer que os atos psíquicos estão ‘co’relacionados a um objeto visado, constituindo o próprio movimento – direcionamento – da consciência.

De acordo com Alice Serra,

para Brentano, os fenômenos psíquicos são o mesmo que fenômenos conscientes, eles são em si evidentes, sendo que consciência é sempre consciência de algo. Este princípio fundamental da teoria da intencionalidade de

²⁰ Posteriormente, Brentano abandona esta descrição de objetos imanentes, reconhecendo a insuficiência da mesma para a distinção entre psíquico e físico. Cf. MCCORMICK, 1981, p. 228.

Brentano remete à sua tese de que todo e qualquer fenômeno psíquico ou é uma representação, ou pressupõe uma representação. [...] Brentano contesta, com isso, que os fenômenos psíquicos pudessem ser determinados seja por estímulos externos, provenientes do mundo físico – como afirmavam os psicofísicos –, seja por estímulos e representações inconscientes, como formulara Herbart (SERRA, 2010, p. 145).

A princípio, a característica marcante nesse conceito de *intencionalidade* é o seu aspecto psíquico, que reforça a ideia da inexistência ontológica do objeto intencional. Essa ideia de inexistência do objeto diz sobre a sua existência dentro da intenção, ou seja, o objeto existe como representação intrínseca à consciência, e não fora dela enquanto pré-condição para os atos de conhecimento e outros. De modo geral, a teoria da *intencionalidade* brentaniana propõe que o objeto é imanente ao ato. Embora Brentano pense que o objeto imanente é parte real do ato, o filósofo não faz a diferenciação entre ato e conteúdo do ato (FRAGATA, 1962, p. 23). Husserl vê o projeto brentaniano enquanto uma compreensão reducionista. E, para este filósofo, isso se deve a esta ausência de distinção.

Nesse sentido, as operações mentais são distintas das leis que as regem e o ponto fulcral desta distinção, para Husserl, é a noção de *vivência* apreendida na sua radicalidade. Assim, as estruturas lógicas devem ser válidas *a priori*, e por isso não poderiam ter seu “fundamento justificativo por indução” (HUSSERL, *apud* FRAGATA, 1962, p. 40). Apesar de tais leis serem conhecidas na experiência da consciência, fundar sua origem empiricamente seria um erro. Isto porque, ainda que as leis lógicas se manifestem por atos psicológicos, isso não significa que “os pressupostos psicológicos ou componentes da afirmação de uma lei [...] se podem confundir com os elementos lógicos do seu conteúdo” (*Ibidem*, p. 38).

Ora, a negação por parte de Brentano das entidades ideais é decorrência do fato de que a sua psicologia descritiva somente reconhecia duas formas de intuição – externa e interna – que propiciam as particularidades factuais. Desde essa perspectiva, somente os fatos são dados, já os conceitos seriam produzidos psiquicamente e originados no sujeito epistêmico. É interessante notar que, no respectivo autor, os fenômenos psíquicos obtidos na percepção interna, mesmo que sejam dados em evidência adequada, são essencialmente factuais.

Frente a tais teses, Husserl pensa que a imanência *real* (*reell*) torna inviável a percepção de entidades ideais, já que elas devem, desde as suas naturezas, transcender o fluxo *real* (*reell*) da consciência (PERES, 2014). Com isso, o filósofo compreenderia a Psicologia como uma *ciência de fatos* (*eine Tatsachenwissenschaft*), ou seja, trata-se, a princípio, de uma ciência que parte do empírico e por isso se torna relativista. Pode-se perceber que o mundo enquanto objeto do conhecimento é reduzido àquilo que podemos pensar.

Desde esta perspectiva, a realidade torna-se equivalente às nossas representações e subordinada aos nossos processos mentais. À vista disto, há uma profunda crítica sobre este processo de dissolução do objeto na mente, ou seja, da incorporação do objeto pelo sujeito. Para Husserl, o modo como o conhecimento é assim tecido torna-se falho e a pretensão da Psicologia por rigor e universalidade acaba por findar; nas palavras do filósofo, é preciso uma investigação neutra e isenta de pressupostos, isso porque é impossível alcançar leis universais e necessárias acerca da subjetividade se partirmos de elementos fáticos. Já no tocante a Heidegger, é interessante dizer que os textos iniciais representam o esforço do filósofo para descrever o fático e o histórico enquanto origem de todo o sentido, e tal projeto faz com que Heidegger realize uma fenomenologia do tempo enquanto fundamento.

De acordo com Tugendhat, o traço da teoria da *intencionalidade* (*Intentionalität*) das *Investigações* em relação à teoria da *intencionalidade* de Brentano é que o objeto intencional, para o qual a consciência se volta, é transcendente aos conteúdos psicológico-descritivos. Do ponto de vista fenomenológico, se eu percebo a caneta, eu percebo a própria caneta, e não uma representação interna da mesma. Tais afirmações se sustentam em uma descrição adequada das *vivências* (TUGENDHAT, 1970). Igualmente para Husserl e para Brentano a psicologia descritiva seria o fundamento epistemológico da Lógica; no entanto, a divergência entre ambos pode ser demarcada no modo como cada um dos dois pensadores compreende a Lógica e a psicologia descritiva nas suas especificidades.

A Lógica simbólica admite como critério de verdade o resultado da submissão de suas fórmulas e operações às próprias leis por ela estabelecida, ou seja, a verdade só pode instituir-se se estiver fundada em uma *evidência* (*Evidenz*) logicamente definida. Entretanto, temos, de um lado, o psicologismo reduzindo as leis lógicas com suas implicações empíricas aos atos subjetivos da consciência. Aqui, de antemão, o caráter de verdade, necessariamente, deve depender das operações da consciência, para assim *a posteriori* ser validado. E do outro, diferentemente, temos o formalismo simbólico que, por ser simplesmente formal, não poderia determinar o conteúdo verdadeiramente objetivo dos juízos.

A psicologia descritiva das *Investigações* tem como alvo a descrição dos diferentes tipos das estruturas essenciais das vivências lógicas, partindo, é claro, dos elementos essenciais e universais inerentes a tais *vivências* (HUSSERL, 2014, p. 21-22). Assim, a fenomenologia descreve a possibilidade do conhecimento teórico, e a Lógica pura pontua sobre as condições objetivas de possibilidades para que uma teoria possa tornar-se teoria. Assim, a obra husserliana representa o esforço de pensar essa relação, isto é, a ligação entre subjetividade da vivência e objetividade da Lógica.

I.1.1. O campo fundamental da investigação fenomenológica

Notadamente, o pano de fundo que sustenta a questão sobre a compreensão do objeto, pela tradição, ganha seu horizonte no dualismo cartesiano responsável por fundamentar a separação entre sujeito e objeto, entre mente e corpo, entre consciência e mundo. No horizonte da fenomenologia, pensar acerca do *sentido* (*Sinn*) das coisas somente é possível como algo dado unicamente a partir da consciência. A título de esclarecimento, Heidegger, em 1923, especificamente em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1923/24), revê esta formulação e anuncia que, embora a marca da consciência seja o seu caráter intencional, e isto representa todo o esforço do projeto husserliano para atingir o campo fenomenológico, Husserl teria se restringido à esfera da subjetividade. Desde a perspectiva heideggeriana, a descrição de Husserl acerca da idealidade da consciência permaneceu atrelada à visão psicológica, já que reduz o pensar às capacidades cognitivas. Para Heidegger, o que possibilita a visada é o próprio acontecimento de *abertura* (HEIDEGGER, 1994a, p. 33). Husserl nos esclarece que a coisa que se dá à consciência não aparece enquanto *coisa empírica* (*Ding*), mas sim, constituindo-se pela correlação entre vivência dos atos e correlato intuitivo. Desde esta perspectiva, a *coisa* (*Sache*) ganharia um aspecto objetivo, independente da atividade psicológica do sujeito.

Para Husserl, “o conhecimento científico é, como tal, um conhecimento a partir do fundamento” (HUSSERL, 2014, p. 220). As considerações expostas nas *Investigações* permitem compreender que esse fundamento estaria ligado à Lógica pensada enquanto validação para toda e qualquer ciência. Nesta linha, Husserl assume como tarefa redimensionar a Lógica no âmbito da consciência, retirando da sua fundação o psicologismo e a sua tendência a tratar da consciência enquanto um objeto natural.

Obviamente, seu esforço consiste em fundar a Lógica nos atos da consciência, e não mais, como os psicologistas fizeram, na sua natureza relativa e ‘subjetivizada’. Pois, Husserl admite que embora tenha compreendido a consciência como uma atividade psíquica em direção ao objeto, propondo que os ‘atos psíquicos’ estão ‘co’relacionados a um objeto visado – intencionado –, o psicologismo não esclareceu as modalidades dessa ‘co’relação, e igualmente, não radicalizou a primazia dos fenômenos psíquicos. Notadamente, o tipo de investigação à qual nos convida Husserl, sendo necessária a todas as ciências de sua época, representaria uma espécie de ‘desconstrução’. Assim, o filósofo reconduz a ciência à esfera anti-predicativa, por meio do seu retorno radical ao âmbito da idealidade (DASTUR, 1995, p. 36-37).

O princípio de *ausência de pressupostos* (*das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*) indica que qualquer suposição prévia, ou melhor, previamente concebida, deve ser excluída da investigação. Nesse sentido, o método deve verificar o fundamento, ou seja, deve-se investigar o horizonte desde o qual o próprio pensamento se faz uma experiência originária de doação (*sinngebende*) e aparição de *sentido*. Posteriormente, em *Ideias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913) Husserl retoma este tema, afirmando que:

partimos de tudo que se dá e se acha antes de todos os pontos de vista; partimos de tudo que precede intuitivamente qualquer pensamento teórico; partimos de tudo que se pode ver e aprender imediata e diretamente em si mesmo e por si mesmo (HUSSERL, 2006, p. 46).

Husserl nos convida a retornar para aquilo que se dá de modo mais original, e por isso desenvolve o seu próprio caminho para instituir o conceito fenomenológico de consciência. Embora se afastasse do psicologismo, o filósofo não renunciava ao postulado brentariano de ‘consciência enquanto consciência de algo’. Tal direcionamento torna-se possível por meio daquilo que Husserl denominou de *intencionalidade*²¹. Embora Husserl não defina de um único modo conceitual o que é a consciência, na *V Investigação* são elaborados três sentidos para compreender o que seja tal direcionamento, vejamos: 1) relação das vivências psíquicas verificáveis no fluxo das vivências; 2) percepção interna das próprias experiências; e por fim 3) vivência intencional (*Idem*, 2012b, p. 295). É especialmente desde a terceira compreensão que o projeto fenomenológico de Husserl será dimensionado, isso porque, a consciência é pensada como uma unidade de *vivências* – enquanto uma totalidade de atos intencionais de significância.

De acordo com os esboços husserlianos, “[...] a própria consciência é a complexão das vivências. Mas o mundo não é jamais uma vivência do ser pensante. Vivência é visar-o-mundo, o próprio mundo é o objeto intencionado” (*Idem*, 2014, p. 422). Grosso modo, a consciência não pode ser reduzida nem a uma coisa que possua propriedade nem a um conteúdo real, pois, tudo aquilo que sentimos, imaginamos, representamos e julgamos são conteúdos vividos, ou melhor, são *vivências* constituídas no ato de visar²².

²¹ É importante lembrarmos que a ideia de intencionalidade surge com a filosofia grega, especialmente em Aristóteles, e posteriormente na filosofia escolástica com São Tomás de Aquino (MOHANTY, 2012, p. 75).

²² Nas *Investigações*, Husserl distingue outros sentidos para a noção de consciência, vejamos: 1) aquela que denota simplesmente uma totalidade de experiências. É essa noção que evocamos quando falamos de um fluxo de consciência. 2) Aquela compreendida enquanto um predicado de um lugar, ou seja, de uma experiência que é

Ora, no escopo da fenomenologia de Husserl a *intencionalidade* torna-se o elemento fundamental da consciência. Deste modo, toda consciência é ‘cheia de intenções’. Isso porque, a consciência interessada é definitivamente intencional, pois efetivamente se direciona para algo. A consciência é consciência de um objeto intencional de uma visada, nas palavras de Husserl, “todos os vividos que têm em comum essas propriedades *eidéticas* também se chamam ‘vividos intencionais’, uma vez que são consciência de algo, eles são ditos ‘intencionalmente referidos’ a esse algo” (*Idem*, 2006, p. 89).

A partir dessa compreensão, é preciso perceber que a consciência é consciência de algo. Este “algo” não representa uma relação de propriedade. E isto permite a definição da consciência enquanto um modo de olhar o *mundo*, enquanto um movimento de visada (ZAHAVI, 2002, p. 55). Em Husserl este movimento denominou-se de *intencionalidade*. Trata-se de uma retomada parcial, por parte de Husserl, do pensamento de Brentano. Pois, é Brentano que formula, pela primeira vez, o caráter básico da *intencionalidade* enquanto uma ‘experiência’ do direcionamento para alguma coisa. Husserl reformula essa compreensão, descrevendo e realçando a experiência de sermos conscientes de algo que nos é dado a partir do *ato*. Em Husserl, a *intencionalidade* anima a *simples vivência*. Reintegra os dados hiléticos ao fluxo da consciência do vivido e os torna *real* (*Reellen*), isto é, torna-os parte desse fluxo.

I.1.2. A constituição da intencionalidade

A *intencionalidade* é assegurada desde o *a priori* de uma ‘co’relação. Husserl nos explica, a consciência na sua fluidez e originalidade abriga o ‘mundo exterior’ – conteúdo objetivo do pensamento – e abriga ela mesma – enquanto ato de conhecer, dentre outros. A relação intencional nos direcionaria à intuição originária, pois na correlação da consciência com o mundo dos vividos é que se institui o retorno *às coisas mesmas* (*zu den Sachen selbst*).

Como é sabido, a análise intencional transpõe a compreensão mundana do ser, e descreve fenomenologicamente o objeto e a sua constituição desde o seu *modo de doação* (*Gegebenheitsweise*). E nesta perspectiva é inconcebível que tomemos o objeto como uma coisa-em-si, que penetre a consciência como ‘algo de fora’, estranho e irreduzível. Diferentemente, a constituição do objeto desde o seu *modo de doação* caracteriza os elementos subjetivos nos quais o objeto se vê fixado enquanto tal. Ora, a fenomenologia de Husserl investiga os modos de consciência correlativos (*korrelative Betrachtungsweisen*),

consciente (e não consciente). Esse uso, que tem a ver com o fato de que nossas experiências podem ser dadas a nós mesmos, está relacionado com a autoconsciência” (HUSSERL, 2012b, p. 52).

buscando evidenciar a estrutura da consciência na sua idealidade. Nesse entendimento, a consciência não lança mão do aqui e do agora do objeto, tampouco, desta ou daquela característica. Antes disso, a consciência busca o ‘em si’ do objeto, aquilo que se dá de maneira única e essencial.

Como descreve Bernet, por parte de Husserl há uma necessidade de distinguir a vivência do objeto na consciência pura – subjetividade transcendental. E, para tanto, é necessário que a consciência transcendental esteja ‘livre’ do seu conteúdo natural e se direcione para o fenômeno que se mostra (BERNET, 2013). No tocante a tal direcionamento, o modo como a consciência se volta às intuições mais originárias exige um olhar atento ao modo de doação imediata de sentido, e este, o “‘modo de doação imediata de sentido’ – nas palavras de Bernet – é de onde advém todo conhecimento verdadeiro” (*Ibidem*, p.118). Assim, o retorno às *coisas mesmas* mostra como os objetos se revelam e se apresentam à consciência, pois, “os fenômenos verdadeiramente fenomenológicos só aparecem quando eu decido investigar todos os objetos, possíveis e reais, no seu modo de doação em relação a mim” (*Idem, ibidem*).

O caráter do ato intencional corresponde aos diferentes modos objetivos de visar algo, em outras palavras, todos aqueles modos: a *percepção*, a fantasia, a recordação, a imaginação, entre outros, são distintos entre si em função do seu processo de constituição, bem como dos tipos de apreensão da consciência. A consciência não pode ser pensada enquanto um recipiente que abriga o ato, e igualmente, o ato não é uma ação da consciência, bem como não há um objeto enquanto conteúdo psíquico localizado dentro da consciência. O primeiro passo para compreendermos o que é a consciência é pensá-la enquanto um direcionamento para algo. Esse direcionar-se, ou melhor, o voltar-se da consciência pretende intuitivamente apreender a coisa no seu horizonte de doação, de modo a constituí-la enquanto objeto intencional – unidade de sentido.

Justamente, a coisa ‘em pessoa’ não é vivida, pois, a *vivência* se dá no próprio direcionamento ou ato de visar, e por isso o que temos seria a coisa no seu mostrar-se, no seu aparecer fenomenológico. Para Husserl, a vivência fenomenológica pode *dar-se* (*sich geben*) independentemente da presença do objeto real, uma vez que o fundamento desta vivência e dos atos intencionais é o sentido ideal correspondente. Assim, a consciência permite ser pensada enquanto compreensão, isto é, torna-se a visada daquilo que aparece como sentido na relação intencional. Como pode ser observado, há uma relação necessária entre consciência e seus atos e o que resta de tal relação é aquilo que podemos chamar de *vivência*.

Na esteira dessa perspectiva husserliana, pode-se dizer que a consciência funda o sentido como compreensão de algo que é – sentido de ser – a partir da *intencionalidade*. Nas palavras de Husserl, os múltiplos modos de *doação* dos caracteres velados – ainda não-presentes – do objeto formam o seu horizonte intencional, que, por sua vez, traz suas potencialidades já pré-determinadas (HUSSERL, 1980a, p. 90). A consciência encontra-se mergulhada em uma *compreensão* (*Verstehen*) implícita do *mundo*, e nesse horizonte prévio o *mundo* se mostra de maneira familiar²³. Essa pré compreensão de uma ‘tese geral’ acerca do *mundo* é estruturalmente fundante e nos possibilita confirmar o sentido para o objeto que é visado enquanto tal. Para o autor, a confirmação é possível à medida que há uma síntese. A síntese é pensada enquanto

uma experiência, que transcorre de forma harmônica com o horizonte de possibilidades previamente determinado por suas fases primárias; as novas evidências que surgem concordam com as evidências anteriores, fazendo com que, retroativamente, estas últimas sejam corroboradas (SMITH, 2003, p. 162).

Pois bem, a consciência funda a compreensão ao apreendermos a significação daquilo que foi por nós visado. Assim, a compreensão se abre para uma interpretação compreensiva. O sentido é fundado a partir da intenção de significação e do preenchimento. Por esse lado, a síntese de preenchimento pensada como ato que possui como correlato uma objetividade permite que a compreensão se dê. A título descritivo, Husserl distingue o preenchimento de dois modos, quais sejam: estático e dinâmico. No primeiro modo, a síntese estática tem um *ato significativo* fundado em uma *intuição*, nesta estamos diante do objeto simultaneamente em que falamos a seu respeito, por exemplo, estou diante da cadeira, ao mesmo tempo em que falo da mesma. Neste modo de preenchimento o elo é a compreensão prévia do objeto. A com-preensão (*Erfassen*) é o elo entre a intenção significativa e a vivência intuitiva na qual o objeto se dá enquanto tal. Aqui, a *vivência* é pensada “como se fora a sua vestimenta” (HUSSERL, 1980a, p. 23-25). Já o segundo modo, ou seja, a síntese dinâmica, funda-se no desdobramento da experiência em dois momentos, sendo que: no primeiro, há uma intenção de sentido vazia, e posteriormente, num segundo momento, a intuição pela qual o objeto se dá liga-se à intenção vazia. Aqui, temos uma *consciência de preenchimento* (*Erfüllungsbewußtsein*), ou melhor, temos a ligação entre o objeto visado e o estado de coisas que se dá em si mesmo, intuitivamente (*Ibidem*, p. 27-29). Nas palavras de Husserl,

²³ Husserl, na *VI Investigação*, utiliza o termo *Verstehen* para o compreender enquanto tal, e *Erfassen* para o com-preender enquanto uma “adequação percebida” (*Ibidem*, p. 43).

o caráter do conhecido é dado ao objeto que aparece na intuição, quando estamos voltados primariamente para este último, pela circunstância de que a intenção de significação se une ao intuir, à maneira do preenchimento (*Ibidem*, p. 31).

Para Husserl a intenção de significação, bem como o preenchimento de significação são possíveis quando a consciência é capaz de apreender o objeto visado e sua significação. Essencialmente, a consciência é fundada na intenção de significar e de preencher essa significação. O *preenchimento de intenção* (*Bedeutungserfüllung*), nas palavras de Soffer,

é aquilo que, primeiramente, nós experienciamos quando de chofre levamos em consideração um juízo na sua forma signitiva; então, imediatamente, experienciamos o mesmo conteúdo de sentido como dado na intuição e, inclusive, reconhecemos os dois sentidos como sendo o mesmo [...] A característica comum a todos os preenchimentos é que o objeto, de alguma maneira, é mostrado, e não simplesmente denotado por um signo (SOFFER, 1991, p. 76).

À vista disso, pode-se dizer que a compreensão está diretamente ligada à consciência da concordância entre o objeto visado enquanto significação e a visada enquanto tal, isto é, a ligação entre a visada e o aspecto coisal que se dá em si mesmo, intuitivamente. Como Husserl mesmo nos alertou, não se trata de uma relação entre um signo denotado e o objeto visado, ou melhor, entre palavras proferidas e o objeto visado, pois a conexão se dá entre as vivências – significativas e intuitivas. Nas palavras de Husserl,

o caráter do ato de conhecer, ao qual a palavra deve sua relação segundo o sentido para com o objetual da intuição, não é nada que pertença essencialmente aos sons, ele pertence à palavra antes pela sua essência dotada de sentido (significacional) (HUSSERL, 1980a, p. 25).

Ainda nas *Investigações*, especificamente na *VI Investigação: elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento*, encontramos a formulação que diz: “conteúdo é então uma vivência realmente (*Reell*) constituinte da consciência” (*Ibidem*, p. 330). Isto é, é uma matéria do ato intencional que é capaz de trazer à vista o objeto visado. O ato intencional direciona e determina o objeto, justificando, sobretudo, a possibilidade de o objeto pretendido pelo ato ser o mesmo mediante os mais diferentes conteúdos. Conforme Husserl: “todas as diferenças no modo da relação objetiva são diferenças descritivas das vivências intencionais respectivas” (*Idem*, 2012a, p. 354). Deste modo, no ato afirma-se sempre e de cada vez um

sentido do objeto diante do fluxo das vivências, na verdade, busca-se aquilo que se nomeou de *núcleo* (Kern) de sentido, a fim de poder trazer à presença o objeto visado.

Dando um passo atrás, em *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* esse movimento de desvelamento de sentido é tematizado, não se trata de um movimento instituído a partir da relação entre dois compostos mentais – *ato* e *conteúdo do ato* –, isso porque o “direcionamento intencional não é para o conteúdo [real], mas, para aquilo que o transcende” (PHILIPSE, 1987, p. 33). Notadamente, a *intencionalidade* não deixa que se apresente a nós, ou melhor, à consciência, duas coisas distintas, tais como: o *ato intencional* e propriamente o objeto da intenção, ou ainda, sujeito cognoscente e objeto conhecido, isso porque, a *intencionalidade* reúne e reintegra ambos no fluxo da consciência. Assim, o que temos é a experiência de sentido advinda da unidade, ou melhor, das vivências intencionais. De acordo com Moran, o sentido “[...] é reconhecido, de uma forma ou de outra pela qualidade do ato” (MORAN, 2000, p.118-119). Sabe-se que os atos não-intencionais pertencem à esfera dos conteúdos *simplesmente dados* (*vorhanden*), das sensações que tecem o âmbito *real* (*Reell*) da consciência, nas palavras de Husserl, estes atos instituem-se na esfera da *hylé*, ou seja, da camada material que é composta pelos conteúdos sensíveis do objeto real (*Real*), ou seja, pelas suas características sensoriais. Embora façam parte do fluxo da consciência e da experiência intencional, não conseguem designar de maneira direta e objetivamente algo, já que não lhes pertence o caráter de fazer referência a algo, por serem destituídos de intencionalidade.

De modo geral, os atos *não-intencionais* atuam na esfera passiva da consciência. Em outras palavras, caracterizam-se enquanto *não-intencionais* porque não há um correlato objetivo, e por isso este tipo de *vivência* não é acessível em si mesmo, porque, de acordo com Husserl, é necessário que haja um ato de intencionalidade para acessarmos o complexo de sensações. Nesse sentido, Husserl, ao declarar que as vivências não necessitam ser vivificadas pelo ato intencional, porque podem *dar-se* (*sich geben*) enquanto simples vivências, isto é, enquanto vivências não intencionais, distancia-se de Brentano.

Por outro lado, os *atos intencionais* são aqueles que doam sentido, uma vez que fazem referência a algo, ou seja, são intencionais porque estão relacionados a um correlato intencional. Dessa forma, aquilo que eu vivencio enquanto objeto da percepção é aquilo que o ato me apresenta enquanto objeto. Assim, não há vivido sem consciência intencional, pois, o horizonte destas *vivências* se constitui na consciência. As *vivências*, segundo Husserl, são tecidas por esses dois horizontes – *não-intencional* e *intencional* – que delimitam a significação do objeto no ato de sua *doação*. Com isso, o sentido do objeto apontará não só

para aquilo que é dado *sensivelmente* (*hylê*), mas também, para a *forma* (*morphê*) como visamos o objeto nos seus diferentes horizontes intencionais.

Considerando a perspectiva husserliana, a matéria ou o conteúdo do ato deve ser pensada enquanto fundamento dos atos intencionais, na medida em que constitui a intenção de significação do ato e traz à vista o objeto intencionado. É certo que Husserl confere ao ato intencional o estatuto de um contato mais primitivo com o *Ser*, pois, por meio dele nos vem à presença a coisa apreendida de modo preliminar, isto é, fenomenologicamente.

Nas palavras de Husserl,

[...] no interior desta esfera mais vasta do que é vivenciável, cremos poder encontrar a distinção evidentemente entre as vivências intencionais, nas quais se constituem intenções objetivas [...], e aquelas outras em que não é este o caso, por conseguinte, aqueles conteúdos que servem, seguramente, como pedras de construção dos atos, mas que não são eles próprios atos” (HUSSERL, 2012a, p. 329).

Deste modo, a análise do ato de conhecimento deveria ser permeada pela manifestação da própria consciência, era preciso retomar o fenômeno enquanto vivência intencional ou o modo como o objeto surge à consciência, e não o objeto de toda a experiência possível. Ora, o conhecimento, ou como Heidegger chama, a experiência intuitiva é subordinado à significação, mas esta se manifesta naquela. A significação se articula a partir da estrutura *enquanto que*, fundamental para que a dinâmica entre o preenchimento intuitivo e a relação entre intuição sensível e categorial se valide. Especialmente, o jovem Heidegger vincula esse movimento de significação, ou melhor, de sentido, ao desvelamento e velamento de *Ser*. Nesse horizonte da verdade, o mundo, normalmente, é mais visado do que dado. Husserl explicaria esse descompasso ao propôs que o preenchimento intuitivo não coincide plenamente com a intenção a ser preenchida, escapa-nos algo.

Há um teor anti-predicativo que assegura a estrutura de desvelamento da significação; os textos do jovem Heidegger propuseram-na como *estrutura da interpretação* (*Als Struktur*), esta é composta pela estruturação hermenêutica e pela apofântica. A primeira é vista como horizonte antepredicativo, seria pré-objetiva, ao passo que a segunda é aquela que permite o acesso à objetivação. Essa última se funda na estrutura hermenêutica, implicado que o desvelamento e velamento de sentido são pré-objetivos. Lembremos que ambas constituem o jogo da verdade. Esse modo de elaborar a constituição do sentido nos permitiu aproximar a fenomenologia de Husserl da do jovem Heidegger e, concomitantemente, distingui-las.

1.2. A ‘fenomenologia da vivência’ enquanto fundamento primeiro da fenomenologia

1.2.1. A intencionalidade como fio condutor das vivências

É interessante notar que no escrito *Introdução à investigação fenomenológica* Heidegger teria lançado mão do entendimento husserliano acerca do estatuto do que seja a percepção fenomenológica da coisa. Para ambos os autores, a visada fenomenológica do modo desde o qual a coisa se doa constitui a condição para análise do fundamento do conhecimento. Lembremos que perceber fenomenologicamente não é investigar meramente a vivência factual que correlaciona o mundo com a consciência. Trata-se a princípio de analisar o estatuto dos atos da consciência, das *vivências* que instituem o sentido e do vivido na sua relação. Aqui, o que se deve perceber é propriamente o ato intencional e a vivência do significar.

Husserl descreve o horizonte da *intencionalidade* a partir do modo como a ‘consciência pura’ – desnudada de ‘pre’conceitos – se volta para o mundo. Conforme Bernet, somente no exercício do vivido é possível acharmos a *intencionalidade*, esta que se dá a partir das estruturas *a priori* do comportamento (BERNET, 1998). Nesse sentido, nas lições de 1914, Heidegger pensa o comportamento enquanto fluxo das experiências vividas capaz de nos direcionar para o verdadeiro, isto é, para os conhecimentos válidos. Ora, segundo Heidegger, a busca pela verdade faz com que o projeto fenomenológico de Husserl ‘desnaturalize’ a consciência, elaborando um método capaz de descrever a estrutura da *intencionalidade* (HEIDEGGER, 1978). Descrever significa tornar visível a trama de conexões previamente em constituição na experiência. Isto é, tornar compreensível as leis que direcionam as estruturas lógicas ideais que moldam os diversos modos de alcançar a consciência de algo, ou seja, “as coisas na sua idealidade pura, como se apresentam na consciência, aptas a ser intuídas como evidência” (HUSSERL, 2014, p. 340). Em outras palavras, este retorno nos convida a voltar às próprias *vivências* que ditam os modos da objetividade, validando, assim, o aparecer da significação. Em Husserl, este retorno nos levaria ao âmbito daquilo que primeira e radicalmente apresenta-se à consciência. Com essa formulação somos conduzidos ao abandono das teses cuja elaboração teórica são injustificáveis, ou seja, possuem premissas não verificadas e não evidentes em relação ao seu modo de doação e de apreensão correspondente.

Consonante Paisana, o que interessa a Husserl seria o conteúdo intencional dos atos que se constituem num âmbito ideal e não acessível à explicação experimental – própria das

ciências empíricas. Esses conteúdos se situam no nível da descrição, único nível em que se poderia “situar uma fenomenologia do conhecimento” (PAISANA, 1992, p. 39-40). Esta não pretendia explicar, no sentido psíquico ou físico, o conhecimento e o acontecimento de fato da natureza objetiva, mas *elucidar* (*aufklären*) a ideia do conhecimento segundo os elementos constitutivos ou ainda segundo suas leis.

O método fenomenológico husserliano ganha notoriedade à medida que propõe uma relação intencional entre o horizonte subjetivo e objetivo. Sendo que o “o subjetivo não é o psíquico, mas sim os múltiplos modos de doação [...] na experiência de todo objeto” (CAPALBO, 2007, p. 202). Segundo Bernet, em um texto de 1920, Husserl escreve o seguinte:

“‘subjetividade’, e isso universalmente e exclusivamente, é o meu tema. É um tema puramente auto-encerrado e independente. Mostrar que isso é possível e como é possível é a tarefa da descrição do método de redução fenomenológica [Hu XIII, 200]. Somente após o aparecimento das *Investigações* esse ‘puro tema da subjetividade’” (BERNET, 1994, p. 59-60).

A objetividade da relação pertence à idealidade da consciência que nos apresenta o objeto ‘aparecente’ enquanto objeto vivenciado. A descrição da fenomenologia enquanto um método interligado às modalidades da consciência corresponde ao primeiro direcionamento que Husserl teve para esta questão. Para Husserl, a esfera da idealidade representa o âmbito primeiro daquilo que se apresenta à consciência, porque é lá nessa esfera que os atos objetivantes podem nos apresentar o *mundo* (*Welt*) tal como ele é vivenciado. Especificamente, compreende-se por atos objetivantes aqueles que apresentam um objeto com base em uma estrutura intencional.

Ora, o que está em jogo é a vivência desses objetos na consciência pura, ou seja, na subjetividade transcendental. A experiência transcendental, por sua vez, só pode ser pensada a partir do aspecto intencional dessa consciência, quando destituída da sua atitude natural. Desde esse aspecto intencional da consciência, o que aparece e se dá à *intuição* não necessariamente tem referência a algo existente, aqui, no mundo real e isso, nas palavras de Husserl, exigiria ao nosso olhar voltar-se para o modo de doação imediata de sentido. Assim, o *retorno às coisas mesmas* evidencia o modo como as coisas se apresentam à consciência na sua idealidade. Fenomenologicamente, as *vivências* trazem à manifestação o instante no qual o objeto se doa, isto é, apresenta-se enquanto tal à consciência.

1.2.2. Sobre *apercepção* e *percepção*

As *vivências* não podem ser colocadas de lado, em nome de uma consciência que represente o mundo a um sujeito. O objeto vivenciado objetivamente aparece sob mediação de um ato da consciência; na *percepção* (*Wahrnehmung*) do objeto apreendemos um dos seus lados, um dos seus inúmeros traços que nos é dado pela *apercepção* (*Apperzeption*)²⁴. Embora façamos menção à presentificação do objeto no movimento de significação intencional, é preciso dizer que não se trata da necessidade da existência real deste mesmo objeto, já que se configura na intencionalidade da vivência (FRAGATA, 1962, p. 57).

Conforme Moran, esse *ver* (*sehen*) de algo enquanto tal, recoberto de *sentido*, pressupõe um *ato objetivante* da consciência que é capaz de apresentar isto que é por nós visto desde suas diferentes *vivências*. Abordaremos ao longo da discussão que *este* versará tratado por Heidegger, em 1925, em correspondência com o ato de intuir, já que assim se possibilita o encontro com o sentido que é mostrado pela visada. O *sentido* (*Sinn*) se institui a partir das intenções do *ato* e da maneira como os conteúdos podem ser apreendidos. Nesses modos o conteúdo não encontrará o seu correlato enquanto um objeto que é dado de maneira real (*Real*). Diferentemente, o ato perceptivo tem seu correlato dado ‘em pessoa’, isto é, o *objeto é presente* (*gegenwärtigt*).

Nas *Investigações Lógicas*, Husserl descreve a especificidade desses *atos*, retomando a tese de Brentano que concebe que o *ato* ou é uma representação (*atos sensíveis – sinnliche Akten*) ou se funda sobre as representações (*atos categoriais – kategoriale Akten*) (HUSSERL, 2012b, p. 533). Segundo o filósofo, há um equívoco no uso do termo representação na referida formulação. Para Husserl, o ‘erro’ se deve aos múltiplos sentidos que o termo possui, a saber: 1) a matéria do ato (*Akmaterie*), 2) a mera representação (*bloße Vorstellung*), 3) o ato nominal (*nominaler Akt*); e 4) o ato objetivante (*objektivierender Akt*). Segundo a releitura husserliana, na primeira parte da tese, o termo representação denomina o mero ato de representar. Já na segunda parte é usado enquanto matéria do ato. Para o filósofo, a mera representação possui necessariamente uma matéria de ato, que é um elemento da essência intencional. Desta forma, para que não se confunda o ato com o seu conteúdo deve-se ater ao sentido a que o termo representação se refere (*Ibidem*, p. 567-569).

Aqui, nas *Investigações*, o termo representação torna-se sinônimo de um *ato objetivante*. Este é um ato desde o qual um objeto é apresentado à consciência: uma

²⁴ Cf. Moran & Cohen (2012) recordam que já em Brentano todo objeto da *percepção* estaria fundado em *apercepções*.

proposição, uma lembrança, uma *percepção*. Como nos foi possível perceber, o uso do termo representação não significa que está em jogo uma cópia do objeto, isso porque o próprio objeto é visado por meio de determinados conteúdos e pelos atos correspondentes. Tais conteúdos são avistados de diferentes modos (*Ibidem*, § 37). Ao passo que cada tipo de *ato* apreende o conteúdo distintamente e dita o modo como compreenderemos aquilo que é dado nas *vivências* intencionais, esses conteúdos compõem o horizonte das *vivências* e são apreendidos de maneira objetiva pela consciência. De acordo com Dagfinn Føllesdal, o conteúdo enquanto um conteúdo fenomenológico considera as especificidades das *vivências* enquanto tais. Cada ato por sua vez possui um conteúdo, uma representação. Assim, nas *Investigações Lógicas*, temos dois componentes necessários à *vivência* intencional, a saber: a qualidade do ato e a matéria (FØLLESDAL, 2012, p. 112).

Em Husserl, aquilo que nos dá a experiência direta do objeto nomeou-se de *percepção* ou intuição sensível, isto é, na percepção captamos o objeto, isso porque, temos o objeto presente em ‘carne e osso’ (*leibhaftig*) e esta apreensão vem acompanhada da *apercepção* que nos lança para aquilo que não está dado no objeto de forma direta, mas que de algum modo constitui o objeto vivenciado. Ora, o que faz o objeto tornar-se um objeto intencional é a forma como o conteúdo é dado desde uma intenção. Segundo a compreensão husserliana, a *apercepção* não pode ser compreendida enquanto uma simples *percepção* e tem como função constituir o sentido daquilo que aparece no horizonte da visada.

Ora, para aquilo que é apreendido a partir da *apercepção* é dado um modo de referência intencional. Segundo o filósofo,

a apercepção é o excedente, que reside na própria vivência [...]; ela é o caráter do ato que, por assim dizer, anima a sensação e, segundo sua essência, faz com que percebamos este ou aquele objeto (HUSSERL, 2012b, p. 330).

Esta relação entre o velado e o desvelado é essencial para que algo apareça no horizonte da consciência, trata-se de uma relação fundadora do *sentido que se doa* (*sinngibende*), tal como Husserl e Heidegger compreenderam a noção de *fenômeno*. Nesse sentido, segundo Fragata, “a intuição é [...] definida pela presença da realidade mesma do objeto enquanto conhecido, ou seja, pela adequação entre o objeto e o seu conhecimento meramente pensado” (*Ibidem*, p. 55)²⁵.

²⁵ Segundo Moran, o termo alemão *Anschauung* é formado a partir do verbo *schauen*, que significa ‘ver’, ‘olhar para’, assim como a expressão latina *intuitus* deriva do verbo *intuire*. Ver: MORAN, 2000, p. 170.

Em Husserl, é possível distinguir o objeto em relação a sua natureza, a saber: 1) sensível é o objeto dado desde uma intenção singular, sendo apreendido em sua singularidade por meio de perfis ou perspectivas em que apreendemos em fases ou momentos; 2) categorial em que o objeto é constituído desde uma *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*), isto é, desde afirmações e juízos que fazemos do objeto; e 3) universal ou das essências, trata-se da *intuição geral* (*allgemeine Anschauung*) em que é apreendida a essência ou unidade ideal do objeto (FRAGATA, 1962, p. 57). Ora, o caráter ideal da *intuição categorial* está relacionado a sua objetividade, ou seja, a sua possibilidade de ser expressão da própria coisa e não dos atos mentais do sujeito. Este componente ideal torna impossível a adequação ou o preenchimento da intenção expressa no enunciado pela intuição sensível que acompanha, por isso é na *intuição categorial* que encontramos o seu preenchimento.

1.2.3. A intuição categorial enquanto constituição básica da intencionalidade

Especialmente em 1923-24, em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*), e mais tarde em *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) Heidegger nos diz sobre a originalidade dessa noção husserliana de *intuição categorial*. Esta descoberta, por parte de Husserl, demonstra que há uma experiência das objetividades, e esta apreende os elementos categoriais. Nesse sentido, o que está em jogo é que toda experiência já traz em seu cerne a apreensão do sentido (HEIDEGGER, 1994a, p. 48).

Segundo Heidegger, toda *percepção* é constituída pela intuição categorial, ou seja, o ato intencional da *percepção* é constituído por elementos categoriais (*Ibidem*, §6b. 8). Nas palavras do filósofo, os *atos intencionais* são transpassados por *enunciados* (*Aussagen*), que detêm uma ‘certa’ expressividade. À vista disso, Heidegger nos diz que “nós não falamos do que vemos, mas justamente o oposto, vemos aquilo do que se fala (*über die Sache*)” (*Ibidem*, p. 125), dito de outra forma, no modo como apreendemos e compreendemos (*Auffassung und Erfassung*), o *mundo* é recoberto de uma ‘certa’ expressividade. Em contrapartida, Heidegger defende que os enunciados são decorrentes de uma percepção concreta. Tal formulação permite a Heidegger demarcar os enunciados perceptivos da percepção em si, pois o *enunciado*

[...] coloca em destaque determinados *estados ou relações* (*Verhalte*) da coisa, que é primeiramente apreendida diretamente e de modo simples em sua

totalidade não articulada, extraindo do conteúdo intuitivo originariamente dado (*Ibidem*, p. 76-77).

Assim, o enunciado perceptivo revela um *conteúdo completo* (*vollen Sachgehalt*) da coisa (*Sache*) real presente. Para Heidegger, o que se faz principal no horizonte da concepção do *enunciado* é pensá-lo desde a sua constituição, analisando, sobretudo, se foi tramado desde o horizonte da verdade. Como descreve Tugendhat, há uma grande proximidade de Heidegger com a descrição husserliana acerca da *intuição categorial*. Pois, para Heidegger, a *intuição categorial* rompe com a experiência sensível, não perdendo de vista o seu fundamento, isto é, a experiência que lhe serve de base. Tal *intuição* é resultado do voltar-se para o objeto de uma experiência específica que apreende de modo sintético o seu sentido articulado. Para o filósofo a *intuição* simples é em si mesmo tecida por categorias, embora os *enunciados* formados categorialmente não possam ser preenchidos na percepção concreta. Ora, haveria uma certa ambiguidade nestas formulações heideggerianas, na medida em que Heidegger não admite que o juízo do estado de coisas seja tramado categorialmente.

Há um esforço, por parte do filósofo, em assegurar que a percepção do objeto na *simplicidade* (*Schlichtkeit*) dos atos perceptivos é dada na sua totalidade, embora todos os elementos, os momentos em que o objeto se doa à percepção não sejam dados explicitamente. Nas palavras de Heidegger,

no aprender simples a totalidade do objeto é explicitamente dada através da corporeidade da coisa mesma. As partes, elementos, componentes do que é percebido a princípio de modo simples se encontram, pelo contrário, implícitos, *sem distinguir-se em sua totalidade (sind dagegen unabgehoben, implizit da)* – mas ainda dados para que possam se tornar explícitos (*Ibidem*, §6.b.8).

Como observa Bernet, em Husserl, especificamente, o objeto mesmo sensível é mais visado do que dado, e já a *intuição sensível* pressupõe, igualmente, instantes intencionais não preenchidos (BERNET, 1990, p. 121). Consequentemente, não haveria presença imediata total da coisa visada. Por outro lado, em Heidegger, a coisa sensível puramente percebida só se mostra a partir do categorial. Aqui, o categorial é o modo como o enunciado institui-se, tomando como base os elementos sensíveis. Nesse sentido, o estado das coisas que ganha destaque – estrutura enunciativa – não é parte do real, e do perceber. Tampouco é uma relação real entre os componentes da coisa percebida. Trata-se, segundo Heidegger, de uma “*formação categorial*” (HEIDEGGER, 1994a, p. 87).

Segundo Tugendhat, o projeto heideggeriano, desde os escritos iniciais, é um deslocamento dos conceitos fundamentais da fenomenologia de Husserl, trata-se de uma transfiguração do arcabouço conceitual – *fenômeno* e *intencionalidade* etc. – desde uma visada hermenêutica fenomenológica. Estas noções, tão essenciais para a consolidação do projeto fenomenológico de Husserl, em Heidegger assumem um novo viés, pois, o filósofo defende que o intencional é o próprio acontecimento de sentido. Assim, o *fim* (*télos*) que move toda a análise heideggeriana do intencional é na verdade uma investigação sobre o acontecimento (TUGENDHAT, 1970).

A noção de *intuição categorial* é levada a cabo, sendo compreendida como um modo originário e fundamental de doação do *Ser* como *fenômeno*, o que para Heidegger significará que o ente aparece naquilo que é. Para ambos, essa correlação não é resultado de uma operação mental. Nesse sentido, o ser da coisa, ou melhor, aquilo que permite que anunciemos um enunciado – seja acerca das impressões sensíveis (cor, textura, forma), seja acerca dos seus elementos ideais (seu ser) – está dado na experiência e é percebido de uma vez só. Deste modo, o ‘é’ presente no enunciado, ou melhor, na preposição tem seu fundamento na *intuição*, isto é, na experiência pré-predicativa. De acordo com Paisana, Husserl com a recondução do ser da cópula do juízo para a questão do direcionamento da consciência – intencionalidade – separa-se da tradição, pois a cópula é pensada a partir do *ato intencional* e fundada em um nível mais fundamental e anterior. Vejamos:

[...] o grande mérito de Husserl terá consistido, através das suas investigações sobre a intuição categorial, em libertar o ser da cópula do juízo e considerar o ser como dado. O é (da cópula) estando em excesso relativamente ao diverso sensível é dado, só que dado de outro modo que o sensível. Se a tradição filosófica anterior considerava a cópula do juízo como o lugar do ser, com Husserl, segundo Heidegger, o ser é liberto de tal estatuto. Será precisamente tal libertação que irá reorientar todo o terreno da interrogação sobre o ser (PAISANA, 1992, p.117).

Como destaca Heidegger, é interessante como no ‘é’ que reside no enunciado há uma ligação entre o que é visado e o estado de coisas que se dá em si mesmo. Para o filósofo esse seria o fundamento da concepção husserliana de verdade – *evidência*.

A camada sensível serve como pano de fundo para a *vivência intencional*, tornando-se parte da trama de aparição do objeto. O direcionamento, bem como o modo de aparição do

objeto é de responsabilidade do ato intencional, assim, é tarefa deste ato trazer à *evidência* (*Evidenz*) o objeto para o qual ele mesmo – o ato – se volta²⁶.

Segundo Carneiro Leão:

Husserl entende a evidência, como a experiência de receber, numa visão direta, a coisa em si mesma. A evidência é o princípio de todos os princípios, o primeiro princípio de procedimento da fenomenologia. Na dinâmica de sua realização, Husserl apreende, a forma da evidência em suas modalidades, a saber: de evidência adequada e de evidência apodítica (LEÃO, 2006, p. 17).

Na sua especificidade, a ‘evidência adequada’ é aquela que se refere diretamente à intuição. Em outras palavras, a *evidência* (*Evidenz*) ocorre quando a intenção do juízo se volta àquilo que se dá imediata e efetivamente à consciência. De acordo com Carneiro Leão, isso que ‘aparece’ são as relações que são, podendo não ser. Todavia, a ‘evidência apodítica’ advém e remete para as *conjunturas* (*Sachverhalte*) necessárias, e para as relações que são sem poder não ser. Esta última representa o conceito formal de evidência no *fenômeno*. De modo geral, pode-se dizer que tanto a evidência adequada quanto a evidência apodítica trazem para a cena o *sentido* (*Sinn*) do objeto. Isso porque, o visar fenomenológico não apreende somente o que se faz visível, mas, igualmente, apreende aquilo que se abstém em aparecer. Este aparecer já mostra em si mesmo a dinâmica do que seja o *fenômeno*. Notadamente, de acordo com Blattner,

a fenomenologia não descreve os fenômenos como se eles fossem um agregado de coisas substanciais que poderiam ser catalogados. Visto que o ser determina os entes, a fenomenologia visa descrever a estrutura que permite os fenômenos mostrarem-se como os tipos de entes que eles são (BLATTNER, 1999, p. 9).

À vista disto, Heidegger, nos seus escritos iniciais, caracteriza este princípio fenomenológico – *evidência* (*Evidenz*) – como modo privilegiado de encontro com o *Ser*, bem como com o *não-ser*. Aos olhos de Heidegger, a fenomenologia deve vislumbrar o *Ser* que constitui e funda, propriamente, o *fenômeno*. A partir desse entendimento, o método fenomenológico deve descrever a manifestação do que é, e daquilo que pode não ser. Essa formulação revela que os *fenômenos* (*Erscheinungen*) constituem o horizonte da vida da consciência na sua totalidade, seja na perspectiva de uma vivência intencional, ou ainda, de

²⁶ Consideraremos a ideia de vivências enquanto intencional, assim como Husserl definira: “as vivências intencionais, possuem a propriedade de intenção”, ou seja, são vivências que se referem a um objetivo, segundo algum ‘modo’ específico, podendo ser chamadas, de forma breve, como ‘ato’” (*Ibidem*, p. 320).

uma vivência não-intencional. Dito de outro modo, os *fenômenos* nascem e se constituem “no doar-se de uma intuição originária” (*Ibidem*, p. 22).

Consonante a Husserl, especificamente em *Prolegômenos*, “a vivência da consonância entre o visado e o que está presente em si mesmo, asserção e o estado de coisas dado em si mesmo é a evidência, e a ideia desta consonância, a verdade” (HUSSERL, 2014, p. 197). Dito de outro modo, a *evidência* se traduz enquanto uma intenção signitativa pensada enquanto uma visada carente de plenitude, trata-se da vivência da síntese de recobrimento entre o que é visado e o que é dado intuitivamente de modo direto ao sujeito.

I.2.4. A verdade enquanto evidência

Segundo Tugendhat, esse horizonte desde o qual a noção de verdade é tramada, em Husserl, realiza uma função importante na crítica ao psicologismo, pois para o filósofo toda verdade é uma entidade ideal, mesmo que se refira àquilo que é factual (TUGENDHAT, 1970). Nas palavras de Husserl, a relativização da verdade conduz à relatividade da existência de um *mundo*, essa contingência coloca em xeque a própria possibilidade do *mundo* para nós. Isso porque, em Husserl, o *mundo* é “a unidade objetiva completa que corresponde ao sistema ideal de todas as verdades de fato, e dele é inseparável” (HUSSERL, 2014, p. 134). Desde a perspectiva husserliana, a verdade enquanto *evidência* faz parte do conjunto de conceitos desde os quais originam-se os princípios da lógica enquanto leis ideais (*Ibidem*, p. 136-151).

Conforme Heidegger nos diz, em Husserl a predicação só é verdadeira quando expressa um vínculo com o correlato ideado, isto é, quando podemos estabelecer a relação entre pensamento e doação objetiva. E esta evidência seria a condição, ou melhor, o fundamento da *verdade*. Pode-se dizer que as intenções de significação manifestam-se enquanto expressões linguísticas, isto é, o enunciado é portador de um sentido ideal que traz à manifestação o objeto da visada (*Idem*, 2012a, p. 31-47). Segundo Husserl, a intuição torna-se uma *vivência* na qual se tem à frente de si o que, no ato de significação, era meramente avistado na ausência do objeto. De acordo com Bernet, em Husserl a doação intuitiva está diretamente ligada à apreensão do conteúdo pré-intencional. Tais conteúdos são denominados, por Husserl, de “conteúdos apresentantes, ou conteúdos representantes-apreendidos intuitivos (*darstellenden, intuitiv repräsentieren Inhalten*)” (BERNET, 1988). Tais *conteúdos apreendidos* em conjunto com a *apreensão* (*Aufassung*) instituem o *teor intuitivo* de um ato (*Ibidem*, p. 63).

Nas palavras de Soffer, a verdade enquanto *evidência* depende da síntese de preenchimento, pensada enquanto ato que possui um correlato, ou seja, uma objetividade. Esta síntese permite que compreendamos algo (SOFFER, 1991, p. 67). Especialmente, em Husserl a compreensão institui-se desde “a *vivência da consonância* entre o visado e o que está presente em si mesmo, que ele visa, entre o *sentido* atual da asserção e o *estado de coisas* dado em si mesmo é a evidência, e a *ideia* desta consonância, a verdade” (HUSSERL, 2012b, p. 81-87).

A idealidade, segundo Husserl, garante a significação independente dos atos subjetivos que a pensa e a enuncia. Aqui, a verdade passa a ser a possibilidade da vivência de um julgar evidente (*Idem*, 1980a, p. 94). A título descritivo, Husserl ao expor a sua compreensão em relação ao termo *evidência*, procura esclarecer a possibilidade das relações capazes de fornecer um preenchimento de sentido, isso porque, são as *vivências* da percepção que são capazes de instituir as próprias coisas, isso porque, são os atos posicionais que instituem a *evidência*. Conforme Husserl nos diz, a síntese advinda dos atos intencionais torna-se um ato posicional, isto é, institui de maneira efetiva o seu objeto tal como foi avistado. Trata-se, a princípio, de um ato de confirmação desde o qual se verifica a objetividade da visada tal como nos foi dada intuitivamente, e em última atribuição dada ‘ela mesma’ desde uma percepção (*Ibidem*, p. 93).

Assim, de acordo com Husserl, ocorre a *evidência perceptiva* sempre que há um *ato posicionante* confirmado pela *percepção* correspondente (*Idem, ibidem*). Como expõe o filósofo, a verdade enquanto *evidência* institui-se em graus diferentes, uma vez que as percepções acerca do objeto avistado nunca são preenchidas na sua completude. Ora, o objeto é visado a partir de “perfis ou sombreamentos (*Abschattungen*)” (*Ibidem*, p. 90). Isso porque, “as determinações que a cada momento entram na percepção nos remetem às determinações complementares, que aparecem, elas próprias, em novas percepções possíveis” (*Ibidem*, p. 36).

A pretensão acerca do caráter ideal das percepções evidencia um exemplo no qual as intenções seriam plenamente preenchidas, esta, segundo Husserl, seria “uma percepção idealmente perfeita” (*Ibidem*, p. 91). À vista disso, é estabelecido o sentido estrito para a noção de *evidência*, trata-se, nas palavras de Husserl, de um modo ideal em que o objeto daria o preenchimento à intenção significativa. Fenomenologicamente,

a própria evidência, dizíamos, é o ato daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas. Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu

correlato objetivo é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também *de verdade (Idem, ibidem)*.

Especificamente, nas *Investigações Lógicas* encontramos interligadas à vivência da evidência algumas noções de verdade, vejamos: 1) a “plena concordância entre o visado e o dado como tal”. Neste primeiro modo institui-se o aspecto objetificante do ato de identificação; 2) a “ideia da adequação absoluta” (*Ibidem*, p. 95), nesta compreensão está em jogo a vivência ideal da evidência, trata-se da “essência cognitiva enquanto ideia que subjaz à relação de recobrimento das essências cognitivas dos atos significativo e intuitivo”; 3) o “o ser, a verdade, o verdadeiro” (*Ibidem*, p. 93), neste modo o objeto é relativamente intuído enquanto um dado e vivido, e por fim, 4) a verdade é pensada enquanto correção da intenção em que o visar significativo se adequa propriamente à coisa.

O sentido essencial de verdade deve ser pensado enquanto concordância entre intenção e preenchimento. Para o autor, a segunda acepção é uma forma geral advinda do primeiro sentido. Já, na terceira noção a verdade está ligada à condição de ‘ser verdadeiro’ de um ente na medida em que é dado adequadamente na intuição. Por fim, a última acepção diz respeito ao juízo que se conforma, ou melhor, se adequa a um objeto que é dado conforme é visado.

Dessas concepções a verdade pode ser pensada a partir dos domínios dos atos objetivos, podendo expressar tanto o ideal de adequação absoluta quanto a ideia de identidade do objeto como simples menção à plenitude intuitiva. Dessa teoria da verdade desdobra-se uma importante consequência: tornar dispensáveis as antigas concepções da consciência dividida em faculdades distintas – entendimento, razão e sensibilidade –, cada qual com seu domínio particular e funcionando segundo regras próprias (*Ibidem*, p. 79).

I.3. Sobre a fenomenologia do acontecimento

Em vista disso, a compreensão de Husserl acerca da verdade enquanto *evidência* pode ser pensada como uma teoria da correspondência essencialmente modificada, isso porque, tradicionalmente a verdade foi pensada desde uma adequação entre a mente que intui e a coisa por ela intuída. No entanto, em Husserl há uma correspondência quando o sentido da intenção se adequa ao sentido do preenchimento. Assim, a correspondência essencial pode ser pensada à medida que há a vivência do recobrimento entre matéria intencional e os atos significativos e intuitivos.

Segundo Heidegger, nas *Investigações* de Husserl, o objeto é verdadeiro quando é dado por meio de perfis, cuja apreensão dos conteúdos, por similitude, traz à vista meramente

uma imagem ou o objeto em si mesmo. Na relação de conhecimento em que a intenção é vazia é preenchida por uma *intuição* que desvela o objeto enquanto tal. Isso que é revelado ‘em si mesmo’ é o *Ser*, ou melhor, a verdade. Por esse lado, a verdade é o resultado da relação epistemológica e nessa relação cognitiva, “o caráter do conhecido é dado ao objeto que aparece na intuição pela circunstância de que a intenção de significação se une ao intuir, à maneira do preenchimento” (HEIDEGGER, 1978, p. 33).

O *Ser* no sentido da *verdade* é fundado nessa relação primordialmente cognitiva, sendo que previamente aquilo que abriga os atributos verdadeiro ou falso é a intenção que visa o objeto. O que Husserl deseja realçar nessa relação entre *Ser*, *verdade* e conhecimento é que a verdade do objeto é resultado do efeito da evidência no ato, isso porque a verdade é correspondência entre aquilo que previamente é visado e o dado em evidência. Assim, para que o objeto descubra o seu fundamento a nível intuitivo o ‘é’, o ‘está’ do enunciado devem ser dados em uma correspondência com o *Ser* verdadeiro. Tanto em Husserl, quanto em Heidegger tais elementos enunciativos não pertencem à esfera dos conteúdos reais. É o juízo do estado de coisas que valida o enunciado.

A noção de verdade afirmada a partir do método fenomenológico husserliano, do qual Heidegger é herdeiro, tende a pensar a verdade enquanto *evidência*, isto é, pensá-la como correspondência entre pensamento e doação objetiva, isto é, como movimento de significação intencional dirigida a uma das modalidades da intuição. Com a recondução da *questão da verdade* para o problema do sentido temos o começo da fundação da noção de verdade enquanto *alethéia*. É preciso pensar que os esboços heideggerianos, do ano 1914, já apontavam para uma possível modificação no procedimento fenomenológico advindo da filosofia husserliana. Como veremos, esta modificação não trata, somente, da introdução de novos elementos, tais como: componente hermenêutico e *fático*, mas, sobretudo, Heidegger deseja ‘forçar’ uma correspondência entre a ideia de *logos* e de *fenômeno*, a fim de reconduzir o tema da *verdade* (*Evidenz*) para o movimento do próprio *sentido*²⁷.

O ímpeto heideggeriano de elaboração de uma ontologia fundamental tem seu alicerce já, aqui, em 1914, à medida que há uma tentativa de recondução dos temas da Lógica para o problema do sentido. Para tanto, Heidegger submete os conceitos lógicos tanto do campo da legalidade – validade e não validade –, quanto do campo da objetividade – fenômenos físicos e psíquicos – aos preceitos ontológicos. Segundo Courtine,

²⁷ Heidegger a partir da análise dos elementos – *logos* e *fenômeno* – definirá a fenomenologia enquanto um “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012a, p. 119).

se queremos conquistar um conceito mais vivo da lógica, isso quer dizer que nos é necessário interrogar de maneira mais penetrante aquilo de que ela é ciência. [...] O tema da lógica é a palavra, pela óptica de seu sentido fundamental: fazer/deixar ver o mundo, o *ser-aí* humano, o ente em geral (COURTINE, 1996, p. 21).

Ora, é por estar guiado por esta tarefa que Heidegger desloca a pergunta inicial sobre o estatuto da Lógica como ciência para a pergunta acerca da questão do sentido – *Ser*. Para o nosso autor a Lógica compreendida desde o entendimento grego tornou-se a ciência responsável pela mostraçãõ do *Ser* no mundo, já que o *λόγος* foi tratado como força geradora de revelação de ser. Essa força não é senão pensada por Heidegger como *abertura* (*Erschlossenheit*), ou melhor, como um acontecimento da verdade. Trata-se de fundamentar a tese de que é a projeção do *sentido do Ser* (*Sinn des Sinnes*) que garante a estruturação da consciência intencional.

Submetendo a problemática da questão da *validade* à primeira forma de esclarecimento da relação entre *Ser* (*Sein*) e *verdade* (*alethéia*), a pergunta inicial seria: o que é isto, a lógica? (*Was ist das, die Logik?*). Grosso modo, para o filósofo a tradição definiu a Lógica enquanto campo destinado a assegurar a *validade* (*Geltung*) do *sentido*. Nas palavras de Heidegger, a compreensão tradicional tratou a Lógica enquanto uma ciência normativa do pensamento, e enquanto campo do saber a Lógica estabeleceria regras que devem ser seguidas para se chegar à verdade. Estas regras, em sua maioria, foram fundadas no processo mental do pensamento. Notadamente, esta compreensão tradicional contraria a compreensão esboçada pelo filósofo em 1914, pois, para o mesmo:

o lógico deve procurar desembaraçar o sentido unívoco das proposições, determinar as formas do juízo segundo os diversos sentidos objetivos, segundo sua estrutura simples ou complexa, e reuni-los num sistema. O verdadeiro trabalho preliminar para a lógica e o único que pode ser fecundo não poderia ser realizado através de pesquisas psicológicas sobre a origem e a conexão das representações, mas por determinações unívocas e pela elucidação dos ‘significados-da-palavra’ (*Wortbedeutungen*) (HEIDEGGER, 1978, p. 185).

Em termos gerais, o termo *fenômeno* diz respeito “àquilo que se mostra a si mesmo e por si mesmo” (HEIDEGGER, 1994a, p. 89-90). Em Husserl, o *fenômeno* corresponde àquilo que se manifesta de maneira geral na consciência e a partir desta. Ora, embora seja o que se

manifesta na consciência, o *fenômeno* não pode ser pensado enquanto uma categoria. Na verdade, diz respeito ao ‘como’ do acesso e da tutela (FRAGATA, 1962, p. 7)²⁸.

Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927), Heidegger nos alerta que entender o ‘como’, em um primeiro momento, pode parecer uma simples questão de método. Entretanto, dizer que “a fenomenologia é, portanto, um *como* da investigação” (HEIDEGGER, 2012a, p. 72) significa pensar em como o objeto acede a mostrar-se na sua objectualidade. Em Heidegger, o *fenômeno* é entendido “como o aparecer do próprio ser tal como ele, de si e em múltiplos modos, vem à presença” (WU, 2011, p. 115) e a fenomenologia torna-se um método descritivo de conhecimento para compreender, interpretar e descrever os *fenômenos* da forma como se mostram em si mesmos.

Nas palavras de Heidegger, o método fenomenológico descreve a correlação entre o que se manifesta e o próprio mostrar, desde uma relação intencional. Em ambos os autores a noção de *fenômeno* é imprescindível para compreender o que é a fenomenologia. Desde Husserl, essa noção nos possibilitou falar das coisas sem que seja preciso retomar à noção kantiana de ‘coisa em si’.

1.4. A verdade enquanto horizonte de sentido: heidegger na esteira do pensar husserliano

Como observa Courtine, Heidegger, em referência a Husserl e a Frege, retoma em sua dissertação a crítica ao psicologismo e ao seu relativismo. De fato, desde o final do século XIX a psicologia ganha voz enquanto intérprete dos fenômenos, especificamente, dos fenômenos do psíquico (COURTINE, 1996, p. 16)²⁹. Heidegger reconhece o esforço e os avanços que aquela trouxe para as investigações sobre os fenômenos da consciência, no entanto, nos esboços de 1914 retoma a ideia husserliana sobre a incapacidade de o psicologismo perceber que pertence ao seu campo o domínio do lógico, e por isso o psicologismo teria reduzido o conteúdo lógico do juízo aos atos psíquicos. Para Heidegger, há um deslocamento de tal conteúdo lógico do juízo para o ato de julgar, e, por isso, o “psicologismo é tido como uma teoria do psicológico e é um questionamento psicológico contraposto ao lógico. Não só não compreende o objeto da lógica como também não o

²⁸ Segundo Fragata, embora Husserl tenha mantido esta noção de *fenômeno*, o filósofo dá um passo adiante ao questionar o fato de podermos nos dirigir para algo que não aparece. Diante disto, é preciso pensar que aquilo que se faz manifesto não se dá de maneira completa. Há um resquício daquilo que não se viu expresso enquanto significado.

²⁹ Assim como é instituído por F. Brentano.

conhece (*er kennt die logische “Wirklichkeit” überhaupt nicht*)” (HEIDEGGER, 1978, p. 161).

As teorias psicologistas teriam se limitado seja ao que pode ser percebido sensivelmente seja aos atos subjetivos que não fundam a universalidade. Heidegger nos alerta para uma exigência mais radical e fundamental da Lógica, a saber: trata-se de “[...] receber pura e simplesmente o que se abre à evidência” (*Idem, ibidem*). O que é aberto possui uma objetividade que lhe é própria e por isso não pode ser reduzido ao processo mental daquele que percebe, tampouco, a uma realidade sensível. Diante disso, Heidegger busca instituir uma “lógica que fosse a ciência dos significados e das estruturas ou das formas válidas de significado” (COURTINE, 1996, p. 15), isto é, uma lógica que pudesse articular o Ser em seus diferentes sentidos. Como destaca Taminiaux, o modo como Heidegger desenvolve as suas investigações sobre o estatuto da Lógica converge para a questão do Ser, porque sua preocupação já nos escritos iniciais era clarificar a questão do *sentido* – do significado (TAMINIAUX, 1985, p. 50). Esta busca pelo *sentido* que permeia todas as significações, ou seja, pelo *sentido do sentido* (*Sinn des Sinnes*) converge para a questão da *validade*, deste modo, a questão do Ser aparece sob o horizonte da questão do significado lógico (HEIDEGGER, 1978, p. 46). Em outras palavras, a *validade* enquanto estudo do juízo se esforça por determinar o conteúdo ou sentido da proposição (FEHÉR, 1994, p. 80).

Conforme Heidegger descreve,

[...] o sentido mantém-se em estreita conexão com o que designamos de maneira muito geral por ‘pensar’; dessa maneira não compreendemos por pensar um conceito largo de representação, mas o pensar que pode ser exato ou inexato, verdadeiro ou falso. Cada juízo é, pois, acompanhado por um sentido imanente. A forma de efetividade do sentido é a *validade* (*das Gelten*) [...] Reconhecendo a validade como a forma de efetividade do lógico; o lógico e, enquanto é o que é imanente ao processo do juízo, pode ser chamado de o ‘*conteúdo*’ (*Inhalt*), a face do verso lógico do julgar. O juízo da lógica é o sentido (HEIDEGGER, 1978, p. 42).

Desde esta perspectiva, o pensar está diretamente relacionado ao modo como percebemos a efetividade ou a validade do objeto. E o juízo não pode ser validado fora da esfera do significado. Por isso, segundo Heidegger, a descoberta da estrutura do *sentido* torna-se fundamental para compreender que aquilo que é intencionado pelo sujeito não pode ser confundido com a realidade sensível, uma vez que “todas as coisas têm de ser observadas como objetos intencionais de atos de compreensão e dependem assim da estrutura geral do conhecimento” (*Idem, ibidem*).

Seguindo o curso da exposição, o *Ser* seria determinado de diferentes formas pelo modo no qual é referido num juízo. Em outras palavras, trata-se de uma experiência originária em que palavra e pensamento se relacionam e se ‘co’pertencem. Heidegger afirma que “os signos representam, mas não sustentam qualquer semelhança com o que significam” (*Ibidem*, p. 48), e são resultados da nossa compreensão acerca do *Ser*. Nas lições de 1927 (*Grundprobleme der Phänomenologie*), essa compreensão não se subsidia somente nos elementos e meios de interpretação, mas igualmente, naquilo que se é experienciado ou propriamente, vivenciável (*Elemente und Mittel der Sinndeutung des Erlebbaren*). Assim, o sentido de um nome pode ‘aparecer’ de diferentes modos quando aplicado em diferentes campos. Aqui, o sentido é articulado como possibilidade de validação do pensamento, este não pode ser apreendido enquanto um modo de representação, mas sim, na sua especificidade como um juízo falso ou verdadeiro.

O sentido é imanente ao juízo, e por isso torna-se ‘núcleo’ do juízo. Assim, há uma relação necessária entre sentido e juízo que se circunscreve na relação de validação entre o conteúdo signficacional e o objeto. Segundo Heidegger, foi esse modo relacional que possibilitou o conceito tradicional de verdade enquanto adequação. Nas palavras do filósofo:

na medida em que um conteúdo signficacional vale do objeto do juízo, determinando-o, o juízo é ou verdadeiro ou falso. O velho conceito de verdade como *adaequatio rei et intellectus* eleva-se ao puramente lógico, quando res é concebido como objeto e *intellectus* como conteúdo signficacional determinante (*Ibidem*, p. 176).

Desde esta perspectiva, o juízo possui três elementos, a saber: sujeito, predicado e a cópula, o modo como eles se relacionam possibilita a constituição do conhecimento. Segundo Reis, a cópula seria o elemento que representa a relação de validade entre o sentido (conteúdo signficacional determinante) e o objeto do juízo, representando

algo eminentemente lógico, a saber, a relação de validade, o ser válido de... Portanto, juízo é o sentido que vale, sendo constituído pelo conteúdo intencional determinante, a relação de validade, e a asserção de tal relação (REIS, 2003, p. 70).

Heidegger sugere que essa descrição do juízo na sua objetividade lógica é insuficiente quando se trata do problema da não validade, isto é, quando tratamos de um juízo negativo, especificamente, do *não-ser*. Aos olhos do filósofo é necessária uma reformulação na teoria

dos juízos, uma vez que a negação deve ter seu lugar entre os elementos constituintes do juízo. Heidegger exemplifica:

assim como em uma reta um matemático distingue uma direção negativa e uma positiva, e a reta é tão matematicamente efetiva na direção negativa quanto na positiva, de modo análogo pode-se adjudicar ao valer um sinal positivo ou negativo (HEIDEGGER, 1978, p. 184).

A partir dessas considerações, o filósofo descreve que o elemento negativo de modo algum afeta o sentido do juízo, isto é, o seu conteúdo significativo. Para Heidegger, o *não-ser*, ou melhor, a negação atinge a cópula, determinando negativamente a validade. Trata-se de um julgamento sobre o valor de verdade de um juízo em relação ao seu conteúdo representacional. Diante disso é necessário lembrarmos que o sentido não pode ser pensado no âmbito psíquico e físico, mas sim, enquanto teor significacional da idealidade da consciência. Heidegger lança mão da compreensão aristotélica do *logos*, a fim de elucidar a especificidade dessa relação entre o problema da negação e a questão do sentido. Isso porque Heidegger, à luz da interpretação aristotélica, teria assimilado que a dinâmica do *logos* revela em si o movimento de velar e desvelar, do negar e do afirmar. Para Heidegger uma compreensão correta do *logos* enquanto dinâmica de mostraçãodeve nos conduzir para o seu caráter descobridor (*aufdeckendes Absprechen*) da negação, bem como da afirmação. Aqui, o *não-ser* institui-se enquanto parte do jogo de fundação de sentido – *Ser*, “isso porque o *logos* enquanto dinâmica é capaz de abrir o dizer-não enquanto um fazer ver” (*Idem*, 2011, p. 184).

É também característica do *logos* permitir que o *Ser* transite na esfera do não e do sim, do dito e do não dito, da negação e da afirmação. Nas lições 1921-22³⁰, o *logos* assume a função fundamental de tornar manifesto esse *Ser*, e, por isso, é tido enquanto o espaço original que nos descobre enquanto descobridores de sentido. O *mundo* torna-se acessível à medida que o *logos* já evidencia o próprio movimento em que o *ser-aí* realiza a sua existência enquanto *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Segundo Escudero, a interpretação que Heidegger faz do *logos* aristotélico permite-lhe compreender a fala (rede) não só como linguagem ou discurso, mas como a condição ontológica do falar enquanto tal (ESCUADERO, 2017, p. 88). Isso porque, o *logos* é aquilo que hospeda o *Ser* – sentido –no seu poder de manifestação. O *logos* é pensado enquanto *abertura* que nos possibilita um acesso privilegiado ao *Ser*, uma vez que a *abertura* é ‘abertura de

³⁰Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à investigação fenomenológica (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*).

compreensão de sentido'. Heidegger nos seus textos iniciais teria instituído o *logos* como uma forma primordial de *abertura* da vida humana e por isso não poderia ser reduzido ao sentido tradicional que o compreende enquanto razão. A redução da humanidade do homem à sua racionalidade é alvo constante de críticas na filosofia heideggeriana.

1.4.1. O horizonte de sentido: a mundanidade do mundo

Heidegger vai a Husserl buscando a descrição das vivências desde as quais o sentido é tecido. Nessa perspectiva, Husserl propõe a intencionalidade enquanto o fundamento da ligação entre sentido e consciência, entre ser e fenômeno, entre *índice* e *signo*. A base do conhecimento acerca do *mundo* dá-se enquanto *atos intencionais*, não resultantes em representações de um sujeito. Essa formulação faz com que Heidegger tenha o *insight* de radicalizar a *intencionalidade*, tomando-a como o aparecimento de sentido.

Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-20) Heidegger busca precisar esse horizonte de aparecimento de sentido, a partir da *experiência fáctica da vida* (*faktische Lebenserfahrung*). Lançar mão da experiência fenomenalmente significa pensá-la enquanto o experimentar e o experimentado. Nesse sentido, é preciso concebê-la na sua plenitude tanto caracterizada desde a relação que possibilita, propriamente, a experiência intuitiva quanto no modo enquanto tal a relação é instituída. Dessa maneira, Heidegger pensa o aparecimento de sentido desde duas dimensões essenciais, a saber: o *fenômeno* enquanto *evento* (*Geschehen*) e o *fenômeno* enquanto *acontecimento* (*Ereignis*). Esses indicam, sobretudo, os diferentes modos em que o complexo de vivências e a vivência intencional se constituem.

Para Heidegger, o *evento* se caracteriza como uma modalidade de doação em que o elemento mundano na experiência se dissolve. Aqui, é pensado enquanto modo de aparição do objeto, evidenciando, sobretudo, um distanciamento entre aquilo que se dá à *vivência* e aquele que vivência. Trata-se, a princípio, de uma relação de conhecimento em que o objeto é destacado do próprio vivenciar e aparece abstratamente como algo objetivado, dado, para ser conhecido. Já, o *acontecimento* diz respeito à experiência que é tecida propriamente (HEIDEGGER, 2012a). No *acontecimento*, encontro-me na experiência dada no horizonte de sentido, isto é, tomado pela *vivência*, não havendo distanciamento entre o vivenciar e a vivência. É interessante destacar que esse *acontecimento* se torna a essência da *vivência*, e para o filósofo, "as vivências são acontecimentos, na medida em que elas vivem a partir do próprio e a vida vive apenas assim" (HEIDEGGER, 2012a).

Por esse lado, a análise da *vivência* se mostra enquanto estrutura significativa, sendo que a significação é definida, originariamente, por seu modo de ser mundano. A mundanidade articula o horizonte de sentido. Não se trata de algo secundário, em sentido pejorativo. Especialmente, a mundanidade significa o aparecer prévio de algo. A título de explicitação, Levinas descreve a importância dos conceitos de evento/acontecimento no escopo do projeto heideggeriano (LEVINAS, 1997, p. 44).

Heidegger parte da análise da vida fática na qual o *fenômeno* já está dado para uma orientação fenomenológica. Como o filósofo descreve, diante de qualquer experiência da vida que se faça, não se pode restringir, propriamente, a experiência a um mero conhecimento disso ou daquilo. Pois, a originalidade desta experiência encontra-se no modo de *abertura* do homem no *mundo*. Sendo essa *abertura*, não se pode definir o homem a partir de suas propriedades, tampouco restringi-lo ao campo da sua subjetividade. O homem é aquele que existe por meio da *abertura* de sentido e por ela se vê determinado ontologicamente. Heidegger, frente à concepção tradicional que define e reduz o homem a um animal dotado de razão, destacará os componentes práticos, afetivos e comunicativos da vida humana. Esses componentes, ao ver do filósofo, nutrem a dimensão desveladora/encobridora daquilo que os gregos chamaram de *logos*. Este que, posteriormente, fora desviado pela tradição metafísica para uma dimensão proposicional e categórica.

Nas palavras do filósofo, os gregos, em especial Aristóteles, compreenderam com maior radicalidade que o *logos* constitui fundamentalmente o ser do homem. E, nesse sentido, o que é necessário ser evidenciado, ou melhor, restaurado, é a determinação do *logos* enquanto a *abertura* de um acesso privilegiado de sentido. Tal *abertura* é pensada enquanto *compreensão*. Aqui, o compreender não se trata de uma mera intelecção de um objeto exterior, mas sim, uma projeção de sentido em que o meu próprio ser, enquanto *ser-aí* (*Da-sein*), está em jogo.

O homem se inscreve desde o fazer, ou seja, o que tem suas raízes naquilo que Husserl denominou de *vivência*. Para Heidegger, a *vivência* é instituída enquanto um comportamento formalmente articulado no *mundo circundante* (*Umwelt*) em que as coisas se dão para a consciência enquanto teia de significados. O que nos possibilita visar o *mundo* é a compreensão que apreende previamente o *Ser*. Deste modo, a *abertura* precede os atos de consciência. Nas palavras de Heidegger,

o elemento ‘significativo’ (*Bedeutsame*) é o primário, dá-se a mim imediatamente, sem qualquer desvio mental sobre uma apreensão de coisa.

Vivendo em um mundo circundante, ele significa a mim por todo lado e sempre, tudo é mundano, ‘dá-se mundo’ (*es weltet*) (HEIDEGGER, 2012a, p. 73).

Não se trata de negar a consciência e seus atos, mas sim, de destacar que anteriormente à consciência temos a compreensão de estarmos lançados no mundo. O que temos primária e antecipadamente é o horizonte de compreensão. O que se compreende é a objetualidade daquilo que chega a nossa percepção, ou seja, o que se *compreende/interpreta* seria a própria *facticidade* no horizonte da sua ‘mostração’, e isto nada mais é do que o tender do próprio *fenômeno* (φαινόμενον)³¹. Aqui, o *fenômeno* deve ser entendido enquanto um jogo que mostra aquilo que se faz mostrável. E, isto que se mostra é o ente desde um horizonte de mostração, isto é, desde um sentido previamente determinado pelo contexto, ou, por aquilo que podemos chamar de teia de remetimentos – rede de remissões – em que esse mesmo ente se encontra inserido.

Desde esta compreensão, o que se faz mostrável e possível de ser visto não é propriamente o ente em si, mas, o *sentido* que se dá de forma determinada, ‘entificada’. Segundo Heidegger, o que interessa não é propriamente o que se mostra, mas o horizonte de ‘mostração’, isto é, as estruturas que permeiam e tornam-se fundamentais para que se dê à *compreensão*. Ora, a compreensão é tematiza enquanto um *poder-ser* próprio, ou seja, enquanto apropriação de sentido da vida que corre e é corriqueira. Heidegger vê neste movimento de apropriação a descrição do que seja esta abertura fundamental do *ser-aí* ao *Ser*, pois, na apropriação de sentido, o *ser-aí* deixa que a vida se desenrole a partir de uma relação, e não enquanto aquilo que o condiciona.

De acordo com a perspectiva heideggeriana, o *ser-aí* se apropria do sentido à medida que se encontra no aberto de um *mundo* – descobrindo e deixando-o vir ao encontro. Este modo de ser e de estar em um mundo constituem o espaço originário e primordial de emergência de sentido. Com isso, “o *ser-aí* perfaz, pela sua existencialidade, o seu dizer apofântico, o lugar originário do desvelamento do ser” (BLANC, 2014, p. 123), e a sua compreensão do *Ser* é regida pelo modo como esse se orienta e se movimenta no próprio *mundo*.

Assim sendo, deve-se tornar evidente fenomenologicamente, desde a experiência da vida fática, o que funda todo e qualquer conhecer. Com isto,

³¹ “Por isso, fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao como de acesso, da apreensão e da verificação” (*Ibidem*, p.112). Esta tese acerca do fenômeno é retomada na obra *Ontologie. Hermenêutica da facticidade* (*Hermeneutik der Faktizität*, 1923). Ver: *Idem*, 2012b, p.78.

é preciso abandonar o caráter de objeto e de coisa que estes fenômenos têm na orientação científica até então e proporcionar a eles conceitual e categorialmente o sentido que eles possuem, na medida em que são algo e, enquanto tais mobilidades, são no modo de um sentido fundamental da facticidade (formalmente: sentido de ser) da vida. É preciso trazer à claridade o que significa co-constituir o ser-aí humano, estar envolvido nele; isto é, é preciso que o sentido de ser do ser-vida, ser-homem seja originariamente conquistado e categorialmente determinado. O psíquico não é algo que o homem 'tem', que ele 'tem' consciente ou inconscientemente, mas algo que ele é e que o habita. Principalmente, isso significa: há objetos que não se tem, mas que se 'é'; e, de fato, ainda aqueles cujo *quê* (*Was*) reside simplesmente no '*fato de que são*' (*Daß sie sind*) – mais precisamente: a antiga divisão ontológica entre *ser-quê e fato-de-ser* (*Was- und Daßsein*) [i. é: entre *essentia* e *existentia*] não somente não é suficiente em seu conteúdo, mas tem uma origem, em cujo âmbito de sentido não se encontra uma experiência de ser hoje disponível da vida (dito brevemente, o 'histórico') e seu sentido de ser. A antiga ontologia (e as estruturas categoriais surgidas dela) precisam ser reformuladas desde a sua base (BIEMEL; SANER, 1990, p. 26-27 – grifo nosso).

A experiência não se subsidia totalmente naquilo que aparece sensivelmente, e por isso, trata-se de algo mais original, a saber: de evidenciar o *como* (*Wie*) inerente à própria experiência e que não nos é acessível por meio de uma exegese teórica. O *mundo* torna-se mais mundanizado à medida que 'nos deixamos' afetar por aquilo que se mostra dentro do contexto fenomenal. O que é digno de nota é o esforço de Heidegger para compreender o modo como o *mundo* pode ser instituído enquanto tal, a partir da tessitura do horizonte fático de significação.

A *facticidade* passa a ser concebida enquanto horizonte intencional de doação de sentido, e por isso, tudo nos é, normalmente, tão conhecido – *familiar*. Uma observação importante diz respeito a teses de muitas pesquisas segundo as quais o *fenômeno da facticidade* ganha destaque no escrito de 1927 (*Ser e Tempo*), e este seria o principal traço que marcaria uma cisão entre Heidegger e Husserl. A partir da nossa análise, vimos que a questão da *facticidade* é anterior a tal escrito e ganha grande relevância nos escritos iniciais.

Ora, nos textos iniciais a vida fática torna-se o pressuposto para a instituição da compreensão fenomenológica, isso porque, é horizonte prévio de sentido. Desse modo a fenomenologia somente pode dar-se metodologicamente porque o mundo institui-se fenomenologicamente. Tal como é apresentado nos escritos iniciais, o *fenômeno* é a *totalidade de sentido* (*Sinn Ganzheit*), ou seja, é a *intencionalidade plena* (*volle Intentionalität*), da mesma forma em que é descrito nas lições de 1919-1920. Para Heidegger, a *intencionalidade plena* retém a correlação intencional, manifestando, sobretudo, a característica transitiva da experiência. A experiência da *vida fática* carrega em si o aspecto

imediatamente de aparecimento do *mundo*. Nessa perspectiva, a totalidade e a plenitude constituem o *fenômeno* enquanto uma estrutura completa e complexa. De acordo com Tugendhat, o *fenômeno* em Heidegger é propriamente o horizonte de sentido no qual a mostra-se dá (TUGENDHAT, 1970).

Notadamente, observa Volpi, tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de significância. Para Heidegger, *no modo de ser da significância (in der Weise der Bedeutsamkeit)* o *ser-aí* experimenta as situações fáticas da vida, uma vez que já se encontra imerso no horizonte de sentido (VOLPI, 2013, p.137)³². Este caráter antecipatório próprio da *existência (Existenz)* fática é tratado por Heidegger, em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität, 1923)*, como uma posição prévia denominada de *ocasionalidade*. Trata-se da condição inerente ao *ser-aí* de estar sempre posicionado frente ao aqui e agora, isto é, diz respeito à possibilidade de posicionar-se mediante o *mundo* que previamente já se abriu, isto é, *instalou-se*.

Aqui, o *instalar (Aufstellen)* não significaria somente o erigir de um *mundo*, enquanto uma mera instituição, isso porque, o que deve ser realçado é o momento pelo qual o *mundo* torna-se um campo aberto desde o qual o *Ser* pode instaurar-se, tornar-se um acontecimento. De acordo com Stein, o *mundo* passa a ser entendido enquanto este momento de constituição e, também, de determinação de sentido porque passa a ser visto em sua dimensão ontológica (STEIN, 2002). Desta maneira, o mundo torna visíveis as próprias estruturas do horizonte de sentido do *Ser*, e por isso o *dá-se (es gibt)* do *mundo* tem um caráter de *acontecimento*. É a experiência original da manifestação do sentido. Essa, por sua vez, está abrigada no modo como o *ser-aí* se dispõe para isso que se abre. A *disposição (Verfügung)* se mostra sob a forma de um comportamento ocupado e evidencia o próprio processo pelo qual o *ser-aí* ganha *compreensão*.

1.4.2. O logos enquanto movimento de sentido

A possibilidade de mover-se desde uma compreensão está ligada à posição decisiva frente a uma circunstância, no entanto, vale dizer que a tomada de decisão não sobrevém do campo da razão ou dos desejos. Já que nos encontramos sempre de chofre na *abertura (Erschlossenheit)*, e por isso este ente encontra-se estruturalmente disposto a... A partir desta concepção, a *ocasionalidade* se revela enquanto estrutura constitutiva do *aí* do *ser-aí*. Talvez,

³² A título de esclarecimento, posteriormente, Heidegger abandona o termo *vivência* com intuito de evitar implicações psicológicas, propondo a noção de comportamentos intencionais.

por isso, não haja tempo para racionalizar a vida fática, pois a estrutura prévia fundamentalmente lhe pertence. Desta maneira, a *facticidade* vai se tornando acessível fenomenologicamente, na medida em que se institui enquanto campo fenomênico. Porém, é necessário que saibamos abstrair esse horizonte fenomenal. Heidegger busca sistematizar a compreensão da constituição da *facticidade* à luz das interpretações aristotélicas acerca da *práxis*.

O curso *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica (Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie - 1924)* é pensado a partir de uma interpretação lógica-fenomenológica da *vida (Leben)* nos seus modos de ser prático e cotidiano³³. O que é, em todo caso, observável, é que a radicalização da filosofia prática de Aristóteles³⁴ e a reinterpretação hermenêutica da fenomenologia de Husserl constituem dois dos pilares básicos que sustentam o horizonte temático e metodológico dos seus escritos da juventude, em especial, sustentam a relação entre compreensão e *práxis* desenvolvida nesse escrito de 1924³⁵. Notadamente, a análise fenomenológica heideggeriana dos escritos aristotélicos³⁶ visa a ‘descortinar’ os modos fundamentais de desvelamento da vida humana, partindo das relações cotidianas nas quais nos encontramos inseridos.

De acordo com Wu, para Heidegger – assim como para Aristóteles – a teoria e a atitude contemplativa representam apenas uma das diferentes possibilidades e modalidades pelas quais o ser humano apreende os entes e pode compreender o Ser (WU, 2014, p. 113). É na filosofia prática de Aristóteles que Heidegger encontra o horizonte fenomenal para compreender os modos pelos quais a *verdade (logos)* se faz acessível ao homem – *imprópria (Uneigentlichkeit)* e *propriamente (Eigentlichkeit)*. Esta hierarquização da *práxis* frente à *vida contemplativa (Theorie)* já evidenciaria o potencial ontológico de duas modalidades de comportamento, levadas a cabo em *Ser e Tempo*, a saber: o *estar-à-mão (Zuhandenheit)* e o *estar-aí-diante (Vorhandenheit)*, ambas unificadas na *ocupação (Besorgen)*, ou seja, no modo como existimos junto às coisas, junto aos outros e consigo mesmos. Para Heidegger, cotidianamente a esfera da imediatez e da impessoalidade nutrem o *poder-ser* impróprio do homem.

³³ Como observamos no escrito *Ontologia. Hermenêutica da facticidade (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität, 1923)* a hermenêutica da facticidade torna-se uma ontologia fenomenológica da vida.

³⁴ Como observa Volpi, Heidegger teria reconduzido, ou até mesmo forçado, os conceitos práticos aristotélicos, a saber: a *kinesis* e a *phronesis* como modo de compreensão da vida fática frente ao mundo teórico (VOLPI, 1994, p. 330).

³⁵ Segundo Wu, embora Aristóteles tenha influenciado Heidegger desde os escritos de juventude até os mais tardios, a fase decisiva da confrontação com o estagirita e apropriação produtiva por parte de Heidegger da sua filosofia prática ocorre nos anos anteriores à publicação de *Ser e tempo (Sein und Zeit, 1927)* (WU, 2014, p.109).

³⁶ Especificamente as obras *Ética a Nicômaco* e *Metafísica*.

Na ‘habitualidade’ – naquilo que Aristóteles denominou de *dóxa* –, ou melhor, na esfera do comum o homem experimenta o velar de sentido – o *logos*. Trata-se de uma característica inerente ao movimento do *logos apofântico* – o de encobrir. Este processo abre de antemão o *mundo* na sua forma mais familiar, nos possibilitando, assim, compreendê-lo como isto ou aquilo – *fenômeno* (TAMINIAUX, 1985, p. 55). Nas lições de 1925-26, *Lógica: a pergunta pela verdade* (*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, 1925/26), a capacidade compreensiva do *ser-aí* constitui-se na ação. Para o filósofo, a percepção pensada enquanto o ‘mover-se de acordo com uma orientação prévia’ é responsável por dispor e nutrir a compreensibilidade. E por isso, o *logos* pode ser tratado enquanto aquele que é capaz de orientar o nosso olhar, o nosso ver.

Digno de nota, o *logos* passa a ser tematizado enquanto o movimento da própria consciência, ou melhor, da ‘consciência em ato’. Desde tais considerações, o *logos* heideggeriano é uma estrutura significativa para a *abertura* de possibilidade. A *abertura* dá-se enquanto *disposição* (*Verfügung*) e compreensão do discurso cotidiano. Mediante estes dois elementos o *ser-aí* move-se ora descobrindo, ora ocultando sentido para as coisas que lhe vêm ao encontro no mundo.

A verdade se encontra nessa *abertura* de sentido³⁷ em que o *logos* é o responsável por articular significativamente o conjunto de relações que estruturam o *mundo* e determinam o aparecer dos entes intramundanos. Desta maneira, cabe ao *logos* direcionar o nosso olhar para aquilo que é visado. Assim, o *logos* pensado enquanto esse movimento de articulação assume a função de ‘fazer ver’ o ente que se manifesta no contexto fenomenal. Este *ver* (*sehen*), que fora tematizado, em 1925³⁸, enquanto ato de intuir, vai ao encontro daquilo que é mostrado com um sentido determinado, isto é, vai ao encontro do conteúdo fenomenal.

Para Heidegger, o anunciar do *logos* se mostra enquanto *ato de significação* (*Bedeutungsakt*) e tem como função tornar expressivos as *vivências* ou comportamentos por meio do significado proposicional. Aqui, o *logos* faz a ponte entre pensamento e manifestação de *sentido* – verdade –, e por isso pode-se dizer que tanto para Husserl como para Heidegger é a *intuição* que funda a possibilidade da fenomenologia enquanto um método descritivo e de análise do *fenômeno*. De fato, aos olhos de Heidegger, com a noção fundamental de intencionalidade Husserl teria libertado o *Ser* da cópula do juízo abalando o modo tradicional de pensar a relação entre homem e mundo.

³⁷ Nos escritos lógicos, a verdade se mostra a partir da estrutura existencial do *ser-aí*, a saber: *intuição*.

³⁸ Especialmente, em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925).

Em Heidegger, esta relação foi pensada desde a noção de *vida fática*. Neste modo de ser no mundo, o sentido nos é acessível por meio da dissimulação, ou seja, o que nos é acessível é uma parte do conteúdo *coisal*, especificamente, o sentido ocasional e fático. Neste, a existência do *ser-aí* revelou-se, essencialmente, *fática* e regulada por uma compreensão que é sempre prévia. Esta se vê regulada por um horizonte que norteia as suas ações, a este horizonte chamou-se de *logos*. Para Heidegger, a compreensão torna-se o modo originário e fundamental de apreensão da doação do *Ser* como objeto, e isto faz com que Heidegger amplie e modifique a teoria da intencionalidade husserliana para acolher, no horizonte da *facticidade*, a sua compreensão de verdade enquanto *alethéia*.

Nesse sentido, a obra *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) busca ‘reinstaurar’ a relação entre a *fenomenologia* e o *Ser* (*Sein*), que para Heidegger teria sido esquecida pela tradição metafísica a partir do modo como esta mesma tradição interpretou tais conceitos. Assim, as elaborações nascem sob a proposta de “voltar às coisas mesmas” (HEIDEGGER, 2006b, p. 25), ou seja, trazer à manifestação aquilo que se mostra desde o horizonte fenomenal³⁹. Não se trata, como se vê descrito por Blanck, de compreender a relação entre o sujeito e o objeto, mas antes, voltar-se para a *abertura* (*Erschlossenheit*) que já traz em seu cerne a significação, o sentido da própria manifestação (BLANCK, 1984). É interessante dizer que a *abertura*, já neste escrito, é pensada a partir do campo fenomenal *mundo* (*Welt*), e isto nos permite compreendê-lo historicamente e facticamente. Como observa Dreyfus, a radicalidade presente na filosofia heideggeriana não se encontra na fundação de um novo conceito de intencionalidade, a partir dos moldes da *doxa* – *prática*. Trata-se, a princípio, da experiência fundamentalmente trazida pela possibilidade de compreensão de ser, e desde a qual pode-se pensar no encontro do *ser-aí* com cada ente singular, seja numa lida prática, seja numa lida teórica (DREYFUS, 1993, p. 2)⁴⁰.

Para Heidegger, o *mundo* é pensado enquanto o “espaço” em que o *Ser* pode se dar. No entanto, esta manifestação de sentido somente é possível em uma espécie de encontro entre o *ser-aí* (*Dasein*) e suas possibilidades de ser. Tal encontro é vivenciado fenomenologicamente ou como presença viva, ou como ausência, isto é, a partir dos modos

³⁹ Este seria o preceito adotado, de modo geral, pela fenomenologia husserliana. Em *Prolegômenos para a lógica pura* (*Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, 1900/01), Husserl nos adverte que as confusões advindas pelos preconceitos e prejulgamentos desapareceriam à medida que nos *dirigíssemos às coisas mesmas* (*an die Sachen selbst*). Cf. HUSSERL, 2014, §41 *Primeiro preconceito* – Hua XIX).

⁴⁰ É interessante dizer, “a intencionalidade é compreendida como constituinte do horizonte de realização do *ser-no-mundo*, isto é, do espaço no qual os entes se manifestam, da projeção de sentidos possíveis e da determinação de significados dos fenômenos mundanos” (KAHLMEYER-MERTENS, 2012, p. 875 – grifo nosso).

como o objeto se vê comprometido e se dá para a consciência⁴¹. Influenciado de modo direto pelas considerações husserlianas das *Investigações Lógicas*, Heidegger nos diz que não nos é possível uma compreensão do *fenômeno* na sua totalidade, isto porque, o sentido da coisa é manifestado na maior parte das vezes dentro de uma teia de *remissões* (*Verweisungen*) fenomenais⁴².

Nas palavras de Heidegger, a presentificação do *fenômeno* não se dá à percepção na sua plenitude, pois,

por mais adequada que possa ser uma percepção, o ente percebido se mostra sempre cada vez somente em um determinado *sombreamento* (*Abschattung*). No tocante ao caráter definitivo e à completeza da *plenitude* (*Fülle*), que uma intuição preenchedora pode dar, há uma diferença (HEIDEGGER, 1994a, p. 65-66).

Seguindo os passos da exposição heideggeriana, a compreensão do ente percebido é possível na medida em que o teor intuitivo vem à manifestação, e para tanto, a percepção torna-se uma intuição preenchida⁴³. Contudo, como descreve Tugendhat, o *fenômeno* se mostra desde o seu caráter familiar e fático em Heidegger, e por isso há a compreensão. A maneira como Heidegger compreende o *fenômeno* marca um traço próprio e diferenciando da compreensão husserliana. Pois a *facticidade* fornece a base para que o *ser-aí* possa compreender previamente o *mundo*, antes mesmo de ter consciência (TUGENDHAT, 1970, p. 56).

A noção de *intuição* tem um sentido muito preciso, a saber: é um modo, ou melhor, um ver direto e imediato de algo. É interessante destacar que este sentido de *intuição* enquanto ver imediato é presente, igualmente, na obra *Lógica: a pergunta pela verdade* (*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, 1925/26) e isto mostra uma certa continuidade no projeto fenomenológico de Heidegger. O filósofo institui uma relação entre o *intuir* e o *ver*

⁴¹ De acordo com Kahlmeyer-Mertens, em *Do comportamento teórico por uma interpretação da facticidade*, Heidegger para evidenciar o que seja o *mundo* em 1927 partirá da descrição fenomenológica do ente intramundano. Esse método, que constitui a sua hermenêutica da facticidade, revelaria um duplo primado do existencial da utensiliaridade, a saber: 1) metodológico – coerente ao ver fenomenológico, que parte cuidadosamente daquilo que há de mais concreto na mundanidade do *ser-aí* às descrições verdadeiramente ontológico-fundamentais; 2) existencial – que toma o *ser-junto-ao-intramundano* que nos vêm ao encontro e o modo com o qual cotidianamente nos ocupamos destes (*Idem*, 2015, p. 4 – grido nosso).

⁴² Do ponto de vista descritivo, Husserl nas *Investigações* já teria chamado atenção para isso, pois o objeto intencional ganha sentido no contexto fenomenal em que se encontra inserido.

⁴³ A partir das considerações heideggerianas, o sentido de preenchimento seria: “ter presente (*Gegenwärtighaben*) o ente em seu teor intuitivo, de tal modo que nele se demonstre (*ausweist*) como fundado nas coisas mesmas (*in den Sachen selbst*) o que antes era só algo presumido vazio. A percepção, respectivamente, o que ela dá, *demonstra* (*weis aus*). A intenção vazia se demonstra na *conjuntura* (*Bewandtnis*) dada na *intuição* (*Anschauung*); a percepção originária dá a *demonstração* (*Ausweisung*)” (*Ibidem*, p. 66).

(*Sehen*), pois, para o filósofo, a intuição seria “o simples colher do que se encontra já dado [...] em ‘carne e osso’ (*leibhaftig anwesend*), assim como ele se mostra” (HEIDEGGER, 1994a, p. 64). Em outras palavras, a *intuição* seria uma apreensão daquilo que se mostra enquanto sentido, trata-se de uma compreensão direta daquilo que nos afeta. Segundo Heidegger, essa apreensão é originária, uma vez que abriga em seu cerne um conteúdo fenomenal pleno.

De acordo com Levinas, a base do método fenomenológico heideggeriano funda-se neste ver imediato daquilo que se oferece plenamente à *intuição*. Essa maneira do *dar-se* (*es-gibt*) do objeto é que traz o horizonte de sentido, isto é, a compreensão (LEVINAS, 1997, p. 83). Com isso, podemos dizer que o teor fenomenológico desde a sua mostração assegura e direciona a intuição. A verificação desse teor é possível, nas palavras de Seifert, porque o método fenomenológico procura não deixar no seu horizonte expressões com significados vazios, sem *evidência*. Para tanto, busca-se instituir significados a partir de uma intuição plena desde um ver imediato daquilo a que os significados se referem (SEIFERT, 1982, p. 18). Como pudemos observar, Husserl despertou Heidegger para o problema fundamental acerca da *questão do sentido do Ser*, desta vez dentro de um novo projeto, distante de uma teoria do conhecimento com sua lógica subjetivada. Heidegger, pouco a pouco, abandona a noção de consciência enquanto estatuto preliminar de sentido, reconduzindo suas análises para o papel da compreensão enquanto movimento de significação. O que vemos com essa passagem é a tentativa de radicalização da fenomenologia. Para Heidegger, antes da intuição temos uma compreensão. Logo, mais originário que a consciência é o *ser-aí*.

Contudo, a pretensão de se obter uma compreensão verdadeira daquilo que se mostra dentro de um contexto fenomenal torna-se, na verdade, o pano de fundo da fenomenologia. Ora, a busca do método fenomenológico é especialmente a pretensão de elucidação do conhecimento científico verdadeiro e universal. Como vimos, Husserl conduziu a sua investigação já nos *Prolegômenos*, bem como na *VI Investigação Lógica*, buscando esclarecer o que seria a verdade enquanto *evidência* (*Evidenz*). Na perspectiva husserliana, especificamente esboçada nos *Prolegômenos*, a *evidência* é definida enquanto a *vivência da síntese de recobrimento* entre o que é visado e o que é dado intuitivamente. Essa vivência dá-se a partir daquilo que se viu experimentado em uma apreensão direta do sentido. Esta experiência não se liga à condição particular de um indivíduo, isto porque, para que a relação entre evidência e verdade seja possível é condição necessária que a correlação esteja subsidiada na idealidade dos significados. Com isso, o método fenomenológico ganha a sua independência dos atos subjetivos (TOURINHO, 2014, p. 135).

Como exposto, podemos dizer que a verdade se manifesta na evidência das descrições da *vivência*, e não mais em uma adequação da *coisa (res)* ao *juízo (cogitans)*. A teoria da verdade em Husserl “permanece uma correspondência entre o visado e o dado em evidência” (HUSSERL, 2014, p. 190). Deste modo, pode-se dizer que a verdade “é uma ideia, cujo caso singular está na vivência atual no juízo evidente” (*Idem, ibidem*). Neste caso a *intencionalidade* do ato de julgar não se dá de maneira cega ou vazia, mas se volta àquilo que se viu intencionado e que se encontra *presente (gegenwärtig)*, ou melhor, ‘em carne e osso’ e “que se doa atualmente com base em uma apreensão originária” (*Idem, ibidem*). Tomando como base essa exposição husserliana, Heidegger interpretou o sentido de *vivência* enquanto o comportamento que expressa uma compreensão.

Heidegger em 1925/26⁴⁴ busca precisar esta relação entre *logos* – enquanto o movimento de expressão de sentido – e a verdade – enquanto movimento de compreensão. Esta relação é mediada pela *intencionalidade*, sendo que

há intuição toda vez que a coisa intencionada no comportamento é presente em *carne e osso (leibhaftig anwesend)*. A percepção é apenas um modo de intuição, ou seja, aquele para o qual a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) é constitutiva (HEIDEGGER, 2004a, p. 102).

Desde esta perspectiva, vemos que o que assegura um discurso plenamente preenchido e evidente é a *intuição*. É tema das considerações lógicas o modo como expressamos a compreensão disso que é apreendido. Para Heidegger, por meio do exercício do *logos* anunciamos, por ora, o sentido das coisas que nos vem ao encontro, ou melhor, que intuímos. Isto é, o *logos* assume em um primeiro momento a função de ‘fazer ver’ o ente que se manifesta no contexto fenomenal. Assim, o anunciar do *logos* se mostrou enquanto *ato de significação (Bedeutungsakt)*, tendo como função tornar expressivos as vivências ou comportamentos por meio do significado proposicional. O *logos* faz a ponte entre pensamento e manifestação de sentido – *verdade* –, na medida em que traz à vista a expressão, preme de sentido. No entanto, também é característica deste mesmo *logos* resguardar o *Ser* não expresso.

A relação entre pensamento e verdade tornou-se passível de ser compreendida a partir dos desdobramentos que a noção de intencionalidade tem na obra. Para Heidegger, desde o horizonte fático a nossa intuição é revestida pela força desse *logos*, que anuncia previamente o sentido das coisas (*Ibidem*, p. 76). A intuição é assegurada pela compreensão e esta é vista

⁴⁴ Especificamente, em *Lógica: a pergunta pela verdade (Logik: Die Frage nach der Wahrheit, 1925/26)*.

como um acontecimento que regula o ‘dirigir-se para as coisas’ intramundanas. Isto quer dizer que inicialmente já somos impregnados com uma certa expressividade. Ora, é Husserl quem radicaliza o problema do preenchimento dos momentos significativos do enunciado, esclarecendo que há algo que excede o significado e que não pode ser preenchido por uma intuição sensível – *percepção sensorial* (CHEUNG, 1983, p. 44). A percepção sensível não consegue esgotar aquilo para o qual a intencionalidade se direciona e é manifesto sob a forma expressa de enunciados. Heidegger, igualmente nas respectivas obras de 1925 e 1925/26, anuncia que algo escaparia à intuição sensível, mais especificamente isso ele denomina o *Ser*.

Nesse sentido, Heidegger nos diz: “no completo enunciado de percepção reside uma excedência em intenções cuja demonstração não pode ser sustentada através da simples percepção da coisa” (HEIDEGGER, 2006b, p. 78). O que por nós seria percebido então? Ora, envoltos pela facticidade o que nós percebemos é uma parte do conteúdo *coisal* que é acessível à percepção. Heidegger assume um outro viés ao considerar que o sentido que apreendemos é, definitivamente, um sentido ocasional e fático. O *Ser* se manifestaria a partir do movimento do velar-se e do desvelar-se. E aquilo que escapa à *percepção sensível*, nas palavras de Heidegger, seria o que há de mais original e pleno. Com isso, as noções de percepção e de intuição são deslocadas. No próximo capítulo pontuaremos sobre o modo como Heidegger desloca a teoria da intencionalidade de Husserl para acolher no escopo do seu projeto a questão da *facticidade* (*Faktizität*) enquanto desveladora de sentido⁴⁵.

⁴⁵ Avaliaremos o modo como os conceitos husserlianos de *significação* (*Bedeutung*) e *expressão* (*Ausdruck*), pensados enquanto base da estrutura intencional significativa, influenciaram ou não Heidegger a pensar acerca das estruturas constituintes do *ser-aí*.

CAPÍTULO II – A QUESTÃO DA FACTICIDADE: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICO - HERMENÊUTICA

Em conformidade com os questionamentos levantados no corpo do primeiro capítulo desta tese, no segundo capítulo procuraremos pensar acerca da relação entre *facticidade* (*Faktizität*) e *sentido*, tendo em mente essa relação enquanto um horizonte significacional de instituição de *Ser*. Trata-se de pensar e interpretar o desvelamento desse *Ser* esquecido e ocultado. Dedicar-nos-emos, sobretudo, a esclarecer como a noção de *intuição* dá acesso à estrutura de *significação* (*Bedeutung*), sem, contudo, objetivá-la. Todavia, quais são exatamente os deslocamentos que Heidegger faz da teoria da intencionalidade husserliana para instituir uma dimensão fática à sua *fenomenologia*? Neste contexto nasce a expressão *hermenêutica da facticidade* (*Hermeneutik der Faktizität*), a fim de acessar o *caráter mundano* e significacional⁴⁶.

Ora, recordemos algumas das discussões desenvolvidas no capítulo anterior. Vimos que Heidegger teria encontrado no método fenomenológico a possibilidade de pensar o modo de aparição do objeto. Em seus escritos iniciais, Heidegger tematizou a fenomenologia enquanto o horizonte pelo qual as coisas se manifestam a partir de si mesmas⁴⁷. O *objeto originário* (*Uobjekt*) da fenomenologia não é outro que o *Ser* (*Sein*) que em si mesmo se mostra. O *Ser* pensado como *objeto* da fenomenologia deve ser compreendido enquanto aquilo que nos vem ao encontro no *mundo* (*Welt*). Terminologicamente, a palavra *objeto* tem sua origem no latim *Objectum*, derivando da palavra *Objacere*, precisamente, o radical *ob* significa ‘diante de’ ou ‘a frente de’, enquanto o ‘*jacere*’ carrega o sentido de ‘jogar’, ‘atirar’ ou ‘arremessar’. Trata-se de algo que se dá adiante, isto é, que é arremessado diante de. Desde essa perspectiva, o sentido do termo *Gegenstand* é de ‘algo que se dá (*es gibt*) diante de nós’, isto é, o *objeto* é aquilo que é dado em contraposição a nós, e encontra-se ‘diante de’ (INWOOD, 2002, p. 73). Para Heidegger, essa posição de confronto é que deve ser realçada, pois, isso que se manifesta é a própria *intuição* (*Anschauung*) intuindo, propriamente, o *Ser*.

⁴⁶ Notemos, que Heidegger afirme que o uso do termo *hermenêutica* se deu pela primeira vez nos esboços de 1923, a saber: *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, 1923), no entanto, nos escritos de 1919 o termo aparece como modo de “acessar o caráter mundano da vivência vivida” (HEIDEGGER, 2005b, p.142).

⁴⁷ Essa formulação anuncia um distanciamento da noção de fenomenologia tecida em 1914, especificamente, *A doutrina do juízo no psicologismo* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914), como foi descrita no primeiro capítulo, bem como um distanciamento da fenomenologia husserliana. Husserl propõe que essa ciência deve buscar a descrição e apreensão da essência das coisas, que seja válida supra temporalmente. Pois, por meio do método fenomenológico deve-se alcançar a clareza absoluta daquilo que se mostra primeiramente e primordialmente para a consciência.

Os escritos de juventude são resultados das questões nascidas com a proposta fenomenológica husserliana de fundar uma consciência absoluta e transcendental. No entanto, segundo Escudeiro, a especificidade de ambas as filosofias pode ser colocada do seguinte modo:

Husserl parte da suspensão da atitude natural e do mundo imediato que me foi dado, estabelecendo assim uma interpretação objetivante do modo primário das coisas se apresentarem. A fenomenologia pensa que somente na reflexão há uma verdadeira consciência de si que torna possível todo o saber empírico. [Já] Heidegger parte do princípio de que a vida fáctica tem uma maneira de pré-reflexiva revelar-se antes de sua explicação reflexiva. A repetição é uma extensão desse primeiro movimento de autocompreensão; isto é, a própria vida é consciente deste saber de si no nível primário e espontâneo de doação pré-reflexiva (ESCUDEIRO, 2009, p. 28).

Os escritos de Heidegger já evidenciavam, em especial os textos de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* /1919), e de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), a busca do método fundado em bases ainda mais originárias que, para o respectivo autor, estariam na *vivência* compreendida desde a sua *vivacidade mundana*.

Ora, em tais elaborações, Heidegger critica o modo teórico como a filosofia se orienta. Este tipo de filosofia se desenvolve na mesma esfera que as outras ciências, uma vez que lhes é comum tratar de modo objetivado as suas análises acerca dos seus temas, assim como, fundar a separação entre o ‘eu’ cognoscente e o objeto conhecido. As ciências, por sua vez, lidam sempre com domínios específicos de entes predeterminados (seja a natureza, ou seja, a história, por exemplo), as ciências não filosóficas lidam com o que *é*, com entes, e, neste sentido, “suas proposições, mesmo as da Matemática, são proposições positivas” (HEIDEGGER, 2006b, p. 16). Assim, temos que toda ciência se encontra relacionada a entes, ao mundo que *é*, ou nas palavras de Heidegger, ao *ser-aí* que *é*. A filosofia se distinguiria destas, uma vez que “lida com o que toda positividade de entes [...] deve *pressupor* essencialmente” (*Ibidem*, p. 17), isto é, a filosofia, de acordo com Heidegger, lida com o *Ser* (*sein*), por isso, essencialmente, é Ontologia.

À vista disso, a ciência pode ser pensada enquanto um modo do *conhecimento* (*Erkennen*), e o conhecimento tem basicamente o caráter de desvelamento (*Enthüllen*). Diz Heidegger,

o que está para ser desvelado deve tornar-se manifesto apenas em vista de *seu próprio si (seiner selbst)*, em seu puro caráter essencial e seu modo específico de ser. O que está para ser desvelado é a única instância de sua determinabilidade, dos conceitos que são adequados para interpretá-lo (*Idem*, 2005b, p. 455).

Com isso, Heidegger afirma que toda ciência constitui-se essencialmente com base no que já se abriu de algum modo, e, neste sentido, toda “investigação científica constitui-se na *objetificação (Vergegenständlichung)* do que já de algum modo se desvelou antecipadamente” (*Ibidem*, p. 456). A questão é que essa *objetificação* vai variar segundo o *que* e *como* algo é previamente dado, de modo que “duas possibilidades essenciais de *objetificação* são postas” (*Idem, Ibidem*), a saber: a *objetificação de entes*, realizada pelas ciências positivas, e a *objetificação do Ser*, realizada pela Ontologia. Portanto, o projeto do respectivo filósofo visa tanto pensar o *sentido* esquecido do *Ser*, quanto reconduzir a história da filosofia para aquilo que nela ficou impensado.

II.1. A rede de significação da vida enquanto gênese do método fenomenológico em heidegger

A consolidação do verdadeiro método filosófico deve traçar a sua característica básica no modo como a partir de si mesmo algo se manifesta. Desta maneira, para Heidegger, a filosofia deve instituir-se enquanto função de compreender o *Ser* que se mostra ocultando-se nos entes. Especialmente, os textos iniciais⁴⁸ caminham sobre um único horizonte, e o que em 1919 aparece como proposta de exposição do fundamento da fenomenologia, a partir de um solo mais originário e anterior, em 1923 é exposto como uma resposta positiva e uma alternativa à fenomenologia transcendental husserliana. A filosofia heideggeriana assume como tarefa adotar uma atitude não teórica e pré-reflexiva, partindo de uma apropriação do horizonte de doação imediata do *Ser*, em outras palavras, tomar a vida em seu próprio horizonte de manifestação. Deste modo, essa proposta de instituição de uma ‘nova’ filosofia, por parte de Heidegger, configuraria uma filosofia à margem da própria filosofia. Isto é, para além das ‘ontologias’ ou ‘fora da filosofia’. Como é possível pensar o projeto heideggeriano no tocante ao horizonte das ciências?

⁴⁸ As lições de 1919 *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, 1919)* e *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie, 1919-1920)*, bem como, o texto de 1923 *Ontologia: hermenêutica da facticidade (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität, 1923)*.

O filósofo passa a considerar a rede de significação da vida e não, propriamente, o seu carácter objectual. A formulação de que o ‘lugar’ original da filosofia pertence ao *mundo da vida* (*Lebenswelt*) será aprofundada nos cursos iniciais, pois, nestes

o tema originário e mais primário da filosofia não é o problema do conhecimento. A Filosofia surge para investigar a experiência vivida, por meio dos seus elementos históricos, existenciais, do real em geral (VILLALIBRE, 2001, p. 37-38).

Como bem observado, nos escritos de 1919 e 1919-1920, o *Ser* que aparece no horizonte de sentido é dado no modo da ocultação dos entes, isto é, o *Ser* se ‘dissimula’ sempre e a cada vez que o objeto se torna uma *doação intuitiva*⁴⁹. Por isso, a descrição fenomenológica pensará o *Ser* em seu ocultamento, tornando-se, por excelência, a ciência que pensa esse *Ser*. Com tal recondução, o *Ser* passa a ser pensado como uma questão autônoma de reflexão, uma vez que converte-se em *fenômeno* de uma investigação. Deste modo, o pensamento de Heidegger constitui-se como projeto para pensar a esfera desse ocultamento que evidencia um duplo movimento, qual seja: 1) o *Ser* que se encontra velado e mostra-se enquanto ente, e por isso foi tematizado e tomado a partir do ente, 2) e o *Ser* esquecido pela história das filosofias, à medida que foi pensado apenas como o ser dos entes.

O método fenomenológico deve traçar a sua característica básica no modo como a partir de si mesmo algo se manifesta. Trata-se de um método que visa esclarecer a manifestação daquilo que, na verdade, não se mostra, ou melhor, que se mostra dissimuladamente. O curso de 1919 representa o esforço de sistematizar e edificar essa ‘nova’ filosofia. Trata-se a princípio de um “aprofundamento da consciência metodológica na filosofia e da busca da matéria e do modo de pensar que nos possibilite acessar o *Ser* da verdade”⁵⁰.

Heidegger volta-se para a noção de *abertura* (*Erschlossenheit*), que para ele, já traz

⁴⁹ Escudero nos diz que as lições de 1919 foram ministradas para alunos que lutaram durante a I ‘grande guerra’, com intuito de 1) reconstruir o ambiente acadêmico fortemente marcado pela guerra, 2) ‘re’consolidar os objetos de pesquisa e métodos de investigação. Para Heidegger, o método científico deveria ser pensando conjuntamente com a vida (ESCUADERO, 2005, p. XI-XVI). Para tanto, as lições de 1919 propõem três passos trabalhados no decorrer da obra: a) filosofia é ciência; b) sua cientificidade é ligada ao seu carácter originário, com isso torna-se uma ciência; c) a característica de sua originalidade é fundada no seu carácter pré-teórico, na qual a fenomenologia realizará um papel necessário e decisivo (RODRÍGUEZ, 1997, p. 22). Como veremos, o intuito de Heidegger nessas lições será reconduzir a fenomenologia para aquilo que acreditava ser mais originário: a *vivência fática*, resultado da sua reflexão acerca da necessidade de fundamentação de uma nova ‘ciência preambular’.

⁵⁰ “A necessidade primordial, o caminho, a tarefa e a essência do pensar – a natureza da ciência estão no cerne da filosofia heideggeriana. A busca de um método, então, é um caminho de pensamento que nunca para; está sempre aberta em direção a novas possibilidades” (KOVACS, *apud*. KISIEL; VAN BUREN, 1994, p. 105).

em seu cerne a significação, o sentido da própria manifestação. O que se torna digno de nota é que a *abertura*, já neste escrito, é pensada a partir do campo fenomenal *mundo (Welt)*, e isto nos permite compreendê-la histórica e facticamente. Vimos que a fenomenologia exerce um papel decisivo na fundação filosófica das ciências, de modo originário e preambular⁵¹. Isso porque, a fenomenologia – tal como Husserl propôs – como filosofia primeira, originária da vida, trata de submergir, de sintonizar com essa corrente significativa das vivências do mundo, em contraposição às ciências que se dedicam a ob-jetivar, em colocar-se diante dessa corrente para decompô-la analiticamente. Diante disso, a principal dificuldade metodológica que a fenomenologia pode enfrentar, de acordo com Heidegger, consiste em acessar de maneira direta e originária o horizonte da doação imediata da *vida*, bem como, das suas *vivências*. Desde essa atitude, a vida no seu horizonte de manifestação nos é dada por meio de uma apropriação (ESCUDEIRO, 2005, p. 153). Dando um passo atrás na direção da *vivência*, Heidegger assume como projeto entender qual é a postura que nos proporciona viver a *vida* antes mesmo de organizá-la epistemologicamente. Isto é, como compreender esse âmbito prévio da *vivência*, anterior a qualquer tentativa de organização cognitiva, teórica e valorativa da *vida*? Aqui, a compreensão não é desvinculada da experiência, ou melhor, da vivência mundana no mundo. Tal experiência não se liga à condição particular de um indivíduo, mas à compreensão daquilo que se mostra enquanto horizonte de significação.

Heidegger interpretou o sentido dessa experiência viva enquanto o comportamento que expressa uma compreensão. Para o filósofo, a postura do *vivenciar* entendida como *Urhaltung* é essencial para responder a tal questão. O método heideggeriano visa reconduzir o termo *Erlebnis*, tematizado na filosofia husserliana a partir da noção da *consciência*, para um âmbito anterior onde não há uma apreensão teórica da *vida*, este horizonte seria tecido nos modos de ser da facticidade. Dotados dessa postura somos golpeados de maneira imediata e não teórica e isso nos permite lidar com o *mundo* ao vivenciá-lo.

É importante destacar a influência de Husserl no pensamento heideggeriano, a partir:

- 1) Da crítica à compreensão tradicional de *mundo (Weltanschauung)*, bem como ao historicismo. De modo geral, de acordo com Husserl, a crítica ao historicismo se justifica porque nessa perspectiva a ideia de verdade e de toda a teoria da ciência perdem a sua validade absoluta, uma vez que o historicismo torna-se relativista e ceticista, por partir de

⁵¹ De acordo com Gama, “mais do que um corpus teórico, a filosofia tem lugar como um exercício vital concreto, como a realização de uma situação histórica específica de uma possibilidade inscrita na vida fáctica; ela é compreensão da facticidade, mas compreensão executável que se incorpora diretamente no curso da existência e a modifica, e por essa compreensão é que deve sempre atualizar-se em cada situação particular” (GAMA *apud*. LARA, 2011, p. 55).

fatos e, simultaneamente, do conhecimento embasado em perspectivas individuais. 2) Igualmente, do ponto de vista descritivo é preciso perceber que Husserl, nas *Investigações*, já teria chamado atenção para a importância do contexto fenomenal para a instituição de sentido, pois, desde essa perspectiva o *mundo* ganha significatividade em conjunto, ou nas palavras de Heidegger, em uma *conjuntura* (*Bewandtnis*).

A dimensão dessa experiência é pré-teórica, mas como explica Von Herrmann, cotidianamente estamos envolvidos e amarrados a teorias e à objetividade que ‘coisifica’ a vida, os entes. Dentro desse modo de experimentar não se apreende o mundo enquanto mundo, este encontra-se desenraizado e não tematizado. O mundo que devemos acessar deve ser tido enquanto totalidade compreensiva, e enquanto tal só se mostra não teoricamente. Desde essa perspectiva, não podemos pensar que se trata de um simples retorno à compreensão husserliana de *mundo da vida*, pois, trata-se de intensificar seu sentido a-téorico: “[...] mundo da vida e da vivência, o mundo da vida, mas o mundo da vida a-téorico” (VON HERMANN, 2000, p. 22).

Esse mundo, tematizado por Heidegger, é aberto originariamente na lida do *ser-aí*. Nessa relação as coisas são indicadas no seu próprio mostrar-se. A princípio aquilo que aparece no aqui e no agora é tematizado em concordância e ligado a um conjunto que trama o seu significado. Neste modo de lida identificamos isso que aparece no “haver”, sem que sua condição seja o questionar; nas palavras de Heidegger: “não é perguntado se algo se movimenta, se algo descansa, se algo age, se algo se realiza, se algo vale, se algo deve, mas se *algo existe* ou há (*ob es etwas gibt*). O que significa ‘existe’, cabendo então questionar o haver: “*Was heisst: ‘es gibt’?*” (HEIDEGGER, 2005b, p.75).

II.2. A intuição categorial como situação de acesso ao sentido

De acordo com Heidegger, foi esta questão que direcionou os seus esboços de 1919: nestes, o autor pensa e examina a diversidade dos modos do *dar-se* (*es gibt*) ‘na’ e ‘da’ – dentro e a partir de – *vivência de algo*. Aqui, o *dar-se* recusa tanto o sujeito quanto o objeto; dentro dessa dinâmica o sujeito é meramente o receptor da doação, e não propriamente o seu autor. Isso porque, o sentido vem de modo imediato sem ‘rodeio’. O significado dos entes não se constitui a partir dos elementos imediatos acessíveis à consciência; anteriormente a isso as coisas aparecem de maneira adequada para o horizonte que é dado. A *perspectiva* (*Woraufhin*) é traçada desde a *circunvisão* (*Umsicht*). Desde esse entendimento, as coisas não poderiam ser pensadas por meio de uma atitude teórica, e a partir dos seus elementos. Mas

sim, vivenciadas desde um horizonte relacional. De acordo com o filósofo, a atitude teórica não fornece o acesso ao horizonte que nos é dado de maneira imediata, pois se o fizesse perderia a sua vivacidade. Ora, o que é vivo e mais fundamental nesse horizonte de doação tem o caráter mundano, e desde a mundanidade o que se faz necessário é o deixar-se acessar, ou seja, deixar ser tomado pelo sentido que não pode ser instituído teoricamente, mas experimentado enquanto vida.

O *vivenciar* enquanto *Erleben* não tem a sua origem em um processo (*Vor-gang*). Terminologicamente, o termo *processo* é entendido em contraposição à *vivência*, pois é pensado como um modo de proceder objetivante, tornando insignificante a presença do *ser-aí humano* no seu *aí*, isto é, a partir da sua temporalidade e historicidade. Decerto,

o *processo* (*Vorgang*) corresponde a um procedimento objetivante que contempla as vivências de um modo neutro e distante, isto é, des-vinculadas do eu fático que vive, afastadas do eu histórico que vivencia, separadas artificialmente do eu histórico (ESCUDERO, 2009, p. 188).

Ora, o *vivenciar* não é uma coisa (*das Er-leben ist keine Sache*), e enquanto tal não pode ser tomado como um objeto existente ou não existente, pois, o não caráter de coisa da vivência e de qualquer vivência como tal se deixa chegar “[...] à *compreensão absoluta visualizadora* (*zum absoluten, schauenden Verständnis*)” (HEIDEGGER, 2005b, p. 69-70).

Desde essa perspectiva, pode-se dizer que a *compreensão absoluta visualizadora* não se funda na teorização do objeto da *vivência*, mas sim, a partir da apreensão da totalidade daquilo que se doa enquanto *vivência no mundo circundante* (*Umwelterlebnis*). Ora, o *mundo circundante* não é um conjunto de coisas diante das quais se está, mas a totalidade na qual a vida se desenrola. Uma vez que não é uma relação entre sujeito e objetos, e sim a vida que acontece numa totalidade pré-reflexiva, a experiência originária dada nessa relação evidencia-se no modo como lidamos com o entorno. É na teia de referências que se tornará possível a Filosofia enquanto *hermenêutica da facticidade*, pois partindo do significado no qual se encontra é que o filósofo pode, paulatinamente, ampliar seu horizonte de compreensão.

Heidegger nos convida ao *simples ver* (*sehen*) que colhe aquilo que se encontra dado de maneira direta e imediata. É importante notar que a noção do termo *ver*, em 1919, não se funda nem sofre mediação da *consciência* para que seja instituído⁵². O *ver* ao qual somos lançados diz respeito à tomada de atitude, a um comportar-se que pretende assumir de

⁵² Como anteriormente, tinha sido tematizado, especificamente, *A doutrina do juízo no psicologismo* (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914), que propõe o ver enquanto uma *intuição* do conteúdo fenomenal.

maneira imediata o que *se dá* e no modo como *se dá*. Isso nos é possível, porque é o *mundo circundante* que tece esse nosso modo de ver, tornando-o capaz de abrir todo e qualquer contexto significacional. Nesta esfera, isso que se mostra como algo dado não se reduz a um objeto meramente objetificado e ‘fora’ de um ‘contexto’. À vista disso, para Heidegger, “a objetivação e a teorização reduzem e impedem o caminho para o mundar originário do mundo” (*Idem, ibidem*). Assim,

esse processo de progressiva e destrutiva infecção teórica do mundo circundante (*Prozess der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen*) pode ser seguido em modo exato, do ponto de vista fenomenal, por exemplo, na série: cátedra, caixa, cor marrom, madeira, coisa. A coisa é de novo simplesmente presente como tal, isto é, é real, existe. Realidade não é então uma caracterização do mundo circundante, mas antes uma caracterização que se encontra *na essência da coisalidade* (*in Wesen der Dinghaftigkeit*), uma caracterização especificamente teórica (*Ibidem*, p. 89).

Se voltarmos para a história da filosofia a atitude teórica é tomada como base originária de fundamentação do conhecimento, e desde a qual a filosofia pôde se erguer. Para Heidegger, essa tendência *desvitaliza* (*entlebt*) e nos impede de *lançar o olhar* (*hinsehen*) para o que, realmente, é essencial no *mundo ‘mundante’*, ou seja, na totalidade da trama significacional – *mundo circundante*. Safranski nos esclarece, o intento heideggeriano é de

trazer à luz o que realmente acontece, quando nos colocamos numa postura teórica, comumente dita científica em relação ao mundo. Na chamada postura científica objetivante, nós fazemos desaparecer a significação primária, o mundo circundante, a vivenciabilidade, despimos o algo até sua objetualidade nua, o que só se consegue extraindo também o eu que vivencia, e erigindo um artificial novo, secundário, que será batizado de sujeito e que então se defronta em correspondente neutralidade com o oponente agora chamado objeto (SAFRANSKI, 2000, p. 131).

Essa busca por um solo originário para a instituição da Filosofia destaca uma mudança fundamental no método heideggeriano em relação ao método husserliano, pois a filosofia transcendental de Husserl é redimensionada por Heidegger a partir da noção de *intuição hermenêutica* (*hermeneutische Intuition*), esta nos possibilita acessibilidade à vida fática (HEIDEGGER, 2005b, p. 141). Nas lições de 1919, a *intuição hermenêutica* é aquela que nos possibilita apropriar de maneira originária da vivência, por ser, na verdade, uma intuição compreensiva, clarificando os conceitos prévios a partir da universalidade fenomenológica que lhes é própria.

De acordo com Gadamer, esse conceito heideggeriano é instituído como crítica às fenomenologias de Hartmann e Natorp, uma vez que ambos caracterizam a significação linguística como objetiva e generalizante. Em contrapartida, para Heidegger, a *significação* (*Bedeutung*) evidencia o sentido relacional que os entes ocupam em um horizonte prévio da cotidianidade (GADAMER, 2007c, p. 92). Aqui, em 1919, esse movimento é vivamente *mundano* e, por assim ser, move-se enquanto *significação* (*Bedeutung*). Para o filósofo, *Bedeutung* designa a relação axiológica que vinculam os entes em um determinado horizonte da práxis. De maneira geral, pode ser entendido de modo pragmático e não teórico, surgindo na descrição do âmbito do originário, tal como um acontecimento histórico. Os escritos heideggerianos representam “o intento de apreender tematicamente [essa] experiência originária da vida pré-teórica e de responder *metodologicamente* ao esforço por alcançar um aceso adequado a este âmbito pré-teórico” (ESCUDEIRO, 2014, p. 24).

A *vida fática* (*faktisches leben*) torna-se o âmbito originário para a fundação da Filosofia, pois ela viabiliza pensar nos aspectos fundantes dessa ciência a partir do contexto tal como encontra-se inserida e não como uma espécie de teorização prévia. Reconstruir o solo originário para a fundação da filosofia não equivale a uma teorização prévia sobre os seus fundamentos, mas, trata-se de garantir o acesso ao que é instituído previamente e possibilita qualquer teorização. Para isso, a *facticidade* é tomada como ponto de partida, ou seja, deve ser interpretada desde o horizonte temporal do que se manifesta *previamente* (*zuvor*), em *primeiro lugar* (*zuerst*) ou de *antemão* (*vor-weg*).

Portanto, a tarefa de filosofar é refletir sobre o que não está tematicamente sempre lá (*immer schon da ist*). A filosofia é uma espécie de re-iteração (*Nach-vou ziehen*), repetindo de forma explícita o caminho que nós estamos *constantemente seguindo* (*iterare, vollziehen*), *recuperando* (*Wiederholen*) o que significa ‘ser’ de um poço de esquecimento. Conceitos filosóficos como ‘cuidado’, ‘vida’, ‘como’ ‘mundo’ e ‘existência’ *indicam* (*Zeigen*) *uma tarefa concreta a realizar exclusivamente pela filosofia* (*eine eigene konkrete Vollzugsaufgabe*); em outras palavras, apontam para o que não está tematicamente sempre lá, mas deve ser expresso, o que só pode ocorrer através de sua ‘recuperação’ e ‘reiteração’ (nos sentidos descritos acima). A reflexão sobre essa recuperação, ‘a reflexão metódica’ como Heidegger a chama, é ela própria obrigatória. Ou seja, o método não pode ser uma espécie de *reflexão tardia* (*Nachgetragenes*), mas antes deve ser desenvolvido através da interpretação ‘como parte essencial da execução da própria interpretação’. Em outras palavras, a definição de filosofia é ela própria filosófica e, portanto, uma ‘indicação formal’ (DAHLSTROM, 1994, p. 789-790).

Vemos que esse modo originário necessário à Filosofia é viável pela *indicação formal* (*Formale Anzeige*)⁵³. Cabe à indicação o ofício de guiar a descrição fenomenológica. O modo como o sentido é formalmente anunciado tece a perspectiva pela qual os fenômenos são desvelados. Portanto, a *indicação formal*, na sua aplicabilidade metodológica, se define pela função desveladora adquirida na *explicação fenomenológica* (*phänomenologische Explikation*) da vida. Para o filósofo, a totalidade de sentido se articula desde os sentidos: 1) de *conteúdo* (*Gehaltssin*), 2) de *referência* (*Bezugssinn*), e por fim 3) o sentido de *execução* (*Vollzugssin*).

Nas lições de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), encontramos a elucidação do que sejam tais noções. Aqui, o modo *de-cadente* (*Verfallen*) característico da *vida fática* apresenta-se desde o apego aos conteúdos fáticos. Por esse lado, o momento do *interpretar* e do *compreender* está fundado nos conteúdos experienciados pela *vivência*. Assim,

a experiência fática do viver põe-se inteiramente no *conteúdo*, o *como* entra, ao máximo, também neste. Neste ocorre toda modificação do viver. No curso de um dia vivenciado faticamente me ocupo com as mais diversas coisas, mas no exercício fático do viver não me dou conta do diverso *como* de meu reagir àquela diversidade, senão que, no máximo, este me vem ao encontro no conteúdo mesmo que experiencio: a experiência fática do viver mostra uma *indiferença* em relação ao modo do experienciar (HEIDEGGER, 2012a, p. 12).

Especialmente, em 1919-1920, o formal intermedia e funda o *interpretar* e o *compreender* naquilo que se vivencia. Isso porque, quando o formal determina a coisa, não a caracteriza desde o seu conteúdo, mas, ao modo tal como o conteúdo pode ser pensado. Heidegger critica este excesso teórico que visa descrever a coisa a partir das suas características presentes, isto é, a referência teórica e os seus modos de execução devem ser evitadas. O que passa a ser decisivo e relevante é o modo do relacionar-se, e do referir-se a algo – chamado de *referência*, e igualmente, torna-se importante o modo em que a referência é realizada – denominado de *execução*. A título de exemplo, na facticidade a vivência da cadeira não parte da sua caracterização como algo: maciça, velha etc. A experiência fática nos lança na *vivência*, fazendo com que o *conteúdo* se torne irrelevante, dando destaque ao modo

⁵³ Com tantas variações do termo *Formale Anzeige* adotaremos ao longo do nosso trabalho a tradução de indicação formal ou indicações formais – ao invés de *indício formal*. O mesmo valerá para os elementos constitutivos nos *indícios formais*, quais sejam: *conteúdo* (*Gehalt*), *referência* (*Bezug*) e *realização* (*Vollzug*).

de vis-à-vis e de referir-se. A indicação formal trabalha para destacar tanto o modo de referir-se quanto o modo de *execução* da *referência*, à medida que mantém o *conteúdo* velado.

A *indicação formal* tem como preceito possibilitar a experiência do *conteúdo* e, concomitantemente, deixar subentendido o sentido de *referência* e *execução*. Nas palavras de Heidegger,

toda experiência – compreendida como o experienciar e o experienciado – pode ‘ser tomada no fenômeno’, isto é, pode-se perguntar: 1º pelo ‘que’ originário, que é experienciado nele (*conteúdo*), 2º pelo ‘como’ originário, no qual ele é experienciado (*referência*), 3º pelo ‘como’ originário, no qual o sentido de referência é executado (*execução*). [...] Mas essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de execução) não se encontram simplesmente uma ao lado da outra. ‘Fenômeno’ é totalidade de sentido segundo essas três direções (*Ibidem*, p. 63).

Notadamente, para compreender o que é o *fenômeno* deve-se dirigir à experiência, isto é, voltar-se para o modo como *executamos* o sentido de uma *referência* de um *conteúdo*. Para tanto, é necessário “voltar-se para aquilo que se mostra por si mesmo e em si mesmo” (*Idem, ibidem*), isto é, deve-se acessar e tomar a coisa interpretada – no sentido de agarrar o significado que se desvela. E isso somente será possível por meio da experiência do viver fático a partir do seu *conteúdo*, da sua *referência* e da sua *execução*. Para Heidegger a filosofia sendo pensada enquanto fenomenologia deve buscar e desempenhar esse papel, a saber: de interpretar o pré-teórico do viver, isto é, o modo em que a experiência da vida mostra a si mesmo enquanto tal.

II.2.1. Os signos indicativos enquanto experiência fática da verdade

Para isso, Heidegger lança mão das *indicações formais* como modo de fundamentação da sua filosofia. Como nos foi possível ver, a filosofia, aos olhos do filósofo, está ‘afogada’ em um excesso de teorização, e por isso ele acredita ter encontrado no horizonte hermenêutico o método para fundar originalmente a sua fenomenologia. Como é desenvolvido nas considerações de 1920, o ponto de partida da filosofia é a indagação sobre o horizonte totalizante de significação do sentido desde o qual o *ser-aí humano* se encontra. Para o filósofo, é preciso olhar de dentro, isso mesmo, a partir do âmbito em que nós fazemos parte.

Para Heidegger, tratar do problema da *significação*, ou melhor, do *sentido* a partir de uma perspectiva ontológico-formal implicaria a objetificação do objeto – e isto Heidegger

deseja evitar. Desta maneira, dando um passo atrás, especificamente nas lições de 1919, Heidegger se volta para a esfera prática desde a qual lidamos com o *mundo*, e neste escrito este *mundo* é pensado enquanto *mundo da vida*. Nas palavras de Escudeiro, “[...] o novo conceito de filosofia desenvolvido por Heidegger pretende introduzir uma mudança de olhar: não se parte mais do âmbito teórico da reflexão, mas da esfera pré-teórica da vida” (ESCUDERO, 2010, p. 435). Em vista disso, pode-se dizer que o horizonte no qual Heidegger busca o fundamento para a sua fenomenologia hermenêutica é o pré-teórico, e nas elaborações de 1919 esse horizonte é tematizado a partir da noção de *facticidade*. Esse é o horizonte desde o qual estamos inseridos.

Essa lida com o *mundo* se dá a partir de uma *compreensão prévia*. Esta amplia o horizonte de significado, na medida em que o acesso a tal esfera não pode ocorrer por vias objetivas e isentas de uma intuição compreensiva. Nesse sentido, a compreensão prévia circunda a existencialidade, encontra-se em direção às diferentes perspectivas conceituais, apontando, sobretudo, para uma experiência fundamental no âmbito originário. O projeto inicial da filosofia de Heidegger sugere que esse processo de significação somente pode ocorrer por meio de uma hermenêutica fenomenológica, consolidada desde o seu caráter prévio.

Assim, a fenomenologia heideggeriana desenvolvida a partir do ano de 1919 torna-se hermenêutica, visando abarcar o âmbito mais originário da experiência da vida. E, segundo Heidegger, o aspecto que traça esse âmbito é a significância. Desde a intuição compreensiva nos voltamos para aquilo que aparece de novo, porém é preciso dizer que a ideia acerca do *novo* na *facticidade* não se solidifica como o ‘não conhecido’, mas sim, sempre nós o reconhecemos como a última tendência. O juízo se volta para aquilo que aparece de novo, sempre e a cada vez de maneira diversa na forma de significado.

Isso nos permite dizer que o nosso modo de ser antecede a qualquer processo de compreensão ou teorização epistemológica, isso porque a percepção imediata do *mundo* não acontece de modo gradual, ou seja, em pequenas ‘doses’ de sentido. Ora, se assim fosse, seria preciso que a cada momento, sempre e de novo, construíssemos uma compreensão separada daquilo que se visa e se descreve. A experiência da vida é possível numa conformidade com a trama significacional que se apresenta, a partir da nossa percepção totalizante das coisas e fundante de *mundo* – e não apenas como uma soma de coisas que se apresentam.

Ora, o fundar perceptivo que institui o *mundo* é o instante desde o qual o *mundo* passa a ser pensado enquanto o momento constitutivo de *Ser*. Por isso, de acordo com Heidegger, a compreensão do que seja o *mundo* não pode partir de algo que se confunda com

as coisas que nele se encontram presentes, tampouco, como um espaço físico, geográfico que abriga os objetos, bem como o *ser-aí humano*. De acordo com Pasqua, o *mundo* “não consiste numa reunião de elementos distintos, mas numa totalidade articulada cujos elementos se imbricam uns nos outros” (PASQUA, 1993, p. 35). Aqui, o *mundo* que é *instalado* (*Aufstellen*) pela relação entre a *intuição* – não só a percepção direta, mas a correlação da consciência com o mundo vivido – e a *compreensão remissiva*, tem como tarefa tornar evidente o *Ser* da *experiência fática*.

O *mundo* ao qual Heidegger busca acessar se encontra em uma totalidade de sentido, num horizonte de significado. Não encontramos objetos isolados a partir dos quais paulatinamente construímos uma relação familiar. Desde essa perspectiva, o *mundo* não pode ser entendido como um recipiente no qual está contida a totalidade das coisas percebidas. Aqui, se trata de um *mundo* que é revestido por um horizonte de significado, desde o qual não nos encontramos primeiramente com objetos, mas no qual lidamos no modo de uma relação. De acordo com Escudeiro,

um mundo ao qual acessamos de forma direta através de algum grau de familiaridade com ele, que nos é sempre compreensível de uma forma ou de outra. Um mundo, portanto, que se abre a nós de maneira hermenêutica e não reflexiva (ESCUDEIRO, 2010, p. 436).

Assim, ao partir do *mundo* que nos é familiar nos é permitido percebê-lo como um conjunto ordenado de coisas a serem conhecidas, mas não somente isso. Aqui, nesse instante imediato e sem mediações – no sentido de uma teorização que antecipa o sentido – vivenciamos o instante originário do fluxo das vivências⁵⁴. No nosso modo de ser no cotidiano o reconhecimento do *mundo* não se institui por meio de teorias, mas a experiência advinda do horizonte de sentidos permite o surgimento de novas relações.

Cotidianamente, não paramos para nos perguntar sobre o *sentido* das coisas, isso porque o modo como advém o sentido é aberto na forma de uma compreensão que se adequa à experiência vivida. Essa experiência é prenhe de *sentido*, desse modo, é característica do experienciar possuir sentido⁵⁵. Assim, não é possível pensar na possibilidade de uma

⁵⁴ Sobre esse caráter imediato da vida Heidegger nos diz: “[...] imaginemos, pois, que de repente tiramos um negro senegalês de sua cabana e que o coloquemos nesta aula. Fica difícil precisar com exatidão o que ver ao fixar os olhos neste objeto. Possivelmente verá algo relacionado à magia ou algo que serve para proteger-se das flechas e das pedras. Porém o mais provável é que não saberá o que fazer com isto” (HEIDEGGER, 2005b, p. 87).

⁵⁵ Desde essa perspectiva, a ausência de significação é algo inédito de ocorrer, essa ausência deve ser entendida como um estranhamento daquilo que é aberto.

compreensão vazia, ou seja, pensar que a experiência vívida de conhecimento não funda a compreensibilidade e o reconhecimento. Isso porque, tal experiência é sempre uma *experiência de...*

Nas palavras de Heidegger, “também não há coisas isoladas de seu significado na experiência imediata. As coisas trazem seu sentido intrínseco e assim são vivenciados. O circundante tem em si mesmo sua genuína forma de auto apresentar” (HEIDEGGER, 2005b, p. 110). Aqui, a vida teórica surge num contexto de significação. Esse contexto foi vivido na experiência de um ‘como’, ou seja, na experiência advinda de um modo de ‘lidar com’ o *mundo*. Segundo Escudeiro,

a vida guarda uma estreita relação com seu mundo circundante e com o horizonte povoado por outros indivíduos. A possibilidade de elaborar um novo conceito de filosofia emana dessa relação da vida com o mundo, além de quaisquer cosmovisões religiosas, artísticas, científicas e políticas. O mundo é a fonte de experiências e situações do qual bebe a vida e, posteriormente, pode ser submetido à reflexão; isso significa tanto quanto afirmar que a origem de toda a filosofia se remonta ao subsolo – ainda não atravessado pela reflexão e pela determinação – do mundo da vida. Este mundo não é entendido como um receptáculo que contém a totalidade das coisas percebidas, mas como um mundo revestido do manto da significação (ESCUDEIRO, 2009, p. 6).

Nesse horizonte originário no qual o *ser-aí humano* encontra-se lançado, a experiência viva e mundana somente pode ser experienciada na medida em que nos posicionamos de modo pré-reflexivo, essa esfera totalizante e prévia de significação antecede as descrições teóricas e epistemológicas acerca da *vivência*. Assim, de acordo com Cerbone, a possibilidade encontrada por Heidegger de postular a totalidade nas *vivências* se funda na formulação de que o *sentido* não é uma atribuição derivada da experiência epistemológico-teórica do *mundo* – pensado como totalidade de sentido –, mas sim, advém da relação com os entes com os quais lidamos (CERBONE, 2012, p. 84).

Ora, a questão do *sentido* se desdobra por esclarecer o ‘como’ daquilo que é ‘pré-mundano da vida’⁵⁶. Em 1923, especialmente em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, a esfera fática da experiência da vida passa a ser acessada por meio das *indicações formais*.

⁵⁶ Encontramos em Deborah Guimarães a descrição do que seja o *como* (*wie*), “o que é aberto na teia significativa é a própria estrutura de sentido que permeará a existência do *Dasein* junto aos demais entes. A apropriação dos sentidos abertos pela compreensão viabiliza o desencobrimento das coisas a partir de seus sentidos próprios, isto é, viabiliza o desencobrimento das coisas a partir de seus sentidos próprios, isto é, viabiliza o “como hermenêutico” e, conseqüentemente, permite que a existência se direcione a partir de focos que fixam o *em-virtude-de-quê* próprio a cada coisa, a cada ente subsistente” (GUIMARÃES, 2019, p. 79 – grifo nosso).

Nesta obra, a noção de formal tem como sentido o ‘indicar’, ou seja, fazer ‘*referência a*’. Trata-se do *como* – o meio – daquilo que se mostra, daquilo que aparece tal como Heidegger entendeu o termo *wie*. Foi-nos possível entender que isso que *se dá* (*es gibt*), se manifesta desde uma relação entre o *ser-aí* (*Da-sein*) e o *mundo* ao qual é lançado. Pois, nas elaborações heideggerianas, as *indicações formais* são os meios pelos quais a relação entre *ser-aí* e o correlato ideado instituem-se enquanto tais.

Nas palavras de Heidegger, a *indicação formal* aponta para o modo prévio desde o qual a referência pode ocorrer como fenômeno, assim, a *indicação* aponta para aquilo que ainda não se manifestou enquanto *fenômeno*. Para o filósofo, essa estrutura do ‘apontar’ permite que visualizemos o que é mais essencial na busca pelo acesso ao fenômeno, colocando em suspenso o sentido expressivo que até então era essencial. Isso porque, mediante a necessidade de acentuar a importância da totalidade de sentido, segundo Heidegger, o conteúdo, assim como a *referência* poderiam limitar a experiência ao seu âmbito ôntico. À vista disso, pode-se dizer que os *índices* apontam para uma experiência anterior ou uma experiência por vir. Isso porque, conforme Heidegger nos diz, o índice é um meio hermenêutico desde o qual podemos acessar de maneira antecipativa a *facticidade*. Em outras palavras, permite-nos abordar a trama de significação, pois realiza no plano prévio a experiência desse horizonte.

II.2.2. O caráter negativo da indicação formal

De modo geral, a noção de *indicação formal* pode ser pensada a partir de três elementos, quais sejam: 1) *conteúdo*, 2) *referência*, e por fim, 3) *realização*. Isto é, a *indicação formal* pode ser entendida como aquilo com que o *ser-aí* relaciona-se – *conteúdo* –; ou ainda pode se referir à relação que é fundada no processo – *referência* –; ou por fim, ganhando o seu *sentido* enquanto o *modo* (*wie*) pelo qual essa relação é instaurada – *realização*. Diante da especificidade desses elementos, torna-se difícil objetivar ou teorizar aquilo que é abordado pela *indicação formal*. Grosso modo, a forma pela qual a estrutura da indicação surge pode ser entendida como uma ‘alça de acesso’ aos fenômenos, sem antes ter que passar pelos métodos objetivantes das outras ciências. Assim, o plano de instituir uma reflexão por meio da teoria e categorização dos fenômenos não encontra uma fundamentação aqui, na filosofia de Heidegger.

Desde o horizonte do pensar heideggeriano, há uma descrição hermenêutica da vida vivida, esse horizonte deixa para trás o caráter pré-conceitual dos *indícios formais*, para

apreender o fenômeno em seu manifestar-se. Trata-se de uma mudança de método, pois Heidegger deseja abandonar o movimento de antecipação da *indicação formal*, deixando de lado a mediação de um referencial que já nos diz o que seja isso ou aquilo. Em outras palavras, deseja-se acessar isso que *se dá* anteriormente à própria *referência*. Como vimos, não se trata de determinar conceitualmente a partir de esquemas e categorias universais dos fenômenos, neste sentido, não se trata de converter os pré-conceitos ou *indícios* que brotam da experiência da vida em conceitos gerais. Como vimos, o que se busca agora é compreender a facticidade da existência em sua vivência imediata. Para isso, torna-se necessário que a realização, a atualização ou cumprimento dessas *indicações formais* sejam feitos em nossa própria situação histórica e vital (GAMA, *apud.* LARA, 2011, p. 54-55.). Heidegger é coeso com seu projeto, na medida em que mantém na sua proposta direcionar as suas investigações para a experiência fática.

Esse acesso para a facticidade é o caminho trilhado pela hermenêutica e corresponde ao esforço de Heidegger desde 1919, e que nas obras de 1919-20 e 1923⁵⁷ ganha ainda mais relevância. Nestas quem realiza a hermenêutica fenomenológica é o *ser-aí*, isto é, este ente então denominado humano que parte de sua pré-compreensão do *mundo* para alcançar os elementos fáticos nas relações que são estabelecidas com as coisas, com os outros e consigo mesmo. Desde esse entendimento, o *ser-aí* se realiza na facticidade do *mundo* e se lança sempre e de novo em uma compreensão circundante. Esta que se dá no horizonte da experiência originária que é a vida vivida. Nota-se que desde este período, de acordo com Barash, o *ser-aí* não é tematizado como um ‘eu’ que se põe em contraste com o objeto a ser conhecido enquanto *fenômeno*, mas como um “*ser-no-mundo*, imerso e constitutivo da totalidade de sentido no qual se move” (BARASH, 1994).

O encadeamento desses sentidos constitui o *fenômeno*, na maneira em que Heidegger o compreende. De modo geral, o conceito de *fenômeno* presente nessas lições cumpre a função de uma *indicação formal* que se mantém enquanto uma determinação formal e não regional do objeto que se faz tema da fenomenologia. Desta maneira, o fenômeno é dado por meio da operação formal-indicativa, evidenciando uma maneira desde a qual pode-se dirigir-se a algo. A fenomenologia passa a ser a descrição desse momento em sua totalidade de sentidos. Ora, a proposta da filosofia de Heidegger é descrever os múltiplos significados de ser, os quais exigem um acesso livre e direto. Assim, tal articulação dos sentidos torna a

⁵⁷ Especificamente, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919) *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*/ 1919- 1920) e *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923).

indicação formal o instante mais originário da descrição fenomenológica. Nas lições de 1920-1921, a saber: *Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologie des religiösen Lebens)*, a necessidade desse aviso inidicial é justificada devido à tendência declinante da experiência fática que ameaça, incessantemente, ‘deslizar-se pelos dedos’ e desviar-se no objectual. É necessário, alerta-nos Heidegger, que seja destacado no carácter objectual o modo pelo qual os fenômenos estão conjuntamente entrelaçados (HEIDEGGER, 2006a, p. 89).

A *indicação formal* procura um horizonte semântico fundamental, é nesse panorama que os conceitos universais são tramados desde uma perspectiva conjuntural como, por exemplo, homem, existência, mundo etc. A *indicação* manifestará o contexto enunciativo, separando o sentido originário daqueles sentidos que são derivados e fundados existencialmente. A *indicação formal*, no escopo do projeto de Heidegger, possibilitaria o ‘passe livre e direto’ ao horizonte fenomenal, tecendo as condições de possibilidades do contexto fenomenológico, à medida que explicita as categorias formais.

Para isso, é necessário ‘jogar por terra’ o sentido ‘subjativizado’. Esse momento negativo de destruição daquilo que é periférico e não é essencial, aclara e reestrutura a interpretação desde os horizontes de sentidos previamente determinados. Isso porque, a negação tem como função trazer à manifestação o discurso fenomenológico, uma vez que a negação articula nos conceitos aquilo que é prévio na visada fenomenológica. Esta tarefa de destruição, que se caracteriza como um momento negativo da *indicação formal*, tem como função ‘re’orientar a interpretação desde o horizonte de pressupostos previamente dado. Dito de outro modo, a ‘re’orientação funda-se em compreensões já dadas previamente e desde as quais a conceitualidade se determina. Porém, o filósofo nos alerta sobre a necessidade de abandonar tais concepções e buscarmos compreender as estruturas do conceito enquanto tal.

Aqui, a negação não significa

a simples exclusão, mas também possui uma característica mostrativa. Operando como *heteron*, a adjudicação negativa é também um fazer ver, um abrir que mostra. A negação mostrativa efetuada em um enunciado mostra aquilo que é negado em um horizonte previamente dado de uma conexão. No que é negado pode-se ver a pertinência a outro elemento, uma diferença por relação a algo que se mostra como outro, como uma alteridade, e não como uma simples exclusão. A negação adquire, assim, uma função de purificação, adquirindo um ‘caráter produtivo’ (REIS, 2011, p. 122-123).

Pode-se perceber que a negação exerce a dupla função de velar e desvelar, e essa dinâmica é essencial para a fenomenologia, pois atua mostrando sentido. Assim, o carácter manifestador

da negação permite ver, isso porque possibilita ao ser-aí humano apropriar-se da estrutura conceitual. O movimento de desvelamento e o de velamento de sentido é dado a partir do olhar prévio instituído a partir da própria manifestação enquanto tal. Sob a perspectiva de Heidegger, a negação articula nos conceitos aquilo que se dá previamente, e isso permite que seja excluída qualquer interpretação que afete o sentido originário nos conceitos. Nesse sentido, a indicação formal desde o seu elemento negativo já diz sobre a dinâmica da verdade, uma vez que a negação faz ver a estruturação de sentido – conteúdo, sentido de referência e sentido de realização –, indicando uma determinação essencial para aquilo que se deixa manifestar.

Por esse lado, a querela entre o desvelar e o velar determina tanto o modo de doação de *ser* – o que algo é –, quanto o modo de ser – como esse algo é. Segundo Heidegger, a *indicação formal* aponta para os possíveis horizontes fenomenais, deixando, sobretudo, a abertura para a manifestação do fático da experiência da vida. Isso é possível porque o seu caráter de negação direciona o sentido de realização, isto é, reúne dinamicamente o sentido de conteúdo – o quê – e o sentido da referência – o como.

Especialmente, nas lições de 1920-1921, Heidegger distingue entre a formalização do formal e a *indicação formal*. Aqui, generalização e formalização são elementos da dinâmica de universalização, sendo que a primeira – generalização – é uma universalização que continua em referência à *coisa* (*sachhaltig*), como por exemplo a madeira é maciça. Por esse lado, trata-se de uma qualidade sensível da madeira. Na generalização o *ser-aí humano* tem uma experiência particular do que seja a firmeza da madeira, trata-se de uma característica concreta, e de uma qualidade sensível da madeira. A generalização diz tanto sobre a qualidade como tal quanto sobre a coisa como tal, isso porque ela é uma possibilidade de classificação da coisa em questão, seja a partir do ordenar, seja a partir do classificar. Contudo, a generalização mantém-se imanente ao *caráter coisal* (*Dinghafte*) da coisa. Por outro lado, a formalização distancia-se da *coisalidade*, isso porque deve ser apreendido o modo pelo qual a coisa se doa. O ser do objeto enquanto tal é um conceito absolutamente formal, apartado da relação com a coisa. Na *indicação formal*, a formalização e a generalização referem-se ao apreender do *fenômeno*. O formal ganha o sentido de um alerta cuidadoso que busca mostrar o sentido de referência, isto é, o ‘como’ desse sentido e o ‘como’ da realização que se institui na experiência. O que está em questão é o ‘como’ da determinação e transformação da vida fática.

II.3. O mundo da vida enquanto fundamento do mundo circundante

Desde o contexto da *vivência* o primado não se encontra nas *coisas simplesmente dadas* (na *Vorhandenheit*), mas sobretudo, na trama do significativo (*Bedeutsame*) e da significatividade (*Bedeutsamkeit*), esta é ‘pano de fundo’ de tudo que aparece de maneira imediata no horizonte de doação, sem desvio ou mediações teóricas. Isso porque, antecipadamente “vivendo em um mundo circundante (*in einer Umwelt lebend*), se me significa sempre e em toda parte, tudo é conforme ‘o mundo (*welthaft*) munda (*es weltet*)’” (HEIDEGGER, 2005b, p.73). Desde essa perspectiva, Heidegger nos diz:

o vivenciar (das Er-leben) não passa diante de mim, como uma coisa que eu me coloco como objeto, mas eu mesmo me apropriio (ich selbst er-eigne es mir), e ele acontece conforme a sua essência (es er- eignet sich seinem Wesen nach). E se compreendo olhando para isto, então eu o compreendo, não como processo, como coisa, objeto (Vor-gang, als Sache, Objekt), mas como algo totalmente novo, um acontecimento (ein Ereignis) (Ibidem, p.75).

A título de nota, *acontecimento (Geschehen)* é um termo frequentemente relacionado com *Ereignis*, sendo tratado como: “acontecimento, incidente, evento” (*Ibidem*, p. 3). Segundo Heidegger, o termo *Geschehen* advém da mesma raiz que *Geschichte* (*história*), e por isso, o termo é usado na tentativa de instituir o sentido de história enquanto um evento, um acontecimento. Como é descrito em 1919, o prefixo *er* está ligado ao instante pelo qual surgem as *vivências*, e por isso o termo *Ereignis* é empregado de maneira bem precisa e não se identifica plenamente com o sentido de *acontecimento apropriador* tão propagado nos textos pós-1930. Aqui, em 1919, o termo é usado em contraposição ao termo *processo (Vorgang)* e toma como referência a noção de *Erlebnis*. O termo *Ereignis*, de acordo com Gadamer:

[...] aponta originariamente para um acontecimento, no interior do qual o ser se abre em uma de suas determinações históricas e o *ser-aí* conquista o seu próprio como fundador da verdade do ser e como o guardião da dinâmica de seu desvelamento e de sua retração. Heidegger vale-se aqui da presença de – *äugen* (*visão*) e – *eigen* (*próprio*) na etimologia de *Ereignis* e utiliza o termo para descrever a gênese instantânea de um próprio ao *ser-aí* e ao ser em meio a abertura do mundo (GADAMER, 2007b, p. 37).

Assim, enquanto *Erlebnis* está ligado à natureza da *intuição hermenêutica* e torna-se importante na instituição da filosofia como ciência originária, esta que somente pode ser

compreendida no âmbito das vivências, por sua vez, anção de acontecimento (*Ereignis*) descreve ativamente o movimento de apropriação daquilo que *se dá* à própria vivência. Com isso, pode-se dizer que, essencialmente, a filosofia pode ser pensada enquanto essa *apropriação*.

Ora, a apropriação é um modo de ser do *ser-aí*. Tal como Heidegger nos diz nesse contexto, a apropriação não é um ato de decisão, isto é, de uma capacidade de auto revelar, pensada como uma ação da subjetividade do *ser-aí*. Mas, antes, caracteriza-se a partir de uma *posição prévia* (*Vorhabe*) originada na interpretação, ou melhor, daquilo que o filósofo chamou de intuição originária. A complexidade desse *acontecimento dá-se* (*es gibt*) no caráter negativo e destrutivo da indicação formal, tornando possível o acesso ao fenômeno. Trata-se, a princípio, de um modo de radicalização da formalização desenvolvido pela própria hermenêutica fenomenológica. Como destaca Levinas, Heidegger não abandona a tendência à formalização própria da fenomenologia de Husserl, mas a radicaliza para melhor fundamentar a facticidade (LEVINAS, 1965a.).

Assim, o *es gibt* não dependerá da referência a um ‘eu’, mas diz sobre o modo de apropriação da *vivência* em que o ‘eu’ e o *mundo* conjuntamente se compreendem. Dito de outro modo, a estrutura do *es gibt* evidencia o primeiro modo fundamental do *ser-aí humano* ser, qual seja: desde a sua *indissociabilidade com o mundo* (*Untrennbarkeit mit der Welt*), e isto nos leva à seguinte formulação: o horizonte de sentido na sua totalidade no qual o *ser-aí humano* encontra-se lançado é, indiscutivelmente, sua constituição. Deste modo, essa separação proposta pela tradição metafísica entre sujeito e objeto, bem como o modo distinto como o ‘eu’ concebe o mundo, na verdade, é derivada de uma experiência que antecipa e funda ontologicamente essa divisão – sujeito do objeto, assim como a própria significatividade. Mais uma vez, Heidegger se apropria da proposta husserliana para tratar o esquema sujeito vs. objeto, pois, é Husserl quem toma estes apostos a partir da ‘co’relação. Desta maneira, “sujeito e objeto não estão estritamente opostos, [...] isto significa que a relação é a coisa mais importante e os pólos que se estabelecem são contidos dentro dela” (KUSCH, 2001, p. 261).

À luz da noção husserliana de *intuição*, Heidegger acreditava encontrar a base de acesso para o âmbito originário que funda toda e qualquer significatividade. Por isso, o problema que se coloca é sobre o *sentido do Ser – o que Ser significa?* (*Seinsfrage*). Para Heidegger, a *intuição categorial* (*kategoriale Anschauung*) em seu caráter ‘universalizante’ forneceria as bases metodológicas para o desenvolvimento da investigação das estruturas

categorias desse *Ser*, já que Husserl, admite Heidegger, teria esclarecido ‘o como’, isto é, o modo como tais estruturas são trazidas à sua doação evidenciadora.

De acordo com Heidegger, Husserl teria descoberto a constituição da *intuição categorial* enquanto uma experiência das objetividades, nessa experiência é possível apreender os constituintes univesais. Consequentemente, a apreensão de sentido já está presente em toda a experiência. Daí, Heidegger propôs que “o ato intencional da percepção está permeado por elementos categoriais, com intuição categorial” (HEIDEGGER, 1994a, p. 35).

Especialmente, em Heidegger a noção de *intuição categorial* forneceria o acesso à experiência originária, uma vez que o *Ser* da cópula surge como o movimento que precede e possibilita a manifestação do objeto.

À vista disto, o principal intuito heideggeriano não seria esboçar uma teoria especulativa sobre a *vida (Leben)*; trata-se, sobretudo, de reconduzir a investigação para o que lhe é mais essencial, ou seja, para a própria *vida fática* na sua instância de *acontecimento (Ereignis)*. Justamente, o que se capta é o horizonte significacional e não uma vivência objetivizada. Novamente, Heidegger teria se apropriado da fenomenologia de Husserl para cunhar a noção de horizonte, revelando, mais uma vez, uma ligação entre as duas fenomenologias. Como esse modo de apreensão prévia torna-se possível? Ora, isso que se manifesta imediata e repentinamente, nos afetando previamente, é originariamente a *vivência* enquanto modo de afecção da *experiência fática (faktische Lebenserfahrung)* e *mundana*.

II.3.1. A significatividade e a compreensão prévia: sobre a instância apofântica do voltar-se para as coisas

Como pode ser observado, nos esboços de 1919, o termo *Ereignis* é utilizado para acentuar o modo de ser da vida humana, contrariando o modo epistemológico que objetiva e descreve a vida a partir dos processos (*Vorgänge*) *cognitivos*. Busca-se realçar as *vivências*, no modo como compreendemos e nos apropriamos daquilo que nos abarca enquanto dimensão significativa (HEIDEGGER, 1987, p.152-153). Ora, a apropriação disso que se mostra vital e essencial no processo de compreensão/significação só é possível em ato, isto é, no viver. Por isso,

originária é a vivência do *mundo circundante [Umwelt]* não porque podemos assistir conscientemente seu desvelar, ‘ver’ a sua origem, mas justamente

porque não podemos, porque toda reflexão que busca ir além dela supõe já o campo de sentido que ela oferece e sem o qual a reflexão não é possível (RODRÍGUEZ, 1997, p. 30-31).

Essa proposta “[mostra] a possibilidade e a viabilidade de uma fenomenologia ‘não reflexiva’ capaz de delimitar e articular sistematicamente o âmbito de manifestação da esfera primária da vida humana” (ESCUDEIRO, 2014, p.24). A *intuição* não visa determinar a *vivência*, uma vez que “a vivência como fenômeno de apropriação é [...] pré-teórica, pré-cognoscitiva e pré-objetiva” (*Idem, ibidem*). Nessa experiência intuitiva, busca-se interpretar a vida no sentido de acessá-la a partir do seu acontecimento, ou melhor, da vida no seu avivar. Especialmente, funda-se na característica do imediato modal do ocultamento, da qual a sua modalidade decorre de um horizonte enunciativo do velar.

Nesse sentido, torna-se necessário à ciência um discurso desvelador do contexto enunciativo. Assim, o estatuto científico é posto por meio de conceitos e enunciados que advêm da relação entre o *ser-aí* e a predicação, nas palavras de Heidegger, trata-se de uma *atitude originária (Urhaltung)*, tecida a partir do acesso à *vida fática*. Para o filósofo, a acessibilidade é possível por meio de uma intuição que captura a própria vida no seu vivificar, isto é, desde uma relação prenhe de sentidos: histórico – ôntico – e historial – ontológico.

De modo geral, o sentido é desvelado a partir do modo de *ser-para (um – Zu)* dos entes⁵⁸. Tal termo refere-se ao caráter de manualidade, exprimindo o plano constitutivo do conjunto utensiliário, em que se revela em uso e no manuseio⁵⁹. Com isso, o horizonte prático torna-se o âmbito originário, e contrapõe-se à reflexão objetivante e reflexiva da fenomenologia husserliana. A originalidade desse horizonte não se funda na imediatez de um discurso, mas, antes disso, é conquistada por meio de uma visada que capta o fenômeno. De acordo com Dahlstrom, o olhar cativante caracteriza a visada autêntica (*echte Einsichten*) que é o resultado do mergulho na vida em si que se manifesta desde o velar e o desvelar de sentido (DAHLSTROM, 1994, p. 789). E, por isso, a intuição hermenêutica é marcada por uma compreensão que antecipa todo o contexto fenomenal que, por sua parte, se funda numa dimensão constitutiva de sentido da vida. Toda essa compreensão é moldada a partir do modo

⁵⁸ Embora saibamos que o termo *ser-para* presente em *Ser e Tempo (Sein und Zeit, 1927)*, não aparece nas obras de 1919 e 1923, a noção de instrumentalidade está presente nestes textos como um todo, na medida em que Heidegger tratará da questão dos entes de modo geral enquanto algo para ser usado, e é nesse usar que compreendemos a sua serventia.

⁵⁹ E a consequência desta conexão é o mundificar do *mundo*, isto é, o acontecimento do *mundo* aparecendo a partir da relação instrumental. Segundo Fernando Fragoso, o que é instituído por Heidegger é uma relação entre o *apetrecho (das Zeug)* e o *mundo (Welt)*, relação esta exposta desde 1927 em que “a observação direta do uso do instrumento em seu âmbito de uso é justamente o procedimento adotado por Heidegger [...] na análise que visa justamente, a partir da referencialidade estrutural conjuntural (por exemplo) do martelo, atingir o conceito de mundanidade do mundo” (FRAGOSO, 2014, p. 47).

como nós avistamos aquilo que pretende mostrar-se, isto é, nos aproximamos da conceitualidade própria da relação significativa. Deste modo,

Heidegger caracteriza [...] os conceitos que apontam, respectivamente, para um *ser* originário e não-temático, para um comportamento originário, como uma *tarefa concreta a ser completada ou realizada por [filosofar] sozinho (eine eigene konkrete Vouzugsaufgabe)*. O que é indicado não é dado ‘em qualquer sentido completo e real’, mas apenas ‘em princípio’. Um conceito filosófico é, portanto, ‘vazio’ em certo sentido e, portanto, puramente ‘formal’ [...] porque aponta na direção de alguma coisa que deve ser executada e mesmo cumprida ou aperfeiçoada pelo filósofo, uma direção, além disso, que brota do ‘objeto’ ou ‘tema’ filosófico (*Ibidem*, p. 782).

O que interessa ao jovem Heidegger, sobretudo, em relação à obra de Edmund Husserl aponta, especialmente, para a descrição dos atos de consciência – nas suas modalidades, a saber: sensível e categorial –, bem como, para a radicalização da noção de intuição presentes na *VI Investigação* husserliana. Analisando a relação entre as intuições categorial e sensível, nas suas especificidades, Taminiaux nos diz que:

esta perspectiva [paralelismo entre intuição sensível e categorial] é e permanece a da síntese de preenchimento entre a intenção de significação e a intuição. O conhecimento como tal tem para Husserl o caráter de preenchimento e identificação. O ser é dado na presença, mas numa presença que parece exceder a intuição, ou pelo menos que excede a intuição sensível. Essa presença não se deixa reduzir intuitivamente aos seus elementos atômicos. A presença já é articulada (TAMINIAUX, 1977, p. 169-170).

Para o autor, a compreensão da *intuição categorial* enquanto doadora de sentido é o elemento chave de aproximação das filosofias de Husserl e de Heidegger. Nota-se que a noção de *intuição categorial* foi essencial no constructo da pergunta heideggeriana pelo *sentido do Ser (Seinsfrage)*, uma vez que tal *intuição* possibilita a ‘desconstrução’ da função gramatical que o *Ser* exercia na cópula do juízo. Isso porque, essa *intuição* o libera da mera articulação lógica, isto é, é por meio da *intuição categorial* que o *Ser* pode ser pensado como parte constituinte e prévia, determinante do modo de manifestação dos objetos. Especialmente, na obra *Prolegômenos sobre o conceito de tempo*, Heidegger reafirma a importância dessa noção de *intuição* para a construção do seu projeto de resposta à questão: *o que é o Ser? (Seinsfrage)*.

Com isso, demarcam-se alguns pontos importantes, no que diz respeito à relação *intuição* e *Ser*, vejamos: para Heidegger com a noção de *intuição categorial* o *Ser* é desligado

da sua mera função de vincular conceitos e representá-los na cópula do juízo, assim o *Ser* perde a sua função meramente gramatical (HEIDEGGER, 2006b, p. 54). Øverenget descreve esse primeiro ponto realçado por Heidegger, mostrando que o *Ser* não deve ser pensando enquanto uma reflexão interna do ‘eu’, pois não se trata de uma forma subjetiva na qual a sensibilidade material se ordena, tal como Kant pensou (ØVERENGET, 1998, p. 46). Desde essa compreensão, o *Ser* não participaria do objeto dado no horizonte de doação⁶⁰. Para Heidegger, em 1925, o “ser é concebido como o que é trazido a uma autodoação em correspondência a certos atos de doação” (HEIDEGGER, 2006b, p. 60). Ora, com isso o *Ser* passa a ser examinado como uma dinâmica que desvela e que vela, a saber: como o próprio acontecimento da *verdade* (*Ibidem*, p. 71).

Heidegger nos diz que, por meio da cópula do juízo, o *Ser* surge como algo que antecipa a manifestação do objeto sensível. Desse modo, o aspecto ontológico precede e institui o modo de aparecimento da esfera ôntica. Em outras palavras, o *Ser* da cópula eclode para aquém da intuição sensível, ou seja, o que anunciamos e percebemos no juízo diz mais que a simples e isolada apreensão dos elementos presentes no objeto, pois expressa a unidade sintética existente. Isso porque, como aponta Bernet, essa intuição implica sempre momentos intencionais não preenchidos, e por isso, na percepção sensível não há presença total da coisa visada ela mesma (*Ibidem*, p. 71). Pode-se dizer que o juízo expressaria, na verdade, um *estado de coisa* (*Sachverhalt*). Husserl na *II Investigação* nos diz que o *estado de coisa* seria a própria correspondência objetiva preenchendo o juízo (HUSSERL, 2014, p. 658-669).

Desta maneira, o juízo anuncia um momento que não estava presente na *percepção simples* da coisa⁶¹. À guisa de esclarecimentos, Heidegger utiliza a ideia de *percepção simples* de modo um pouco distinto: às vezes o uso desta noção de percepção parece indicar uma mera sensibilidade, há uma mescla entre estas duas noções na construção do termo *percepção simples*. Como vimos no capítulo anterior, a noção de

sensibilidade é um conceito formal da fenomenologia e se refere a todo conteúdo material (*Sachhaltigkeit*), tal como já é dado pelas coisas mesmas. Ele deve estar em contraste com o próprio conceito de categorial, que é formal e objetivamente vazio. Sensibilidade é, pois, o título que se coloca para o conjunto de entes (*Gesamtbestand des Seinden*), dado antecipadamente em seu conteúdo material. Materialidade e espacialidade são conceitos sensoriais, mesmo que na ideia de espacialidade não haja dados de sensação. Na base desse amplo conceito de sensibilidade está a distinção entre intuição sensível e categorial (HEIDEGGER, 2006b, p. 70).

⁶⁰ De acordo com o autor, essa primeira descrição é advinda do empirismo.

⁶¹ “A percepção sensível, em Heidegger, é uma abstração” (DAHLSTROM, 2001, p. 84).

Logo, o que é por nós percebido simples e diretamente são os elementos implícitos – invisíveis – que só aparecem à percepção desde a articulação do juízo. Husserl estabelece uma gradação de fundação entre os vários tipos de *intuição*. Isto possibilitará a possibilidade de distinção entre atos simples – fundantes – e atos complexos – fundados –, bem como a diferenciação entre a intenção do ato simples e categorial, entre os atos – complexos, permite o preenchimento das intenções categoriais e simples onde se visa o objeto de uma única vez. No entanto, tal como Taminiaux destaca, não se trata puramente de um retorno à noção husserliana, pois Husserl não teria tratado a percepção como um ato intencional que oferece o objeto em sua evidência, isto é, que deixa o objeto em si se manifestar. O objeto da percepção é, antes, constituído através de perfis (TAMINIAUX, 1985, p. 106-107).

Para Heidegger inicialmente – assim como para Husserl –, a articulação dos elementos implícitos ocorre através do elemento categorial, “o categorial é a forma que um enunciado predicativo impõe sobre o material sensível” (HEIDEGGER, 2006b, p. 136). Assim, não se pode entender a estrutura anunciativa e predicativa dos *estados de coisas* enquanto parte real do perceber concreto disso que se faz manifesto enquanto objeto, tampouco, uma relação real entre os elementos de tal objeto. Para Heidegger, essa é uma relação que se institui no âmbito ideal chamado de formação categorial (*Ibidem*, p. 87).

Para isso, ou seja, para que o juízo evidencie esse estado é preciso possuir uma intuição sensível dos elementos constitutivos e compreender que há elementos categoriais que não podem ser intuídos sensivelmente – por exemplo: o termo ‘está’ presente no juízo ‘a noite está estrelada’. Nas palavras de Husserl:

o ser relacional exprime a predicação, como por exemplo é, são, etc., é um elemento dependente; se o transformamos em *concretum* completo obtemos o estado de coisas, o correlato objetivo do juízo completo. Podemos então dizer o que segue, como o objeto sensível se comporta em relação à percepção sensível, o estado de coisas comporta-se em relação ao ato de percepção que o dá (HUSSERL, 2014, p. 659).

Por essa razão, o juízo se torna uma unidade fundadora, na medida em que se constitui a partir da correspondência objetiva. De acordo com as observações de Øverenget, quando o juízo é direcionado a algo, ou seja, ao seu conteúdo real sensorial, logo o conteúdo sensorial de algo percebido de modo simples é dado de alguma forma, e a vivência desse conteúdo não equivale a uma experiência do aparecer intuitivo. O juízo corresponde à forma categorial e predicativa do ‘é’ que, por sua vez, encontra-se submetida a este algo

(ØVERENGET. 1998, p. 42). O ato judicativo do ‘é’ não altera a doação originária disso que aparece, e cabe ao mesmo tornar visível isso ao qual se direciona, à medida que é aplicado ao conteúdo sensorial de algo.

Para Heidegger, é preciso evitar, aqui, a compreensão de categoria nos termos tradicionais que a pensa em oposição à matéria independente e disponível. Ou ainda, entendê-la, tal como os modernos fizeram, como um intelecto que atua como o princípio de formação espontâneo de uma forma recebida, já oferecida como tal, a uma sensibilidade inerte (HEIDEGGER, 2006b, p. 95). Ora, nas palavras do autor,

a intuição categorial está exposta a estes mal entendidos somente enquanto não se vê ou se dispensa a estrutura fundamental do intuir e de todo comportamento: a intencionalidade. As ‘formas’ categoriais não são construções dos atos, mas dos objetos que se manifestam nesses atos. Eles não são algo feito pelo sujeito e muito menos algo que se acrescenta aos objetos reais, de tal modo que o ente real é modificado por meio dessa *formação* (*Formung*). Em vez disso, o ente é apresentado em seu verdadeiro [eigentlicher] ‘ser-em-si’ (*Ibidem*, p. 96).

Como foi exposto, vale lembrar que constituir não pode ser tomado como um produzir, ou ainda, fabricar, pois, nas preleções de 1925, o termo corresponde a “deixar o ente ser visto em sua objetividade” (*Ibidem*, p. 97). Esta formulação é resultado da leitura e interpretação de Heidegger da seguinte passagem husserliana:

não é na reflexão sobre os juízos, ou melhor, sobre preenchimento de juízos, mas sim nos próprios preenchimentos dos juízos, que reside verdadeiramente a origem do conceito de estado de coisas e de ser (no sentido de cópula); não é nestes atos como objeto, mas sim nos objetos destes atos, que encontramos o fundamento de abstração para a realização dos mencionados conceitos; e, naturalmente, da mesma forma, proporcionam-nos também as modificações em conformidade destes atos (HUSSERL, 2012a, p. 669-670).

Os elementos caracterizados como elementos categoriais não devem ser pensados como ‘atributos’ que podem ser fixados em objetos reais, ou ainda, como um conteúdo *a priori* destituído de qualquer receptividade. Trata-se, na verdade, da apreensão daquilo que escapa à mera sensibilidade, ou seja, a intuição categorial visa por meio dos atos tomar sinteticamente o objeto, apreendendo o sentido articulado inerentemente ao objeto visado, rompendo de chofre com a experiência sensível que lhe serve de base. De acordo com Lohmar, a noção husserliana de intuição dos objetos categoriais radicaliza e atende à exigência do método fenomenológico fundamental, qual seja: a apreensão do fenômeno em si

mesmo. Husserl reconhece que embora a *intuição categorial* não perca o seu referencial sensível, a mesma não pode ser confundida com essa experiência que lhe serve de apoio (LOHMAR, p. 650, 2001). A princípio, como vimos, a intuição sensível nos lança em contato direto com o *material (Stoff)* sensível – pensado como *hylé* –, isso não significa que nos encontramos de imediato com o objeto em si. Segundo Taminiaux, a *intuição sensível* é “a percepção ou a intuição em seu sentido estrito, isto é, no sentido da afecção por um material sensível dado, ou uma *hylé sensorial*” (*Ibidem*, p. 169).

Segundo Husserl, há um excesso de significação em relação àquilo que é intuído, uma vez que a intuição nos lança em um emaranhado de dados sensoriais. No entanto, como Heidegger nos alerta, nas *Investigações Lógicas* a *percepção (Wahrnehmung)*, a *intuição sensível traz-à-frente (Hervorbringen)* o objeto, a partir do ato. E isso não significa que o objeto sensível seja esse desordenado de dados *hyléticos*. Pois, nessa percepção a *presentificação (Gegenwärtigung)* do objeto *dá-se* de maneira imediata desde uma visada. Embora isso não signifique que o objeto seja percebido na sua plenitude.

Nas palavras de Husserl:

[...] diz-se de toda a percepção que ela apreende o seu objeto ele mesmo ou diretamente. Mas esta apreensão direta tem um sentido e um caráter diferente segundo se trata de uma percepção no sentido estrito ou de uma percepção em sentido lato da palavra, ou ainda a objetividade diretamente apreendida é um objeto sensível ou um objeto categorial ou, em outras palavras, é um objeto real ou um objeto ideal (HUSSERL, 2014, p. 674).

É possível especificar os atos pela sua diferença de *intenção* ou *visada (Meinung)*. No caso da percepção do objeto sensível, o *fenômeno* manifesta-se singularmente, e isso permite a apreensão do objeto propriamente aparente, isto é, da parte ou fase percebida do objeto. Já no caso da apreensão categorial, o *fenômeno* constitui o fundamento para o ato de apreensão específica, e o objeto não pode ser compreendido enquanto objeto singular. Especialmente, esse último modo de compreensão que Heidegger se interessa, isso porque, o que está em jogo neste tipo de apreensão é a ideia que é tecida a partir do objeto dado no seu horizonte de doação – desde a sua singularidade. Não se trata de perceber este ou aquele objeto dado no aqui e agora, nem muito menos as suas características e atributos, mas sim, a apreensão do objeto categorial lança mão daquilo que o garante essencialmente e o institui enquanto tal.

II.4. A questão do preenchimento intuitivo enquanto possibilidade de sentido

Como vimos, na constituição, assim como na doação do objeto percebido operam as categorias nas suas especificidades antepredicativa e reflexiva. Heidegger nos diz que a percepção de um objeto encontra-se em relação com a consciência, esta que evidencia a significatividade do objeto, à medida que o revela de modo unitário, demonstrando que o mesmo objeto – em sua identidade – decorre de um ato perceptivo duradouro⁶². Essa constituição pressupõe o elemento da previdade que se mostra enquanto compreensão. A consciência em ato apreende aquilo que sobrevive universalmente e se resguarda, isto é, o *Ser* enquanto uma significação ideal. Em 1925, Heidegger nos diz que a fenomenologia husserliana teria tratado indiretamente do tema da ontologia clássica, qual seja: a questão do *Ser*, na medida em que considera esse *Ser* estruturalmente ligado a um tipo de doação objetiva, ou seja, que apreende o *estado de coisa* (HEIDEGGER, 2006b, p. 72). Como Heidegger sugere, Husserl, ao tratar da questão da *intuição categorial*, viabilizou o questionamento acerca da função do *Ser* como veículo de apreensão abstrata dos juízos, considerando como um dado – embora o apreendesse de modo diverso dos dados sensíveis. No entanto, Husserl não teria formulado diretamente a questão do *Ser*, já que desde a compreensão husserliana “o *Ser* é tomado como correlato objetivo de um ato intuitivo posicional, isto é, da percepção” (HUSSERL, 2014, p. 674). Deste modo, o *Ser* deve instituir-se enquanto posição do objeto intuído, trazendo à presença o seu sentido original. Husserl nos diz, “o ser, no sentido da verdade, teria que ser então determinado como a identidade do objeto” (*Ibidem*, p. 655).

Em concordância com Dahlstrom, pode-se dizer que Heidegger deseja enfatizar o possível caráter universal da *intencionalidade*, com intuito último de desvencilhar a sua visão acerca do estatuto da verdade da teorização da vivência da percepção (DAHLSTROM, 2001, p. 82). Assim, tendo em mente a característica desse movimento ideal, podemos dizer que a apreensão na sua completude passa a ter a plenitude ideal. Nas palavras de Husserl, deve haver uma distinção no interior dos atos intencionais em relação aos seus momentos, isto é, deve-se distingui-los quanto: 1) ao momento do ato, a partir do conceito de *plenitude intuitiva* (*Fülle*); 2) à caracterização do ato na totalidade concreta, a partir do conceito de *preenchimento* (*Erfüllung*) (HUSSERL, 2014, p. 674). Isto é, a *Fülle* caracteriza a unidade do objeto que se fundam numa adequação entre o instante da visada e o momentos implícitos ao

⁶² Para Heidegger, a consciência opera a partir de suas categorias: identidade, unidade e realidade. Ver: HEIDEGGER, 2006b, p. 105).

visar, apresentando-nos o objeto enquanto uma totalidade das determinações que o constituem (*Ibidem*, p. 607).

Os atos significativos e os intuitivos estabelecem entre si uma relação de conhecimento. Aqui, conhecimento deve ser pensado enquanto síntese da *Erfüllung* que *presentifica* o sentido ora com maior, ora com menor *plenitude*, isso porque não há dois objetos, a saber: um da intuição e outro do pensamento, uma vez que “[...] o objeto da intuição é o mesmo que o objeto do pensamento que nela se preenche e, no caso da acomodação exata, até, que o objeto é intuído precisamente como o mesmo como é pensado (HEIDEGGER, 2006b, p. 568). É presente, igualmente, nas lições de 1919 e 1920, assim como em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) o problema da *intuição categorial*, em que Heidegger reconhece as grandes descobertas husserlianas, quais sejam: 1) Husserl na sua abordagem acerca da *intuição categorial* já evidenciaria que há uma experiência das objetividades, na qual existe também uma apreensão simples dos constituintes categoriais – ou seja, daquilo que a tradição metafísica teria denotado de categorias. 2) Essa perspectiva levou-o a sua segunda descoberta, esta é: a apreensão já está presente em toda experiência e, por consequência, a intuição categorial se encontra em toda percepção (*Ibidem*, p. 64).

Dando um passo atrás, especificamente, a partir de 1919, a noção do objeto da intuição é ampliada e entendida no âmbito da *significação* e *espacialidade* do mundo fático e cotidiano. Em 1923, encontramos os seguintes esboços: “a objetividade é um modo de presença. Precisando: a objetividade é o ser presente na dimensão ou ‘espaço’ da subjetividade” (*Idem*, 2012b, p. 12). Desde essa perspectiva, Heidegger contraria Husserl ao propor que a presença do ente não pode ser reduzida à objetividade ou ao objeto intuído tal como é visado, haja vista que para Heidegger a objetividade torna-se um elemento constituinte da correlação (para Heidegger: no sentido da própria presença do ente). Em outras palavras, para Heidegger, anteriormente à própria objetividade temos a *abertura* (*Erschlossenheit*) de um modo de ser do ente.

Como é sabido, a intuição é caracterizada pela doação evidente do objeto, a partir da relação entre intenção e preenchimento correlativo. Essa correlação, como Husserl propôs, entre o que é meramente pensado e aquilo que lhe preenche intuitivamente pode apresentar ou não adequação em função dessa doação. Na *VI Investigação*, Husserl nos apresenta a formulação de que é possível que essa intuição tenha uma *plenitude intuitiva*, se o objeto na sua doação intuitiva se apresenta ‘em pessoa’. Esta adequação totalmente preenchida entre intenção e o objeto intuído é chamada, pelo filósofo, de verdade. Vejamos:

quando uma intenção representativa tiver encontrado seu último preenchimento através dessa percepção idealmente perfeita, aí se terá produzido a autêntica *adequatio rei et intellectus*: a objetividade é exatamente conforme ao que a intenção visava, como algo realmente “presente” ou “dado”, e nenhuma intenção parcial continua implícita, carente de preenchimento (HUSSERL, 2014, p. 647).

Com isso, a noção de verdade enquanto *evidência* (*Evidenz*) se estende ao âmbito dos atos objetivos e pode expressar tanto o ideal de adequação absoluta, quanto a ideia de identidade do objeto, tal como a noção de *plenitude intuitiva* designa (HUSSERL, 2014, p. 731-732).

Ao investigar a estrutura intencional do conhecimento, Husserl compreende que um ato de simples menção pode se preencher intuitivamente de diversos modos, embora o fator importante para o preenchimento completo esteja na presença intencional do objeto intuído, ou nas palavras de Husserl, encontra-se na *doação* (*Selbstgebung*) do objeto tal como ele existe

A princípio, os enunciados preposicionais fazem referência a alguma coisa, isto que é referido é o objeto. Para o filósofo, de modo geral, o termo objeto pode ser entendido como referência da preposição, assim, anunciamos algo sobre objetos sensíveis ou não, por meio daquilo que Husserl nomeou de *estados de coisas* (*Sachverhalte*). Com isso, a intuição pode ser estendida à presentificação imediata do objeto dado à visada, assim,

a homogeneidade essencial da função de preenchimento e de todas as relações ideais que dela dependem, em virtude de uma lei torna precisamente inevitável qualificar como percepção todo o ato de preenchimento sob o modo da presentificação confirmadora da coisa ela mesma, de intuição todo o ato de preenchimento em geral, e de objeto o seu correlato intencional (*Ibidem*, p. 671).

II.4.1. A instância fenomenológica e hermenêutica do voltar-se para

Para Heidegger, a *abertura* possibilita a relação objetiva em que ‘eu’ e o objeto se fundam. Sobre o modo como Husserl concebeu esse estado de coisas, Heidegger retoma o problema em 1925/26 e nos diz:

Husserl descreve agora também esta relação entre visado e intuído como estado de coisas e rebate-a então segundo a sua estrutura, na mesma orientação como o estado de coisas S é P, o quadro é negro, a relação entre negro e quadro, com a

diferença, que neste estado de coisas os membros da relação são a coisa e a determinação da coisa, em oposição ao visado enquanto tal e ao intuído enquanto tal (HEIDEGGER, 2004a, p. 92).

De acordo com Heidegger, a dificuldade em tratar desse tema, bem como de compreender a constituição da objetividade do objeto sensível é dissolvida, na medida em que Husserl considera como predicado a estrutura do *enquanto que* que exerce uma dupla função, a saber: enquanto determinante e enquanto intuída. É desde esta estrutura que a matéria intencional na intuição torna-se representante signitivo e intuitivo. Desta forma, como mencionado, não é possível afirmar uma oposição entre intuído e visado, pensados enquanto predicação a um sujeito⁶³.

Pois bem, ao entender a intuição sensível a partir da intuição categorial Husserl teria se afastado da esfera antepredicativa. Aos olhos de Heidegger, era preciso reconduzir a noção de ser como ser-objeto à esfera vivida da experiência, a partir do modo em que o *ser-aí humano se-dá (es gibt)*, ou seja, a *questão do Ser* é pensada a partir da relação entre *ser-aí humano* e *mundo*. Essa formulação heideggeriana, segundo a qual a presença do *Ser* não pode ser reduzida à objetividade, compreende-se na medida em que se torna necessária a presença prévia desse *Ser* no horizonte objectual. Heidegger propõe, em 1925, que questionemos o modo pelo qual os objetos podem ser intuídos, assim, sobre a especificidade dos atos intencionais, Heidegger escreve:

nossos comportamentos – são completamente permeados por enunciados (*Aussagen*), que são determinados pela expressividade (*Ausdrücklichkeit*). Mesmo a percepção simples e os estados constitutivos (*Verfassungen*) são interpretados (*interpretiert*) e abarcados pela expressividade (HEIDEGGER, 2006a, p. 75).

Com isso, a nossa *apreensão* e *compreensão* (*Auffassung und Erfassen*) do mundo acontece por meio da expressividade.

Segundo Heidegger, o enunciado deve extrair o conteúdo intuitivo que foi originariamente dado. Cabe ressaltar que o enunciado não é uma simples afirmação sobre o estado de coisa, isto é, desse ou daquele elemento que por nós foi avistado, até mesmo porque, de acordo com Heidegger, “nós não falamos do que vemos, mas justamente o oposto, vemos aquilo do que se fala (*Ibidem*, p. 75). O enunciado na sua constituição deve avaliar e circunscrever os componentes, as partes dos elementos implícitos e explícitos.

⁶³ Essa estrutura tem o sentido de pré-objetivo, correspondendo ao termo *was*.

Para o filósofo, essa experiência intencional das coisas só é alcançável por meio de uma síntese judicativa-predicativa. Deste modo, o conhecimento é pensado como o preenchimento de uma intenção que visa o objeto no seu horizonte de mostraçã, orienta-se desde essa adequação entre o visar e o visado. Não esqueçamos que, mesmo com a presentificação imediata do dado à intuição, o preenchimento não é absoluto, ou melhor, é preciso separar aquilo que é visado naquele instante do que é, propriamente, intuído.

Certamente, a *intuição* compreendida enquanto o que traz à manifestação o objeto não pode ser pensada passivamente, ou seja, como o que aguarda por receber um dado, um conteúdo meramente material. Isso porque, de acordo com Heidegger, a *intuição* enquanto significativa pressupõe uma compreensão prévia fundada no encontro entre o visado e o ato de visar. Desde essa articulação, o objeto é mais visado do que dado, uma vez que há na *intuição* momentos intencionais não preenchidos. Desde a perspectiva, é a matéria intencional do ato – pensada como a estrutura *enquanto que* – que possibilita à percepção reconhecer o campo objectual do objeto dado, e estabelecer a distinção entre o objeto enquanto visado e o objeto enquanto intuído. Isso porque, para o filósofo, essa estrutura revela o momento desde o qual o objeto pode ser intuído, na verdade, graças a esta estrutura a matéria intencional encontra-se presente nos atos complexos que são articulados pela predicação, mas igualmente nos atos simples (VAN-BUREN, 1990, p. 251).

Para Heidegger, são os diferentes modos de interpretar a estrutura *do como* (*Als Struktur*) que funda a possibilidade de instituição de uma *fenomenologia hermenêutica*. Segundo Escudeiro, tal termo pode ser entendido com o sentido de “como o *que*, conteúdo e conteúdo objetivo (ESCUDEIRO, 2010, p. 13). Heidegger reaproxima o entendimento do termo *was* ao entendimento que os gregos tinham de *τί ἐστίν*⁶⁴. De modo geral, ambos os termos – *was* e *τί ἐστίν* – são usados para descrever o *que* de algum objeto, trata-se do conteúdo objetivo de um fenômeno.

Como vimos, para Heidegger a Filosofia não é fundada com a finalidade de pensar o mundo objetivamente, pois, aos olhos do filósofo a Filosofia se volta ao âmbito primário da vida, buscando, sobretudo, entender o modo como as coisas podem vir a se manifestar – e não propriamente aquilo que já se manifestou. Deste modo, a Filosofia teria como fim último a busca por compreender o modo, o como (*Wie*) desde o qual as vivências se realizam, mas não apenas de um ponto de vista subjetivo ou histórico. Heidegger reestabelece a relação intencional entre vida e aquilo que a circunda e a circunscreve. Nesse âmbito, *wie* pode ser

⁶⁴ E na escolástica esse termo será pensado como *quidditas*.

compreendido a partir dos termos ‘como’, ‘maneira’, ‘modo’, ‘modalidade’ e é usado para pensar o modo adequado de se chegar ao objeto da filosofia – experiência originária e prévia de aparecimento de Ser (HEIDEGGER, 2005b, p. 146-147).

Diante dessa busca, Heidegger recusa o modo como o realismo e o idealismo trataram dessa questão. O filósofo acusa ambas as correntes de terem uma perspectiva dualista fundada na cisão entre sujeito e objeto. É, também, um alvo constante da crítica heideggeriana os modelos de conhecimento fundados no arcabouço físico-matemático: nestes há uma descrição reducionista de processos inerentes à percepção e aos sentidos, implicando as respectivas descrições e diferenças – entre paladar, olfato, visão, tato, audição –, o que impossibilita se ater de modo restrito as qualidades objetivadas. Em outras palavras, descreve-se o *ser-aí humano* a partir de elementos objetivos que são fixados como conteúdo das vivências.

Desde estas perspectivas reducionistas essas *vivências* são analisadas, e não pensadas como resultado do modo como o *ser-aí humano* se comporta mediante o *mundo* em que se encontra inserido e do qual faz parte. Desde essas tendências reducionistas, com o constructo sujeito vs. objeto não se pode pensar a conjuntura significativa que marca o ato de conhecer, nas palavras de Heidegger, “não [se] compreende o horizonte de *doação de* – ou seja, o campo significacional de todas e [de] cada uma das *vivências* do *ser-aí humano* (HEIDEGGER, 2005b, p. 147). Heidegger lança mão dessa estrutura com interesse em estabelecer uma relação intencional entre a *vida* e aquilo que se nos depara de maneira imediata. Assim, o filósofo se mune do método hermenêutico vislumbrando encontrar o modo originário de acesso ao modo como nós nos comportamos e relacionamos com o *mundo* no qual estamos inseridos.

Essa perspectiva vem confrontar, sobretudo, a proposta husserliana baseada na *Als Struktur apofântica*. Heidegger nos diz que “não se trata tanto de descobrir os conteúdos eidéticos universalmente válidos” (*Ibidem*, p. 147), uma vez que tais conteúdos *privariam a vida* (*Entlebnis*) na sua apreensão originária. Nas palavras de Heidegger, o *conteúdo intencional* visa o *objeto enquanto tal* (*als was*), para o filósofo, é a estrutura do ‘*enquanto que*’ que constitui a significação, e, posteriormente, a determinação objetivante. A significação tem sua base aqui, isto é, nessa estrutura.

As diferenças entre a concepção heideggeriana e a husserliana acerca da estrutura ‘*enquanto que*’ marcam, decisivamente, as duas filosofias: a primeira como uma filosofia fenomenológico-hermenêutica tematizando os aspectos da *vida fática*, já a segunda como fenomenológico-reflexiva, com o primado posteriormente explicitado da subjetividade

transcendental. De acordo com Heidegger, pela subjetividade transcendental há uma coisificação dos objetos com a preponderância da consciência, que os aparta de um mundo mundificado, por isso, seria pela filosofia fenomenológico-hermenêutica que se poderia permanecer na vivência imediata do mundo. Desde essa *vivência* as coisas que nos vêm ao encontro são pensadas a partir do horizonte de significância no qual se encontram. Em Husserl, especialmente em *Ideias I (Ideen I)*, o contato imediato com o *mundo* se dá por meio da percepção sensível gradual que, transculturalmente fundamentada, eleva os elementos objectuais a condições de possibilidade de apreensão do objeto ideal⁶⁵.

II.5. Da fenomenologia da intuição à dimensão existencial dos índices

Ora, esclarecida a importância do ‘método’ para a investigação filosófica, vimos que a partir da proposta heideggeriana não é mais possível reduzir a filosofia aos problemas conceituais. Especificamente, na obra *Fenomenologia da intuição e da expressão: teoria da formação dos conceitos filosóficos (Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, 1920)*, Heidegger circunscreve a essência da filosofia em relação às outras ciências. Em suas palavras:

o problema da formação filosófica dos conceitos não é complementar, de natureza epistemológica. Ele é o problema filosófico na sua origem (*das philosophische Problem in seinem Ursprung*). Ele é o problema do alcance da experiência filosófica; ele explicita o modo do experimentar filosófico (*die Weise des philosophischen Erfahrens*) (HEIDEGGER, 1993b, p. 169).

Com a proposta heideggeriana de fundamentar a filosofia em bases fácticas, em 1920, o problema da *expressão (Ausdruck)* e da *significação (Bedeutung)* ganha uma nova feição. Como nos foi possível perceber, Heidegger fora influenciado pelos problemas trazidos com os

⁶⁵ Pode-se observar no §50 de *Ideias para uma fenomenologia pura e uma fenomenologia fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913)* que “diante da atitude natural, cujo correlato é o mundo, há de ser possível uma nova atitude, para a qual, apesar de desconectar este universo natural psicofísico, fica algo – o campo inteiro da consciência absoluta. Pois, no lugar de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo de que se tem experiência, a natureza transcendente, realizamos a redução fenomenológica. Em outras palavras, em lugar de realizar de um modo ingênuo os atos inerentes à consciência constitutiva da natureza, com suas teses transcendentais, e de deixarmos determinar as teses transcendentais sempre novas pelas motivações implícitas nestes atos – coloquemos todas estas teses fora de jogo. Não as fazemos como os demais; dirigimos o olhar de nossa apreensão e indagação teórica para a consciência pura em seu absoluto ser próprio. Assim, isto é o que fica como o resíduo fenomenológico buscado, o que fica a pesar de termos desconectado o mundo inteiro com todas as suas coisas, seres vivos, homens, incluindo a nós mesmos. Não perdemos nada propriamente, mas ganhamos o ser absoluto inteiro que, bem entendido, abriga em si todas as transcendências do mundo, as constitui em si” (HUSSERL, 2006, p. 115-116).

questionamentos husserlianos. A noção de *intuição categorial*, em Husserl, está diretamente ligada à *teoria da expressão e significação*, esta foi esboçada primeiramente na *I Investigação Lógica*, e posteriormente retomada na *VI Investigação*. Em Heidegger, essa noção aparece de modo explícito a partir das lições de 1920 e encontra-se ligada à questão da *teorização formal* (*formale Theoretisierung*), e, mais tarde, à questão dos *índices formais* (*formale Anzeige*).

Vejamos que Husserl apresenta-nos a distinção, a partir dos escritos na *I Investigação Lógica*, entre *expressão*, *significação* e o *objeto da significação*⁶⁶. A *expressão* propriamente significativa se distingue do simples *senal* ou do signo enquanto índice (*Anzeichen*), na medida em que aquela traz à presença o significado propriamente. A *expressão significativa* se caracteriza diferentemente do *senal*, pelo fato de trazer o significado em si, ou seja, a expressão significativa não se restringe a apontar um objeto diferente e externo, mas de modo imediato significa o que se mostra à consciência. Já o *senal* pode mostrar algo sem evidenciar uma significação que permita pensar a relação que com ele se deseja estabelecer (INWOOD, 2002, p. 98)⁶⁷. Segundo Husserl, o *senal* desempenhará a sua função indicativa se conseguirmos interpretá-lo corretamente. Por outro lado, a expressão aparece como algo privilegiado, justamente porque traz em si a significação pensada⁶⁸. Na função comunicativa, as *expressões* podem servir como *sinais*, embora a função que a mesma desempenha não se esgote enquanto comunicação. Aqui, não se trata de pensar a *expressão* enquanto limitada a indicar ou assinalar o objeto que não é presente ‘em carne o osso’, ou seja, expressar algo diferente e externo daquilo que se apresenta.

A *expressão* é a esfera mais ‘viva’ da consciência, trata-se de uma forma imediata desde a qual o *intuir* pode instituir-se. Torna-se a dimensão mais básica de *significação*, em que a linguagem se faz sob a forma de predicação repleta de significado – sentido. É importante notar que as *expressões* são dotadas de intencionalidades. De acordo com Husserl, as *expressões* se voltam para as objetividades e estados de coisas. A título descritivo, Husserl distingue-a do *fenômeno físico*, embora “a *expressão* como tal se constitua [nesse fenômeno]” (HUSSERL, 2014, p. 44). Ora, é ainda o filósofo quem diz, que são “os atos que lhe conferem

⁶⁶ Sobre a diferença entre *expressão* (*Ausdruck*) e *índice* (*Anzeichen*) ver na *I Investigação* § 9, §15, § 19 e §23, e na *IV Investigação* capítulo I.

⁶⁷ A noção de *senal* (*Zeichen*) aparece, igualmente, em SZ, entretanto, relacionada à noção de *remissão* (*Verweisung*). De modo geral, *Zeichen* assume uma forma privilegiada em relação ao seu correlato ôntico: *Verweisung*. Mas, para Heidegger ambos estão ligados à instrumentalidade dos objetos. Especialmente, o primeiro assume a condição de mostrar, de revelar algo, isto é, o sentido encoberto. Já *Verweisung* é pensada como a relação que é tecida como referência de uma coisa a outra.

⁶⁸ Na função comunicativa, as *expressões* podem servir como *sinais*, mas na consciência a expressão não se esgota nesta função e se marca pela significação. O *sentido* se mostra de forma imediata na vivência (e não como *senal* indicativo).

significação e, eventualmente preenchimento intuitivo, nos quais se constitui a relação com uma objetividade expressa” (*Idem, ibidem*).

Na sua função comunicativa, as *expressões* podem servir como *sinais* (*Zeichen*), mas, na *consciência* a *expressão* não se esgota nesta função, pois a sua marca essencial é a significatividade. Bem, em Husserl o *sinal* pode *indicar algo* – como por exemplo, para o cristão a cruz se revela enquanto um sinal – sem oferecer por si mesmo qualquer *significação* que permita estabelecer uma relação com o *sinal de referência*. De modo geral, o *sinal* não possui uma *significação* – como ocorre com a *expressão* –, isso porque a sua função é, somente, *remissiva*. Desde esta perspectiva, o sinal aponta – indica – para outro sinal, sendo vazios de *intencionalidade* e não reveladores de *significado expressivo*. Desde esse entendimento, o *sinal* só se torna expressão de pensamento, à medida que é interpretado corretamente. Pode-se dizer então, que “a sua função seria então não *designar* (*Bezeichnen*) nem *significar* (*Bedeutend*), mas tão somente apontar ou indicar o aparecimento de qualquer objeto ou contexto (*Ibidem*, p. 52).

Deste modo, a noção de *expressão* tem o traço da significatividade, enquanto o “*indicar* (*Anzeichen*) não é sinônimo de *significar* (*Bedeutend*), pois *significar* é próprio da *expressão*” (*Idem, ibidem*). Essa diferença marca o privilégio que a relação entre *significação* e *intuição* – a partir do *signo expressivo* – receberá na filosofia husserliana. Para Husserl, o *signo expressivo* já traz em si mesmo – pela sua própria estrutura de sentido – a *significação* pensada em *ato*. Desta forma, os *atos doadores de significado* (*Bedeutungsverleihender Akte*) propriamente doam sentido à expressão, fazendo com que ela deixe de ser *simplesmente um som* (*Wortlaut*). Assim, é característica dos *atos intuitivos* que o *ato significativo* sempre vise algo, e neste visar dá-se uma relação objetiva com aquilo que é por nós avistado. Sobre a especificidade da *significação*, Husserl nos diz que muitas das vezes estas podem ser destituídas de *preenchimento intuitivo* sem que se afete ou se destrua a objetividade das significações. A intencionalidade significativa é a propriedade de visar conceitualmente algo que não seja a própria *significação*, ou melhor, a intenção pode ou não ser preenchida com a presença do objeto visado. Desde esta perspectiva, pode-se desvincular a *palavra* (*Wort*), em sua função comunicativa, do *sentido* (*Sinn*), considerando secundária a palavra que meramente comunica. De acordo com Husserl, o *sentido* advém daquilo que é essencial para que haja *consciência* – *intencionalidade* –, a saber: a *vivência* se dando de forma imediata e objetiva, e não pela mediação dos índices (*Anzeichen*).

Com tais esboços, podemos dizer que em Heidegger, à diferença de Husserl, há uma correlação entre o *intuir* e o *interpretar*, uma vez que “*Deuten* e *Deutung* sugerem [uma] intuição ou uma inferência inspirada [...] em nada além de um sinal” (INWOOD, 2002, p. 98). A relação entre as noções de *intuição* e de *interpretação* (*Deutung*), é fundamental para se pensar nos modos de *remissão* (*Verweisung*), isto é, daquilo que advém em conjunto na facticidade por meio do *signo indicativo*. É interessante destacar que essa noção de *sinal* (*Zeichen*) aparece, também, em obras posteriores, relacionada à noção de *remissão* (*Verweisung*). De modo geral, *Zeichen* assume uma forma privilegiada em relação ao seu correlato ôntico: *Verweisung*. Mas, para Heidegger ambos estão ligados à instrumentalidade dos objetos. Especialmente, o primeiro assume a condição de mostrar, de revelar algo, isto é, o sentido encoberto. Já *Verweisung* é pensada como a relação que é tecida como referência de uma coisa a outra. Assim, Heidegger se volta para a dimensão fenomenológica e fundamental da *intuição*, bem como do objeto originário tal como ele se mostra⁶⁹.

Desde essa perspectiva, enquanto Husserl privilegia a relação entre *significação* e *intuição* a partir do signo expressivo, Heidegger destaca a relação entre *intuição* e *interpretação* (*Deutung*) a partir do signo indicativo. Isso implica a mudança de uma noção de verdade fundada na intencionalidade da linguagem com caráter lógico – Husserl – para uma noção de verdade fundada em implicações fáticas a partir dos signos indicativos – Heidegger.

Ora, como nos é sabido, foi Husserl quem propôs o fundamento das bases do método fenomenológico sediado na reflexão sobre a *vivência*. Diante disto, uma apreensão intencional do modo como nos relacionamos com o mundo só é possível se lançarmos o nosso olhar reflexivo para isso que se dá enquanto *fluxo de vivências*. Assim, nesse momento o ‘eu’ que lança o seu *olhar para...* não se volta para os objetos sensíveis, mas para a *vivência* enquanto tal. Com isso, a “reflexão vem a constituir-se como descrição de experiência descritiva” (CAPUTO, 1987, p. 23). Os escritos de 1920 expõem a importância da *destruição crítico fenomenológica* (*phänomenologisch-kritischen Destruktion*) em vista da intuição da vida na sua concreção histórica originária” (*Ibidem*, p. 33). Para Heidegger, a compreensão desta questão só é possível a partir da experiência fática da vida. Nesta experiência o filosofar encontra a sua mais íntima origem e realização.

Em Heidegger existe um real motivo no desenvolvimento do seu projeto de destruição do aspecto teórico de descrição da vida. Segundo o filósofo, os significados são

⁶⁹ À guisa de esclarecimentos, nota-se que esse posicionamento heideggeriano demarca uma mudança de perspectiva e enfraquecimento da influência do pensamento husserliano exposto tanto nas *Investigações*, quanto em *Ideias I*.

reduzidos aos conceitos teóricos e a interpretação acerca da vida perde seu tônus mundano. Assim, Heidegger escreve:

significado (Bedeutung) deve ser, aqui, compreendido existencialmente – no modo conforme a realização – na experiência fáctica (in faktischer Erfahrung), enquanto momento da explicação existencial (als Moment der existenziellen Explikation) (HEIDEGGER, 1993b, p. 185).

Especialmente as elaborações de 1920 vêm nos mostrar como é possível entender o problema do sentido – o *significado* – a partir do seu elemento existencial e não lógico-teorético. Segundo Heidegger, deve-se destruir as tentativas de objetificação do horizonte de sentido relativo ao campo de investigação, buscando as esferas que a teorização não atinja, dito de outro modo, é preciso se ater à esfera daquilo que aparece na sua originalidade antecipadamente. Como vimos anteriormente, isso que aparece de maneira originária – sentido do *Ser* – é o que assegura e funda a fenomenologia heideggeriana. Segundo essa concepção, o sentido do *Ser* não pode ser instituído a partir do caráter transcendental da consciência tal como em Husserl: anterior ao caráter transcendental tem-se a doação de sentido em determinações temporais do horizonte fenomenal.

À vista disso, o meu ‘eu’, ou melhor, o *ser-aí humano* se movimentaria juntamente com a *intuição do ver fenomenológico*, a partir do *mundo* que se abre. Retomando os escritos heideggerianos do ano de 1919, vimos que

apenas no co-ressoar do cada vez propriamente ‘eu’ (*Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich*) se vivencia isto que é um mundo circundante, o qual munda (*weltet es*), e eu sou de qualquer maneira inteiramente ali, isto é, onde e quando ele munda (*Idem*, 2005b, p. 73).

Desde esse entendimento, tudo que se abre na esfera da *vivência* à intuição torna-se originário. Não seria Husserl o fundador dessa ideia? Heidegger orienta-nos em relação à fenomenologia das *vivências* de Husserl, vejamos:

tudo isto que se dá originariamente na intuição, [...] assume simplesmente [...] como isso se dá [...]. Se [...] compreendesse o princípio como uma asserção teórica, então a denominação não seria adequada. Mas já o fato de que Husserl fale de um princípio dos princípios, portanto de algo que precede *todos os princípios* (*das Allen Prinzipien vorausliegt*), [...] indica que ele não é de natureza teórica, ainda que Husserl não se exprima a esse respeito. [Ora] a compreensão da coisa assim como ela é em si e para si é *a atitude fundamental do vivenciar e do viver como tal* (*die Urhaltung des Erlebens und Lebens als*

solchen), isso que ele descreve como a *absoluta simpatia da vida idêntica com o vivenciar mesmo* (*die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie*) (*Ibidem*, p. 109-110).

Diante disso, Heidegger nos alerta para a necessidade de reformulação do campo expressivo do *vivenciar* enquanto expressão fenomenológica, pois com o enfraquecimento das teorias, assim como a redução advinda das mesmas, é preciso estabelecer um novo modelo de relacionar e de expressar linguisticamente o sentido das *vivências*. Ora, é preciso instituir um modo mais expressivo que permita uma ‘transmissão’ mais clara de sentido, quer dizer, “essas formações lingüísticas devem encontrar-se fora dos níveis de teorizações epistemológicas, típicas da desvitalização (*Entlebung*) gerada pela absolutização do teórico” (*Idem, Ibidem*). Deste modo, Heidegger acredita que poderá instituir um “‘referir-se intencional a algo’, um *vivenciar* (*Erleben*) que permaneça um *viver* (*Leben*). A esse modo de expressão lingüística Heidegger denomina teorização formal (*formale Theoretisierung*)” (*Ibidem*, p.114).

Ora, esse ‘referir-se’ está diretamente ligado ao objeto pré-mundano da vida, ou seja, diz respeito ao que se institui antes mesmo de podermos intuir e nos direcionarmos reflexiva e teoricamente. O objeto pré-mundano fornece a base para que algo apareça formal e objetivamente. É importante esclarecermos que a referência ao pré-mundano já diz sobre uma ‘outra’ forma conceitual – diferentemente das maneiras como as ciências teorizavam e conceituavam⁷⁰. Como vimos, Heidegger abandona o conceito de *teorização formal*, entendido enquanto um “‘referir-se a algo’, um *vivenciar* (*Erleben*) que permanece um *viver* (*Leben*)” (HEIDEGGER, 2005b, p. 114), e propõe o termo *indicação formal*. Percebe-se que esse último termo desenvolverá um papel determinante nas suas investigações iniciais até a publicação da obra de 1927, a saber: *Ser e tempo*.

Pois bem, no curso de 1919 *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, e em 1923, no texto *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* é tematizada a questão da totalidade de sentido desde e na qual o *ser-aí* se encontra. Este é lançado em direção aos três sentidos do *índice formal*, quais sejam: 1) ao que é experimentado enquanto conteúdo da relação, 2) ao modo referencial como esse conteúdo é experimentado, e por fim 3) enquanto realização do modo em que essa experiência se dá. No entanto, Heidegger percebe que estes elementos ainda privam a experiência daquilo que é mais originário; os *indícios formais* conduziram o projeto heideggeriano para a redução da vida a conteúdos teóricos, alvo constante de sua crítica. Diante disso, era preciso reconduzir a investigação para a experiência

⁷⁰ De maneira explícita, trata-se de uma crítica ao modo conceitual advindo do transcendentalismo kantiano, e da lógica em geral.

imediate da vida, “diante da qual não há um referencial objetivo de antemão. Antes, a experiência é a de estar diante das coisas no seu sentido imediato, isto é, no como de seu uso, e não no que do sentido dessas coisas” (*Idem, ibidem*).

Nesse contexto, a constituição antecipadora da vida vivida só poderia ser apreendida em relação ao modo como as coisas são circunscritas na totalidade de um contexto. Assim, aquilo que se manifesta vem em conjunto e relaciona-se em um âmbito de sentido. Dito de outro modo,

se eu fosse tentar remover essas várias significações, todos esses modos pelos quais o mundo que experiencio exhibe a marca de meus projetos, propósitos e interesses, então não está claro que alguma coisa, de algum modo, apareceria. É tentador dizer que eu encontraria um mero arranjo de objetos, destituídos de propósito ou significância, mas mesmo delinear um arranjo de objetos, individuados e separados uns dos outros, indica alguma significância prática, embora mínima, como, digamos, obstáculos potenciais (CERBONE, 2012, p. 84).

Essa experiência limite intenta mostrar que o sentido não é uma atribuição derivada da experiência epistemológica do *mundo*. Anteriormente a isso, o *ser-aí* já se encontra no *mundo*, porque a sua estrutura ontológica já diz *ser-no-mundo*. O *mundo* passa a ser entendido a partir daquilo que aparece para nós como nos sendo familiar, isto porque, o experienciar do aspecto fático ocorre desde as coisas com as quais nos encontramos no *mundo circundante*. Neste *mundo*, de acordo com Heidegger em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920), encontramos-nos imersos naquilo que se dá de maneira encoberta. E, isso que se dá enquanto *encobrimento* (*Überdeckung*) é o Ser. Assim,

eu vivo em uma direção de marcha vivente [...]. Nesta direção de marcha da vida fáctica (*Zugrichtung faktischen Lebens*), eu encontro por vezes também a mim mesmo, mas, na maioria das vezes, apenas de relance [...]. Eu me experimento, me encontro em todos os modos possíveis, mas assim como eu experimento também outro [...]. Em uma esfera do mundo comum (*mitweltlichen Kreis*), nós todos nos alegamos ou refletimos sobre algo, tentamos prever algo e ficamos curiosos disto que as pessoas e nós mesmos conseguimos resolver. Eu mesmo me confundo no mundo comum (*Mitwelt*), não tenho necessidade de ser aí senão na experiência fugaz, tonalizada em um certo modo (HEIDEGGER, 2012a, p. 93-95).

É interessante realçar que esses esboços acerca da vida fática são a primeira descrição mais ampla da constituição do *ser-aí disperso* na cotidianidade, tema que será amplamente desenvolvido, posteriormente, em *Ser e Tempo*.

II.5.1. A vida fática enquanto forma expressiva da vida na sua totalidade

Aqui, o primeiro passo que se realiza em torno do projeto heideggeriano de pensar a *hermenêutica da facticidade* – enquanto método de acesso originário ao *Ser* – caminha em direção da *compreensão indicativa (anzeigende)* da vida fática enquanto tal. Para tanto, o filósofo problematiza os aspectos cotidianos e impessoais que tecem a vida fática. Tendo em vista tal problema, pode-se dizer que a vida fática deve tornar-se problemática (*problematisch*) no sentido de um “*problema radical, autêntico da ciência da origem da vida (eines echten radikalen Problems der Ursprungswissenschaft vom Leben)*” (*Ibidem*, p. 36).

Tal problematização acontece quando os elementos fundamentais da vida mundana tornam-se evidentes e relevantes ao processo de investigação. Segundo Heidegger, tais elementos não podem ser pensados de modo generalizado, isto é, enquanto dados “*imediatos ou conceitos sobrepostos retirados de algo exterior, mas antes como formas expressivas significativas da vida (bedeutsame Ausdrucksgestalten des Lebens)*” (*Idem, ibidem*). O critério metodológico no que diz respeito aos elementos não conceituais da vida deve

tornar disponíveis os motivos que *indicam o caminho (wegzeigende Motive)* para uma apreensão a mais concreta possível da vida mesma (*ein möglichst konkretes Erfassen des Lebens selbst*) [...] enquanto compreensão da origem da vida (*als Ursprungsverstehen des Lebens*) (*Ibidem*, p. 139).

Segundo Heidegger, o lema da fenomenologia husserliana, qual seja: o retorno às *coisas mesmas* possibilita a identificação das ‘categorias’ da vida fática concreta. O filósofo lança mão de tal máxima, sem, contudo, influenciar-se pela necessidade de uma fundamentação transcendental. Isso porque, o caráter transcendental deste método “em um primeiro momento *pensa (erdenken)* um conceito, para, depois, examinar se é possível adequar a ele um aspecto determinado na esfera objetiva” (*Idem, ibidem*).

Desde esse entendimento, Heidegger vale-se daquilo que aparece internamente à vida fática, isto é, o filósofo parte da vida em si mesma, procurando, sobretudo, encontrar os *caracteres fundamentais da vida (die Grundcharaktere des Lebens)* na sua própria doação.

Isso quer dizer que se deve permanecer na esfera daquilo que aparece enquanto significado⁷¹. Para o filósofo, os elementos da vida ganham a evidência, na medida em que se configuram enquanto formas expressivas da vida na sua totalidade. A vida é este fluxo contínuo desde o qual e a partir do qual se institui enquanto acontecimento de sentido. Com isso, a vida não pode ser pensada como um *estado de coisas*, ou melhor, reduzida à simples presença das coisas e do *ser-aí*.

A vida enquanto fluxo de *vivência* é muito mais do que essa definição sintética e teórica, não se deixa definir por partes, isto é, definir-se por uma determinada perspectiva. Ora, a vida é totalidade, pois é acontecimento de significação. É assim que Heidegger acentua os elementos centrais enquanto ‘formas expressivas fundamentais da vida fáctica’, estes são: a *auto-suficiência* (*Selbstgenügsamkeit*), a *significatividade* (*Bedeutsamkeit*) e o *contexto de anúncio* (*Bekundungszusammenhang*).

Sobre a especificidade destes elementos, sabemos que a *auto-suficiência da vida* (*Selbstgenügsamkeit des Lebens*) torna evidente a modalidade de realização do como vivemos a vida, isto é, o “*como principal (das prinzipielle Wie) da motivação das novas tendências (der Motivierung neuer Tendenzen) e [...] de suas formas de percurso e de realização (ihrer Verlaufs- und Erfüllungsformen)*” (*Ibidem*, p. 40). Ora, a vida na sua dimensão fáctica se orienta a partir do ‘estar’ presente na formulação ‘estar em um mundo’. Desde esse entendimento, no *modo de estar em um mundo* a realização é tecida no ‘estar’, no próprio *direcionar-se*. Por isso, torna-se o movimento do ‘*voltar-se para*’ próprio da vida. Heidegger nos diz que “*a vida fala a si mesma na sua própria linguagem (das Leben spricht zu sich selbst in seiner eigenen Sprache)*” (*Ibidem*, p. 200).

Com isso, a vida encontra-se imersa em um contexto significativo situado passível de diversas determinações. Bem, nos foi possível perceber que o carácter significativo da vida é aquilo que assegura e traz à presença o *mundo* em seu carácter mundano. Ora, é por esse elemento que experimentamos, ou melhor, experienciamos *de-algum-modo* (*Irgendwie*) o *mundo*. Aqui, significatividade não pode ser pensada enquanto aquela que determina um significado que é fixado na coisa, tampouco se trata de um elemento que pode estar ou não na relação que se instaura.

⁷¹ Sobre a noção de significação, Heidegger escreve: “apenas nesta *determinação do significado apreendida e proveniente das coisas (nur in dieser von den Sachen herkommenden und hergenommenen Bedeutungsbestimmtheit)*, deve ser, no futuro, utilizado na *conexão da problemática científica (im Zusammenhang der wissenschaftlichen Problematik)*” (*Ibidem*, p. 30).

II.6. Sobre a hermenêutica da facticidade

A fim de compreendermos a especificidade do entendimento da noção de hermenêutica da facticidade, lançaremos mão dos esboços da obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*). Nesta obra, Heidegger retoma o tema da facticidade a partir da questão da temporalidade, esta, aos olhos do filósofo, representa um "fenômeno fundamental da facticidade" (*Idem*, 2012b, p. 31). Deste modo, a análise é empreendida a partir do modo de ser do *ser-aí*, ou melhor, das estruturas fáticas do *ser-aí*, quais sejam: temporalidade e historicidade.

A temporalidade é para o *ser-aí* o *como* da sua facticidade, ou seja, o modo decisivo e fático pelo qual o *ser-aí* é no curso do tempo que delineia a sua estrutura ontológica. Neste sentido, falar de hermenêutica da facticidade significa, antes de mais nada, ter a facticidade do *ser-aí* por tema. Desde essa perspectiva, a facticidade enquanto estrutura do *como* do *ser-aí* – determinado temporalmente como este ou aquele – evidencia o modo como o *ser-aí* se interpreta e se compreende. Sobre o interpretar, vejamos o que Heidegger diz

[...] toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo (*Ibidem*, p. 84).

A princípio, a *hermenêutica da facticidade* é denominada de interpretação. Assim sendo, a interpretação de uma *posição prévia* deve ser buscada na trama da objectualidade; por isso, há uma ‘co’dependência entre ambas, uma vez que a interpretação na sua descrição fenomenal depende da autenticidade da *posição prévia*. Aqui, nos escritos de 1923, a *posição prévia* torna-se o modo tal como o *ser-aí* é na sua ocasionalidade, e diante disso, os questionamentos acerca do sentido deve acontecer no modo de uma *indicação formal*.

Caberia pensar que o fenômeno essencial a ser tematizado é o *compreender prévio* que interpreta sempre de antemão. Trata-se de um modo que constitui fundamentalmente o *ser-aí* que compreende previamente a si mesmo. Em 1923, esse fenômeno é tido como o mais originário dentre o conjunto *existenciário* (*existenziell*) do pré do *ser-aí*⁷².

No escopo das reflexões de 1923 não encontramos uma exposição delongada do que seja a interpretação hermenêutica/fenomenológica na sua especificidade. De modo geral, podemos dizer que existe uma relação entre *compreender* (*Verstehen*) e *interpretar*

⁷² O termo *existenciário* foi utilizado para destacar o exercício do existir a partir da singularidade, situações etc.

(*Auslegung*). No tocante à *interpretação*, ela é tida etimologicamente como exposição. Deste modo, o termo *Auslegung* equivale à *interpretação desveladora* do que propriamente se dá no compreender. Pois, “[nessa] interpretação, os entes que são apreendidos pelo compreender, estão agora expostos de forma explícita” (*Idem*, 2012b, p. 168).

Posteriormente, tal descrição será melhor desenvolvida, especificamente, em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Nessa obra a compreensão é pensada como parte da *constituição existencial do ser* (*Konstitution existenziell des Sein*) do *ser-aí* (*Idem*, 2004b, p. 38). No entanto, não vislumbramos a estrutura compreensiva da nossa existência, isso porque a compreensão enquanto um ato prévio não pode ser resultado de uma operação mental. Nas palavras de Heidegger, a compreensão é a via de acesso para que o *ser-aí* seja no *mundo*. *Ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) significa estar lançado, sempre e de novo, na dimensão compreensiva das possibilidades de sentido de forma explícita ou interpretativa. O modo da compreensibilidade é possível porque de ‘praxe’ já nos encontramos imersos na compreensão prévia do *mundo*. Sendo que “a compreensão é global, e a interpretação é local” (ESCUDEIRO, 2010, p. 207). Isso significa que o aspecto global toma o ‘em torno’ a partir da totalidade, precedendo a *interpretação local*. Esta constitui-se pela apreensão de sentido de um ente singular, tal ente compreendido possui o caráter de *algo enquanto algo* (*Struktur des Etwas als Etwas*).

Heidegger nos esclarece que não se trata de uma captação de sentido mediante o enunciado, mas, sim, é a revelação do ente enquanto tal, ou seja, determinado como algo. No entanto, por *interpretar* não se compreende a possibilidade de fixar determinações aos objetos, mas sim, descrever ou mostrar aquilo que os entes revelam a partir de si mesmos. Dando um passo atrás, o filósofo em 1923 denominou como *compreender prévio* (*Vorgriff*), como *posição prévia* (*Vorhabe*), e como *visão prévia* (*Vorsicht*) os elementos fundamentais da *interpretação*. Estes enquanto componentes da dimensão prévia da *compreensão* interpretativa tornam-se modos constitutivos da existência do *ser-aí*.

A *posição prévia* designa o horizonte de sentido previamente adquirido em cada caso e não questionado que possibilita uma primeira compreensão do contexto [...] como compreensão imediata (*Ibidem*, p. 208).

O compreendido ao ser abarcado pela *compreensão* torna-se capaz de desvelar o interpretado dentro de um contexto fenomenal já disposto de maneira preliminar pela *visão prévia*. Esta delimita o dado na *posição prévia*, buscando interpretá-lo desde um horizonte singular. A previdade do compreender antecipa o sentido conceitual previamente existente,

articulando-o e exprimindo-o. O ‘em torno’ define previamente a maneira como a compreensibilidade interpretativa será instituída. Em outras palavras, a compreensão do ente funda-se na trama de sentido, esta se articula nos modos de *abertura* do *ser-aí* ser. O sentido é o resultado do modo como acessamos as coisas, ou seja, o *ser-aí* se projeta e projetando compreende as coisas e o mundo que lhes vem ao encontro. A projeção, de acordo com Heidegger, funda-se nestes elementos constituintes da *compreensão*.

Assim, esses três elementos constituem o que Heidegger denomina de posição fenomenológica. Tal posição é responsável por indicar a compreensão e apreender conceitualmente as estruturas do *ser-aí* que estão dispostas no plano fenomenal. Para tanto, deve ocorrer uma reorganização compreensiva a partir das estruturas gerais e modos do *ser-aí* ser no mundo. Segundo Heidegger, a reorganização é extremamente importante para que se consolide a *compreensão*. Na esteira de Husserl e da sua distinção da semântica das expressões ocasionais, Heidegger confere mais um aspecto à reorientação, buscando identificar o elemento indexical da compreensão de proposições e conceitos ontológicos (REIS, 2011, p. 120). Para este filósofo a tarefa dos indexicais é extinguir as ambiguidades de sentido comprometedoras do entendimento lógico da linguagem. E, para evitar essa compreensão ambígua é necessária uma mudança de postura do *ser-aí*.

II.6.1. A hermenêutica da facticidade: a relação entre a verdade e a compreensão

Essa atitude corresponde à postura hermenêutica. Esta é compreendida como interpretação fenomenológica da existência humana, isto é, “a hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o *ser-aí* próprio em cada ocasião, em seu caráter ontológico do *ser-aí* mesmo, de comunicá-lo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 21). Ora, a instância que se abre a partir da postura é o modo mais originário de *compreensão*, esta realiza-se a partir do círculo hermenêutico que articula o reconhecimento e aviva o que se faz essencial na *interpretação*, buscando extinguir a superficialidade e contingência do discurso.

O caráter circular dessa interpretação justifica-se porque não partimos do nada na relação que estabelecemos com as coisas com as quais nos ocupamos, mas, nos encontramos previamente numa compreensão. Segundo Von Herrmann, a hermenêutica de Heidegger representa o seu esforço filosófico para instituir no plano da interpretação a circularidade que acontece na diferença ontológica entre o *Ser* – que se esconde naquilo que se manifesta – e o ente previamente determinado.

A circularidade da interpretação hermenêutica não pode ser extinta, mas por meio dela podemos retornar para o modo desde o qual nos encontramos em uma compreensão. Adotando tal postura, podemos ensaiar a emancipação da ‘cegueira’ e do automatismo em que nos encontramos no mundo.

O círculo hermenêutico na sua dialética lógica não tem como fim reduzir o *Ser* que se mostra a um conceito definitivo, na verdade, ele alarga os horizontes de compreensibilidade de sentido. Por esta razão, não cristaliza nem instrumentaliza o processo filosófico, tal como boa parte da tradição o teria feito. Esse modo originário próprio da compreensão implica o comprometimento do *ser-aí* no processo do filosofar, não se constituindo enquanto um método externo ao *ser-aí*. No tocante a esse entendimento, a tradição metafísica é superada, pois, a circularidade do método hermenêutico não esgota a pergunta sobre o sentido e não se torna uma simples categoria formal. Antes disso, o método hermenêutico é um princípio ontológico e constituinte da compreensão. Essa perspectiva de Heidegger causou um impacto determinante na hermenêutica filosófica de Gadamer.

O movimento circular institui a hermenêutica enquanto um espaço, enquanto um lugar que radicaliza a pergunta originária pelo *Ser* da verdade. Notadamente, a necessidade de radicalização evidencia que nós nos esquecemos da relação com o originário, isto é, com as nossas raízes. Pois, são elas que permitem que as coisas sejam tal como aparecem para nós em nosso mundo. Pela hermenêutica torna-se possível reinstituir (novamente) a experiência viva com as coisas a partir do seu *dar-se*, bem como o mundo na sua mundanidade.

Pois,

a hermenêutica se oferece como paradigma de uma filosofia que nasce discutida, humanizada e mais preocupada com o homem como ser que faz perguntas que como ser que institui respostas (MORATALLA, 1991, p. 226).

A compreensão circular traz, antecipadamente, em seu bojo as operações interpretativas segundo o modo analítico existencial, demonstrando-as, sobretudo, enquanto elementos ontológicos dos modos de ser do *ser-aí*. Notadamente, a tarefa do círculo hermenêutico

é fazer acessível, em seu caráter ôntico, a existência própria em cada caso à existência em questão, fazê-la partícipe dela mesma, investigar a autoalienação com a qual a existência está castigada. Na hermenêutica se esboça para a existência a possibilidade de voltar-se sobre si mesma e de compreender-se a si mesma (GRONDIN, 2001, p. 147- 148).

II.6.2. Sobre o elemento da ocasionalidade

Assim, a hermenêutica da facticidade ocupa-se do *ser-aí* ocasional, isto é, circunscrito num contexto específico, e tem como proposta “colocá-lo de tal maneira numa perspectiva compreensiva de modo que possam ser evidenciadas as características fundamentais de seu ser” (HEIDEGGER, 2012b, p. 54). O *ser-aí* se compreende e compreende o *mundo* no qual encontra-se inserido, pois a hermenêutica é desenvolvida tanto para se compreender, quanto para compreender a facticidade que o envolve. Assim, Heidegger chega à compreensão da noção de facticidade enquanto “[...] o caráter ontológico de ‘nosso’ *ser-aí* ‘próprio’ [...]”. Esse *ser-aí* em cada ocasião” (*Idem, ibidem*). Notadamente, como salienta Gadamer, Heidegger foi grande contribuinte para que a hermenêutica se tornasse uma ‘verdadeira *koiné* da filosofia’, isso porque

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que o abordar relativamente ao conceito de Ser. Sem dúvida Dilthey, Bergson e Aristóteles contribuíram para que Heidegger pudesse pensar o ser no horizonte do tempo e a partir da mobilidade da existência humana, que se desenvolve em direção ao seu futuro e provém de sua origem. Desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo (GADAMER *apud* DUTT, 1998, p. 26-27).

No cerne da hermenêutica heideggeriana encontramos o tema do tempo, ou seja, da historicidade. Toda interpretação de sentido acontece a partir da consciência histórica, envolvendo os diversos horizontes da unidade temporal. Desta maneira, o *ser-aí* é o sujeito histórico que no *diálogo* (*Gespräch*) está sempre à procura do sentido. Ora, o diálogo acontece por meio da relação constituinte de sentido. Diferentemente, a simples *conversa* (*Unterhaltung*) institui-se de modo passivo, descompromissado. O ‘bate-papo’ tem como característica a simples troca de informação, e a relação que se dá entre os participantes é superficial, ou seja, ‘fala-se’ de tudo, mas, não se fala de nada, permanecendo no nível da *dóxa*. Não há um compromisso do ponto de vista ético, político e antropológico de aprofundar o tema da conversa. Os participantes são tomados pelo ‘disse me disse’ reverberando a fala vazia dos outros; o que é repetido é reproduzido ‘sem freios’. Na verdade, não há uma preocupação e um cuidado com aquilo que se fala.

Contrário à *conversa*, o diálogo em seu jogo hermenêutico tem o poder de transformar o *ser-aí*. Para tanto, é necessário ao *ser-aí* entregar-se na disputa entre desvelamento e velamento de sentido. A originalidade dessa disputa depende intrinsecamente

do encontro do *ser-aí consigo mesmo*, que no entender de Heidegger, é instituído pela conexão histórica velada na própria constituição do *ser-aí*. O velamento é parte da constituição ontológica do *ser-aí*, tornando-se um modo da existência. O combate entre o velar e o desvelar é determinado pelos diferentes sentidos que o *Ser* manifesta. Na verdade, o que fica velado é aquilo que permite às coisas serem.

O entregar-se do *ser-aí* não pode ser entendido como uma anulação de si, mas sim, implica num empenho por parte do *ser-aí* em desvelar o sentido no diálogo. Este não pode ser imposto ou determinado pela vontade de um sujeito, ou por um dado externo. Entregar-se ao jogo implica estar dentro, tomar posição, jogá-lo. Isto é, assumir o inesperado decorrente das regras do jogo hermenêutico, acolhendo no plano fático o sentido desvelado na ‘partida’. De acordo com Heidegger, há uma implicação entre o acolher e o ouvir. O ouvir diz respeito à capacidade de *captura* do essencial no discurso. Ouvir é apreender o sentido do *Ser* que se abre à compreensão, não se trata de capturar o que se encontra por trás do *Ser*, ou do ente. Anterior a isso, deve-se agarrar-se ao que se situa constitutivamente imerso na compreensibilidade do *ser-aí*, isto é, pertencente ao *ser* do *aí*. Ora, o que é necessário de ser recolhido é o próprio horizonte de sentido. Dito de outro modo, a hermenêutica heideggeriana implica uma *postura* (*Tugend*) em conformidade com aquilo que é desvelado no horizonte fenomenal.

Heidegger nos esclarece que não se trata de um voltar-se para um ente específico, ou ainda, um horizonte determinado. Pois, a fenomenologia torna-se hermenêutica, no seu sentido mais ‘vivo’, por partir da análise da existência daquele ente que já sempre compreende o *Ser*. Este ente para o filósofo que habita ‘a casa do ser’, e sempre e de novo é tomado pelo sentido das coisas com as quais ele lida. Como é defendido por muitos intérpretes da filosofia de Heidegger, a captação hermenêutica, proposta por Heidegger, contrapõe a proposta da reflexão objetivante da fenomenologia de Husserl, pois:

a simpatia da vida é ‘o antônimo da atitude reflexiva’. [...] a perspectiva que surge da identificação com a vida, a fim de separar sua unidade semântica, realmente se opõe a uma visada objetivante, produto da reflexão teórica, não significa que careça totalmente de reflexividade. A identificação é a versão hermenêutica de uma reflexão não objetivante. Por isso usa o verbo ‘refletir’, para expressar esta capacidade metadiscursiva da vida em um sentido distinto da objetivação teórica. Ao final do período de Marburg, Heidegger reconhece um uso não teórico da reflexão melhor ligado ao *sentido ótico* (*Widerschein*). Se trata da *apropriação de si mesmo* (*Selbsterfassung*). Que a vida reflete a si mesma significa um sentido de autocaptação (BERTORELLO, 2005, p. 124).

A proposta do projeto heideggeriano é libertar a vida e a vivência das interpretações teóricas, o que se busca é instituir uma dimensão que antecipe esse tipo de primazia e compreenda a vida desde si mesma.

A proximidade com o sentido do *Ser* deve possibilitar ao *ser-aí* experienciar o *mundo* enquanto possibilidade, isso significa que a experiência não cristaliza o saber nem neutraliza a sua relação com o mundo. O modo de conhecer próprio da hermenêutica é dado em conjunto, de modo que a trama hermenêutica seja um *pensamento de rede* (*vernetztes Denken*). Não se trata de uma condição que possa ser estabelecida pelo próprio *ser-aí*, mas, “encontra-se delineada pela *história efetual* (*Wirkungsgeschichte*)” (KUSCH, 2001, p. 257) tramada desde a facticidade. Ainda nas considerações de 1923, Heidegger tratará o horizonte fáctico como constituído pela sua *abertura*, uma vez que tal horizonte torna-se capaz de estabelecer uma relação com o ontológico. Assim, “[o] fáctico chama-se algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é ‘desse modo’” (*Idem, ibidem*). Por meio dessa formulação é defendido que a ontologia deve compreender o *Ser* não como uma estrutura fixa e conceitual, isto é, que pode ser apreendida e esgotada. Mas sim, o *Ser* deve ser pensado, como vimos anteriormente, como um âmbito significativo e enquanto condição de possibilidade para apreender os entes. Este *Ser* apresenta-se para nós desde a sua ocasionalidade, em seu ‘encobrir-se e velar-se’ no horizonte temporal e de sentido.

Desde esta perspectiva, pode-se dizer que Heidegger inaugura o que se nomeou como hermenêutica filosófica, uma vez que em seu pensamento a hermenêutica é mais do que uma preocupação epistemológica, pois torna-se o esforço compreensivo acerca do ser em vista do horizonte existencial do *ser-aí*, no tempo. À guisa de esclarecimentos, cotidianamente compreendemos o tempo enquanto o aqui e o agora, o reduzimos a esse entendimento vulgar. O que é o tempo, em Heidegger, ultrapassa as condições de passado, presente e futuro, exigindo que o caracterizemos a partir do fenômeno que ele mesmo é, ou seja, temporalidade. O tempo se dá desde a sua finitude, e enquanto entes temporais somos capazes de nos compreendermos também como entes finitos, bem como ao *Ser*.

II.6.3. O *als da significatividade: a relação entre a verdade e abertura de sentido*

Heidegger reconduz o método hermenêutico como o modo de acesso à questão do *Ser*, ao relacionar o *interpretar* ao campo significacional de *abertura de sentido* – isso é, ao

relacionar *ser-aí* e *verdade*⁷³. Aqui, a verdade passa a ser pensada enquanto condição de acesso ao sentido, isto é, torna-se a possibilidade desde a qual os entes podem ser isso que são. Especialmente em Heidegger, os entes só podem ser desvelados e velados se estivermos abertos à verdade. Para tanto, torna-se necessário desenvolver a atitude fenomenológica no seu exercício de experimentar as coisas para além das determinações já sempre dadas.

Assim, temos a formulação heideggeriana de que a

apreensão mais adequada do ser é a hermenêutica, e que esta se configura como determinada unidade na realização [...] do comunicar, ou seja, da interpretação da facticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 21).

A hermenêutica, compreendida enquanto *hermenêutica da facticidade* torna-se nesse contexto um constituinte existencial do homem. Esse caráter fático da hermenêutica está em íntima relação com o caráter “existencial” do *ser-aí*, pois é pela hermenêutica que o *ser-aí* torna-se capaz de conhecer os entes mundanos e interpretá-los. Assim, não se pode pensar que o conhecimento dos entes seja apenas interpretação dos fatos dados, mas que seja o resultado, a expressão da compreensão e familiaridade que o *ser-aí* estabelece com o *mundo* e move em relação à significatividade.

Para o filósofo, de acordo com Greish, a significatividade pode ser expressa somente a partir da intenção de interpretação da vida em referência a si mesma (GREISH, 2000, p. 53). Por isso, a significatividade pode ser pensada como *determinação categorial de mundo* (*kategoriale Determination von Welt*). Nesse sentido estrito, a significatividade implica a estrutura desde a qual a vida enquanto tal já é desde sempre mundana, e tudo que lhe é significativo encontra-se na estrutura do *como* (*wie*) de um determinado modo de significar, uma vez que aquilo que se significa de algum modo existe em relação a um *mundo*. Assim, a significatividade se funda no mundo.

Essa formulação representa o posicionamento de Heidegger frente à concepção fenomenológica que, de certo modo, objetiva o *mundo*, ao pensá-lo a partir da consciência dos vividos remontando a um ‘eu’ puro. Esse ‘eu’ na sua existencialidade não tem necessidade de nada ‘para fora’ de si mesmo. Em 1925, *Prolegômenos à história do conceito de tempo*

⁷³ Pode-se perceber a partir da formulação: “a hermenêutica [é compreendida e] tem por objetivo “um conhecer existencial” (GADAMER *apud* DUTT, 1998, p. 24), à medida que constitui-se desde a relação fundamental entre o compreender e o existir.

(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) Heidegger procura aclarar esta questão da consciência dos vividos, a partir da seguinte formulação:

aqui o problema vem posto, não com respeito ao ser específico da consciência dos vividos, mas com respeito a um privilegiado ser objeto para um ciência objetiva da consciência (einem ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft vom Bewusstseint) [...] Isto que, na caracterização da consciência com respeito do seu ser, é primário, é o sentido de uma possível objetividade científica, e não, ao invés, o seu ser especificamente próprio (sein spezifisch eigenes Sein) que existe ante de todo possível elaboração científica (das vor aller möglichen wissenschaftlichen Bearbeitung) e tem um sentido próprio (einem eigenem Sinn) (HEIDEGGER, 2006b, p. 165).

Para Heidegger, Husserl teria tematizado a reflexão sobre o modo desde o qual a consciência pode se tornar objeto de uma ciência enquanto tal, e não propriamente colocada enquanto problema do ser da vida. Por isso, o essencial e primário problema da consciência desemboca em duas consequências: 1) um vínculo com a filosofia objetivo-transcendental, esta traz como consequência a redução do conhecimento teórico, bem como tematiza a vida como objeto de pesquisa; e 2) e sua definição de consciência pura que não refletirá uma questão originária – tal como Husserl propunha ser.

Frente a tais consequências, Heidegger defende que a fenomenologia se constitui como compreensão da vida fática no seu dar-se nas situações que tecem o horizonte mundano. Torna-se a compreensão da origem da vida, na medida em que o *Ser* se manifesta desde uma circunstância fática e concreta. Assim, a partir das circunstâncias fáticas e concretas o *Ser* da vida coincide com a sua existência. Com isso, a *vida factica* não deve ser tomada em referência ao seu *was*, isto é, ao seu ‘conteúdo objetivo’ apartado de uma referência ao *mundo* onde se encontra inserido.

A fenomenologia se funda em um nível originário, já que busca, por um lado, compreender como a origem pode emergir da vida fática pensada desde o seu fluxo, e por outro, traz à manifestação a vida fática enquanto surgida da origem. Por isso, o conteúdo pode exercer, segundo as elaborações de 1925, um papel importante no acesso à origem. Dessa mesma crítica utiliza-se Heidegger para referir-se à redução transcendental husserliana, assim como à noção de consciência pura. Para o filósofo, nestas noções os atos do ‘eu’ que nós

mesmos somos, bem como as situações e os eventos, são pensados em relação aos seu *was* e não a partir das suas existências, ou seja, desde os seus modos de serem. Ora, como podemos observar, essa crítica já estava esboçada na obra de 1919-1920, pois, segundo Heidegger,

[...] na consideração e na elaboração da consciência pura, isto que vem à luz não é outra coisa que o conteúdo (*Wasgehalt*), sem colocar em questão o ser dos atos no sentido da sua existência [...]. Esta concepção da ideação como um prescindir da singularização real (*Absehen von der realen Vereinzelung*), vive na crença de que o “que coisa” (*Was*) de cada ente seja determinado pelo prescindir da sua existência (*Absehen von seiner Existenz*). Se, porém, aqui houvesse um ente o qual “que coisa” é propriamente ser e nada mais que ser (*zu sein und nichts als zu sein*), então esta consideração ideativa referida a tal ente seria o mais fundamental dos equívocos (*Idem*, 2005b, p. 151-152).

A partir do exposto, pode-se dizer que a vida fática acena para esse ente, justamente, nele os conteúdos da vida surgem sempre em um *como* (*Wie*), por meio da realização da vida e desde a sua significatividade. A vida não vem intuída ‘enquanto’ uma coisa simplesmente dada, mas, enquanto tal a vida se mostra no seu *Ser*. Esse mostrar funda-se enquanto enunciação predicativa, mas, Heidegger reconhece, aqui em 1919-1920, que não se trata de um *Als* particular de caracterização fática, mas sim, do *Als da significatividade* (*das Als der Bedeutsamkeit*).

Ora, o *Als da significatividade* se funda a partir da estrutura interpretativa, permitindo-nos determinar o horizonte de totalidade de sentido. Ora, isso significa que o enunciado deve encontrar o seu fundamento na interpretação compreensiva, ou seja, deve encontrar seu fundamento naquilo que antecede a ‘cópula’. Desde esta perspectiva, não podemos pensar o enunciado a partir das funções de *mostração*, *predicação* e *comunicação*, isso porque, de acordo com Heidegger, a *mostração* tem como característica descobrir não um sentido, mas especificamente, o ente no modo da sua serventia. Já como *predicação*, o sujeito é quem anuncia um predicado, este que é determinado por quem anuncia. Aqui, o anunciante é quem determina que o ser reside naquilo que é anunciado. E por fim, como *comunicação* o ser proferido é inerente ao enunciado como comunicação.

De acordo com o filósofo, a predicação seria o permitir ver em referência a tal *mostração*, e a *comunicação* seria o permitir ver em paralelo essa mesma *mostração*. Deste

modo, o enunciado enquanto comunicação pode acabar por encobrir o ser do sentido. Grosso modo, o determinar não é o ato que descobre sentido, mas pressupõe uma mostração prévia.

Para Kiesel, essa diminuição de conteúdo pode ser pensada somente se nos detivermos à alteração que a predicação trouxe para a estrutura *enquanto que*. O enunciado é um modo derivado da interpretação, nele devemos localizar igualmente um *ver prévio* – do ente –, algo aberto de que ele indica o modo de determinar – que estabelecerá o sujeito da predicação. O ver prévio é o âmbito a partir do qual se avista o ente previamente dado – que constituirá o determinante, o predicado encerrado no ente. Além disso, podemos encontrar o conceito prévio, uma articulação significativa do mostrado – o modo de conveniência do sujeito ao predicado –, a propriedade do enunciado predicativo.

Em vista disso, pela predicação todos os momentos da estrutura interpretativa sofrem profundas alterações e são estas que permitem esclarecer um modo possível de o *ser-aí* descobrir os entes no *mundo*. Deste modo, é o conhecimento teórico que, no entanto, encontra-se fundado na preocupação cotidiana com o ente intramundano. É pelo enunciado que o ente disponível se torna simplesmente presente e que a estrutura ‘*enquanto que*’ hermenêutica torna-se elemento da interpretação. Nesse sentido, segundo Heidegger, é necessário que notemos que o objeto não é algo de originário, mas só se constitui pela predicação, cuja possibilidade se encontra previamente aberta pelo modo de ser do ente disponível. Assim, o objeto não surge na sua pura subsistência, como algo de absolutamente simples, mas na medida em que é fundado pelo enunciado, e este é um modo derivado da interpretação, o objeto apresenta ele mesmo os momentos articulados originariamente presentes na estrutura interpretativa. Portanto, podemos inferir que há uma ‘diminuição’ no seu conteúdo, na medida em que o que surge agora privilegiado é o nível ôntico – é o ente ele mesmo que é mostrado na sua estrutura ‘*enquanto que*’. Isto porque esta estrutura não exprime aqui a conjuntura do comportamento no mundo do *ser-aí*, mas torna-se apofântica, extraindo do próprio ente o que (*Was*) o determina a partir de si mesmo.

Desde a estrutura ‘*enquanto que apofântica*’ o ente surge meramente a determinar a partir de si mesmo, encobrindo-se no seu caráter utensiliar. Mas se, pela alteração apofântica, o objeto como que se encerra em si, e pode deste modo ser isolado do *mundo*, notemos que ele é sempre dado como algo articulado, é sempre presente enquanto tal, isto é, encerra já em si a estrutura “*enquanto que*”. É apenas deste modo que o objeto é possível de tematização e se torna acessível ao olhar teórico, podendo fundar conhecimentos científicos. Pela

elaboração dos conceitos fundamentais que determinam o ente em si mesmo se delimitará uma região ôntica, a qual serve de solo e fundamento a esse conhecimento.

Assim, vemos que a vida fática é relacionada a partir do seu estar em um mundo. Este estar em um mundo Heidegger compreenderá enquanto uma estrutura da existencialidade, a saber: o *transcender*. Todavia, no dirigir-se para um transcendente, a vida não tem necessidade de ir para além de si mesma, uma vez que essa forma de realização não é outra que o “modo da direção próprio da vida (*die Weise der eigenen Richtung des Lebens*)” (HEIDEGGER, 2005b, p. 30). Em outras palavras, o existir fático já é em si um movimento de estar lançado para fora e, por isso, traz à manifestação o fenômeno da *transcendência*. Especialmente em 1925, este fenômeno será pensado enquanto modo de realização. Assim, a “transcendência originária não é outra, portanto, que o ‘ser-no-mundo’, ou seja, a facticidade enquanto tal” (*Ibidem*, p. 31). Desta forma, no próximo capítulo partiremos da noção de compreensão, a fim de elucidarmos o conceito de transcendência, reavaliando, sobretudo, o modo como o conceito de *intencionalidade* se vincula ao conceito de *transcendência*, e de que modo tais conceitos dialogam com a questão da verdade enquanto ‘desvelamento’ de sentido.

CAPÍTULO III – A QUESTÃO DA FACTICIDADE E DA TEMPORALIDADE: UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA

Partindo da problemática levantada no escopo do segundo capítulo, o terceiro capítulo intitulado de *A questão da facticidade e da verdade: uma abordagem hermenêutico-filosófica* assume como tarefa esclarecer a relação entre historicidade e verdade. Foi-nos possível perceber que Heidegger parte da rejeição de uma concepção substancial do viver, para descrever o elemento mais próprio da *experiência fática* que, ao ser ‘levada a cabo’, revela-se na dinâmica da temporalidade. Desde o movimento do *tempo (Zeit)* a *vida (Leben)* é uma *abertura* histórica de sentido⁷⁴.

A partir desse entendimento, a questão que se impõe é: *o que é o tempo? (Was ist die Zeit?)* Grosso modo, o tempo é algo que todos nós experienciamos. Percebemos o tempo tanto subjetiva quanto objetivamente. Tentamos quantificá-lo por meio de mecanismos, buscando classificá-lo enquanto breve ou prolongado. Ora, por um lado, temos um tempo duradouro e contínuo que evidencia o caráter efêmero das nossas vidas. Este tempo ordena a vida compartilhada, sendo fundado nos acontecimentos reguladores da natureza. Por outro lado, temos um tempo que corresponde ao momento tal como é por nós vivido e experienciado. Este tempo ‘subjetivizado’, acerca do qual não existem instrumentos para calculá-lo, é cronometrado pelo modo como nós somos tocados pelo desenrolar da vida que passa. E, dessa maneira, este tempo percebido se estreita, ou se expande. Isso significa dizer que os mesmos minutos marcados cronologicamente por um relógio podem corresponder às diferentes durações de acordo com quem o experiencia, por exemplo, falta uma hora para a chegada de um filho e isso parece uma eternidade, ou falta uma hora para a finalização do teste e isso parece ser breve demais! Então, o que seria este tempo que continuamente se expande e se retrai?

Ora, o fundamental, no que tange tal problemática e que é digno de atenção, é que o *tempo (Zeit)* é um *fenômeno (Phänomen)*, e assim sendo, devemos tomá-lo fenomenalmente, descrevendo-o desde a sua *originalidade (Ursprünglichkeit)*. É preciso trazer à evidência o *tempo em seu acontecer*, isto é, ‘em si mesmo’, descortinando aquilo que se encontra previamente estipulado e conhecido como o presente, o passado e o futuro. Nesse sentido, a

⁷⁴ Heidegger nas preleções iniciais utiliza a noção de *Leben* com um sentido bem próximo ao de *ser-aí*, vejamos: “(...) nossa vida é nosso mundo e raramente examinamos; embora de maneira bastante irrefletida e indistinta, estamos sempre *envolvidos (dabei sind)*: ‘cativados’, ‘repelidos’, ‘satisfeitos’, ‘resignados’. [...] E nossa vida só é vida na medida em que vive em um mundo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 230).

fenomenologia se mostra como um método em direção ‘às próprias coisas’ (*Zu den Sachen selbst*), à medida que se realiza enquanto descrição e compreensão primária e originária do “dar-se da coisa no seu próprio ser” (ESPOSITO, 1984, p. 95). Em outras palavras, em uma investigação fenomenológica o que está em questão é acessar o horizonte de possibilidade em que algo possa mostrar-se enquanto tal. A fenomenologia é, portanto, uma maneira de ‘re’avistar o *mundo* (*Welt*), ou melhor, é um método de acesso ao momento constitutivo de *Ser*. É interessante dizer, tanto para Heidegger quanto para Husserl a fenomenologia é vista sob a ótica de uma pretensão reveladora.

Como nos é sabido, em Husserl, o tema precursor da fenomenologia é a *intencionalidade* da *consciência* no seu ato de visada do sentido e de *doação* da significação. O jovem Heidegger teria se apropriado desse lema com intuito de descrever o *Ser* da consciência intencional, buscando pensar a constituição das estruturas ontológicas que constituem o *ser-aí* – isto é, busca-se o sentido do *Ser* em geral⁷⁵. Para tanto, a via de acesso é instituída pela *abertura* originária do *Ser* do *ser-aí* que é entendida como *jogo de desvelamento* e *velamento* de sentido (TUGENDHAT, 1970, p. 345).

No que tange tal movimento, Heidegger admite o seguinte:

o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles, e por todo o pensamento e existência dos gregos, como *alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal (HEIDEGGER, 1989, p. 498, – grifo nosso).

Jean Beaufret esclarece que o fruto desse enlace – isto é, do combate entre *velamento* (*Verborgenheit*) e *desvelamento* (*Entborgenheit*) –, dita

o que é permanente ao ente intramundano, [e, o que se faz permanente] é sobretudo que ele possa se tornar um outro. [...] Outro aspecto [próprio desse jogo] é o movimento que conduz o ente a ser o que não era ainda. Num e noutro caso trata-se do ser (BEAUFRET, 1974, p.115).

⁷⁵ É digno de nota dizer que a leitura, por parte de Heidegger, da obra brentaniana: *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*, 1862) o despertou para o problema do *Ser* e para a analítica do *ser-aí*, reconhecendo a importância da questão sobre a unidade dos diferentes modos de sentido de manifestação do ente. Esse reconhecimento aparece em diversos momentos do seu percurso filosófico, especialmente em: *Meu caminho para a fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1989, p. 3 e 10), e também, em *Carta ao Padre W. Richardson* (HEIDEGGER, 1996, p. 13-14). Em ambas as obras é presente o questionamento ‘o que seria esse *Uno* mediante a diversidade de sentidos’?

É interessante dizer que esta formulação fica mais compreensível nas obras de Heidegger a partir de *Prolegômenos para o conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925), nas quais a fenomenologia passa a ser o meio de descrição daquilo que se encontra velado na manifestação do *fenômeno*. Isso que se encontra dissimulado, velado é, propriamente, o *Ser*. Heidegger anteriormente reconduziu a fenomenologia para o seu caráter hermenêutico, tornando-a o método de compreensão e interpretação do sentido do *Ser*. Especificamente, o termo ‘hermenêutica’ cumpre uma significação própria e é aplicado no sentido de uma “ontologia da compreensão” (STEIN, 2001, p. 187), e nesta, pouco a pouco, a *rede de significância* e o *mundo* na sua fenomenalidade passam a ser pensados enquanto elementos constituintes do *Ser* do *ser-aí*⁷⁶. Assim, o que está em questão é o modo de ‘deixar e fazer ver’ a partir dessa dinâmica de *velamento* e *desvelamento* daquilo que aparece enquanto visada – pensado enquanto condição de possibilidade de sentido⁷⁷. Listaremos alguns momentos em que o respectivo termo é tematizado desde o horizonte ontológico, a saber: em *Problemas fundamentais de fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927) o filósofo propõe que “a temporalidade é a condição de possibilidade da transcendência e, deste modo, é também a condição de possibilidade da intencionalidade, que se funda na transcendência” (HEIDEGGER, 2002a, p. 346), igualmente, em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) Heidegger caracteriza a noção de *tempo* em vista da sua ‘originariedade’, dizendo: “a temporalidade é que constitui a condição de possibilidade para que a datação possa ligar-se ao lugar do espaço” (*Idem*, 2006c, p.170).

III.1. Pressupostos para uma fenomenologia do tempo

Para o filósofo descrever *fenomenalmente* o *tempo* “significa compreendê-lo desde o modo como ele – o *tempo* – se temporaliza” (STEIN, 1971, p. 116). Dito de outro modo, o

⁷⁶É interessante dizer que embora Heidegger, anterior a 1923, já lançasse mão do termo hermenêutica para designar a sua ontologia, a primeira explicação acerca do tema aparece na obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*). Como foi apresentado no capítulo anterior, o termo hermenêutica passa a ser utilizado para demonstrar que pertence ao *Ser* do *ser-aí* a possibilidade de compreensão em si mesmo, e, também, de si mesmo, uma vez que a hermenêutica é “determinada unidade da realização do ἐμπνεύειν (do comunicar), ou seja, da interpretação da facticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 20).

⁷⁷Eusebi Colomer esclarece-nos que é comum em Heidegger encontrarmos o uso do termo ‘condições de possibilidades’. Entretanto, sabe-se que este termo se encontra vinculado a filosofia kantiana, por isso é fundamental que se estabeleça as diferenças de abordagem no modo como o qual Heidegger o introduz na sua filosofia. Especialmente aqui – na filosofia de Heidegger –, “a ‘condição de possibilidade’ diz sobre uma perspectiva ontológica de natureza pré-teórica, antepredicativa e pré-objetiva” (COLOMER, 1995, p. 241). Posteriormente, Heidegger utiliza o respectivo termo para dizer sobre o *ser-aí* enquanto *poder-ser* (*Seinkönnen*), de acordo com o filósofo, o *ser-aí* “[...] primariamente, é possibilidade de ser” (HEIDEGGER, 2004b, p. 189).

filósofo deseja compreender a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) transcendental a partir da sua *dimensão fática*⁷⁸. Heidegger nos seus primeiros escritos utiliza outros termos para designar a sua compreensão acerca da temporalidade do tempo, a saber: *zeithaft* (*pertence ao tempo*) e o termo latino *temporalität*, ambas as noções dizem respeito “[...] ao Ser, e não, a outro ente qualquer” (INWOOD, 2002, p. 184). Com tal objetivo, o jovem filósofo se aproxima das elaborações husserlianas presentes na obra *Lições para uma consciência interna do tempo* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893-1917)⁷⁹, reconhecendo que:

decisiva é aqui a explicação do caráter intencional da consciência do tempo e a crescente clarificação principal da intencionalidade em geral. Só isto faz já dos estudos que se seguem, abstração feita do conteúdo particular das análises singulares, um complemento indispensável para o esclarecimento da intencionalidade o qual foi pela primeira vez empreendido, sob o terreno dos princípios, nas *Investigações Lógicas*. Ainda hoje, esta expressão não é um santo-e-senha, mas sim, o título de um problema central (HEIDEGGER, *apud*. HUSSERL, 1994, p. 25, – grifo nosso).

Segundo Heidegger, o esforço de Husserl nas *Lições* é demonstrar a importância da *intencionalidade* no que tange a questão do *tempo*, para tanto, o filósofo desenvolve uma análise categorial da *consciência do tempo*, a fim de descrever a constituição objetiva do *tempo intencional*⁸⁰. Como consequência disso é colocada em *suspensão* (*Ausschaltung*) a compreensão da *temporalidade* instituída por uma ordenação dada 1) pela natureza, ou 2) psicologicamente – tal como a Física e a Psicologia o fizeram⁸¹. O que significa isto?

⁷⁸ Aqui, entende-se por transcendental “[...] tudo o que faz essencialmente parte da transcendência e dela toma de empréstimo a sua possibilidade interna” (HEIDEGGER, 2006b, p. 85).

⁷⁹ O texto das *Lições* faz parte de um conjunto de textos presentes na obra *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*) que é composta por duas partes. O texto *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* encontra-se na parte A que é, também, composta com textos que de 1901-1917 e foram publicados em 1928 no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (*Anuário de filosofia e pesquisa fenomenológica*), sob a edição de Heidegger. A parte B é constituída por manuscritos esboçados entre 1893-1911, algum desses inéditos.

⁸⁰ Husserl admite que Santo Agostinho muito contribuiu para pensarmos sobre o problema do tempo, para o filósofo alemão, “a análise da consciência do tempo é uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14 – 28 do livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupar com o problema do tempo. Porquanto, nestas coisas, a época moderna, orgulhosa de seu saber, nada mais grandioso e mais considerável trouxe do que este grande e, na verdade, incansável pensador. Ainda hoje se pode dizer com Santo Agostinho: ‘se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei (si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio)’” (HUSSERL, 1994, p. 37). Husserl reconhece em Santo Agostinho a primeira concepção temporal constituída desde os elementos: retenção, presente e expectativa. Compreensão esta que muito contribuiu para o desenvolvimento da sua fenomenologia da consciência do tempo.

⁸¹ Igualmente, “a pergunta pela origem não pode ser confundida com a pergunta pela origem psicológica, com a questão controvertida pelo empirismo e inatismo. Com a última, é interrogado o material sensível originário a partir do qual a intuição objetiva do espaço e do tempo nasce no indivíduo humano ‘até mesmo na espécie’. A

Decerto, a *suspensão*, pensada enquanto método, é um modo fenomenológico de “pensar [...] que implica suspender todos os posicionamentos prévios em geral e se manter rigorosamente preso ao acontecimento intencional originário” (CASANOVA, 2017, p. 46)⁸². Melhor dizendo, os fatos contingentes não são tomados como ‘ponto de partida’, uma vez que com a *suspensão* há uma pretensão de acessar o domínio das essências puras que ‘co’existem com a totalidade do *tempo*, estas, sim, são universais e necessárias. Para Heidegger, o intento de tal atitude – a suspensão dos pressupostos – é trazer à tona o princípio fundamental com uma prioridade ontológica e temporal. Este princípio, conforme Eugenio Pucciarelli, seria a “subjetividade transcendental como origem última de toda a objetividade possível” (PUCCIARELLI, 1962, p. 28)⁸³. O que podemos entender por objetividade?

Encontramos nas *Investigações* a primeira formulação acerca da objetividade do conhecimento, especificamente, tal objetividade é constituída à medida que a *consciência transcende* (*transzendierende Bewusstsein*) o horizonte situacional de *doação* do objeto (HUSSERL, 2014, p. 172). Ora, essa problemática traz como ‘ pano de fundo’ a relação entre a objetividade do mundo e a subjetividade da consciência que é instituída a partir de um *ato intencional* específico que constitui a unidade entre *consciência* e *mundo*. Melhor dizendo, o ato funda uma ‘co’dependência entre a objetividade epistemológica e a subjetividade da *experiência* (*Erfahrung*).

Husserl explica-nos, tal correspondência é constituída porque a consciência visa o seu *preenchimento* e nessa visada é *sui generis* o modo como é estabelecida tanto a *experiência* – espacial, temporal – quanto a maneira como nós nos ocupamos com o *mundo*. Com isso, a relação é instituída sempre, e a cada vez, por meio dos múltiplos modos de *doação* de sentido. Ora, mesmo com tal subjetividade empírica, ainda sim, é-nos possível apreender o *mundo* na sua objetividade, isto é, compartilhar em uma *compreensão* uma mesma *experiência*, uma vez

pergunta pela gênese empírica é-nos indiferente, interessam-nos as vivências no seu sentido objetivo e no seu teor descritivo. A apreensão psicológica, que apreende as vivências como estados psíquicos de pessoas empíricas, de sujeitos psicofísicos, entre elas estabelece conexões, sejam elas puramente psíquicas ou psicofísicas, e persegue as leis naturais do devir, de formar-se e transformar-se das vivências psíquicas, esta apreensão psicológica é totalmente outra que a fenomenológica” (*Ibidem*, p. 42).

⁸² Destaquemos que este seria o preceito adotado, de modo geral, pela fenomenologia husserliana. Em *Prolegômenos para a lógica pura*, Husserl nos adverte que as confusões advindas pelos preconceitos e prejulgamentos desapareceriam à medida que nos *dirigíssemos às coisas mesmas* (*na die Sachen selbst*) (HUSSERL, 2014, § 41).

⁸³ A influência que Husserl desempenhou nos escritos de juventude (1914-1928) de Heidegger é explícita, principalmente no modo como o jovem Heidegger se apropria da noção husserliana de subjetividade. Posteriormente, nos *Seminários* (*Seminare*, 1951-1973) o filósofo de Meßkirch, formula a seguinte tese: “(...) a objetividade é um modo de ser presente, o ser presente na dimensão ou no espaço da subjetividade” (HEIDEGGER, 2003, p. 66). Especificamente, nessa obra Heidegger revisa o caminho de desenvolvimento do seu pensamento, oferecendo, sobretudo, um horizonte de compreensão acerca de alguns aspectos fundamentais de sua obra como um todo.

que as estruturas lógicas, enquanto unidades ideais, permanecem ‘fixas’ ou idênticas a si mesmas, ao passo que os atos psicológicos transformam-se constantemente como elementos reais e singulares. Deste modo, o conhecimento não seria objetivo por estar baseado na gênese psicofísica do objeto real, mas sim, porque pode ser apreendido em suas propriedades essenciais (BROUGH, 1989, p. 253). Nas *Lições*, Husserl teria lançado mão dessa compreensão de *objetivação*, esboçada nas *Investigações Lógicas*, para caracterizar a *objetivação do tempo* ⁸⁴.

Nesta ocasião, Husserl nos diz, o *tempo* que é tema das respectivas ciências – Física e Psicologia – é determinado por uma ordem cronológica que possui o mundo objetivo como o seu horizonte de acontecimento. Para o filósofo,

o que aqui se constitui como ser objetivamente válido é, em conclusão, o único, infinito tempo objetivo, no qual todas as coisas e acontecimentos, os corpos e as suas propriedades físicas, as psiques e os seus estados psíquicos, têm as suas posições temporais determinadas, que são determináveis pelo cronômetro (HUSSERL, 1994, p. 41).

Pois bem, Husserl deseja colocar ‘entre parênteses’ esse tempo objetivo, desenvolvendo uma investigação acerca da imanência constitutiva de toda e qualquer temporalidade, mirando conquistar a *consciência do tempo* (SERRA, 2009). Ora, para fitarmos a *consciência temporal* é preciso pensar o que seria esse pertencimento a partir da sua constituição, ou seja, o que seria essa internalidade do tempo à consciência? Como entender a imanência do tempo na consciência?

Segundo Dan Zahavi, para que a fenomenologia do tempo husserliana consiga ‘fazer jus’ ao seu projeto é decisivo que partamos daquilo que é chamado de *resíduo fenomenológico* – *apreensões de tempo* (*Zeitauffassungen*) e *conteúdos* específicos dessa *apreensão* (ZAHAVI, 2007, p. 259)⁸⁵. Grosso modo, estas apreensões são pensadas como

dados fenomenológicos, as vivências em que o temporal, no sentido objetivo, aparece. São ainda fenomenologicamente dados os momentos da vivência nos quais as apreensões do tempo enquanto tal especialmente se fundam, portanto, os eventuais conteúdos específicos da apreensão temporal. [...] O campo

⁸⁴ Embora haja diferenças na abordagem entre as obras husserlianas, essa similitude se justifica porque nas análises iniciais sobre a constituição do tempo, os conteúdos servem como base para a objetivação e nesse sentido são essenciais na constituição no objeto (BROUGH, 1989, p. 252).

⁸⁵ Husserl esclarece-nos quanto a especificidade da sua fenomenologia do tempo, “pertence ao domínio da fenomenologia precisamente esta descrição dos atos em questão visam ‘objetivamente’ isto ou aquilo e, justamente, a exibição das verdades a priori que pertencem aos diversos momentos constitutivos da objetividade. Procuramos esclarecer o a priori do tempo explorando a consciência do tempo, trazer à luz a sua constituição essencial e pôr em relevo os eventuais conteúdos de apreensão e caracteres de ato especificamente pertencentes ao tempo, aos quais pertencem essencialmente as leis a priori do tempo” (HUSSERL, 1994, p. 43-44).

temporal originário não é um fragmento do tempo objetivo, o agora vivido, tomado em si mesmo, não é um ponto do tempo objetivo, etc. [...] espaço objetivo, tempo objetivo e, com eles, o mundo objetivo das coisas e processos reais – tudo isso são transcendências. Bem entendido, espaço e realidade não são transcendentais num sentido místico, como ‘coisa-em-si’, mas justamente o espaço fenomênico, a realidade fenomênica espaço-temporal, as formas espacial e temporal que aparecem. Nada disso são vivências. E os nexos de ordem que são encontrados nas vivências, enquanto imanências autênticas, não se podem achar na ordem empírica objetiva nem nela se inserem (HUSSERL, 1994, p. 39-40).

Ora, aquilo que é dado fenomenologicamente seria o *objeto temporal* (*Zeitobjekte*), este, declara Gérard Granel, não reside nem se delimita à esfera do que é apreendido pela percepção, já que é a constituição de tal *objeto* na consciência-tempo que institui a temporalidade na percepção, e nos permite compreender aquilo que ultrapassa a percepção, tornando-se condição de possibilidade para que algo apareça no horizonte mundano. Dito de outro modo, “os objetos temporais não são objetos aparentes, mas o modo não aparente da sua entrada em aparição” (GRANEL, 1968, p. 53).

III.1.1. A questão do tempo

A partir deste entendimento, Husserl confere à *percepção do tempo* o primado da *vivência*. Aos olhos de Heidegger e Husserl a *vivência* revela-se enquanto uma relação de ‘co’pertencimento entre *mundo* e *consciência*. De acordo com Zahavi, para a compreensão da especificidade dessa relação a investigação deve partir da “sustentação ontológica do mundo objetivo” (ZAHAVI, 2007, p. 259). Esta seria a forma mais rigorosa de descrever a fundamentação ontológica-temporal do *mundo* na *consciência*. Ora, vê-se que as *vivências* são formas essenciais da consciência de objetos independentemente da factualidade ‘contingente e real’ que os atinge. No que tange a questão do *tempo*, a obra de Husserl *Lições sobre a consciência interna do tempo* propõe pensar o *fenômeno* em seu aparecer, ou seja, sem rupturas entre o seu acontecimento e o modo como a consciência o percebe e concebe o *tempo* como uma unidade. Tal como Alice Serra esclarece, “para Husserl são indissociáveis o conteúdo percebido e a forma temporal de sua *apreensão* (*Auffassung*)” (SERRA, 2009, p. 203, – grifo nosso), assim sendo, as elaborações husserlianas de 1893-1917 nos convidam a interrogar o modo como a *consciência intencional* apreende a temporalidade na sua continuidade – fluxo – e em sua duração. Segundo Serra, na busca por ‘descortinar’ a dimensão transcendental do fenômeno do *tempo*, Husserl com o seu método oferece-nos um

aparato para distinguirmos as diferentes camadas constitutivas da consciência temporal (*Ibidem*, p. 4)⁸⁶.

Em seus escritos que correspondem ao período de 1901-1907 – presentes em *Sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*: parte A – Husserl procurou elucidar e descrever a constituição da *consciência do tempo* a partir do par ‘*apreensão e conteúdo da apreensão*’⁸⁷. O sentido disso, de acordo com Husserl, seria pensar o objeto temporal a partir das *apreensões do agora*, *apreensões do passado* e *apreensões do futuro*, estas movem os conteúdos imanentes desde os modos temporais – presente, passado e futuro. Isto é possível porque tais apreensões são vistas como extensão do *conteúdo do ato* (*Aktkontinuum*) na respectiva *percepção*. Especificamente, nas *Lições*, a *percepção* é o horizonte de um ato que se move desde a impressão, a retenção e a protensão. Discutiremos ao longo do capítulo algumas questões presentes na parte A da respectiva obra, evidenciando o desdobramento do debate que Husserl trava com a tradição para implementação da estrutura – ‘*apreensão e conteúdo da apreensão*’ – no escopo da sua fenomenologia do tempo, e sobretudo, como isso ‘ecoará’ no desenvolvimento da questão da *verdade* nos escritos do jovem Heidegger⁸⁸.

III.1.2. A teoria psicologizante do tempo vs. a filosofia transcendental

Decerto, para Virgine Pallete, a fenomenologia da temporalidade husserliana desafia de modo direto a perspectiva kantiana que nos oferece uma descrição transcendental do *tempo*

⁸⁶ Encontramos, também, em Panos Theodorou uma exposição esmiuçada sobre a constituição da consciência temporal.

⁸⁷ É importante dizer que Husserl, ao longo das suas elaborações, percebe que tal formulação é insuficiente para descrever fenomenologicamente “as diferentes camadas da consciência temporal em seu nível íntimo” (SERRA, 2009, p. 198), e isso faz com que o filósofo abandone o ‘par’ – *apreensão e conteúdo da apreensão*. Esse movimento aparece nos textos do período de 1907 a 1917 das *Lições*, e, inicialmente, se funda na crítica referente ao modo como concebemos o *tempo* a partir do ‘agora’. Sabe-se que na *Parte A*, a constituição dos objetos temporais é instituída a partir das apreensões dos conteúdos do presente, passado e futuro, de modo geral, Husserl propunha que independente da percepção do conteúdo: 1) seja ele uma recordação – passado –, 2) seja ele uma expectativa – futuro – ambos os modos temporais são apreendidos como presente. Posteriormente, Husserl endereça sua crítica para tal formulação dizendo-nos que a constituição do objeto temporal estava aprisionada ao presente.

⁸⁸ Como já mencionado, a delimitação da tese aos textos de juventude justifica-se porque nos mesmos encontramos um vínculo entre ambas as filosofias, descrito pelo próprio Heidegger: 1) seja nas obras do período de 1919 a 1922: *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919); *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*); *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, 1919); *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução a pesquisa fenomenológica* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1922). Entre 1923 e 1927 *Ontologia. Hermenêutica da Facticidade* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923); *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*, 1924); *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927).

(PALLETE, 2018)⁸⁹. Brevemente, na *Crítica da razão pura*, o tempo é um dado *a priori* relacionado às formas de *intuição* (*Auslegung*), distinto “[...], assim, tanto da sensação empírica e material quanto dos conceitos do entendimento” (FIGUEIREDO, 2020, p. 151). A noção de *intuição* é pensada enquanto “modo de conhecimento direto dos objetos”, isto é, sem a representação de conceitos e juízos, já que a *intuição* é a possibilidade de receber aquilo que se oferece à sensibilidade (KANT, 2001, B.49)⁹⁰. Especialmente aqui, fica a cargo da *sensibilidade* ser receptiva aos *fenômenos*, ou seja, acolher aquilo que se oferece à *intuição*. O tempo torna-se o horizonte para a instituição da relação entre as *percepções* e as *sensações empíricas* – *intuições sensíveis*⁹¹. A título de curiosidade, Virgínia Figueiredo defende que essa perspectiva kantiana representaria um grande passo para a tradição, isso porque

na *Crítica da razão pura*, Kant reservara à sensibilidade, como participante da operação de conhecimento, uma posição digna e segura no Olimpo transcendental, entre as demais faculdades ditas ‘superiores’, tais como a razão e o entendimento. Ao contrário da tradição que sempre a considerou uma faculdade exclusivamente receptiva, passiva e, por causa disso, enganadora e culpada das nossas ilusões, Kant a elevou ao domínio transcendental, na medida em que situou justamente na sensibilidade, as intuições de tempo e espaço, e não apenas as empíricas, mas também aquelas que são representações *a priori* ou formas puras (FIGUEIREDO, 2020, p. 150, – grifo nosso).

Especialmente, na *Estética transcendental* da *Primeira Crítica*, o tempo é tido como “o fundamento de todas as intuições” (KANT, 2001, A.31/B.46). Dito de outro modo, trata-se de “um princípio a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (*Ibidem*, B.41). Seguindo os passos da referida obra, o tempo, e igualmente, o espaço – enquanto formas puras da *intuição*

⁸⁹ À guisa de esclarecimento, Husserl se distanciaria, também, de Kant no desenvolvimento de outros conceitos, por exemplo: desde a compreensão husserliana, o *fenômeno* é a própria *vivência intencional* – o modo como o objeto surge à consciência, isto é, o objeto se configura pelo horizonte da *vivência* e se constitui no ato. Já em Kant há uma redução da noção de *fenômeno* às coisas sensíveis. Especificamente, na *Crítica da Razão Pura* o conceito de *fenômeno* é pensado em contraposição ao termo *noumenon* – *coisa em si*. A princípio, o *fenômeno* é a percepção acerca do mundo, ou seja, é aquilo que se dá perceptível aos sentidos e que nos é possível conhecer – tal como aparece à mente humana (CAYGILL, 2000, p. 240).

⁹⁰ Como foi desenvolvido no capítulo anterior, no jovem Heidegger e em Husserl, a *intuição* torna-se um modo originário e fundamental de doação do *Ser* como objeto.

⁹¹ As percepções são descritas na *Crítica da Razão Pura* como aparências “combinadas com uma consciência” (KANT, 2001, A.120), e as “representações acompanhadas de sensação” (*Ibidem*, B.147), sensações estas “das quais estamos conscientes” (*Ibidem*, A.225/B.272). Podemos entendê-las como ‘intuições empíricas’ ou “aquilo que é imediatamente representado, pela sensação, como real no espaço e no tempo” (*Idem, ibidem*). Uma outra maneira de pensar as percepções seria como ‘consciência empírica’ ou “uma consciência na qual a sensação será encontrada” (*Ibidem*, A.166/B.207). Assim, “as percepções têm participação tanta na sensação quanto na consciência, uma ambiguidade que assegura a possibilidade da experiência ao permitir que a distinção entre consciência e sensibilidade seja observada e suspensa” (CAYGILL, 2000, p. 252).

não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodítica. Poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas (*Ibidem*, B.47).

Aqui, a noção de *experiência* (*Erfahrung*) não se afirma a partir da unificação de um múltiplo intuído – diversidade de intuições –, mas sim, de um ‘ajuste’ entre o *conceito* e a *intuição* (CAYGILL, 2000, p. 138-139)⁹². A princípio, Kant ao propor uma dependência das categorias à espontaneidade do *entendimento* (*Verstand*) estabelece que o mútuo exercício entre *experiência exterior* – através da receptividade da sensibilidade – e a *experiência interior* – via a espontaneidade do entendimento – torna-se a condição de possibilidade para a realização da própria *experiência*⁹³. A respeito disso, o filósofo descreve: esta dupla combinação “só [é possível] através de limitações de um tempo único que lhes serve de fundamento – sentido interno” (*Ibidem*, A.32/B.48). Com isso, a ‘temporalidade subjetiva’ é reduzida e formatada por uma experiência temporal que é fundada e condicionada à percepção sensível, esse condicionamento carregaria o caráter de universalidade e é isso que nos permite dizer: “assim tem que ser” (*Ibidem*, B.47).

Desde essa compreensão, o *tempo* é pensado em Kant como o modo, ou melhor dizendo, a *forma* de um sujeito transcendental capturar internamente o *mundo*. De acordo com Eusebi Colomer, o *mundo* não nos é previamente dado num horizonte já estruturado, trata-se, na verdade, de uma esfera desordenada, indeterminada e desconexa, e que na ausência do pensamento inexistente para um sujeito (COLOMER, 1995, p. 15). Esse sujeito está enraizado para além de uma realidade sensível – empírica –, e é pela *espontaneidade* do seu *entendimento* que o conhecimento se constitui intuitivamente. O que quer Kant demonstrar? Tomando como horizonte tais considerações, é interessante destacar que, necessariamente, como Heidegger apontará, há uma relação entre *temporalidade* e *compreensão*, isso porque, o *tempo* torna-se a base das manifestações fenomenais, ou seja, da possibilidade de determinação da ‘compreensibilidade mundana’. Ora, essa filosofia transcendental da temporalidade, ao estabelecer essa ‘co’dependência entre *compreensão* e *tempo*, influenciará indiretamente Husserl e, diretamente, o jovem Heidegger, estes deslocam o respectivo par

⁹² É válido dizer, “a função da espontaneidade é combinar o múltiplo dado pela sensibilidade ou sintetizá-lo na produção da experiência. Isso exige que a espontaneidade seja purificada de todos os vestígios de receptividade, mas também que se dê a si mesma suas leis ou regras de síntese” (*Ibidem*, p. 125).

⁹³ A respeito da noção de *entendimento*, Kant busca separar a faculdade de julgar – *entendimento* – da sensibilidade e da razão. Encontramos na *Crítica* a seguinte descrição: o *entendimento* é “o conhecimento mediato de um objeto, ou seja, a representação de uma representação desse objeto” (KANT, 2001, A. 68/B.93).

para o horizonte da consciência (Husserl) e do mundo (Heidegger) com intuito de pensar a ‘co’relação entre *intencionalidade* e *tempo*⁹⁴.

Em Kant, o *tempo* não é propriedade das coisas em si mesmas, uma vez que a *intuição* desse elemento é anterior à representação das coisas espaciais. Essa previdade outorgada ao *tempo* pode ser explicada porque ele é uma condição *a priori* de possibilidade da representação objetiva das coisas no *mundo*⁹⁵. Como vimos, não se trata especificamente de um conceito no qual as coisas podem ser reunidas sob uma espécie de termo geral, mas sim, o *tempo* possui propriedades de uma *intuição* que possibilita a ordenação do múltiplo da sensibilidade enquanto fenômeno *singular*. Ora, na estruturação do conhecimento não são as coisas que se dão a nós, e sim, o sujeito que intenciona a partir das formas puras. Em vista disso, a coisa passa a ser pensada e representada em um juízo, à medida que o *tempo* orienta a *percepção* do objeto fenomênico instituído no horizonte de ‘um dado momento’ – momento determinado⁹⁶. Nas palavras do filósofo, “[...] só na pressuposição do tempo podemos representar uma quantidade de coisas como existentes num só mesmo tempo” (KANT, 2001, A.30/B.46). Isso porque, o *tempo* “[...] tem apenas uma dimensão: tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos” (*Ibidem*, B. 46).

Desde essa perspectiva, o *tempo* é uno e imutável, a mutabilidade está naquilo que nele encontra-se abrigado⁹⁷. De acordo com os esboços kantianos, o *tempo* representa o modo

⁹⁴ Esse deslocamento aparece mais explicitamente em *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925), neste escrito a compreensão do ente percebido é possível na medida em que o teor intuitivo vem à manifestação, e para tanto, a percepção torna-se uma intuição preenchida. Como vimos nos capítulos anteriores, o sentido de preenchimento seria: “ter presente (*Gegenwärtighaben*) o ente em seu teor intuitivo, de tal modo que nele se demonstre (*ausweist*) como fundado nas coisas mesmas (*in den Sachen selbst*) o que antes era só algo presumido vazio. A percepção, respectivamente, o que ela dá, *demonstra* (*weis aus*). A intenção vazia se demonstra na *conjuntura* (*Sachverhalt*) dada na *intuição* (*Anschauung*); a percepção originária dá a *demonstração* (*Ausweisung*)” (HEIDEGGER, 2006b, p.66). Desde essa perspectiva, a noção de *intencionalidade* possibilita o encontro com aquilo que é mostrado em ‘carne e osso’ – o conteúdo fenomenal.

⁹⁵ É interessante destacar, a noção de *objetividade* corresponde ao que Kant denomina de *Gegenstand* – objeto da percepção. *Gegenstand* é uma “coisa no espaço e no tempo, oferecendo, sobretudo, a unidade do pensamento de um múltiplo em geral” (KANT, 2001, A.247/B.394). Diferentemente, temos a descrição de *Objekt* que seria entendido como uma ‘espécie de objeto do pensamento’, por exemplo o espaço e o tempo. Como Colomer assinala, o pensamento heideggeriano mantém tal distinção (Cf. COLOMER, 1995). Entretanto, Heidegger radicaliza a concepção kantiana estabelecendo algumas distinções, a saber: 1) o objeto já está constituído pela compreensão que eu tenho – compreensão prévia. 2) E, por ser já pré-compreendido o objeto não pode ser construído fora. Na verdade, em Heidegger a problematização do *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) é anterior a questão da construção da objetividade (STEIN, 1973, p.43).

⁹⁶ Kant nos diz na *Crítica* que “[tempo e espaço] já têm de estar *a priori* na mente, e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação” (KANT, 2001, B. 34).

⁹⁷ Com tal elaboração, Kant estabelece um debate com a física de seu tempo. Segundo Patrícia Kauark-Leite, as nossas ideias sobre o *tempo* e o *espaço* remontam as teorias de Isaac Newton e Gottfried Leibniz. A física newtoniana, por meio da observação e das medições de Galileu, propunha a existência de um *tempo* absoluto sem interferência da ação humana. A princípio, acreditava-se que era possível medir o intervalo de *tempo* entre dois eventos por meio de um relógio, tornando a concepção de *tempo* independente da relação com o *espaço*. Já o postulado de Leibniz propõe que o *tempo* e o *espaço* são princípios relacionais e possuem um núcleo objetivo

como o multiforme encontra-se no *espírito* (KAUAURK-LEITE, 2013, p. 59-78), à medida que é capaz de formalizar a nossa compreensão/conhecimento. Entretanto, não nos é possível expressar de modo figurativo a temporalidade, por isso, representamo-la enquanto uma sequência contínua – ou seja, em uma linha temporal infinita –, a partir do modo como nós interiorizamos-la – sucessiva ou simultaneamente⁹⁸. Essa compreensão vai de frente da maneira como Husserl pretende tratar a questão, pois, é desconexo pensar em um *tempo* que seja imutável e apartado ‘aprioristicamente’ daquilo que visamos. Segundo o filósofo,

consideremos um pedaço de giz; fechamos e abrimos os olhos. Temos então duas percepções. Nós dizemos neste caso; vemos duas vezes o mesmo giz. Temos neste caso dois conteúdos temporais separados, observamos também uma distinção temporal fenomenológica, uma separação, mas no objeto não há qualquer separação, ele é o mesmo: no objeto, duração; no fenômeno, mudança. Assim, podemos nós também sentir subjetivamente uma sucessão temporal quando, objetivamente, é uma coexistência que se pode estabelecer. O conteúdo vivido torna-se ‘objetivado’ e, então, é constituído o objeto a partir do material; dos conteúdos vividos segundo o modo da apreensão. Mas o objeto não é simplesmente a soma ou a complexão destes ‘conteúdos’, que não entram de modo nenhum nele, ele é mais que um conteúdo e, de certa maneira, outra coisa. A objetividade pertence à experiência e, na verdade, à unidade da experiência, à conexão da natureza segundo as leis da experiência. Dito fenômeno logicamente: a objetividade não se constitui precisamente nos conteúdos ‘primários’, mas sim nos caracteres de apreensão e na legalidade que pertence à essência destes caracteres (HUSSERL, 1994, p. 47).

Em outras palavras, o *objeto temporal* é tal a partir do modo como ele se manifesta para a consciência, constituindo-se de múltiplos modos. Para pensarmos a constituição de tal objeto é preciso que o compreendamos enquanto uma unidade que aparece de diferentes formas nas modalidades de cada fase (*Ibidem*, p. 37). Em conformidade com as *Lições*, a consciência desse objeto fenomenal dá-se por meio de um movimento de continuidade que vai desde o agora até o instante porvindouro. Com isso, na constituição dessa consciência são vinculadas duas outras modalidades temporais, a saber: a lembrança e a expectativa, respectivamente nos modos da retenção e da protensão.

anterior a qualquer abstração (KAUAURK-LEITE, 2013, p. 59-78). A título de curiosidade, tais teorias caem por terra com a teoria da relatividade. Foram o matemático Henri Poincaré e o físico Albert Einstein que contribuíram para derrubar tais postulados, propondo que as leis da ciência deviam ser as mesmas para todos os observadores que se movem livremente independente de suas velocidades. Por esse lado, não existe um tempo absoluto, ou ainda, um tempo desligado do espaço. Pois, “devemos aceitar que o tempo não é completamente separado e nem independente do espaço, mas se combina com ele para formar um objeto chamado espaço-tempo” (HAWKING, 2015, p. 35).

⁹⁸ Desde essa perspectiva, a *intuição interna* torna-se impensável fora de um sujeito, pois, não possui objetividade própria.

Assim sendo, o filósofo das *Lições* rejeita amplamente a tese kantiana: 1) ao propor que, fundamentalmente, o *tempo* pertence à constituição da consciência; 2) bem como, nega a ideia de um *tempo* sob a forma de uma *intuição pura a priori*, visto que a *intuição* sensível não pode garantir o sentido ideal apreendido em unicidade imediata, uma vez que existem vários momentos de aparição do *objeto temporal*, e se tratará de outro tipo de sentido ideal. Sobre os passos da crítica husserliana, Carlos Alberto Ribeiro de Moura nos diz,

a consciência constituinte do tempo é o lugar originário da instauração das multiplicidades, da dissolução dos objetos em ‘fenômenos’. Mas também estará nela o princípio da unificação desse múltiplo em identidades, desses fenômenos em ‘objetos’ (MOURA, 2001, p. 377).

Husserl trouxe para o horizonte fenomenológico estas questões, colocando-as sob a tutela de uma análise descritiva dos *atos da consciência* e seu *objeto intencional*. Decerto, assim como Kant, Husserl propõe que a nossa *intuição* se constitui no *tempo*. Entretanto, vimos que para a compreensão husserliana o *tempo é o que aparece (erscheinende Zeit)* enquanto caráter duradouro da própria consciência (HUSSERL, 1994, p. 38). Por isso, pode-se dizer que a consciência é *consciência temporal*.

Em conformidade com a perspectiva de Husserl, os elementos temporais são constituídos objetivamente na subjetividade e se *instalam (Aufstellen)* intuitivamente⁹⁹. Especificamente, *instalar (Aufstellen)* diz respeito ao momento eidético constitutivo da *consciência*. Por esse lado, as propriedades constitutivas do *tempo* não podem ser alicerçadas nos conteúdos apreendidos, já que os mesmos são submetidos à sensação do momento e quando esta cessa o conteúdo da experiência se esvai (HUSSERL, 1994, p. 46). Notavelmente, essa descrição ‘coloca em xeque’ a concepção temporal de Brentano que concebe o *tempo* enquanto uma teia contínua de representações.

De acordo com Husserl, na teoria da representação brentaniana há uma espécie de supervalorização das propriedades do conteúdo e não propriamente do ato de representar. Segundo o filósofo, mais uma vez, existiria uma ausência de distinção e entre conteúdo e ato, “[...], ou, respectivamente, entre ato, conteúdo da apreensão e objeto apreendido. Devemos, porém, tornar a par de nós claro em que conta é de pôr o momento de tempo” (*Ibidem*, p. 50). Em Brentano o *tempo* é um agrupamento das nossas representações mudadas constantemente, e

⁹⁹ Aos olhos de Lisa Shabel, Kant não teria conseguido impedir a tese de que o tempo e o espaço têm um desdobramento objetivo, ou melhor, possuem realidades objetivas (SHABEL, 2010, p. 11). Tal formulação é reforçada em KAUAURK-LEITE, 2009, p. 210.

os predicados modificadores de tempo são [...] irrealis; real é apenas a determinação do agora. O que é neste caso digno de nota é pertencerem as determinações irrealis de tempo a uma série contínua com uma única determinação efetivamente real, à qual elas se agregam por diferenças infinitesimais. O agora real torna-se, pois, sempre de novo irreal (*Ibidem*, p. 48-49).

Por esse lado, a representação só ganha sentido temporal à medida que se vê remetida a outra representação, e assim sucessivamente. De modo geral, nesta concepção, as representações se articulam entre si em uma espécie de relação contínua. Como consequência, as representações sofrem modificações em um “[...] determinado modo de aparecer, com as diferenças de conteúdo e apreensão” (*Ibidem*, p. 64). A princípio, tais diferenças podem ser explicitadas do seguinte modo: após o término do estímulo uma representação semelhante é gerada e modificada temporalmente. A alteração da representação origina o caráter temporal do passado e do futuro, entretanto, a representação correspondente não é-nos perceptível, uma vez que é considerada um produto da fantasia/imaginação. Este processo recebe o nome de *associação originária*, nesse ‘agrupamento’

[...] a sensação torna-se agora ela mesma criadora: ela produz para si mesma uma representação da fantasia semelhante ou quase semelhante, quanto ao conteúdo, e enriquecida pelo caráter temporal. Esta representação desperta ainda uma nova, que se conecta sempre com ela, e assim sucessivamente (*Ibidem*, p. 47).

A sensação passa a ser responsável por tornar os elementos temporais acessíveis à consciência. Para Brentano, a imaginação traz à consciência a imagem daquilo que foi dado perceptiva e sensorialmente. Ao ver de Husserl, tais elaborações são insuficientes e contraditórias, uma vez que 1) se confundem realidade e fantasia; e 2) negam a existência da percepção da duração temporal. Em outras palavras, o passado e o futuro são pensados enquanto representações imaginárias, e somente o presente é real.

Imaginemos, mesmo que fosse possível, as representações imaginárias serem dadas sensorialmente, logo, a percepção do passado e do futuro seria tecida no presente, assim, algo seria ao mesmo tempo passado e presente, futuro e presente, gerando uma incompatibilidade e confusão. Nas palavras de Husserl,

um momento psíquico adjungido não pode, porém, produzir uma irrealidade, retirar uma existência presente. De fato, todo o domínio das associações originárias é uma vivência presente e real. A esse domínio pertence toda cadeia

dos momentos originários do tempo, produzidos pela associação originária, juntamente com os restantes momentos que pertencem ao objeto temporal (*Ibidem*, p. 52).

De fato, a visão de Brentano torna inviável a existência da percepção da continuidade do tempo¹⁰⁰. Ora, para o entendimento husserliano, a visão de Brentano, e em geral, o psicologismo reduz a concepção temporal àquilo que a imaginação pode representar. Mas, desde os esboços das *Lições*, todos os momentos originários do *tempo* são “vivências reais” (*Idem, ibidem*), mesmo que o *tempo* se esmaça na retenção, isso não significa que ele seja fantasia.

Em oposição às considerações de Brentano, a compreensão husserliana nos ensina que na lembrança o objeto temporal é revivido pela consciência e é dado como passado. Em vista disso, o filósofo caracteriza a recordação enquanto uma “consciência originária” (*Ibidem*, p. 66)¹⁰¹. Sobre isto, Husserl nos diz:

a recordação ou retenção não é *consciência figurativa (Bildbewusstsein)*, mas sim qualquer coisa totalmente diferente. O recordado não é, certamente, agora – senão ele não seria passado, mas antes presente e, na recordação (retenção), ele não é dado como agora, senão a recordação não seria, precisamente, recordação, mas percepção (respectivamente, proto-impressão). Uma comparação do já não percebido, mas antes simplesmente retencionalmente consciente com qualquer coisa a ele exterior não tem absolutamente nenhum sentido. Tal como, na percepção, vejo o *ser-agora (etztsein)* e, na percepção estendida, o ser duradouro tal como ele se constitui, assim vejo, na recordação, se ela for primária, o passado – ele está aí dado e a doação de passado é recordação (*Ibidem*, p. 66).

Diante disso, é preciso reunir em uma única unidade as diversas representações temporais, e para tanto, é imprescindível que pensemos neste jogo segundo o qual pertence ao presente um ‘rastro’ daquilo que se encontra velado e sucumbido. Essa concepção será parcialmente assimilada nas elaborações de Heidegger sobre a temporalidade.

¹⁰⁰ Para Husserl “é evidente que a percepção de um objeto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal. E se prescindirmos de todas as transcendências, conserva a percepção, segundo os seus constituintes fenomenológicos, a sua temporalidade fenomenológica, que pertence à sua essência insuprimível” (HUSSERL, 1994, p. 56).

¹⁰¹ De acordo com Serra, “Husserl, em seus escritos iniciais, assume o compromisso de descrever o fenômeno da lembrança primária ou o processo em que a impressão passa ao modo da retenção” (SERRA, 2009, p. 198).

III.2. Sobre a consciência do tempo enquanto percepção

Husserl nos ensina que a distinção das fases temporais está diretamente interligada ao tipo de ato em que o *objeto temporal* aparece à consciência. Aqui, o *objeto temporal* é pensado como um *continuum* da consciência enquanto uma relação entre percepção, recordação e expectativa, ou seja, “[...] como fluxo de produção constante de modificações de modificações” (*Ibidem*, p. 47) *no modo como (in der Weise wie)* aparece. A visão de Husserl é marcada pela busca do caráter de imanência constitutiva de toda e qualquer *temporalidade*, isto é, do *objeto temporal* – objeto fenomênico – tal como aparece à consciência em seus diferentes atos e modalidades. Deste modo, o desenvolvimento da noção “objeto imanente” nos permite compreender que pertence a sua constituição os múltiplos modos de doação subjetiva¹⁰². No escopo do projeto husserliano,

o modo de aparecer de qualquer unidade temporal obedece então a uma forma *a priori*, que determina as condições de possibilidade de uma consciência da temporalidade objetiva (HUSSERL, 1994, p. 25).

A partir dessa perspectiva, a pergunta que se impõe é: de que modo passado, presente e futuro nos são acessíveis?

Ora, partindo dos esboços husserlianos, a constituição temporal é gerada mediante as *apreensões de tempo* – a impressão do agora vinculada às suas retenções e protensões – e dos *conteúdos específicos dos diferentes tipos de apreensão*. Estas *apreensões* avivam os conteúdos imanentes de acordo com o modo temporal que lhes são próprios, tornando-os desdobramentos de um ato *contínuo (Aktkontium)* – *percepção*. O que temos com essa compreensão é uma ampliação do significado de *percepção*, aqui, nas *Lições*, o filósofo passa a entendê-la como uma “consciência que se reporta ao objeto temporal em sua unidade” (*Idem, ibidem*) em direção ao horizonte do passado, do presente e do futuro. De modo geral, trata-se do modo como o objeto temporal aparece à *percepção do tempo*, esse objeto abriga tanto a *percepção do agora* – referência ao momento presente – quanto se liga, igualmente, à rede intencional constituída pelos elementos da retenção – consciência originária do passado – e protensão – consciência originária do futuro (*Ibidem*, p. 122). Nas elaborações husserlianas, tais dimensões do *objeto temporal* constituem uma “tripla intencionalidade pertencente a cada fase perceptiva” (*Ibidem*, p. 122), ou seja, cada fase contém um *contínuo de conteúdos* e de

¹⁰² Segundo Moura, é interessante lembrar, que Husserl com intuito de superar a noção brentaniana de objeto intencional imanente formula a noção de *objeto intencional transcendente* (MOURA, 1989, p. 168).

apreensões constituintes. Para o fenomenólogo, tanto *objetos temporais* quanto as *apreensões* contêm em si mesmos temporalidade e são provenientes do interior da consciência. Deste modo, as *apreensões – atos temporais* – tornam-se imanentes ao curso da consciência, podendo ser acessadas por meio da reflexão, isto é, ao retornarmos aos atos da consciência captamos a unidade daquilo que fora visado.

Nessa direção, os *objetos temporais* aparecem sempre em um “*modo como*” das fases constituintes do tempo, ou seja, todo *objeto temporal* é uma unidade de múltiplos modos de aparições temporais, de *perfis* (*Abschattungen*) de presente, passado e futuro. Tais *perfis* são parte de uma teia de remissões, a qual é tecida tanto pelo *perfil do agora* atual, quanto pelos *perfis* que não se encontram doados explicitamente. Em outras palavras, esse jogo que constitui a dinâmica do tempo permite o movimento de desvelamento do *perfil* do agora instantâneo, e igualmente, o desvelamento dos *perfis* que estão retidos enquanto retenção e protensão. Desta maneira, pertence à essência do *objeto temporal* ser “*não-independente*” (*unselbständig*) (*Ibidem*, p. 156), ou seja, há uma correspondência essencial entre o *objeto temporal* e os diferentes modos de doação – na multiplicidade de perspectivas. Vejamos o que o filósofo nos diz:

tomemos o exemplo de uma melodia ou de um fragmento conexo de uma melodia. A coisa parece em princípio muito simples: nós ouvimos a melodia, quer dizer, percebemos-a, porque ouvir é perceber. Soa entretanto o primeiro som, vem depois o segundo, depois o terceiro etc. [...] Cada som tem ele próprio uma extensão temporal; com o toque, ouço-o como agora, mas, com o ressoar, ele tem um agora sempre novo e o precedente converte-se em passado. Por conseguinte, ouço de cada vez a fase atual do som e a objetividade do som total duradouro constitui-se num ato contínuo que é, numa parte, recordação, noutra parte pequeníssima, pontual, percepção e, numa outra parte ainda, expectativa (*Ibidem*, p. 72).

Das elaborações de Husserl decorre que para cada percepção do ‘som’ existe a impressão do instante, a retenção da nota anterior, e igualmente, a expectativa da melodia que virá enquanto protensão. Essa perspectiva da existência de uma *consciência do tempo* tematiza não apenas os *objetos temporais* percebidos ‘em carne e osso’ (*leibhaft*), mas também, aqueles dados nos modos da semi-presença, a saber: 1) o passado que se torna acessível por meio da recordação primária – consciência do ‘já sido’, e 2) o futuro que é visado como uma possibilidade sempre aberta – expectativa primária. Ora, no ‘já sido’ o objeto é revivido e dado à consciência na modalidade de passado. Segundo o filósofo, “apenas na recordação primária vemos o que é passado, apenas nela se constitui o passado e, sem

dúvida, não representativamente, e sim de modo presentativo” (*Ibidem*, p. 72). Já o futuro é dado enquanto uma intenção vazia que é suscetível de ser preenchida por uma percepção atual. Nessa perspectiva, seja o recordar seja o esperar, isto é, em qualquer uma dessas unidades não se deve compreendê-las enquanto uma consciência imaginativa, tal como Brentano defende.

No que diz respeito à *percepção*, Husserl a concebe como o ‘pontapé inicial’ do movimento de constituição do *tempo*, isso porque, a *percepção* inicia o processo que produz mudanças, estas originam novas mudanças e assim sucessivamente. Nesse sentido, a consciência recebe de maneira espontânea aquilo que se dá temporalmente de modo atualizado, isto é, a consciência não atua ativamente na instituição disso que se dá fenomenalmente no tempo. Em outras palavras, essa dinâmica da temporalidade institui-se passivamente, isso porque, esse movimento é autônomo, ou seja, independente e não pode ser subjetivizado por um ‘eu’¹⁰³.

Como nos é sabido, a estrutura temporal é possível à medida que o ‘agora’ relaciona-se com a recordação e a expectativa, ou melhor, ao passo que há passagem da consciência do ‘agora’ para a consciência do passado e da consciência do agora para a consciência do futuro. Aqui, nas *Lições*, a *percepção* passa a ser considerada “consciência constituinte do tempo, com as suas fases de retenções e protensões fluentes” (*Ibidem*, p. 153). Deste modo, a *percepção* não é mais tida como um *ato*, e sim, um elemento originário da consciência¹⁰⁴. Notavelmente, tal correspondência se funda a partir da relação intencional entre consciência e objeto, desenvolvida desde as *Investigações*. Existe uma radicalização no que tange tanto a compreensão do objeto temporal quanto da noção de consciência, uma vez que é defendido para a *consciência do tempo*

o lugar originário da instauração das multiplicidades, da dissolução dos objetos em fenômenos. Mas também estará nela o princípio de unificação desse múltiplo em identidades, desses fenômenos em ‘objetos’ (MOURA, 2001, p. 377).

¹⁰³ Cf. SERRA, 2009 e Cf. SERRA, 2010 – onde a autora aprofunda o problema das sínteses passivas.

¹⁰⁴ Como assinala Brough, essa compreensão revela uma reformulação terminológica no que tange a análise e descrição da constituição temporal, pois, num primeiro momento a constituição temporal era pensada como *contínuo de ato de apreensão* – percepção do agora, recordação e expectativa primária, posteriormente, os momentos constituintes do nível mais profundo da consciência temporal são chamados de impressão originária, retenção e protensão (BROUGH, 1989, p. 271). Porém, como dito anteriormente, devido o recorte proposto esse deslocamento não será desenvolvido no corpo da tese.

III.2.1. Da retenção e protensão enquanto um modo (*wie*) de intencionalidade

Percebe-se que o movimento intencional permite a relação entre a percepção e a representação, fazendo dela um movimento incessante que origina novas retenções ao reproduzir as cópias das cópias do objeto intencional. De antemão, as retenções possuem uma intencionalidade própria, tornando o processo de constituição da consciência do tempo ainda mais complexo¹⁰⁵. Ao ver de Husserl, a retenção é capaz de manter o conteúdo apreendido enquanto um agora desatualizado, ou melhor, as retenções põem em evidência no presente o conteúdo retido como passado (HUSSERL, 1994, p. 144). Como o filósofo articulou, esse modo temporal tem uma dupla função, qual seja: 1) promover uma consciência do instante ocorrido, 2) tornar-se o fundamento para a consciência retencional do ciclo seguinte. Consideremos,

quando surge um protodado, uma nova fase, a precedente não se perde, mas é ‘conservada ao alcance da mão’ (isto é, precisamente ‘retida’) e, graças a esta retenção, é possível um olhar retrospectivo para o que decorreu; a retenção não é ela própria um olhar retrospectivo que faça da fase decorrida um objeto: quando tenho nas minhas mãos a fase decorrida, eu vivo na fase presente, ‘junto-a’ – graças à retenção – à fase passada e fico dirigido para o adveniente (na protensão) (*Ibidem*, p. 67).

Ora, como podemos observar, cada fase temporal traz uma cadeia de retenções decorridas anteriormente, e isso permite caracterizar o *tempo* como continuidade. Certamente, a retenção torna-se a condição de possibilidade para que os atos de recordação e reflexão almejem suas respectivas unidades temporais. Essa teia de remetimentos de retenções para retenções – assim sucessivamente – é descrita por Husserl como uma “cauda de um cometa de retenções de retenções” (*Ibidem*, p. 67) e denominada de recordação primária.

A princípio, vimos que na percepção o agora está dado originariamente, já na recordação primária temos a doação do passado em continuidade com o percebido. Esta última revela-se enquanto a consciência do ‘já sido’, nas palavras de Husserl,

o mesmo-agora-sido, o antes em oposição ao agora, pode ser diretamente visto apenas na recordação primária; é a sua essência trazer esta novidade e

¹⁰⁵ É interessante dizer, segundo Serra, que o tema da constituição temporal em Husserl “[...] remete a um contexto prévio à lembrança, do qual se origina a possibilidade de afirmar que algo atua como lembrança de outro algo, na medida em que aquele remete a um vivido ou a uma percepção anterior. Não sem razão, remete a teoria husserliana da lembrança a uma estrutura significativa e a uma teoria da percepção que a fundamentam” (SERRA, 2009, p. 200).

peculiaridade à intuição direta primária, exatamente como é a essência da percepção do agora trazer diretamente o agora à percepção (*Ibidem*, p. 72).

A recordação primária exerce um importante papel na constituição da unidade temporal, uma vez que ela traz à vista o ‘eco’ do passado decorrente no agora. Podemos descrevê-la como uma maneira de compreender o presente em decorrência daquilo que já não é mais. Consideravelmente, neste tipo de retenção a recordação primária se funda na própria percepção, e por isso há uma espécie de doação, ou melhor, autodoação do passado imediato a partir da sua cadeia de continuidade com o presente. Melhor dizendo, nessa maneira de recordar, a memória do passado vincula-se primariamente com a percepção do presente, originando um ‘passado fresco’. Assim sendo, cria-se uma reciprocidade entre o agora percebido e o agora ‘re’lembrado, e isso propicia a identificação de ambos, uma vez que “o passado está aí dado no presente e a doação de passado é recordação (*Ibidem*, p. 66)”. Em contrapartida, a recordação pode instituir-se sem correspondência com qualquer percepção, e esse tipo recebe o nome de recordação secundária.

De modo geral, a recordação primária fornece o horizonte para o qual a recordação secundária se volta. Na sua especificidade, essa última, simplesmente, reverbera um agora. Nesse ressoar, o agora é reproduzido diferentemente da percepção do ‘agora’ original. Segundo Husserl,

‘aparece-nos’ um agora, mas ele ‘aparece’ num sentido totalmente diferente daquele em que, na percepção, o agora aparece’. Este agora não é ‘percebido’, quer dizer, dado ele próprio, mas sim presentificado. Ele representa um agora que não é dado. E, do mesmo modo, o decurso da melodia [...] representa o ‘mesmo agora passado’, mas não o dá (*Idem, ibidem*).

Por isso, o filósofo defende que a recordação secundária é reprodutiva, e assim sendo, não podemos considerá-la como um ato de doação temporal originário, uma vez que não há doação nem do agora atual, nem do passado, simplesmente, tem-se a representação do passado como agora. Essa dinâmica pode ser pensada do seguinte modo, qual seja:

[...] recordamo-nos, digamos, de uma melodia que ouvimos recentemente num concerto. [...] À apreensão do agora que aparece, do som ‘como que’ agora ouvido, solda-se a memória primária do som como que ouvido mesmo agora e a expectativa (protensão) do que está para vir. O ponto-agora tem sempre de novo, para a consciência, um halo temporal, que se consuma numa continuidade de apreensões da recordação, e a recordação total da melodia consiste num contínuo de tais halos temporais contínuos, correlativamente, de contínuos de apreensão da espécie descrita. No fim, porém, quando a melodia presentificada

está decorrida, agrega-se uma retenção a este como-que-ouvir, o como-que-ouvido soa de seguida ainda um momento, está aí uma continuidade de apreensões, mas já não como ouvida. Tudo é, portanto, igual à percepção e à recordação primária e, no entanto, isto é, a própria percepção e recordação primária. Nós não ouvimos realmente quando deixamos correr, som após som, uma melodia na recordação ou na fantasia. No caso anterior, podia dizer-se: ouvimos realmente, o objeto temporal é ele próprio percebido, a melodia é ela própria objeto da percepção. E do mesmo modo são os tempos, as determinações de tempo e relações de tempo elas próprias dadas, percebidas. Mais ainda: depois de a melodia ter sido tocada, não a temos mais percebida como presente, mas temos-la ainda na consciência, ela já não é *melodia agora presente (jetzige Melodie)*, mas melodia mesmo agora passada. O seu ‘mesmo-agora-passado’ não é uma simples opinião, mas sim um fato dado, dado por si próprio, por conseguinte, ‘percebido’. Em oposição a isto, o presente temporal é, na recordação iterativa, um recordado, um presente presentificado; do mesmo modo, o passado é recordado, presentificado, mas não realmente presente, não percebido, não primariamente dado e intuído (*Ibidem*, p. 67-68).

Brevemente, Husserl defende que na recordação primária temos a temporalidade que fora retida como passado acontecendo aqui e agora, já na recordação secundária temos a fantasia, nesta o agora não se encontra reproduzido¹⁰⁶. Esse processo torna-se cada vez mais enigmático, à medida que podemos pensar nessa fantasia como reprodutora de um processo futuro. Como entender essa relação entre recordação e expectativa?

Consoante Husserl,

apoiada na aparição da memória momentânea, a fantasia constrói a representação do futuro num processo semelhante àquele pelo qual, sob certas circunstâncias, chegamos a representar certas novas espécies de cores e sons quando seguimos relações e formas bem conhecidas. Na fantasia, nós podemos transpor para outro registro uma melodia que ouvimos numa determinada tonalidade, com base numa espécie tonal completamente determinada. Neste caso, pode muito bem ser que nós, partindo de sons bem conhecidos, cheguemos a sons que ainda não tivéssemos de modo algum ouvido. De modo semelhante forma a fantasia a representação do futuro a partir do passado, quer dizer, na expectativa (*Ibidem*, p. 48).

Nessa perspectiva apresentada pelo filósofo, a unidade do futuro pode ser pensada a partir da projeção das modificações advindas das recordações. Especialmente, a protensão “afeta os objetos temporais e os direciona no sentido das realizações possíveis, gerando assim o sentido

¹⁰⁶ A título de esclarecimentos, na secção 23, Husserl delimitará para a recordação secundária um outro modo de ser, que não seja o da fantasia, qual seja: recordação iterativa. Por via geral, esta recordação consiste na possibilidade de reprodução do agora com vistas para o futuro do recordado.

de ‘futuro’”¹⁰⁷. Segundo Brough, a intencionalidade própria daquilo que é visado e dado no futuro – porvir – é sempre aberta e suscetível de ser preenchida por uma percepção (BROUGH, 1989, p. 253).

III.3 A constituição da fenomenologia do tempo em heidegger

Ao que tudo indica, o filósofo das *Lições* ao tratar da *consciência do tempo* a partir de uma perspectiva pré-teórica, anti-predicativa e pré-objetiva, teria preparado o solo para Heidegger desenvolver a sua fenomenologia da temporalidade. De início, Heidegger destaca que o modo como a fenomenologia husserliana concebeu a consciência temporal permitiu defini-la como condição ontológica da compreensibilidade dos fenômenos. Reforçando essa tese, Françoise Dastur nos diz que Husserl e Heidegger desenvolvem as suas compreensões acerca do *tempo* enquanto condição da compreensibilidade do *sentido*. Antecipadamente, Husserl já teria fundamentado a constituição do *tempo* a partir da forma como esta aparece previamente e fita-nos ao olhar, na medida em que trata da temporalidade a partir do modo como a percepção apreende preliminarmente e retém o *fenômeno* que se abre. Com isso, Heidegger vê na fenomenologia um caminho que o possibilita colher aquilo que seria a *temporalização* na ‘instância do instante’ (*Augenblicksstaue*), concebendo-a como uma *abertura essencial*.

Os textos iniciais heideggerianos partem da relação, já instituída por Husserl, entre o *intuir* e o *tempo*. Esse vínculo é tecido e pensado como fundamento da conjuntura essencial de instauração da significação – já que a *intuição* se mostrou a base da significação –, por isso, o *tempo* é pensado como o *lugar* (*Zeit-Spielraum*) de acontecimento da significação¹⁰⁸. Nesse sentido, tal noção será tramada em função do seu *dar-se*¹⁰⁹, uma vez que a *temporalidade* torna-se acessível à descrição fenomenológica quando os elementos advindos da mesma aparecem à percepção. De acordo com Marion Heinz, em Heidegger e em Husserl, a fenomenalidade do *tempo* faz-se articuladora tanto da sua própria manifestação quanto da aparição da vida na sua vivacidade (HEINZ, 1982). Nitidamente, o *tempo* passa a ser o horizonte originário de surgimento da identidade das coisas e do *mundo* previamente articulado pelo *Ser* do *ser-aí*. Por consequência, o campo significacional só poderá ser

¹⁰⁷ Segundo Husserl, “a intuição antecipativa é uma intuição recordativa virada ao contrário, porque, com esta, as intenções-do-agora não vem ‘antes’ do processo, mas seguem-no” (HUSSERL, 1994, p. 48).

¹⁰⁸ No capítulo I e II apresentamos uma análise sobre a *intuição* e suas especificidades.

¹⁰⁹ Lançamos mão da noção de *Zeit-Spiel-Raum* (*tempo-jogo-espaco*) forjada por Heidegger a partir dos termos *Zeitrum* e *Spielraum* (*espaco de jogo*), com intuito de caracterizar a temporalidade como um movimento. O mover temporal é pensado como constituição do sentido desde o qual o ‘pensar’ se funda.

almejado a partir daquilo que se constitui temporalmente, isto é, a partir da ‘vivificação’ dos diferentes modos de desvelamento dos entes como percepção do agora, retenção e protensão.

Heidegger vê na respectiva trama – conexão entre a temporalidade, o sentido e a verdade – a possibilidade de endossar e desenvolver a sua ontologia da experiência do tempo. Esse projeto será possível, na medida em que o filósofo relaciona a dinâmica que constitui a consciência do tempo com o movimento de *desvelamento* e *velamento* do *Ser – verdade*. Ora, a possibilidade de uma experiência temporal, a partir do jogo que revela e esconde, presume, nos textos iniciais, um ‘ajuste’ entre a expressão significativa com aquilo que é dado intuitivamente (DASTUR, 2011, p. 33)¹¹⁰. É importante dizer, em Husserl, essa correlação já aparecia, pois, “[...] a expressão se ajusta realmente ao que é intuitivamente dado, da mesma maneira em que a significação o visa” (HUSSERL, 2014, p.42). Isto é, a *expressão* é correlata, e o objeto ao mesmo tempo é intencionado e dado por ela¹¹¹.

No horizonte da perspectiva elaborada por Heidegger, é-nos permitido pensar o *tempo* (*Zeitlichkeit*) enquanto um *acontecimento* (*Ereignis*) da *verdade*, uma vez que a *temporalidade* é tida como um dos horizontes de compreensão de *Ser* (INWOOD, 2002, p. 2-4). Conforme já mencionado, encontramos o uso, por parte do jovem filósofo, dos termos *Geschehnis* e *Ereignis*, e isso igualmente ocorre para a definição da noção de *tempo*. Especialmente, no que tange a palavra *Geschehen*, é utilizada para designar um *acontecimento*, ou um *incidente*, ou ainda, um *evento* (*Geschehnis*). Esta noção aparece atrelada a *Geschichte* (*história*) que é instituída desde os eventos que ocorrem no *mundo compartilhado* (*Mitwelt*). Segundo o modo como Heidegger compreendeu *Geschehnis*, a história deve ser enervada na estrutura *ser-no-mundo*, isto é, em correspondência aos modos como nós *compreendemos*, *interpretamos* e nos *ocupamos* com o *mundo*¹¹².

¹¹⁰ Veremos, posteriormente, que nos textos a partir de 23 essa relação é deslocada para a figura do *ser-aí*, especialmente, a *temporalidade* e o *ser-aí* tornar-se-á a condição ontológica para que o *Ser* seja pensado e compreendido.

¹¹¹ Encontramos em Serra uma descrição detalhada do que seja esse ajuste que se mostra enquanto o próprio processo de instituição da compreensibilidade, segundo a autora, trata-se da “[...] coincidência da visada entre aquilo que se apresenta num ato consciente – seja perceptivo, imaginativo, judicativo – e a intenção de significá-lo. No caso da lembrança, trata-se da coincidência visada entre um estado de coisas colocado como passado e a intenção de retomá-lo num ato de *presentificação* (*Vergegenwärtigung*), ao qual se pode referir significativamente” (SERRA, 2009, p. 201).

¹¹² A título de nota, vimos no segundo capítulo da tese que Heidegger apresenta esses três momentos essenciais como pano de fundo para a *interpretação* (*Auslegung*), chamando-os de “*hermeneutische Situation*” (HEIDEGGER, 2011, p. 185) – especificamente na obra *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução a pesquisa fenomenológica* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, 1921-1922). Segundo o filósofo, “interpretar algo não envolve o *como* (*Als*) da proposição, mas sim, o *como* hermenêutico. Este é anterior a toda e qualquer proposição” (Cf. HEIDEGGER, 2004a, p. 187).

Em contrapartida, o pensamento heideggeriano recorre ao termo *Ereignis* para pensar em um *tempo* em duas vias, quais sejam: 1) em que há a apreensão do *Ser* – o surgimento das identidades – *ser-no-mundo* e, 2) igualmente, o instante do *dar-se* do *Ser*. Desta maneira, utilizamos a expressão *Ereignis* com intuito de tratar a *temporalidade* como essa mútua apropriação. Para Otto Pöggeler, seria essa reciprocidade que possibilita a definição do *tempo* enquanto um *acontecimento originário* (PÖGgeler, 1975, p. 166). Veremos no decorrer dos apontamentos seguintes que *Ereignis* funda *Geschehnis*, e por isso é fundamental que pensemos na importância desse ‘encontro’ para que o *tempo* aconteça enquanto *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Especialmente, em 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) o termo *Ereignis* é utilizado para descrever o “aberto do mundo no mundar da vivência” (HEIDEGGER, 1972, p. 357, – grifo nosso), com intuito de trazer à vista o aspecto temporal inerente ao termo *abertura*. Dessa maneira, é preciso que pensemos acerca da necessidade, da primazia e da estrutura da pergunta pelo sentido de tempo.

III.3.1. A concepção do tempo originário como pano de fundo da noção de tempo da ciência (*Wissenschaft*): a Física

Dando um passo atrás, *O conceito de tempo na ciência histórica* (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916) é o primeiro escrito em que Heidegger se ocupa da questão do *tempo*. Aqui, essa noção é caracterizada enquanto multiplicidade, tal como o *Ser*. A princípio, o filósofo analisou o modo desde o qual o respectivo termo é concebido nas ciências – Física e História¹¹³. De modo geral, em seus escritos iniciais o tema da ciência vincula-se à crítica de que o objeto da análise científica representa o *Ser* em uma perspectiva ôntica, o que, segundo Heidegger, é característica de uma visão reducionista¹¹⁴. Aos olhos do

¹¹³ Segundo Inwood, o termo *Wissenschaft* corresponde uma visão ampla de ciência, ou seja, é utilizado para descrever todo e qualquer estudo sistêmico de um domínio, por exemplo: história, teologia, física etc. Essa última encontra-se no campo das *Naturwissenschaftell* (ciências da natureza), em contraste com as outras citadas que são chamadas de *Geisteswissenschaften* (ciências humanas) (INWOOD, 2002, p. 14).

¹¹⁴ A tematização heideggeriana sobre a ciência é marcada por um olhar avesso. Ora, o fundamento dessa crítica seria a submissão da ciência à tecnologia e a sua regimentação. Em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1923-24) o filósofo reforça a formulação de 1916, a saber: [...] a ciência moderna é muito diferente do conhecimento antigo ou da ‘doutrina’ medieval. Ela não é pode ser tratada como conhecimento no sentido de fundamentar e preservar a verdade essencial, mas no sentido de correção e maquinação” (HEIDEGGER, 1994a, p. 33). Para o filósofo, o pensamento científico torna-se ineficaz à medida que compreende o *Ser* como *ente*, em especial, o *Ser* do *ser-aí*. Especificamente, em 1927, o filósofo anuncia que as ciências ‘não filosóficas’ lidam sempre com domínios específico de entes pré-determinados (seja a natureza etc.). Assim, temos que toda ciência encontra-se relacionada a entes, ao mundo que é, ou, nas palavras de Heidegger, ao *ser-aí* que é. A filosofia se distinguiria destas, uma vez que lida com o *Ser*, por isso, essencialmente, é ontologia.

filósofo, era preciso partir do elemento vivo da própria experiência. Para isso, Heidegger parte de uma análise da “estrutura lógica do conceito de tempo, buscando realçar a estrutura geral que permeia e funda tal noção – *tempo em geral (Zeit überhaupt)*” (HEIDEGGER, 1972, p. 359). Na perspectiva de Heidegger, o jogo do tempo mostra-se por meio da relação de correspondência entre as unidades tempo-espço. Cada uma dessas unidades originárias possui a sua própria essência – que é, propriamente, tempo-espço. Isso significa que tempo e espaço acontecem juntos, de uma maneira ordenada e unificada. Especialmente, para o jovem Heidegger, o ‘espço de jogo’ necessário para que a significatividade se institua é tanto temporal quanto espacial. Porém, cada qual com a sua especificidade, deste modo, o espço não pode ser reduzido ao tempo.

Ora, para os físicos o tempo é mensurável e cíclico, e por isso a nossa compreensão temporal pode ser constituída a partir do relógio. Esse instrumento consegue organizar e quantificar o tempo, à medida que o condiciona às transformações da natureza, como por exemplo, as direções do Sol. Nas palavras de Heidegger,

a captação determinante do tempo tem o caráter de medição. A medição indica o ‘durante’ e o ‘quando’, o ‘desde-quando-até-quando’. O relógio indica o tempo. O relógio é um sistema físico, em que se repete constantemente a sequência de estados temporais, partindo-se do princípio de que este sistema físico não é ele mesmo susceptível de sofrer alteração por influência do exterior. A repetição é cíclica (*Idem, ibidem*).

O relógio assume a função de ordenar o tempo compartilhado, possibilitando e garantindo uma mesma duração temporal para todos. Ora, o registro das horas nos mostra que faltam cinco minutos para uma hora da manhã, e o que vemos com isso? As horas delimitam o momento presente e têm uma abrangência plural. Certamente, a Física possibilita uma compreensão dos *fenômenos* desde uma lei geral, esta permite detalhar e entender temporalmente as estruturas fenomenais, à medida que é capaz de calculá-las matematicamente, determinando quantitativamente o tempo. Esse torna-se objeto da mensurabilidade e previsibilidade de todos os processos. Nessa perspectiva, a compreensão do que seja o tempo é externa ao contexto situacional.

Husserl já teria apontado uma deficiência neste modo em que as ciências naturais, sobretudo, a Física, pensam o tempo. Pois, para o fenomenólogo, trata-se de uma visão superficial, já que falta para a compreensão a vivacidade do instante, escapando ao domínio científico o que realmente se faz importante, a saber: a *temporalidade* – o tempo em acontecimento. Decerto, com a mensuração visa-se tornar o tempo uma *ordenação*

homogênea (*homogene Stellenordnung*) e essa perspectiva de uniformidade não se interessa pelo modo como o *tempo* abriga em si o *Ser* das coisas e de si mesmo – a diversidade. E sim, volta-se para a possibilidade daquilo que é passível de determinar a vida cronologicamente.

Para Heidegger, sob a ótica da Física, o problema da temporalidade ficou intocável, na verdade, o que está em questão para essa ciência é o problema da *mensuração do tempo* (*Zeitmessung*), e não, propriamente, o *tempo em si mesmo* (*nicht um die Zeit an sich*). Nesse entendimento, diríamos que nós reconhecemos o tempo a partir da quantificação de ‘agoras’. Heidegger comunga da crítica husserliana, defendendo que a natureza temporal, em função da caracterização científica, apresenta-se ‘oca’, já que a *maquinação* (*Machenschaft*) é capaz de contê-la e limitá-la àquilo que pode ser descrito por números. Cabe-nos apontar que o termo *maquinação* aparece vinculado à disposição básica pela qual tudo é compreendido pelo caráter de exequibilidade, isto é, enquanto produzível. Assim, a *maquinação* nos permite pensar que aquilo que se dá diante de nós pode ser submetido ao fazer/controle humano¹¹⁵.

De acordo com os esboços de 1916, pensar o tempo destituído de uma relação significativa caracterizaria o que se pode entender por uma temporalidade inautêntica. A *inautenticidade* (*Uneigentlichkeit*) se institui ‘fora’ da teia remissiva tramada desde as unidades temporais, já que se funda no modo teórico-objetivante do *Ser*¹¹⁶. Ao passo que o tempo relacionado ao *intuir* se constitui em ‘função de algo’, ou melhor, a temporalização é o próprio direcionamento do olhar perceptivo que acolhe e lança – oferece e retira, descortina e esconde, guarda e desabriga – em uma perspectiva temporal o sentido que se manifesta. A perspectiva heideggeriana propõe que o horizonte temporal se configura desde os modos como nos encontramos e nos ocupamos com o *mundo*, desta forma, “o cachimbo que fumo na caminhada mede mais o tempo que levo para chegar” (HEIDEGGER, 2006c, p. 105) do que, propriamente, o relógio. Nesse sentido, Michel Haar nos diz que para a elaboração da fenomenologia temporal heideggeriana não basta computar o tempo, mas, deve-se avistar uma experiência viva que está intimamente ligada ao modo como o *mundo* nos toca (HAAR, 1990, p. 112). O que podemos compreender com isso?

¹¹⁵ Apesar de sabermos que o termo *maquinação* aparece de maneira explícita somente nos escritos pós 1927, utilizamos o termo para realçar que noção já era presente nos textos iniciais. Em nosso trabalho, paralelamente, buscamos demonstrar que muito do arcabouço conceitual de Heidegger já se constituía nos textos do jovem Heidegger. Isso contraria a tese da originalidade de alguns termos na obra *Ser e Tempo* e posteriores.

¹¹⁶ Veremos que essa crítica é retomada em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que toda ciência constitui-se essencialmente com base no que já se abriu de algum modo, e, neste sentido, toda “investigação científica constitui-se na *objetificação* (*Vergegenständlichung*) do que já de algum modo se desvelou antecipadamente” (HEIDEGGER, 2004b, p. 456). A questão é que essa *objetificação* vai variar segundo o *que* e *como* algo é previamente dado, de modo que “duas possibilidades essenciais de objetificação são postas”: a *objetificação* de entes, realizada pelas ciências positivas, e a *objetificação* do *Ser*, realizada pela ontologia” (*Idem, ibidem*, – grifo nosso).

III.3.2. A concepção do tempo originário como pano de fundo da noção de tempo da ciência (*Wissenschaft*): a História

Essa formulação evidencia uma espécie de deslocamento do modo como a tradição compreendeu o tempo. Para Dastur, a perspectiva do jovem Heidegger propõe um tempo desapropriado da natureza, passando a compreendê-lo em função das realizações humanas. Isso significa que o *tempo* passa a ser pensado a partir das relações que o *ser-aí* tece com o *mundo*, estas estão primeiramente fundadas no direcionamento perceptivo – entendido, aqui, como a *abertura* temporal do *ser-aí humano*. Em outras palavras, a temporalidade participa da nossa constituição, garantindo a possibilidade de estarmos perceptivos e relacionados com aquilo que se mostra desde a abertura fenomenal. Consonante Dastur,

é preciso [...] reconhecer que o ser humano tem uma relação muito particular com o tempo pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é o tempo. Ele não existe no tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal, ele é tempo (DASTUR, 2011, p. 29).

O caráter dessa relação é de ‘co’pertencimento entre *tempo* e *homem*. Essa conexão originária nos permite acolher o sentido daquilo que nos vem ao encontro. Esse deslocamento do tempo histórico para um tempo pensado em função dos feitos humanos é resultado das contribuições não só de Dilthey, mas, igualmente, de Husserl, entre outros. Esses pensadores fertilizam o campo para que Heidegger conecte o sentido de *tempo* às ocupações fáticas, e somente esse encontro possibilita o nascimento de sentido. Entretanto, é bom lembrar, que nos escritos de 1916 a 1923, o *tempo* ainda não é descrito explicitamente como um existencial do *ser-aí*, até mesmo porque, aqui, fala-se de *ser-aí humano* (*menschliches Dasein*) e não propriamente de *ser-aí* (*Dasein*)¹¹⁷. O tempo é pensado em função do seu caráter de *abertura* e o *ser-aí humano* se faz desde esse caráter.

Como fora explicitado nos capítulos anteriores, a formulação do termo *ser-aí humano* é desenvolvida em conjunto com a *noção de vida* (*Leben*). O movimento de abandono do termo *ser-aí humano* aparece explicitamente em 1923, em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*), quando Heidegger deseja fugir da carga interpretativa que a noção de humano carrega. Desta maneira, surge o termo *ser-aí* como

¹¹⁷ Nas palavras do filósofo: “nossa vida é nosso mundo e raramente examinamos; embora de maneira irrefletida e indistinta, *estamos sempre ‘envolvidos’* (*dabei sind*): ‘cativados’, ‘repelidos’, ‘satisfeitos’, ‘resignados’. [...] e nossa vida só é *vida* na medida em que vive em um mundo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 19, – grifo nosso).

modo de acesso à questão do *Ser*. Como sabemos, nesse texto de 1923 o termo *ser-aí* é empregado para clarificar o horizonte fático. Posteriormente, a noção de *ser-aí* é usada para descrevê-lo no exercício da sua *existência*, especialmente, em *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*) e em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*) do ano de 1923-1924, e em *Ser e Tempo* (1927).

Dadas as ressalvas, no percurso da análise empreendida em 1916 o filósofo examina a noção de tempo formulada pela História (*historische Zeit*). Diferentemente, o tempo da respectiva da ciência é concebido como heterogêneo sendo constituído pelos valores e significados sociais. Essa relação entre o *tempo* e os princípios humanos permite-nos pensar que o tempo é mutável e diverso¹¹⁸. Com isso, torna-se difícil determiná-lo por números, tal como a Física faz. Segundo Heidegger, na ciência histórica é pressuposta a possibilidade de temporalização da vida, uma vez que “o tempo é igualmente um modo de ordenação, à medida que os acontecimentos resguardam seu lugar de tempo determinado, e são fixados, a partir disso, como sendo históricos” (HEIDEGGER, 2006c, p. 361.). Dito em outras palavras, a História acredita alcançar um rigor para a descrição dos *fenômenos* ao fundar uma relação entre tempo e aquilo que historicamente é tido como um dado. Isto é, a ocorrência histórica acontece em algum lugar e em algum tempo e por isso pode ser determinada. Aos olhos do filósofo, o que garante a possibilidade de a História datar o *tempo* enquanto um fenômeno histórico não é propriamente um dado, mas sim, o horizonte de *significância* (*Bedeutsamkeit*)¹¹⁹. A título de exemplo: o ‘Dia Internacional da Mulher’ não é somente uma data no calendário, mas antes disso, o que está por detrás de qualquer data histórica é o sentido que nela se revela.

Ora, a *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) desempenha o papel de demarcar a aparição do *Ser* enquanto um momento histórico. O filósofo nos diz, quando a *historicidade*, simplesmente, faz ver a passagem dos acontecimentos no tempo, isto é, data os feitos no correr do tempo, ela se faz como uma mera *historiografia* (*Historie*) – a visão ingênua que pensa os acontecimentos e os fatos sem a ação da vida, e mais, que a história corresponde,

¹¹⁸ Segundo Dastur, a distinção proposta por Dilthey entre ciências do espírito e ciências da natureza influenciou de modo direto o modo como Heidegger analisou o conceito de tempo proposto pela Física e História (DASTUR, 2011, p. 28).

¹¹⁹ Segundo João Paisana, Heidegger teria herdado de Husserl a noção de horizonte, pois, na fenomenologia husserliana é o horizonte de manifestação do sentido que possibilita a apreensão pré-teórica e anti-predicativa do fenômeno. Especialmente, em Husserl o horizonte são as intuições – pano de fundo – que possibilitam a apreensão dos objetos. É esse horizonte que possibilita todo o processo intencional porque dele sobrevém o sentido (PAISANA, 1992, p. 43). Por *significância* compreendemos “o *como* do isto e do aquilo e o *como* do encontro. [...] A *significância* é o *como* do *ser*, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 98). Em 1927, essa formulação é retomada do seguinte modo “[...] chamamos de *significância* (*Bedeuten*) o todo das remissões dessa ação de significar” (*Idem*, 2004b, p. 132).

exclusivamente, aos acontecimentos humanos datados no tempo. Essa perspectiva possibilita, apenas, uma compreensão linear do correr da vida – que oferece e tira –, com efeito, teremos uma sucessão de acontecimentos ordenados, à medida que a relação entre História e vida é pensada cronologicamente.

Na perspectiva heideggeriana, a *historicidade* indica a nossa existência temporalmente, isto é, somos com e no tempo. Ora, aqui em 1916, é defendida uma relação contínua entre o acontecer da história e o acontecer do sentido, essa relação é fundada originariamente na *temporalidade*. Isso significa que a percepção daquilo que se manifesta depende do movimento do ente enquanto tal – relação entre *abertura* e *aberto*. Entretanto, o que não é percebido nessa dinâmica é que a História é o nosso modo de ser, e por isso deve ser regulada pela própria experiência do viver¹²⁰. Esse processo se institui a partir de uma *vigência* que consagra temporalmente o acontecimento pelo qual o *Ser* vem à luz, ou seja, aquilo que se abre passa a ser percebido historicamente, através dessa *vigência*. Posteriormente, em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920), Heidegger nos oferece uma melhor descrição do que seja a *vigência*. Usualmente, pensamos o hoje e o amanhã sob a tutela do ontem, ou seja, o hoje e o amanhã são determinados pelo que já foi¹²¹. De modo geral, a sucessão temporal corresponde a um dos modos como a *vigência* se institui, a saber: o viger não se constitui somente da captura daquilo que se manifesta no agora, mas também, daquilo que se dá de maneira *ausente* (*Abwesende*) seja enquanto passado, seja enquanto futuro. Nas palavras de Heidegger,

o tempo não pode estar presente em absoluto, não tem em absoluto um determinado modo de ser, senão que, ele mesmo é condição de possibilidade de que haja tal coisa como o ser (não o ente). O tempo não tem o modo de ser de nada mais, antes o tempo faz *amadurecer* (*Zeitigen*), temporaliza (HEIDEGGER, 2006c, p. 320).

¹²⁰ Respectivamente, a História passa a ser concebida enquanto o modo de estar, e já o *historial* (*geschichtlich*) corresponderia, propriamente, ao acontecimento enquanto modo de ser – nível ontológico.

¹²¹ Heidegger nos diz: “[...] o passado permanece trancado para um presente até o momento em que o *ser-aí* mesmo for histórico. Mas o *ser-aí* é em si mesmo histórico, na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o *ser-aí* é o seu passado; ele volta a este no *como* (*Wie*). O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência. Somente o *como* pode ser retomado. Passado não experimentado como historicidade originária – é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar. [...] O passado, enquanto autêntica história, é retomável no *como*. A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica. Ele diz algo sobre o ser do *ser-aí*, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que *significa ser histórico* (*was es heißt, geschichtlich zu sein*)” (HEIDEGGER, 2012a, p. 34-37).

Esse jogo possibilita a concepção de um tempo único, isto é, em que as unidades temporais – presente, passado e futuro – encontram-se intimamente imbrincadas. Seguindo os passos de Heidegger, é essa vinculação das unidades temporais que deve constituir-se enquanto História. Ora, a maneira como Heidegger descreve o ‘tempo fundante’ – enquanto condição de possibilidade – torna-se cada vez mais enigmática, à medida que o desenrolar desse *tempo* é o próprio movimento da *verdade*.

Lançando mão das elaborações de 1924, *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*, o *tempo* passa a ser pensado, explicitamente, como o que deixa surgir (*Zeitigung*) o *Ser*¹²². Aqui, o *tempo* se faz como um rasgo que captura antecipadamente aquilo que aparece desvelado. No entanto, para que esse modo seja produzido há um *combate (pólemos)*¹²³ entre *desvelamento* e *velamento* daquilo que se foi, daquilo que jaz e do que ainda pode ser. Dito de outro modo, esse *jogo (Spielraum)* entre *velar* e *desvelar* do sentido se manifesta desde as unidades temporais: do *ter sido (Gewesenheit)*, do *agora atualizado (Gegenwart)* e do *porvir (Zukunft)*, não separadamente (*Idem*, 1997, p. 17). Segundo Heidegger, são esses modos, pensados enquanto caracteres fenomenais da *temporalidade*, que tornam possível a instituição da compreensibilidade dos múltiplos modos do *Ser*. Isto é, tal conexão permite que compreendamos o *tempo* enquanto um ‘espaço’ constitutivo de compreensão do *Ser*. Nessa direção, Dastur nos diz, o *horizonte significacional* torna-se a condição de possibilidade para que o *Ser* se doe enquanto multiplicidade de sentido, configurando o modo pelo qual nós nos encontramos no *mundo*¹²⁴. Isso faz com que abandonemos a concepção de que somos ocorrências no tempo, uma vez que pertence a nossa constituição a própria temporalização do tempo. Citando Heidegger:

¹²² Brevemente, nesse texto a questão do tempo apresenta-se a partir de seis aspectos, quais sejam: 1) problematiza a noção de tempo a partir do tempo, e não como eternidade; 2) defesa de uma ciência primeira como o modo de acesso a questão do tempo; 3) a constatação da ineficiência do modo como as ciências descreveram o que seja o tempo; 4) Deslocamento da pergunta ‘o que é tempo’ para a questão ‘quem é o tempo’, a partir da interpelação acerca da constituição fundamental do ser-aí; 5) a possibilidade de pensar a finitude do *ser-aí* a partir da *temporalidade*, e finalmente 6) a possibilidade de responder a pergunta ‘quem é o tempo’.

¹²³ No caminho de pensamento heideggeriano nos deparamos muitas vezes com alguns termos gregos que evidenciam a influência das filosofias de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Estes termos serão chamados, por Heidegger, de ‘palavras fundamentais’. Especialmente, aqui, lançamos mão do pensamento heraclítico, fragmento 53, que muito corrobora para descrevermos a dinâmica de constituição de sentido. Em referência ao esboço heraclítico, temos: “de todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens, de uns fez escravos, de outros, livres” (HEIDEGGER, 1989, p. 126 – tradução feita pelo próprio Heidegger).

¹²⁴ Cf. DASTUR, 2011. Para Heidegger, o “*passado (Vergangenheit)* histórico não é determinado pela sua posição *no que foi (im Gewesenen)*, [mas pelas] possibilidades de seu *futuro (Zukunft)* o que é *futuro (Künftiges)* como possível. No caso da história, a primazia do futuro funda-se na estrutura do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 1997, p. 30).

queremos retomar a pergunta - o que é o tempo - temporalmente. O tempo é o *como* (*Wie*). Caso realmente se investigue o que é tempo, então, não se deve precipitadamente deixar prender-se a uma resposta, isto ou aquilo é o tempo, resposta que sempre significa um *o quê* (*Was*). Nós não estamos olhando para a resposta, mas estamos retomando a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela se transformou. O que é o tempo? transformou-se na pergunta: *quem* (*Wer*) é o *tempo*? Ou mais de perto ainda: sou eu meu tempo? Com isto chego à culminância da proximidade da pergunta e, se a compreendo corretamente, então, com ela tudo se tornou mais grave. Portanto, tal pergunta - que pergunta pelo cada vez meu - é o modo mais adequado de acesso e de tratar do tempo como o cada vez meu. O *ser-aí* viria à tona como o ser é no modo de ser da pergunta (*Ibidem*, p. 38-39).

III.3.3. Tempo e familiaridade

Aqui, em 1924, o fundamental é conquistar um modo próprio de *acesso* (*Wie*) àquilo que se busca compreender e interpretar como o *ter sido*, o *agora atualizado* e o *porvir*, isto é, é preciso pensar o *sentido originário* (*ursprünglichen Sinn*) de *tempo*. A originalidade advém da conexão entre *porvir* e *vigor de ter sido*. Entretanto, para que a temporalidade autêntica se articule é preciso que as unidades do *porvir* e do *ter sido* retomem aquilo que vigora como ‘agora’ no *mundo circundante* (*Umwelt*) (GADAMER, 1999, p. 23). O caráter do *agora atualizado* se manifesta desde o *instante* (*Augenblick*)¹²⁵.

A *autenticidade* (*Eigentlichkeit*) carrega consigo a *inautenticidade*, e ambos os modos são fundamentais para que o *ser-aí* seja no *mundo*. Segundo Heidegger, a *inautenticidade* tece o modo de ser cotidiano, determinando o sentido dos entes com os quais nos encontramos no *mundo*. Por conseguinte, temos a *autenticidade* abrindo novamente o horizonte de possibilidades para que o modo impróprio instale uma determinação, e assim sucessivamente. Ora, vemos que a *autenticidade* e *inautenticidade* se asseguram conjuntamente. Cotidianamente, o *ser-aí* experimenta a *inautenticidade* por meio da previsibilidade da abertura e do *esquecimento* (*Vergessenheit*). *Como* (*wie*)?

No primeiro modo – previsibilidade – o *porvir* traz antecipadamente o *agora atualizado* com vestes de ‘novo’. Na segunda dinâmica, o *vigor de ter sido* institui-se enquanto *esquecimento* (*Vergessenheit*), este se mostra por meio da compreensão enganosa acerca do *Ser* dos entes. Heidegger destaca a importância desse último caráter no cotidiano, segundo o filósofo, o *esquecimento* é um modo de apreensão e resguardo da *significância* da

¹²⁵ Em 1915, Heidegger não teria se delongado no esclarecimento do que seja este *instante*. Em *Ser e Tempo*, o filósofo articula o *instante* com o posicionamento e direcionamento que o *ser-aí* tem para as possibilidades e circunstâncias que lhes vem ao encontro num contexto situacional. Com isso, o *instante* passa a ser referência em relação aos *ek-stases* da atualidade, uma vez que se torna originariamente o âmbito de proveniência das possibilidades da temporalidade. Ver: INWOOD, 2002, p. 33-35.

lida, nesse caráter os entes são compreendidos a partir do seu caráter utilizável. O desdobramento do *esquecimento* culmina na *atualização* (*Gegenwärtigen*), esta possibilita a relação mundana ao limitar o horizonte de possibilidades. Esse horizonte se mostra a partir do seu *para quê* (*Um-zu*).

Na *mundanidade do mundo* a autenticidade surge à medida que o sentido de instrumentalidade das coisas – *para quê* – indica, aponta, ao mesmo tempo em que encerra uma possibilidade que se encontrava velada¹²⁶. O indicar mostra-se enquanto *antecipação* (*Vorgriff*) e seu caráter de previdade caracteriza a *compreensibilidade* (*Verständigung*) do *instante* enquanto uma compreensão prévia, uma vez que coloca antecipadamente disponível o sentido da *abertura*.

Essa perspectiva sugere que a impropriedade deveria ser fundada originariamente na *intratemporalidade* (*Innerzeitigkeit*) e na *ocupação* (*Besorgen*), e não na objectualidade – tal como a ciência faz¹²⁷. Essencialmente nos encontramos e nos determinamos temporalmente enquanto entes *dispostos* e *direcionados* no *mundo*. Como fora discutido no decorrer da tese, a *disposição* (*Grundstimmung*) enquanto um ‘voltar-se para’ é pensada como *intuir*, e tece o horizonte no qual o *ser-aí* compartilha¹²⁸. Ora, a possibilidade de partilhar traz à vista o *caráter público do tempo* (*öffentliche Zeit*), à medida que “[...] o *ser-aí* ‘se manifesta’ no *um-com-o-outro da publi-cidade* (*rim Miteinander der Öffentlichkeit*)” (*Idem*, 2006c, p. 221). A *publi-cidade* (*Öffentlichkeit*), enquanto caráter temporal da *abertura*, possibilita ao *ser-aí* se abrir para tudo aquilo e aqueles com os quais se relaciona no *aberto*¹²⁹. Sobre a maneira como esse encontro faz-se possível, temos que:

o *ser-aí* vem ao encontro no e como daquilo com que é ocupado, isto é, no *aí* que se situa numa ocupação. [...] Enquanto ocupado em sentido amplo, o *ser-aí* que vem ao encontro possui uma temporalidade própria. Aquilo de que se ocupa está *aí como ainda não, como antes de, como já, como quase, como até agora, como pela primeira vez, como finalmente*. [...] Somente partindo dessa

¹²⁶ A título de nota, em 1914, Heidegger lança mão da separação proposta por Husserl entre “significar como ato (*das Bedeuten als Akt*) e *Bedeutung* indicação como a unidade ideal dos diferentes atos. Os atos subjetivos, que dão significado a expressões, são variáveis. *Bedeutungen* objetivos, porém, não podem mudar. A mudança linguística vê-se entregue à esfera da psicologia” (*Idem*, 1978, p. 172).

¹²⁷ A *intratemporalidade* corresponde ao modo como os entes constituem-se temporalmente. Por *ocupação* define-se: “a *ocupação* é ser no como. Esta caracteriza a vida enquanto estar situado num mundo no qual se ocupa das coisas na medida em que se lida com elas” (*Ibidem*, p. 108, – grifo nosso).

¹²⁸ É importante realçar que a *disposição*, no jovem Heidegger, é tratada como o elemento básico para instituição de sentido. Especificamente, em *Introdução à investigação fenomenológica* (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1923-24), a *disposição* torna-se um dos conceitos básicos “[...] que em sua inter-relação constitutiva de todo conhecimento dos entes, fornece o fundo, o solo” (HEIDEGGER, 1994a, p. 193).

¹²⁹ À guisa de esclarecimentos, posteriormente, em *Ser e Tempo*, Heidegger pensará *esse modo manifestação temporal do ser-aí na cotidianidade* (*Zunächst*) como *tempo do mundo* (*Weltzeit*). Especialmente, o *tempo do mundo* é o âmbito situacional em que os entes aparecem.

temporalidade é que será possível compreender todos os momentos fundamentais do tempo (*Ibidem*, p. 106, – grifo nosso).

Dastur chama atenção para dois conceitos importantes relacionados à experiência que o *ser-aí* faz do tempo, estes são: *Jeweiligkeit* e *Jemeinigkeit*, que desempenham papéis importantes no escopo do pensamento do jovem Heidegger¹³⁰. O termo *Jeweiligkeit* contém a palavra *jeweilig* que comumente fora traduzida por *respectivo*. Especificamente, em 1924, o termo *Jeweiligkeit* é pensado 1) temporalmente – como *momento, em cada caso ou lapso de tempo*–, 2) e em função da significação que se dá a partir de uma rede de referenciais daquilo que é *ocupado*. Assim, a pergunta pelo *como* caminha para a analítica existencial e temporal da *facticidade* (*Faktizität*) do *ser-aí*¹³¹.

Em vias de regras, voltando ao escrito *Problemas fundamentais da fenomenologia* – temos que a *temporalidade* se temporaliza na *experiência da vida fática* (*faktische Lebenserfahrung*), e desde essa experiência o *tempo* deve ser compreendido a partir de um:

caminho [...] inverso. Devemos perguntar, pelo contrário: o que é originariamente na experiência fática a temporalidade? O que significa, na experiência fática, *passado* (*Vergangenheit*), *presente* (*Gegenwart*) e *futuro* (*Zukunft*)? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo seja conquistado (*Idem*, 2012a, p. 65 – grifo nosso).

Na maior parte das vezes a compreensão do que seja a vida é instituída a partir do teor da experiência. Embora isso aconteça, Heidegger nos alerta que a vida não deve ser reduzida a uma perspectiva, mas sim, desde o *como* (*wie*) da sua realização, isto é, desde o *modo* (*modus*) pelo qual ela vem a se manifestar. Especialmente, em 1919-1920, o fenômeno da *facticidade* é compreendido tanto *como* o que é experienciado quanto *como* a maneira do experienciar. Esse *como* da experiência do experienciar fora chamado de *temporalidade*.

¹³⁰ Especialmente, nos escritos do período de 1923 a 1925.

¹³¹ No entendimento de Heidegger, essa convergência do termo *Jeweiligkeit* para o existencial da existência fática é possível porque o radical *je* indicaria o tempo individualizado do *ser-aí*, à medida que o *je* traz consigo a ideia do *mein* (*meu*). No modo como Heidegger leu os pensamentos aristotélico e agostiniano, o filósofo assinala que tanto Aristóteles quanto Santo Agostinho já haviam apontado que é o homem o ente por excelência a ter a experiência do tempo. Por isso, é preciso pensar a origem do próprio tempo a partir do *ser-aí*. Dessa maneira, o que se torna importante investigar é o sentido originário de *tempo* e de que modo esse sentido pode ser pensado como *tempo* do *ser-aí*. É interessante ressaltar, que em 1927 estes termos retomados e são pensados como 1) ou como adjetivo – *jeweilig* –, 2) ou na sua forma substantivada – *Jemeinigkeit* (DASTUR, 2011, p. 29). Especialmente, tais noções serão pensadas a partir da *facticidade*, e por isso, ganham o sentido de “[...] uma situação circunscrita na qual a cotidianidade se encontra circunscrita por um *específico ‘de início’* [*ein jeweiliges Zunachst*] que se encontra em seu permanecer. [...] Tal permanecer é de início e na maior parte das vezes não meramente contemplativo, mas ocupado com algo” (INWOOD, 2002, p. 2, – grifo nosso). É interessante destacar, em 1924 é presente a formulação de que o *ser-aí* é *tempo* e isso anteciparia o modo como a problemática foi desenvolvida em 1927, entendida por muitos intérpretes como oriunda da respectiva obra.

A noção de *facticidade* não alcança o seu significado a partir de determinados pressupostos das teorias epistemológicas, isso porque, a experiência que dela advém não é fundada no conhecer isso ou aquilo. Nas palavras do filósofo, a *experiência fática da vida* corresponde ao absoluto posicionamento do homem no seu encontro com o *mundo*. E é esse comportamento que direciona a experiência na *facticidade*. Assim, o que é experimentado – o vivido – pode ser determinado como *mundo*, e não propriamente como objeto, por isso, o *mundo* é algo no qual se pode viver. Desta maneira,

[a experiência da vida] significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a *experiência fática da vida* apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (*Ibidem*, p. 15-16).

Notadamente, o direcionamento do comportamento funda-se na maneira com que nos *ocupamos* (*Besorgen*) com as *coisas*, e nos *preocupamos* (*Fuersorge*) com os outros, e por isso tudo o que é experienciado na *vida fática* tem o caráter de *significância*. Como nos é sabido, a determinação desse *como* consagra-se na ‘abertura do significativo’¹³². De antemão, significativo “[...] quer dizer: *ser*, *ser-aí* no *como* de uma *signi-ficação* determinada. [Ou melhor] *ser-aí* ao modo de um significar que vem ao encontro de maneira determinada” (*Idem*, 2012a, p. 101-103). É recomendável não pensar essa determinação como uma ação do *ser-aí*. A formulação nos diz, o *ser* do *ser-aí* é constituído pela *significância* que vem ao encontro previamente determinada. Assim, segundo Heidegger,

no modo de ser da significância (*Weise der Bedeutsamkeit*), que determina o caráter do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: – sem teorias (*Idem*, 2006a, p. 17).

Considerando que, em 1919-1920, essa determinação significativa é limítrofe da articulação temporal, essa questão se impõe: *como* compreender a relação entre *sentido* e *tempo*?

Ao ver do filósofo, o *Ser* se mostra na *vivacidade da vida* – na vida em seu próprio curso, em seu acontecer. Isso significa que há uma relação entre a vivência do tempo e a situação da experiência fundamental da vida fática. Nessa perspectiva, são os diferentes modos como a *vivência* se institui que asseguram a possibilidade de caracterizarmos o *tempo* enquanto um horizonte de determinação ontológica. É interessante dizer que desde tal escrito,

¹³² Tal como foi explicitado no capítulo II, a *abertura* não é somente o caráter de determinação do que se conhece.

a significatividade aparece vinculada ao desvelamento da condição de possibilidade do existir humano.

Ora, a maneira pela qual o *ser-aí humano* se encontra na *abertura* delimita o modo de acesso aos entes *intramundanos*. Costumeiramente, esses entes mostram-se enquanto o ente *simplesmente dado* (*Vorhandenheit*) e o ente que ‘*está à mão*’ (*Zuhandenheit*)¹³³. No primeiro modo tendemos a compreender os entes fora da teia remissiva, e a totalidade conjuntural à qual pertencem. Nesse modo a compreensão se institui a partir das propriedades e qualidades pertencentes ao ente, e no que tange a questão do tempo, o mesmo é pensado em função dos instantes, segmentado. As elaborações de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, detalham o modo de acesso ao mundo desde a *manualidade* (*Zuhandenheit*) dos entes. Isto é, cotidianamente lidamos com aquilo que nos cerca, e cada coisa enquanto tal se manifesta a partir do seu *ser-para* (*Um-zu*) – instrumentalidade, aplicabilidade e serventia. Ora, tais entes que estão na nossa cercania compõem a totalidade instrumental que dá sentido à totalidade conjuntural, esta se manifestará na lida.

Heidegger nos diz, o ente *intratemporal* e *intramundano* deve ser percebido nessa teia de remissões e na totalidade da qual eles provêm¹³⁴. Dessa dinâmica surge a *significatividade* no *mundo* que nos é familiar. No emaranhado das relações significantes o sentido advém previamente possibilitando a compreensão da totalidade conjuntural. A compreensão regula o comportamento do *ser-aí* diante da totalidade significativa que se abre. Essa abertura originada da *significância* é fundada no modo de *ser-em* do *ser-aí*. Isso significa que na cotidianidade o *ser-aí* se articula desde os existenciais de *ser-junto-a* (*Beisein*) – relação com os entes intramundanos –, e *ser-com* (*Mitsein*) – junto com os outros *seres-aí*. Nessa perspectiva, são esses modos de *ser-em* que trazem à vista o *ser-aí* enquanto *projeto* (*Entwurf*), à medida que o determina enquanto um ser *lançado* (*Geworfen*) nas suas próprias possibilidades.

Certamente, o caráter de *abertura* não se deixa reduzir aos modos do ente *simplesmente dado*, ou ainda, do meramente *estar-à-mão*. Isso porque na conjunção fática da vida a dinâmica do *ser-em* já instituiu os entes enquanto a própria manifestação das possibilidades existenciais do *ser-aí* – respeitando, é claro, o primado ontológico. Esse ente,

¹³³ De acordo com Von Herrman, existem duas modalidades de entes, a saber: “o modo de ser mais próprio e extraordinário do ente que nós mesmos somos e os modo de ser do ente não-humano, como o estar-à-mão [os utensílios] e o estar-perante [os entes que não possuem o modo de ser do *ser-para* (*Um-zu*)]” (VON HERRMAN, 2003, p.171).

¹³⁴ A noção de *intratemporalidade* corresponde ao modo como todos os entes encontram-se no tempo e *intramundano* refere-se, especificamente, ao modo como o *ser-aí* realiza o seu *ser-em* (*In-Sein*).

com o qual eu lido e sou, encontra-se dado e compartilhado desde o modo de *ser-junto-a*, isso significa que a manifestação se dá no modo do ‘co’pertencimento. Especialmente, nas elaborações 1919-1920, a conjuntura se determina por meio do caráter de ‘com’partilhamento e ‘co’pertencimento, e inaugura os modos – *autêntico* (*eigentlich*) e *inautêntico* (*uneigentlich*) – com os quais o *ser-aí* vem em um mundo. Em princípio, a autenticidade se funda no modo como o *ser-aí* encontra-se no estado de ser aberto, no sentido de uma descoberta – *descerramento* (*Erschlossenheit*), termo pensado em oposição ao ente que se encontra encerrado em si mesmo. Em função desse estado de *descerramento* temos que o *ser-aí* encontra-se sempre descoberto para uma *compreensão* imediata do *Ser* – desde o modo de *ser-no-mundo*. Desta maneira, o *ser-aí* compreende o *desvelamento* e *velamento* de sentido e se compreende respectivamente.

Ora, o desvelar e velar se inserem conjuntamente no ‘circuito’ da *abertura*. Partindo desse entendimento, Van-Buren nos fala, nessa dinâmica de *descerramento* o *ser-aí* possibilita o *desvelamento* da verdade. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o *ser-aí* pertence à *verdade* e é esse ‘co’pertencimento que auxilia o modo de *descerrar* do *ser-aí*. Entretanto, não se pode entender tal desvelamento como produto da vontade humana, muito menos, que haja uma compreensão absoluta desse desvelamento (VAN-BUREN, 1990)¹³⁵. O *descerramento* de si e dos outros é possível porque a abertura de possibilidades é compartilhada. O modo desse compartilhamento não deve ser entendido em função da proximidade/distanciamento do *ser-aí* ao ente, pois, esse entendimento colocaria o *ser-aí* justaposto ao mundo. O compartilhamento das possibilidades deve ser pensado em função da dinâmica da *verdade*, e essa imbricação torna-se uma maneira originária desde a qual a verdade se constitui porque não se instala, simples e meramente, de maneira factual.

De acordo com Heidegger, o modo como o desvelamento se funda traz consigo o ente junto ao outro, e lá – nesse encontro – o que é desvelado é o próprio *mundo*. Assim, a dinâmica de desvelar/velar impede que o *mundo* se dê sob o aspecto de *estranheza* (*Unheimlichkeit*). Nessa perspectiva, o *mundo* não nos é estranho porque há um compartilhamento originário da verdade. Aqui, o *descerrar* e a verdade acontecem conjuntamente e possuem a mesma característica, a saber: de não serem totalmente manifestados¹³⁶. Na concepção do filósofo, esse caráter ambíguo da *abertura* é alicerçado

¹³⁵ Como já discutimos nos capítulos anteriores, essa compreensão tem como pano de fundo a dicotomia entre sujeito vs. objeto, o que nos leva a pensá-la enquanto uma mera adequação entre juízo e enunciado. Tal entendimento se faz alvo da crítica heideggeriana.

¹³⁶ É importante destacar que nos escritos que compuseram a pré-história de *Ser e tempo* – aos quais lançamos mão para o desenvolvimento da tese – a verdade fora tratada desde a envergadura da *abertura*, a qual foi

nesse próprio movimento de manifestação da verdade. Entretanto, Heidegger reconduz, sobretudo, o velamento como condição essencial para que aconteça a abertura de sentido, já que passa a compreender tal abertura como *alethéia*. Com isso, o exercício do velar, que se mostra enquanto ausência, torna-se a abertura radical pela qual todo ente pode vir a ser. A primazia dada à condição do velamento assegura que *abertura* não se esgote no horizonte de manifestação.

No que tange essa relação entre *descerramento* e *verdade* é preciso dizer que o *ser-aí* se realiza em função de uma possibilidade, sempre e a cada vez. Segundo Van Buren, tais possibilidades estão ligadas ‘em virtude daquilo que o *ser-aí* é’. Especialmente, para o jovem Heidegger, essa abertura do ‘em virtude de’ e da significância da vida fática é tratada como o *compreender* (*Verstehen*) (VAN-BUREN, 1990, p. 270). Ora, a *compreensão* diz respeito à maneira como o *ser-aí* se mostra enquanto um *estar-lançado* (*Geworfenheit*), isto é, o *ser-aí* enquanto *projeto* (*Entwurf*) se constitui nas suas possibilidades a partir da estrutura prévia que antecipa a sua *compreensão*. Essa antecipação é temporal e se mostra sob o caráter de *disposição*. Desta maneira, as noções de *tempo*, de *disposição* e de *compreensão* se articulam originariamente para que o *ser-aí* conquiste as suas possibilidades.

III.3.4. *Compreensão e temporalidade*

O fato do *ser-aí* sempre estar situado nos permite pensar que o posicionamento possibilita a *descoberta* (*Entdecktheit*) dos entes com os quais estamos em um *mundo*. Há uma conexão essencial que conduz o *ser-aí*, enquanto *projeto*, para a abertura das suas possibilidades. Vimos anteriormente que o jovem Heidegger nomeia o horizonte dessa articulação como *ruinância* (*Ruinanz*). No correr da vida o *ser-aí* é um *ser-lançado* na impessoalidade, esta nivela a compreensão do *como* para todos e ninguém. A *ruinância* é a queda do *Ser* do *ser-aí* no horizonte público, e tem o papel de orientar e conduzir as ações do *ser-aí*. A queda na impessoalidade é tão radical que o *ser-aí* nunca é em-si-mesmo, mas sim, com os outros, e os outros com os outros... Estar na impropriedade significa que estamos imersos no *mundo*, e nos encontramos em meio aos pressupostos reguladores da vida comum. Esse entendimento mostra que *coexistimos* (*Mitdasein*) com as opiniões, crenças, valores de

denominada de *descerramento*, em 1919/1920. Somente a partir de 1930 a verdade será tratada a partir do desdobramento da questão do *Ser da verdade*. Heidegger reconhece que a relação entre tempo e verdade já carregava elementos daquilo, que em 1930, será chamado de *Ereignis*, vejamos “[...] o próprio acontecer e o descerramento que lhe pertence, tanto quanto sua *apropriação* (*Aneignung*), se fundam existencialmente no fato de que o *Dasein* está ‘extaticamente’ (*ekstatisch*) aberto no tempo” (HEIDEGGER, 2006c, p. 186).

todos e de ninguém. Enfim, em média, ninguém na cotidianidade é si mesmo, somos, na verdade, o que os outros compreendem de nós. Nessa perspectiva, a *compreensão/interpretação* é tecida na *mundaneidade* (*Weltlichkeit*), a partir do modo como nós nos voltamos para o horizonte de doação de sentido.

Ora, o constituir-se no *mundo* é a condição de possibilidade para que se estabeleça todo e qualquer conhecimento. Nos escritos do jovem Heidegger, o ‘estar em um *mundo*’ torna-se o elemento originário da *intencionalidade*. Nas palavras de Acylene Ferreira, o *ser-aí* é constituído pelo *compreender* e pelo modo de *abertura projetiva*, e isso permite que ele abrigue o acontecimento temporal do *Ser*, visto como aquele que determina temporalmente o sentido para o modo de ser dos entes dados (FERREIRA, 2015, p. 115). Vejamos o que Heidegger nos diz:

o compreender quer dizer algo como ‘estar à altura da situação’, ‘poder fazer face a’, ‘controlar a situação’. [...] Em termos mais ontológicos, diz respeito a um poder-ser, o ser-possível e, nesse sentido, às possibilidades existenciais (HEIDEGGER, 2006c, p. 189).

De acordo com Jean Greisch, na obra de 1919-1920, a *compreensão* é pensada como um “estar à altura ou saber lidar com a situação” (GREISCH, 2000, p. 180), deste modo, não podemos pensar esse ‘saber lidar’ como um posicionamento intelectual¹³⁷. A princípio, *compreender* diz sobre a possibilidade de estar posicionado no horizonte de significância que se abre. Heidegger pensou a respeito dessa dinâmica, a partir de três momentos essenciais, quais sejam: 1) indicando que a compreensão/interpretação possui uma posição e é o posicionar que permite que o sentido seja constituído; 2) apontando a perspectiva que direciona o olhar para a teia remissiva; 3) e por fim, apreendendo previamente tanto o conjunto de significâncias quanto a visão prévia, e dessa apreensão temos o que filósofo denomina como *concepção prévia* (*Vorgriff*)¹³⁸. Essas atitudes são determinadas como estruturas antecipativas e tornam possível o modo da *compreensibilidade*, à medida que se tornam os existenciais da *interpretação* (HEIDEGGER, 2010)¹³⁹.

¹³⁷ Para Greisch, não se pode estabelecer uma relação entre o *compreender* heideggeriano e o *entendimento* (*Verstande*) em sentido kantiano, uma vez que a *compreensão* não seria uma apreensão intelectual das categorias.

¹³⁸ Esses momentos serão tematizados em *Ser e Tempo* a partir das noções de *Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff*. No tocante a obra de 1927, os respectivos termos correspondem aos termos: *posição prévia*, *visão prévia* e *concepção prévia*. A maneira como Heidegger concebeu as respectivas noções em *Ser e Tempo* marca a diferença do modo como aparecem implicitamente no texto de 1919-1920, isso porque, em 1927 a *posição prévia*, a *visão prévia* e a *concepção prévia* são pensadas a partir do nexo entre *disposição* (*Befindlichkeit*) e o compreender. Essa relação permite a descoberta dos entes e estrutura a vida cotidiana do *ser-aí*.

¹³⁹ Mais tarde essa formulação é retomada em 1927, especificamente, em §32.

Esses três aspectos que constituem o movimento de *compreensão* possuem um caráter temporal, isso porque, o prévio já se diz sempre como possibilidade. Nesse sentido, a *compreensão* é vista como a *abertura projetiva* que nos lança no horizonte de significância. O *estar-lançado* (*Geworfenheit*) corresponde ao modo como lidamos com o *mundo circundante* que se abre temporalmente. De fato, o *compreender* é pensado em função do *porvir*, fundando-se na simplicidade de manter cada sentido instituído no *espaço de jogo* (*Spielraum*) que lhe cabe (GREISCH, 2003, p. 330). Em outras palavras, a *significância* é dada no horizonte do *tempo* enquanto caráter antecipatório da *compreensão*.

Desde esse modo de pensar, não alcançamos uma compreensão da *temporalidade* a partir de uma análise, mas sim, devemos partir daquilo que nos é familiar. Notadamente, não é possível *compreender/interpretar* os acontecimentos passados sem examinar o presente, pois a *compreensão/interpretação* temporal funda-se no presente, na medida em que o presente, de acordo com Heidegger, é também passado e projeção. Ora, a *compreensão/interpretação* advém do conhecimento do *mundo* no ‘estar sendo’ do *ser-aí humano*, e esse conhecimento pode advir tanto da atitude teórica quanto da atitude prática – modos da *significância*. A partir desses existenciais acessamos previamente o sentido, à medida que *comprendemos* e *interpretamos* o *horizonte de significância* que nos vem ao encontro por meio de uma relação. Nas elaborações iniciais, pode-se perceber uma ‘co’pertinência entre *Ser* e *tempo*, uma vez que o horizonte de *Ser* passa a ser compreendido em função do *tempo*. Como pensar o caráter de tempo como um modo de determinação ontológica a partir da *compreensão prévia*?

O filósofo pontua explicitamente o *tempo* como uma condição fundamental para que o *ser-aí* seja, e em função disso não pode ser reduzido a uma propriedade da natureza. Certamente, o *tempo* não é um ente, tampouco, uma propriedade do espírito humano. Essa perspectiva é elaborada em função do modo como Agostinho de Hipona propôs a questão do tempo¹⁴⁰. Agostinho, pelos olhos Heidegger, permitiu que pensássemos a relação entre o *tempo* e a natureza externa, e principalmente formular-se a tese de que ‘o espírito’ – tal como é chamado por Agostinho – seria o próprio tempo. Ora, essa relação entre ‘espírito’ e tempo é deslocada para que Heidegger possa pensar o acontecimento do próprio *dar-se do Ser* (*es gibt Sein*).

¹⁴⁰ Em Agostinho, o *tempo* é pensado como distensão da alma (*distentio animi*). Trata-se de uma disposição do espírito que abarca a expectativa (futuro), a atenção (presente) e a memória (passado). Nas palavras do pensador: “pelo que, pareceu-me que o tempo é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria de admirar que não fosse a da própria alma” (AGOSTINHO, 2007, p. 332).

No texto *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*, 1924), o filósofo reconhece o modo como a tradição tratou esse ‘co’pertencimento entre *tempo* e *Ser*. Pois, tanto em Platão quanto em Aristóteles há a compreensão do *Ser* a partir do *tempo* – usa-se o entendimento do termo *παρουσία* para designá-lo enquanto advento, chegada, presente. Para o filósofo alemão, o modo grego de tratar o *Ser* já o revelava, mesmo que implicitamente, com o sentido ontológico de *presente* (*Gegenwart*). Conforme Dastur, embora não seja expreso na ontologia tradicional o sentido de *Ser* como *presente*, o termo *parousia* passa a ser reinterpretado por Heidegger desde uma visada ontológica, designando o *Ser*, a partir do elemento *ek-stático* temporal, como presente (DASTUR, 2011, p. 50).

A compreensão do que seja o *presente* é muito emblemática, em Heidegger o *presente* resguarda em si os outros *ek-stases*: *passado* e *futuro*. Tal dinâmica torna-se tangível se pensarmos que a temporalidade do tempo envolve sempre as três unidades, estas não se instituem em uma sequência linear: passado, presente e futuro, uma vez que são inseparáveis e interdependentes. Em 1924, o filósofo nos diz: “o *ser-aí* só retrovém advindo a si e porque retrovém ao advir, é o que gera o presente” (HEIDEGGER, 1997, p. 321).

Na perspectiva de Heidegger – como o era a de Husserl –, o *presente* carrega em si um *sombreamento* (*Abschattung*) daquilo que se dá enquanto possibilidade de manifestar-se. Segundo o filósofo, o mais originário nessa tese é o que vale a pena ser destacado é esse jogo temporal entre *significação* e *sombreamento*, mais do que, propriamente, aquilo que se revela no aqui e no agora. Consonante Ernildo Stein, “a manifestação do ser no tempo jamais permitirá seu desvelamento fenomenológico total” (STEIN, 2001, p. 129). Isso porque, a *temporalidade* carrega enquanto condição de possibilidade os modos autêntico e inautêntico da *sua abertura*. Tais modos instituem-se “enquanto o estar em direção para o originário, em si mesmo e para si mesmo” (*Idem, ibidem*). Dastur nos alerta, “esse ‘estar em direção’ não pode ser pensado a partir de um sujeito que antes encontrava-se em si mesmo – encapsulado –, e a *posteriori* eclode, isto é, ausenta-se de si mesmo” (DASTUR, 2011, p. 71). Ora, o ‘estar em direção para o originário’ compreende a própria dinâmica do ‘estar sendo’ da unidade *ek-stática* da *temporalidade*. Especialmente, o *porvir* ganha destaque e primazia frente aos outros elementos temporais, isso porque, de acordo com o filósofo, esta *temporalidade originária* (*ursprüngliche Zeitlichkeit*) abarca os modos do *ter-sido* e da *atualidade*. O que isto significa? Em 1916 e 1924, o *porvir*, aparentemente, corresponde ao que chamamos *futuro* (*Zukunft*), entretanto, esse elemento temporal carrega consigo ‘aquilo que ainda não se faz presente’. Deste modo, é possível estabelecer um vínculo entre *ter-sido* e *porvir*.

Lançando mão das considerações de 1916, o *porvir* e o *ter-sido* se articulam a fim de orientar o modo como a *vivência* se institui. Entretanto, é preciso que tais unidades estejam lincadas ao *instante* (*Augenblick*) que vigora. Com isso, o *instante* abriga a possibilidade de apreensão do *presente* fundada na *antecipação* e no retorno a si mesmo. Ora, a *temporalidade* é a realização dessa relação de ‘co’pertencimento e continuidade entre tais elementos.

III.4. Cuidado: pressupostos para uma abordagem ontológica sobre o tempo

III.4.1. Tempo e cuidado

O modo como a *vivência* se desdobra é *remissivo* (*Verweisung*). A *remissão* assegura o caráter de continuidade, abrindo o *mundo* em uma perspectiva temporal. Vimos que a *abertura* é consoante ao modo de significatividade e utilidade dados aos entes com os quais nos relacionamos no horizonte significacional (GREISCH, 2000, p. 133). A título de nota, Heidegger, também em 1924, chamou essa experiência remissiva, característica da vida fática, de *mundaneidade*. Especialmente, a *mundaneidade do mundo em geral* revela que está em jogo a maneira pela qual manuseamos os entes e lidamos com os outros. Essa forma em que nos posicionamos em relação ao *mundo* se vê subsidiada no *cuidado* (*Sorge*). Isso porque, “o cuidado nos dá as coisas no seu estar-à-mão e exerce uma ‘função de apresentação’ fundamental” (*Idem, ibidem*). Em Heidegger, o *cuidado* exerce a função realizada pela *percepção* nas *Investigações Lógicas*, uma vez que a *percepção*, igualmente, traz a presença em ‘carne e osso’, tornando-se a própria doação da coisa.

Especialmente em 1924, o *cuidado* procede de uma doação originária, a saber: a doação da própria coisa na relação que a funda. Heidegger desloca os *atos* e *vivências* da consciência, que possuem a sua constituição intencionalmente, para os modos com os quais lidamos com o *mundo*, estes modos fundam-se na “abertura ek-stática do cuidado” (VON HERRMAN, 2003, p.171). Nessa perspectiva, o *cuidado* é pensado enquanto o *como* originário desde o qual a estrutura *ser-no-mundo* se faz possível. Vimos que na cotidianidade nós nos revelamos no modo de *sermos-uns-com-os-outros* (*mit-einander-sein*), grosso modo, nesse compartilhamento ganhamos a impropriedade para o nosso ser¹⁴¹. Embora o *ser-aí*, singularmente, na abertura originária ek-stática constitua *mundo*, na cotidianidade esse *mundo* é comum e ganha o seu sentido na ‘circunvizinhança’.

¹⁴¹ Segundo Dastur, no modo da ocupação cotidiana não está em jogo o meu ser ou o seu ser, mas, o neutro (DASTUR, 1990, p. 47).

Sobre a relação entre *tempo* e *cuidado* Heidegger nos diz: “ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar à beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 1997, p. 13). Partindo da formulação, “*ser-se antecipadamente (Sich-vorweg-sein)* e *ser-já-em (schon sein-in)* um mundo” (*Idem, ibidem*) indica estar de antemão numa *compreensibilidade* que *vai ao encontro (Vorlaufen)* do que ainda não se manifestou como sentido, mas, será desvelado em função da temporalidade. Vimos que na vida fática o desvelamento de sentido está interligado ao modo como o *ser-aí* visualiza previamente aquilo que vem de encontro, desde modo, o *ser-à-beira de, (Sein bei)* em relação os *entes intramundanos*, é regulado pela apreensão do modo em que tais entes se manifestam. Esses três elementos – *ser-se antecipadamente*, *ser já em* e o *ser-à-beira de* – que correspondem à estrutura do cuidado, para o jovem filósofo, expressam a dinâmica da temporalidade. *Cuidado* e *tempo* se instituem em conjunto, ambos abrigam o mesmo horizonte. O *cuidado* é, essencialmente, a temporalidade em exercício, uma vez que o *ser-já-em* traz consigo o movimento do *ter-sido*, o *ser-à-beira de* torna-se possível na atualidade ou presente, e porfim, o *ser-se-antecipadamente* funda-se no *porvir*.

III.4.2. *Tempo e afinação (Stimmung)*

Em *O conceito de tempo*, além do *compreender*, Heidegger apresenta-nos a mais um elemento constitutivo do *Ser* do *ser-aí*, a saber: a *afetividade*. Estes são co-originários e constituem a *abertura*. A *afetividade* assume o papel de nos tornar abertos para o *mundo* enquanto ele nos toca. Trata-se de um modo da afecção que determinará a tonalidade afetiva, permitindo-nos uma *compreensão*. Em 1924, o *compreender* é afetivo e para ser instituído é preciso que haja o movimento do ‘voltar-se para’. Tal direcionamento é regulador da *compreensibilidade* daquilo que é aberto. Trata-se de um modo pré-teórico e discursivo que permite apreendermos de antemão a vida em seu movimento cotidiano – em sua dimensão fática. A *afetividade* prepara o nosso olhar ‘ao redor’ para que capture o sentido. Na *compreensão interpretativa* o sentido é apreendido na própria relação de *ocupação*, isto é, o *cachimbo* é compreendido a partir da sua *serventia* etc (*Ibidem*, p. 194).

É por meio da *afinação* que o mundo nos toca, uma vez que ela se institui, ontologicamente, como a condição da receptividade do *ser-aí* ser tocado pelo mundo. Essa dinâmica entre estar afinado e ser tocado é assegurada pelo existencial da *disposição*, este não pode ser entendido isoladamente, pois, assim, ele iria sugerir uma afecção que não leva em consideração o movimento de instituição do *mundo*. Nas lições de 1924, Heidegger utiliza

pela primeira vez o termo *Befindlichkeit* para designar a *abertura afetiva* enquanto uma estrutura fundamental do *ser-aí*. Segundo Borges-Duarte, trata-se a princípio de uma tentativa de tradução do termo *affectiones* utilizado por Santo Agostinho. A título de esclarecimento, o contato por parte de Heidegger com o termo *affectiones* de Agostinho fora estabelecido desde as lições de 1921¹⁴². Segundo a autora, Heidegger teria encontrado nesse conceito agostiniano a base para sua compreensão da abertura afetiva na experiência da vida fática, pois as *affectiones* designam um estar situado, em uma espécie de ‘acordo’ afetivo, ou melhor, em uma disposição afetiva (BORGES-DUARTE, 2015).

De acordo com Inwood, o termo alemão *Befindlichkeit* refere-se ao modo de estar disposto no qual alguém se encontra, pois, *finden* tem o sentido de ‘cruzar com algo, encontrar’, o prefixo *be* em *befinden* significa ‘o avaliar algo, encontrá-lo em ordem’. Especificamente, a noção vem designar uma espécie de afinação e sintonização do *ser-aí* para que seja afetado de certo modo (INWOOD, 2002, p. 93-94). Heidegger imprime para a *abertura afetiva* um caráter de desvelamento, uma vez que a *afinação* desvela o *Ser*, enquanto sentido, sempre de algum modo. Na perspectiva heideggeriana, a *abertura afetiva* torna-se fundantes da compreensão, deste modo, a compreensão é primeiramente afetiva, e num segundo momento instituem-se de maneira lógico-linguística.

Segundo Borges-Duarte,

o âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das estruturas do ser na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características ontológicas do próprio ente, que como *Dasein*, ‘leva o ser no seu ser’ (BORGES-DUARTE, 2015, p. 6).

De maneira nenhuma podemos compreender as afecções enquanto meros estados psicológicos. Isso porque, em Heidegger, a afecção é pensada enquanto um existencial fundamental no modo em que o *ser-aí* é. Muito antes de sentir, o *ser-aí* já se encontra abandonado em uma certa afecção. Trata-se de uma estrutura ontológica, uma vez que possibilita a *abertura de mundo* no horizonte cotidiano. Aqui, em 1924, a disposição afetiva

¹⁴² Em *Fenomenologia da vida religiosa*, especialmente, em *Agostinho e o neoplatonismo* (*Augustinus und der Neoplatonismus*, 1921). Especificamente, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Introducción a la fenomenología de la religión*. Jorge Uscatescu. Siruela: México, 2006a).

dispõe a possibilidade de acesso e compreensão do *mundo* desde o seu fundamento, esse dispor-se nada mais é que estar afinado afetivamente.

Ora, dizer que o *ser-aí* está afetivamente afinado com e no *mundo* significa que há uma relação que nos *lança* (*Geworfenheit*) para o nosso modo de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), especificamente, abre-nos o *mundo* a partir do modo da *ocupação*. Para Heidegger, essa *abertura* ocorre em um fluxo temporal, já que toda e qualquer experiência de sentido dá-se temporalmente. Entretanto, tal *abertura* nunca é um instante sem duração, isso porque, tanto o tempo é finito quanto a experiência do *ser-aí* – que cessa com a morte. E diante da possibilidade da não-existência, o *ser-aí* vive se lançando nas possibilidades de ser e ‘se vestindo’ como projeto¹⁴³.

Na perspectiva da obra 1925, *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), o *ser-aí* não é apenas *porvir*, mas também, o *vigor de ter sido* (*Gewesenheit*). Já de antemão ele está previamente lançado no *mundo*, a previdade se mostra no *vigor de ter sido* e o estar lançado pode ser pensado em função da compreensão que o *ser-aí* tem da sua finitude. Segundo Dastur, o passado tomado de forma autêntica, o *ter-sido* (*Gewesen*), irrompe de certa maneira do *porvir*, o *ser-aí* só pode ser o seu passado retornando a ele para assumi-lo a partir do *porvir* (*Zukunft*) (DASTUR, 1997, p. 91). Vejamos o que Heidegger nos diz:

concebido na sua possibilidade de ser mais extrema, o *ser-aí* não é no tempo, ele é mesmo o tempo. O *ser-porvir*, [...] sendo o ‘como’ próprio do *ser-temporal*, é a maneira de ser do *ser-aí*, na qual e a partir da qual ele se dá no seu tempo (HEIDEGGER, 1997, p. 23 – grifo nosso).

Decerto, Heidegger confere o primado do tempo ao futuro, não mais ao presente, como afirma ter ocorrido em toda a tradição filosófica. Ora, ser-presente torna-se impróprio, na medida em que nele vivemos fixados a cada ‘agora’ contando o tempo que falta para que chegue um novo agora. É, especialmente, o *porvir* que possibilita uma reorientação e reestruturação do que seja essencialmente o *tempo*. Isso porque, o *porvir* possui a capacidade de instituir uma temporalidade originária e própria de tal modo que só no *vigor de ter sido*, vigente no *porvir*, é que ela desperta a atualidade (*Idem*, 2006c, p. 124). Em vistas disso, o “*ser-aí* em geral pode, na sua possibilidade mais própria, advir a si mesmo e que, advindo assim a si mesmo, ele mantém a possibilidade, isto é, existe” (*Ibidem*, p. 119). Aos olhos do

¹⁴³ Borges-Duarte nos explica que “essa antecipação constante do próprio correr da existencialidade passa a ser pensado como o assumir-se respetivamente-em-cada-momento como estando-no-fim” (BORGES-DUARTE, 2015, p. 8).

filósofo, a unidade ekstática institui-se originariamente quando se mostra como um *poder-ser* (*Sein-können*).

III.4.3. *Temporalidade e poder-ser: um acontecimento da verdade*

Como fora tratado no capítulo II, intitulado *A questão da facticidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, o jovem Heidegger descreve o *poder-ser* enquanto uma característica da própria existencialidade. Especialmente, em 1925, o *poder-ser* é pensado como o caráter prévio de *compreensão*. Isso significa que na sua *abertura* fundamental o *ser-aí* compreende o *Ser* temporalmente: 1) ora propriamente quando apreende a ‘instância do instante’, nesta as *ek-stases* são ‘co’originárias, 2) ora *impropriamente* (*Uneigentlichkeit*) quando vê o tempo como uma acumulação e sucessão das *ek-stases*. Esta formulação tem como objetivo realçar a essencialidade da projeção existencial que nos constitui, considerando que cada um de nós é tempo em constituição – a fazer-se. Esse entendimento nos diz que a percepção do tempo seria, no fundo, o perceber de nós mesmos. O modo como o tempo nos toca, segundo Heidegger, é definido afetivamente.

A experiência temporal íntima varia conforme as afecções que continuamente se apoderam de nós e marcam a nossa relação com o *mundo*. Continuamente somos tomados por diferentes tonalidades afetivas que se fundam essencialmente na própria afetividade. Especialmente, em 1925, Heidegger traça uma ‘co’dependência entre *compreensão* e afecção, isto é, diferentes *afinações* criam diferentes horizontes de *compreensão*. Pensar na especificidade dessa relação é compreendê-la enquanto condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar o *tempo*, isto porque, o ‘agora’ percebido é, no meu *ser-com*, compreensível para cada um. A questão, contudo, é mostrar como isso acontece. Entretanto, o caminho para pensar nesse acontecimento não passa pela relação entre sujeito e objeto, ou de quaisquer categorias.

Heidegger, em 1927, pensa de modo mais aprofundado a relação entre *tempo* e a constituição existencial do *ser-aí*. A questão sobre o *tempo* ainda se faz viva e constante no escopo do pensar do respectivo filósofo. De acordo com Greisch,

a nova tarefa é provar que todas as estruturas fundamentais do *Dasein* até agora estabelecidas são, no fundo, temporais do ponto de vista da sua totalidade, da sua unidade e do seu desenvolvimento possível e que devem ser concebidas como modos de temporalização da temporalidade (GREISCH, 2003, p. 306).

Na segunda secção, intitulada “*Ser-aí e temporalidade*” (*Dasein und Zeitlichkeit*), é retomada a tese já enunciada em 1915 e 1924, qual seja: o *ser-aí é temporalidade*. Especialmente, em *Ser e Tempo*, a *temporalidade* é vista como o sentido ontológico e originário do *ser-aí*. Dessa maneira, a clarificação desse carácter essencial da *temporalidade* está intimamente interligada à exposição da própria condição de ser do *ser-aí*.

Nessa perspectiva, Heidegger defende que a *temporalidade* é o fenómeno originário que unifica a complexa estrutura do *ser-aí* e possibilita a sua *facticidade*. Analisando a constituição existenciária do *ser-aí*, é necessário que haja algo que reúna os existenciários e que constitua a totalidade do *ser* do nosso *aí*. Vimos que a articulação da *abertura* da condição existenciária é o *cuidado* (*Sorge*), e por isso nos é possível dizer que o *ser-no-mundo* é essencialmente *cuidado*¹⁴⁴.

Anteriormente, pensamos nas duas dimensões do *cuidado* na *facticidade*, a saber: 1) o *estar-ocupado* (*Besorgen*) e a *solicitude* (*Fürsorge*). No entanto, o *cuidado* na sua complexidade é um fenómeno articulado e, por isso, exige um fundamento originário – que suporte ontologicamente a sua unidade e a sua totalidade (HEIDEGGER, 2006c, p. 315). Esse fenómeno é a *temporalidade*. Só a partir dela é que a totalidade estruturada e articulada do *Ser* do *ser-aí* como *cuidado* se torna existencialmente inteligível. A realização existenciária se funda no *poder-ser*. É preciso destacar que o *poder-ser-de-si-mesmo* nunca está totalmente realizado, pois há no *ser-aí* uma constante *incompletude* (*Unabgeschlossenheit*), isto é, sempre há algo por fazer, uma tarefa, uma possibilidade para o *ser-aí* realizar. Dastur esclarece:

é no querer-ter-consciência que o *Dasein* atesta o seu *poder-ser* mais próprio, e se abre à autenticidade da sua existência. Este modo de abertura é designado por resolução. No entanto, a resolução não significa o fim da dominação do ‘Se impessoal’. Mais que tudo, ela revela essa dominação e permanece na sua dependência, mas sob o modo da resistência (DASTUR, 2011, p. 64).

Na inautenticidade fática ignoramos o que ontologicamente somos. Justamente, devido à distração e à ditadura do impessoal, que dita o modo como devemos estar no mundo, sequer percebemos a vida enquanto tal. Nesse modo de estar no mundo, a vida simplesmente é ‘tocada’, e não vivida – ressignificada. Somente com a percepção da incompletude, é que nos apercebemos enquanto possibilidade. Esta representa a nossa originária e própria

¹⁴⁴ Com intuito de respeitar a perspectiva cronológico-filosófica dos textos, falaremos novamente da noção de *cuidado* agora sob a perspectiva de 1927. Veremos que essa noção em 27 está articulada a partir dos modos de ser ocupado e preocupado, e já anteriormente o *cuidado* foi pensado como um modo de afecção.

condição, qual seja: de sermos esse *aí* no *tempo*, isto é, o horizonte do *Ser* em que os entes se manifestam. Especificamente na secção 68, encontramos a descrição do carácter autêntico e inautêntico de cada um dos horizontes temporais, vejamos: 1) a autenticidade no *porvir* pode ser compreendida desde o correr *antecipativo* (*Vorlaufen*) pelo qual o *ser-aí* vem a si, já a inautenticidade ocorre quando o *ser-aí* se projeta na vida compartilhada e não em si-mesmo; 2) a autenticidade do presente é o *instante* no qual algo surge, se presentifica e a sua inautenticidade é a redução do *instante* ao agora, finalmente, o *ter-sido* autêntico retoma o carácter finito do projetar, contrariando a inautenticidade temos o *esquecimento* (*Vergessenheit*) da condição de finitude própria do *ser-aí* (HEIDEGGER, 1997, p. 31).

Em 1924, o modo como Heidegger compreende a correlação entre as unidades temporais caracteriza-as como o horizonte para o sentido do *Ser*. Ora, esse horizonte já tematizado passa a ser pensado em função do velamento do *Ser*, da ausência, do *porvir*. Assim, anterior ao próprio horizonte de manifestação está o movimento de velar e desvelar – *verdade*. Nitidamente, tal movimento ganha corpo no carácter temporal de *retração* (*Entrückung*) e de projeção (*Entwurf*). Em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, 1919-1920, essas noções de arrebatamento/retração são pensadas com intuito em destacar que anteriormente às ekstases temporais existe um horizonte prévio de abertura que possibilita toda e qualquer temporalização. É interessante que Heidegger retome a tese de o modo de *arrebatamento* e *retração* ser fundado numa *vigência* que também se faz ausência (*Abwesenheit*) (*Ibidem*, 2012a, p. 321). Nessa perspectiva, o filósofo nos diz,

[a condição prévia de sentido ocorre no jogo em que] o todo positivo se faz especialmente a partir da privação. [Isso porque, esse jogo] se encontra tanto na essência da temporalidade como na negação arraigada nela (*Ibidem*, p. 269).

Em *Prolegômenos para o conceito de tempo*, essa proximidade essencial entre *arrebatamento* e *retração* corresponde ao modo como a verdade se institui. Trata-se da condição originária, pensada enquanto desvelamento do que se encontra velado. A *verdade*, enquanto movimento incessante de desvelamento, revela a constituição da própria realidade, que, sempre numa dinâmica de aparição, tem também que, sempre e mais uma vez, se ocultar. Ocultar-se aparece aqui como uma necessidade intrínseca ao desvelar.

Contudo, a verdade se mostra não como um atributo que possa ser verificado nas coisas e ou nas enunciações. Ela é, sim, relativa ao *ser-aí*. Guiados por esta relação, não devemos nos esquecer que, por mais que a verdade esteja ligada ao *ser-aí*, isso não significa que este sempre se realize no horizonte desta verdade, haja vista que, para Heidegger, é

caráter fundamental do ser do *ser-aí* ao mesmo tempo descobrir e encobrir. Neste sentido, Stein nos esclarece: “o [*ser-aí*] está sempre na não-verdade e na verdade, [uma vez que] o caráter de verdade e não-verdade surge da abertura do *ser-aí*, ou da revelação do *ser-aí*, ou do caráter descobridor” (STEIN, 2006, p. 25 e 172). Essa *abertura* tem um caráter originário, à medida que revela *Ser*. Essa revelação dá-se desde a compreensão e, como vimos, esta é alicerçada pela *cura* (*Sorge*). A *cura* representou até agora o modo de ser originário do *ser-aí*, pois, é por este existencial que o *ser-aí* se demonstrou *ocupado* e *preocupado*, revelando-se descobridor e encobridor.

Especialmente em *Ser e tempo*, a instituição da “verdade possui o modo e o sentido de ser do próprio [*ser-aí*]” (HEIDEGGER, 2004b, p. 297). Nessa perspectiva Stein nos fala, a verdade pode ser pensada desde ‘um existencial’, a partir do modo de *ser-descobridor* (*Erschlossenheit*). No tocante a tal modo, ele se vê regulado por um saber conduzir-se, já que o descobrir sempre ganha a forma de um comportamento (STEIN, 2006, p. 173). Certamente, este descobrir é um saber-se conduzir em meio ao aberto. O conduzir fundamentalmente é um querer que nada quer para fora de si, isto é, não nos faz querer nada mais do que já temos com a relação, pois, a própria relação já nos basta. Nesta relação ganhamos a nossa identidade, já que ela nos mostra quem somos, na medida em que nos deixamos descobrir.

O *deixar-ser* (*Gelassenheit*) se revela como a possibilidade de sentido para o ente. Este se revelaria na sua aparição como isto ou aquilo. Enquanto fundamento ontológico da *verdade*, o *deixar-ser* permitiria o revelar do ente na sua especificidade desde o horizonte que se forma. Justamente, assim sendo, o “desvelamento indicaria o ser-verdadeiro do que assim é desvelado” (ZARADER, 1998, p. 78). A verdade é tomada, essencialmente, como o mistério da não manifestação. Assim, pensar a verdade desde esse *mistério* é pensá-la, ontologicamente, como velamento do *Ser*. Nesse sentido, Paiva descreve que:

o escondimento que precede o desvelamento da verdade é o mistério como pré-essência da verdade, enquanto o escondimento que acompanha todo desvelamento da verdade, enquanto desvelamento parcial e não do ente na sua totalidade, é o mistério como não-essência da verdade (PAIVA, 1998, p. 161).

Nessa perspectiva, caminhamos para o último capítulo da tese que assume como problema inicial em que medida a hermenêutica da facticidade acena para a questão da verdade enquanto aparecimento não-mediato de *Ser*.

CAPÍTULO IV – A ESSÊNCIA DA FACTICIDADE E DA VERDADE: UMA ABORDAGEM ONTOLÓGICA

Para pensar ontologicamente na correspondência entre *tempo* e *verdade*, Heidegger ligará o caráter transcendental à estrutura do *ser-aí*. Dessa maneira, o nosso último capítulo, intitulado *A essência da facticidade e da verdade: uma abordagem ontológica*, nasce da tentativa de esclarecer essa relação. Ora, a questão da verdade fora tratada até aqui no âmbito da estrutura existencial do *ser-aí*. O horizonte da relação entre *verdade* e *ser-aí* se viu fundado na *abertura* e é esta, segundo Heidegger, que torna evidente o caráter *apofântico* da verdade. Como foi visto, esse caráter de fazer ver e manifestar os entes acontece independentemente da vontade, da subjetividade humana. Esse caráter torna-se o processo gerador de vida, porém, é preciso notar que neste processo nem tudo se mostra, uma vez que o descobrir resguarda em si (e vice-versa) o próprio encobrir – ‘o Ser ama esconder-se’¹⁴⁵.

Na compreensão tradicional as palavras latinas “*transcendens* e *transcendentalis*” (INWOOD, 2004, p. 190) eram aplicadas de uma maneira indiferenciada pelos filósofos medievais para designar de uma forma geral o *Ser (ens)*, a *verdade*, a *unidade*. No entanto, Kant teria demarcado, mais claramente, uma distinção para o transcendente e igualmente para o transcendental. Embora no escopo de sua filosofia não se tenha tratado do tema da *transcendência (Transzendenz)* propriamente dito, ao pensar acerca do problema das condições de possibilidade do conhecimento, o filósofo teria contribuído para que a fenomenologia tanto husserliana quanto heideggerina tratasse do tema posteriormente¹⁴⁶. Kant, ao propor que o conhecimento é uma síntese que acontece a partir da união entre o elemento objetivo dado à sensibilidade receptiva e o elemento sintético subjetivo, desenvolve a base para se pensar as condições transcendentais do conhecimento¹⁴⁷. Para o filósofo, o conhecimento não teria sua origem nem no primado do objeto que se apresenta em si mesmo,

¹⁴⁵ Lançando mão do fragmento heraclítico 123: “a natureza ama ocultar-se”. É interessante pensar que esse jogo em que o surgimento de sentido tende ao seu próprio encobrimento também fora pensado pelos gregos e nomeado de *physis* – natureza.

¹⁴⁶ Desmistificaremos de que modo a problemática transcendental kantiana impulsionará o processo de formação do pensamento fenomenológico. Este que surge como uma resposta para os problemas advindos do criticismo e idealismo. O jovem Heidegger encontra um solo propício para fundamentação da sua hermenêutica fenomenológica da facticidade.

¹⁴⁷ Na *Crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft)*, Kant distingue *conhecimento (Erkenntnis)*, *saber (Wissen)* e *pensamento (Denken)*. “O saber é suficiência objetiva e subjetiva de um juízo, e é, portanto, uma limitação do pensamento. Já o pensamento consistiria na unificação das diversas representações em uma consciência ou juízo. Por fim, o conhecimento é pensado de duas maneiras, enquanto intuições e como conceito. Ambas as formas possuem fontes distintas, a saber: a sensibilidade e o entendimento” (KANT, 2001, p. 66 e 163).

nem tampouco, no primado do sujeito racional cartesiano, mas sim, os elementos objetivos passam a contribuir, conforme o fundamento na subjetividade transcendental, para que o conhecimento possa ser estabelecido enquanto tal. Esta ação da subjetividade transcendental, de apreender e formalizar o sensível traz como consequência o estabelecimento de uma relação indissociável entre objeto e sujeito. A síntese dessa ‘operação’ é vista por meio do modo no qual o objeto aparece para nós, enquanto fenômeno¹⁴⁸.

Nas palavras de Wolfgang Stegmüller, em Kant, a apreensão diz respeito à assimilação do objeto pelo sujeito. Dito de outro modo, a questão chave dessa teoria transcendental pode ser pensada enquanto fundamentação do conhecimento verdadeiro em uma relação essencial com a consciência. Claramente, a perspectiva kantiana constrói um novo paradigma para a questão do conhecimento, basta ver o modo como tal questão se vê fundada epistemologicamente (STEGMÜLLER, 2012). Retomando os passos de Kant, sabemos que na época o Ocidente marchava em direção a uma revolução científica, impactando diretamente a filosofia. A nova mentalidade trazida pela abordagem da Física e da Astronomia coloca em xeque a ‘velha’ metafísica e o conhecimento dela advindo. Ora, para tais ciências o conhecimento só pode ser verdadeiro se constituído no campo da experiência.

Nesse sentido, o projeto kantiano vê a necessidade de reconduzir a filosofia ao âmbito da verdade científica. Diante da virada cientificista, Kant, a contragolpe, propõe a existência de uma estrutura *a priori* que seja condição para o conhecimento empírico. Em conformidade com essa perspectiva, a faculdade do entendimento é constituída a partir da relação entre esses dois horizontes, a saber: da experiência e do *a priori*. Pensar *como* (*wie*) essa relação se institui seria o dever da filosofia. Sob essa ótica, de acordo com o filósofo de Königsberg, não se pode limitar o pensamento filosófico à experiência, uma vez que a filosofia se ocuparia do conhecimento na sua totalidade e possibilitaria, propriamente, a experiência. Em decorrência disso, segundo Mario Caimi, a filosofia ao operar a partir da subjetividade transcendental – tal como Kant denominou – torna-se reguladora e sistematizadora das finalidades do conhecimento. Aqui, a filosofia recupera o seu papel enquanto condição de possibilidade das ciências empíricas (CAIMI, 2015, p. 39). Isso porque, a filosofia torna-se responsável pelo processo de desencobrimento de *mundo*, na medida em que se volta para os componentes apriorísticos que constituem o conhecimento¹⁴⁹. Assim, o trabalho ao qual a *Crítica da razão*

¹⁴⁸ A tese kantiana sobre as condições transcendentais do conhecimento redistribui as funções do objeto e do sujeito, buscando um equilíbrio entre ambos.

¹⁴⁹ Wolfgang Stegmüller nos diz: “Kant julgava poder provar que todo conhecimento experimental se baseia em conhecimentos apriorísticos da realidade. Estes últimos consistem em juízos sintéticos verdadeiros *a priori*, isto é, em juízos cuja verdade podemos compreender, embora, por um lado, não possamos demonstrá-los

pura (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) se submete é demonstrar e sustentar a necessidade dos elementos apriorísticos na constituição epistemológica. Deste modo, Kant empenha-se por validar tais componentes e alocar a filosofia nesse novo horizonte. Trata-se de considerar, na sequência, como Heidegger articula essa influência kantiana.

IV.1. A recepção da problemática transcendental pelo movimento neokantiano e a sua influência na fenomenologia do jovem heidegger

Mediante o cenário filosófico que caracteriza a modernidade ocidental, a história da filosofia passa a ser delineada e alavancada por uma metafísica alicerçada de um lado pelo idealismo alemão e por outro por um cientificismo traçado pelo positivismo. Brevemente, temos o idealismo assumindo como problema o fundamento da validação da relação entre o conhecimento e a consciência, isso leva o criticismo ao seu extremo. E, em contraposição, temos o positivismo que reduz o conhecimento a uma esfera empírica. Segundo Wolfgang Stegmüller, a psicologia experimental tornava-se o único método válido para descrever os fenômenos da consciência. Assim, os diversos campos do saber se serviam de tal metodologia, por exemplo:

a lógica, os métodos da psicologia experimental, chamada então de ‘ciência natural do espírito’ [...] tinha por pretensão observar empiricamente o que seria o funcionamento lógico da *psique*, explicando, através das causas psíquicas, o funcionamento do pensar, dos juízos e da verdade (STEGMÜLLER, 2012, p. 62).

Em resumo, o positivismo, na sua base comum, propõe que somente pode ser conhecido com precisão aquilo que é dado de modo imediato pelos sentidos. Na Alemanha, o positivismo se apresenta por meio de duas tendências, a saber: 1) uma redução do caráter empírico, tendo como o seu principal expoente Ernest Mach; 2) no segundo tipo de positivismo é comum “lançar mão de um empirismo que se aproxima da metafísica”

logicamente e, por outro lado, não necessitamos de dados de observação para apoiá-los. O problema de Kant consistia em como explicar *a priori* esse fenômeno enigmático de juízos sintéticos verdadeiros e em que se baseia a validade desses juízos. A solução que ele deu ao problema consiste na teoria do idealismo transcendental que em termos de imagem, é uma ‘revolução copernicana’: o conhecimento real não consiste em que as propriedades de um mundo que transcende a consciência se reflete na nossa consciência; antes, o chamado ‘mundo real’, isto é, o único mundo empiricamente real que nos é conhecido, do qual podemos falar de maneira adequada, é, nos seus atributos básicos, o produto constitutivo da nossa própria faculdade intuitiva (espaço-temporal) e do nosso entendimento. Somente se o universo não for uma realidade que transcende a consciência, mas representar uma realização do sujeito transcendental, é que se torna compreensível, segundo Kant, que possamos emitir sobre esse universo afirmações adequadas e, ao mesmo tempo, independentes da experiência” (STEGMÜLLER, 2012, p. 5).

(HARRÉ, 2008, p. 22), neste os dois principais representantes são Hertz e Boltzmann. Consoante Rom Harré, tais tendências contrapõem o idealismo, entretanto, cada uma dessas posturas continha elementos que delimitam as suas especificidades. Ernest Mach sistematizou uma metodologia que retratasse os fundamentos da física, eliminando as instâncias inobserváveis da ontologia das ciências naturais e qualquer traço ‘absolutista’ inerente às mesmas. Isto é, Mach abolira do seu sistema os elementos que não possam ser submetidos a uma análise experimental. Em relação a tal elaboração, Hertz não era totalmente avesso, nem tampouco, Boltzmann. Porém, para estes últimos filósofos a possibilidade de justificar a existência dos elementos não observáveis deve ser submetida ao desenvolvimento matemático de uma teoria¹⁵⁰.

Os excessos advindos de tais abordagens tornaram latente a necessidade de retomada dos ideais kantianos. O neokantismo nasce mediante a necessidade de esclarecer a dimensão *a priori* constituinte do conhecimento transcendental. Especificamente, para os neokantianos era papel da filosofia analisar e esclarecer a validade daquilo que constitui o conhecimento verdadeiro. Para tal corrente, o horizonte para o qual a filosofia se endereça diz respeito as condições de possibilidades que fundamentam a validade do conhecimento. Dessa maneira, para além de Kant, as correntes neokantianas partem daquilo que se mostra evidente na constituição do conhecimento e que fundamentalmente já se encontra pressuposto¹⁵¹. Em contrapartida, temos as outras ciências com a tarefa de descrever empiricamente a gênese do conhecimento. Com este objetivo nascia a primeira leva de neokantianos, a princípio, de acordo com essa perspectiva, somente nos é conhecido aquilo que advém do sistema nervoso, com isso, o conhecimento é tecido sem mediações e não é previamente susceptível ao modo o mundo nos toca. Como pode ser observado, a compreensão do estatuto do *a priori* ganha um caráter fisiológico. Posteriormente, essa formulação se faz alvo de críticas, impulsionando o aparecimento de uma ‘nova’ geração de neokantianos. Dentre todos os filósofos que marcaram a ‘pré-história’ do neokantismo, temos Otto Liebman acusando seus antecessores de uma compreensão ingênua do projeto transcendental e propondo recuperar a ‘verdadeira’ filosofia kantiana. Aos olhos do autor, *é preciso voltar a Kant (Wir müssen zu Kant zurückkehren)*! Ora, a filosofia kantiana representava o equilíbrio, já que viabilizou tanto o

¹⁵⁰ Segundo Harré, “o idealismo levado a cabo tinha como consequência o obscurantismo metafísico do *Espírito* (*Geist*) e já o positivismo reduzia a Filosofia à teoria da ciência e eliminava a autossuficiência das ciências do espírito” (*Idem, ibidem*).

¹⁵¹ Como nos é sabido, Kant havia estabelecido um debate com a tradição positivista e suas respectivas tendências – materialista, psicologista, biologicista etc. De forma distinta, tal tradição colocava em suspenso a possibilidade do conhecimento, à medida que elabora uma formulação que nega a existência de um critério objetivo de conhecimento. Em contrapartida, temos o filósofo de Königsberg debruçando-se sobre as condições de possibilidades de todo e qualquer conhecimento.

fundamento experimental na validade da percepção objetiva quanto instituiu a estrutura *a priori* do sujeito no processo de constituição do conhecimento¹⁵².

IV.1.1. *Pressupostos das escolas de Marburg e Baden*

De um lado temos Marburg – com seus representantes: Hermann, Cohen e Natorp –, de acordo com a escola o fato científico deve ser o ponto inicial para a validação do conhecimento. Dito em outras palavras, para tal escola é necessária uma relação entre a lógica e a ciência¹⁵³. De outro, temos Baden – com Windelband e Rickert –, dizendo-nos que não se pode partir de um fato, uma vez que anteriormente a toda e qualquer verificação já existe uma compreensão prévia do objeto do conhecimento (HEIDELBERGER, 2007, p. 28)¹⁵⁴. Essa perspectiva nos diz que para que haja a certificação é imprescindível que já tenhamos um juízo e uma ordenação da objetividade do conhecimento. Tal problemática ecoa nas filosofias posteriores, em especial, no debate entre a filosofia neokantiana e a fenomenologia de Husserl e do jovem Heidegger.

Embora haja diferenças nas abordagens das duas escolas há um ponto de convergência entre ambas, qual seja: há uma necessidade de instituir a filosofia em um horizonte independente das ciências. Notadamente, Hermann, Cohen e Natorp partem do pressuposto de que o conhecimento é constituído a partir das estruturas lógico-transcendentais. De acordo com tal elaboração, estes componentes podem ser pensados enquanto categorias universais que correspondem aos elementos *a priori* concernentes ao real¹⁵⁵. Em vista disso, Cohen

¹⁵²Tal como Patrícia Kauaurk-Leite salienta, essa ação de trazer à baila a filosofia transcendental não pode ser pensada meramente como uma simples retomada de ideias, antes disso, diz respeito a uma apropriação produtiva dos preceitos kantianos, com intuito de pensar mais à frente de tal filosofia (KAUAURK-LEITE, 2012, p. 168-172).

¹⁵³ Com a sua obra *História do materialismo* (*Geschichte Materialismus*, 1886) Friedrich Albert Lange torna-se fundador da Escola de Marburg que nasce para pensar acerca da estrutura da idealidade lógica enquanto fundamento para as ciências.

¹⁵⁴ De acordo com Michael Heidelberger, embora as visões neokantianas se destaquem pelas suas diferenças, principalmente, no que concerne o ponto de partida na constituição do conhecimento, de modo geral, são conduzidas a partir de um horizonte comum, a saber: daquilo que se faz inquestionável no conhecimento, e isso que é caracterizado como sendo evidente é, de antemão, pressuposto.

¹⁵⁵ Kant deteve-se longamente para especificar e clarificar o que seja tais categorias. De modo geral, “as categorias são formas de acordo com os quais os objetos da experiência são estruturados e ordenados” (KANT, 2001, B.34). Howard Caygill esclarece-nos que, especialmente, na obra kantiana, “as categorias são modos de julgar que são construções do entendimento puro. [...] Esses modos foram ampliados para aplicarem-se aos ‘objetos em geral’, tornando os juízos não só possíveis, mas também, objetivamente válidos. [...] As funções da unidade do juízo podem ser divididas em quatro conjuntos que são apresentados na tábua do juízo: quantidade – universais, particulares e singulares –, qualidade – afirmativos, negativos e infinitos –, modalidade – assertórico, problemáticos e apodícticos – e, por fim, relações – categóricos, hipotéticos e disjuntivos. A quantidade do juízo é determinada segundo um predicado que venha incluir todos, alguns ou apenas um de seus sujeitos; a qualidade refere-se ao modo como um predicado pode ser atribuído; a modalidade especifica a relação do juízo com as

define a filosofia como aquela que abriga a natureza lógica do conhecimento. Nitidamente, há uma pretensão de descrever matematicamente a constituição dos objetos científicos.

Para além de Kant, o pensador propõe que o conhecimento almeja o modo pelo qual o sentido das coisas se institui, em vista disso, o conhecimento acerca do mundo não pode ser pensado meramente “como representação na consciência subjetiva, isso porque, o conhecimento diz, propriamente, sobre o modo de ser das coisas. Para o principal expoente da escola de Marburg, o pensamento é *Ser* e *Ser* é pensamento” (HARRÉ, 2008, p. 20). Tal como Steven Crowell sugere, a origem dessa conexão entre conhecimento e *Ser*, por parte de Cohen, seria uma releitura da relevância da matemática no escopo do pensamento kantiano. Sabe-se que a matemática é vista como criadora de conceitos, isso porque, Kant acreditava que o uso transcendental da razão pura corresponde ao uso matemático. Em vista disso, Cohen consagra a lógica como a teoria do conhecimento.

Para o filósofo, a filosofia teria a função de ordenar as ciências naturais, já que realiza o papel de examinar as condições de possibilidades para que o conhecimento se institua¹⁵⁶. Essa reelaboração da teoria kantiana leva a cabo o caráter transcendental do conhecimento, isso porque, Cohen restabelece a ligação entre as categorias e a razão matemática para fundar a razão transcendental enquanto aquela que é capaz de definir rigorosamente o fenômeno que se mostra. A partir dessa perspectiva, as estruturas lógico-transcendentais são configuradas como categorias universais (CROWELL, 2001, p. 195).

Ora, de modo geral, o discurso sobre a dimensão *a priori* do conhecimento torna-se o problema chave da escola. Com isso, Nartop também procura esclarecer tal aspecto, sobretudo, delinear o modo como o conhecimento envolve as leis internas da lógica. Notadamente, essas leis são o elemento central que possibilita a unidade entre pensamento e lógica, à medida que sustentam transcendentalmente essa relação. Essa ‘co’correspondência joga por terra o papel da experiência no processo de construção do conhecimento. Nessa formulação, as leis internas passam por um processo de objetivação, e esse processo é constituído por constantes sínteses que submetem sucessiva e progressivamente o empírico à

condições do pensamento de modo geral, e por fim, a relação envolve o modo como os predicados podem ser confrontados com um sujeito” (CAYGILL, 2000, p. 53). Nos deteremos a essa análise do conceito apresentado na *Crítica da razão pura*, uma vez que Heidegger deixa clara a influência da respectiva obra na sua filosofia, especificamente, nos seus textos de 1916 e 1919: *A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus* (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) e *Kant e o problema da metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, copilado, somente, em 1929).

¹⁵⁶ Ao olhar de Crowell, para os filósofos de Marburg, a relação entre lógica e o conhecimento “[...] garantiria a autonomia [da filosofia] em meio à comunidade científica, [uma vez que a filosofia] se ocupa das condições transcendentais do conhecimento, possibilitando uma unidade sistemática fundamental para as diversas ciências” (CROWELL, 2001, p. 189).

interioridade das leis. É interessante destacar, esse princípio lógico, para o qual os filósofos de Marburg se voltam, traça a diferença metodológica entre as duas escolas – Marburg vs. Baden.

A escola de Baden procura uma outra via para tratar do problema epistemológico, qual seja: o valor cultural. Ora, tal escola pensa os valores culturais enquanto condições de possibilidade da estrutura transcendental que permeia o conhecimento, dando-lhes o caráter de uma validade absoluta. Windelband, com o olhar sobre a filosofia dos valores lotzeana, dirá que o *a priori* kantiano é o valor concebido desde a sua totalidade¹⁵⁷. Inicialmente, Windelband propôs a existência de uma ‘esfera dos valores’, e esses princípios normativos de maneira nenhuma podem ser reduzidos a uma mera representação de um objeto real. Aos olhos de Heidegger, como é descrito no seu texto de 1919, a saber: *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*), o antirrepresentacionismo é presente, em especial, em Windelband que sofre influência da leitura que Lotze fez da postura de Fichte em relação ao naturalismo e ao psicologismo. Respectivamente, a perspectiva desse último filósofo limitava todo o *Ser* à matéria corporal, eventos objetivos, matéria e força. Contrário a tal formulação, Lotze propõe uma esfera não empírica e antinatural na fundamentação da noção de razão prática. Desse modo, a primazia da razão prática, pensada como *razão sensível ao valor* (*wertempfindenden*), é decisiva para que surja a filosofia do valor (HEIDEGGER, 1987, p. 193). É interessante o modo como Windelband investigou a relação entre representação e juízo, buscando compreender em que medida a representação ganha validade enquanto uma proposição científica. Para tanto, o filósofo desmistifica a mera representação de um juízo com valor de validade. Isto é, o primeiro tipo de representação pode ser compreendido, simplesmente, como um ‘reflexo’, isto é, como uma aparição de algo. Já no segundo tipo, temos um juízo que possui um valor de verdade ligado a algo ou alguém. Nesse último caso, segundo José Resende-Junior, os juízos não possuem neutralidade tal como a mera representação de algo. A neutralidade é garantida pelo que Windelband denomina de *apreciação*. A princípio,

trata-se de uma distinção lógica que normalmente não aparece no nível da gramática. A mera conexão neutra de representações (cópula do juízo) é o que

¹⁵⁷ Para Windelband e Rickert era preciso retomar a teoria kantiana de modo a alargá-la para que não fique somente circunscrita no campo epistemológico. A proposta dessa escola era desenvolver a questão transcendental em uma dimensão mais humanista. Entretanto, os filósofos de Baden não são os únicos a adotarem outro viés, pois, “[...] Cohen, da escola de Marburg, também adotou diferentes vias, tais como: a ética e a religião para tratar da questão kantiana. E, igualmente, Cassirer adotando uma dimensão antropológica etc” (CROWELL, 1998, p. 187).

se chama de juízo, já o fato dessas representações constituírem uma proposição com valor de verdade se deve à apreciação. O que Windelband deseja mostrar é que nisso ordinariamente chamando de juízo está embutida uma apreciação em função de um valor, a qual não se confunde com o conjunto de formações conceituais (RESENDE-JUNIOR, 2013, p. 39-40).

Notadamente, concernente à estrutura de um juízo pode-se perceber que a apreciação não se volta para os conteúdos representativos, mas sim, reivindica uma máxima ou fim que seja verdadeiro e sirva como fundamento para avaliação. Esse pensamento windelbandiano se destaca porque usa elementos para a construção de uma concepção prática dos juízos. Acerca da inserção do elemento prático, Resende nos diz:

aos olhos de Windelband, as ciências, de modo geral, buscam o valor universal. Porém, a universalidade não é instituída a partir do teor fáctico – necessidade causal –, mas sim, de um ‘dever-ser’ (sein-sollen). Toda a proposição lógica, ética ou estética é impelida pelo dever-ser universal, e mesmo que se manifeste a partir de um campo específico, seja ele o horizonte fáctico da história, esse ‘dever-ser’ próprio da proposição deve ser reconhecido como universal e incondicionalmente válido e servir para todos os juízos, não se restringindo ao campo da Ética (*Idem, ibidem*).

Esse aspecto prático trazido pela formulação do filósofo marca a posição frente à lógica clássica que se voltou para os elementos gramaticais, propondo para a validação a necessidade de concordância entre juízo e representação. No entanto, a teoria do valor de Windelband propõe que não é suficiente a recepção passiva das representações, é indispensável que haja uma atividade valorativa para a constituição do conceito. De acordo com Resende-Junior, torna-se essencial a atividade valorativa com pretensão de uma validade universal e esta é constituída pelo reconhecimento da esfera do conteúdo, do sentido e validade. Determinar as bases para a validação do conhecimento é imprescindível para que consigamos distinguir entre juízos falsos e válidos para a efetivação de um conhecimento verdadeiro. Assim, “algo é em função do valor que alcança no ideal de conhecimento, e a pesquisa desses valores com pretensões universais [...] é o objeto de estudo da filosofia (*Ibidem*, p. 41). Esta, para Windelband, deveria ser tratada como a ciência primeira e reguladora dos valores presentes nas variadas ciências.

Ora, Windelband assume como tarefa desmistificar um horizonte que seja independente e capaz de abranger a constituição do sentido que fundamenta toda e qualquer ciência. Dessa busca nasce a classificação das ciências enquanto nomotéticas – trata-se de uma tendência abrangente e geral que busca regular o objeto através das descrições físico-

matemáticas e ideográficas – com a capacidade de detalhar singularmente por meio de um esquematismo histórico-cultural. É importante dizer que ambas representam modos diferentes de olhar o mesmo horizonte, não se trata-se de distintas realidades. Na *teoria do valor* esboçada pelo filósofo, os juízos podem ser distinguidos a partir da sua esfera de atuação, por exemplo: 1) existem os juízos teóricos – éticos, estéticos etc. – e são submetidos às ideias do bem, do belo e do justo. Estes compreendem diferentes campos da experiência, por exemplo: âmbito da moral e da arte. 2) E, também, existem juízos teóricos voltados para a esfera científica, já que estão sob o domínio da verdade¹⁵⁸. Com tal distinção o filósofo de Baden amplia a análise kantiana, uma vez que a *Crítica da Razão Pura* se limitava à descrição dos elementos *a priori* dos juízos teóricos das ciências da natureza.

De modo geral, a verdade é o fim para o qual todo e qualquer juízo de valor deve-se voltar. É essa pretensão que deve mover o conhecimento. Em outras palavras, “a verdade é o fim para o qual a validade universal caminha, assim toda atividade judicativa, sobretudo, os juízos teóricos se voltam à validade universal” (CROWELL, 1998, p. 122). De modo especial, essa compreensão permitira a Windelband delimitar as esferas do ‘o que é’ (*Ser – Sein*) e do ‘que vale’ (*dever- Sollen*), consequentemente, instituir o caráter normativo do *valor* (*Gelten*). O que isso significa? Nesse sentido, pode-se pensar que a norma não seria capaz de dizer o sentido das coisas. Na sua especificidade, a norma visa como ‘algo deve ser’ – enquanto um juízo de valor. Desta maneira, o juízo pensado como um caráter normativo torna-se capaz de delimitar o *como* do ‘dever ser’, garantindo a validade necessária e universal (KÜHN, 2010, p. 123). Respectivamente, a dimensão lógica do *a priori* que assegura o conhecimento é caracterizada por uma validade absoluta. Segundo Rom Harré, a relação entre *Ser* e *dever*, no escopo das elaborações windelbandianas, é o elemento que garantirá o caráter fundamental de validade (HARRÉ, 2008, p. 21).

Especialmente, o valor tem um aspecto válido e é determinado formalmente pela lógica e axiologia¹⁵⁹. É interessante dizer, no curso de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*), Heidegger descreve a importância da axiologia de Windelband, pois, na perspectiva desse último filósofo o axioma é o fundamento para a constituição do conhecimento. É papel da filosofia, enquanto fundamento de todas as ciências, examinar e ordenar tais normas, leis e

¹⁵⁸ Mais tarde, Rickert amplia tal formulação e propõe uma nova divisão, a saber: ciências naturais e ciências culturais. Para o filósofo era preciso esclarecer estruturalmente as ciências culturais, com intuito de obter a mesma rigorosidade e abrangência geral do princípio formal das ciências naturais (CROWELL, 1998, p. 187).

¹⁵⁹ Segundo Manfred Kühn, a ênfase dada ao aspecto prático do processo de constituição do conhecimento representa a vontade, por parte de Rickert, de esquivar-se do formalismo lógico próprio da escola de Marburg. Esse formalismo submetia o objeto do conhecimento a função lógica-formal do pensar” (KÜHN, 2010, p. 121).

premissas, de modo a torná-las elementares e universais, sobretudo, não dedutíveis. Há uma conexão entre verdade e validade e essa ‘co’dependência torna-se um método para que consigamos distinguir as normas e avaliá-las. Heidegger nos diz,

o conhecimento verdadeiro constitui-se em torno do caráter valorativo, por essa via há uma implicação entre verdade e validade. Na filosofia dos valores a verdade é em si mesma validade e, como tal, algo que tem valor (HEIDEGGER, 2005b, p. 44).

Entretanto, o filósofo questiona: “[...] se os axiomas não podem ser deduzidos de outros princípios fundamentais, também não podem ser derivados da experiência, pois a compreensão de um fato pressupõe esses mesmos princípios” (*Idem, ibidem*). A fenomenologia do jovem Heidegger alarga a perspectiva axiológica ao defender que o conceito de valor não pode ser restrito ao horizonte da história, da cultura etc. Ora, para além desses campos científicos existem as leis que subordinam o conhecimento a partir da sua especificidade, isso quer dizer, por exemplo, que as leis que determinam e orientam o psíquico são diferentes das leis que regem a valoração.

IV.1.2. Os limites da teoria dos valores

Notadamente, “[...] enquanto as leis naturais constituem o princípio da explicação, a norma é o princípio da valoração” (*Idem, ibidem*). Nisso, pode-se dizer que o psíquico se volta para o modo como constitui o pensamento, ao passo que as normas se ocupam *com o modo como se deve pensar (mit der Art und Weise, wie Sie Denken sollten)*, tendo em vista a verdade. Heidegger aponta uma circularidade nesse processo, já que o caráter ideal e transcendental do axioma prevê a própria idealidade que norteia as nossas avaliações, assim, o filósofo nos diz: “nesse modo de pensar verdadeiro não pode encontrar em si mesmo o seu próprio fundamento, uma vez que o ideal já teria, antecipadamente, que estar dado” (*Idem, ibidem*).

Nas considerações de 1919, o autor justificaria esse meneio vicioso em um excesso de teorização¹⁶⁰. Segundo o filósofo, é preciso

[...] romper com esta primazia do teórico, mas não com o propósito de proclamar um primado do prático ou introduzir outro elemento que mostre os

¹⁶⁰ A determinação das ciências em histórica e cultural – ciências do espírito – é instituída pela teoria dos valores que tem por fundamento o modo teórico, “[...] “as ciências do espírito lançam mão dessa metodologia para *compreensão (Verständnis)* do mundo da vida (*Lebenswelt*) em contraposição a *explicação (Erklärung)* proposta pelas ciências naturais” (*Idem, ibidem*).

problemas a partir de uma perspectiva, senão porque o teórico mesmo enquanto tal remete a algo pré-teórico (*Ibidem*, p. 58).

A noção de *valor* torna-se essencial na consolidação da releitura que Rickert faz da filosofia dos valores do mestre Windelband. Tal como Éric Düfor destaca, Windelband é o primeiro a estabelecer uma interlocução com a fenomenologia, resultado do diálogo que trava com Rickert e com as *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*). Esse debate apresenta-se frutífero, influenciando o embate de vários outros autores com a fenomenologia de Husserl. À guisa de curiosidade, em 1916, Rickert orientará Heidegger na sua tese de habilitação – *A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus* (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*). Metodologicamente, Rickert reelabora uma ‘filosofia dos valores’ com o intuito de responder as questões advindas da sua interlocução com Husserl. É interessante dizer que as intensas críticas, de Baden, investidas à filosofia husserliana corroboram para que Husserl auxilie Eugen Fink na elaboração do texto *A filosofia fenomenológica de Edmundo Husserl na crítica contemporânea* (*Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der Gegenwärtigen Kritik*, 1933) enquanto caráter de resposta ao neokantiano¹⁶¹.

Brevemente, Rickert propõe uma conexão entre *Ser* e *dever*, sendo que a esfera do *Ser* – real – e o *dever* – *valor* (*Wert*) – correspondem ao domínio de um modo de razão e método específico. Nesse sentido, o rigor científico depende da determinação e compreensão apropriada de cada um desses âmbitos. Buscando um desvio da compreensão psicologista e idealista que constituía boa parte das teorias da época, o filósofo de Baden estabelece uma correspondência entre o valor de verdade e a evidência enquanto verdade. Nessa perspectiva, o valor de verdade é fundado pelo *dever-ser* e precisa ser verificado na evidência¹⁶². Essa verificação, embora possa ser pensada e confundida com a atividade psíquica de um sujeito,

¹⁶¹ Mais tarde, Husserl assume a cadeira de Rickert em Freiburg e Heidegger torna-se o seu assistente. Em 1919, Heidegger em seu texto *Fenomenologia e a filosofia transcendental do valor* (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*) escreve: “sob a influência das *Investigações Lógicas*, Rickert foi levado a rever o tipo de caminho que havia adotado em *Der Gegenstand der Erkenntnis* e, ao mesmo tempo, a reconhecer a necessidade de complementar a primeira via com uma segunda. O artigo, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. Kant-Studien*, se constitui numa confrontação não expressa com Husserl e, ao mesmo tempo, na tomada de intuições essenciais e das imperfeições que lhe eram inerentes à época” (HEIDEGGER, 1987, p. 179).

¹⁶² Posteriormente, em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, Heidegger demonstra uma aversão acerca do método rickertiano, “[...] já vimos que o movimento do método, mais exatamente a implementação do mesmo, inclui o ter presente o ideal, o fim, o *dever-se*. O ideal tem evidentemente um conteúdo, umas determinações substantivas. Contudo, é um ideal; não é um conteúdo real e efetivo, senão um modo de *dever-ser*. Frente a todo ser, o caráter de obrigatoriedade [inerente ao *dever-ser*] encerra o momento da idealidade e da validade supra-empírica. Assim, pois, o conceito do método teleológico pressupõe algo mais essencial e algo essencialmente diferente: a doação do *dever ser*, e se tratando do *dever absoluto*, então falaríamos da objetividade originária” (HEIDEGGER, 2005b, p. 53 – grifo nosso).

na filosofia rickertiana afasta-se dessa interpretação à medida que propõe que o valor de verdade garantido pelo *dever-ser* ganha seu reconhecimento enquanto tal “[...] a partir da necessidade transcendental do dever” (RESENDE-JUNIOR, 2013, p. 47). Essa busca por um ideal absoluto que sirva de base para a singularidade torna-se o fundamento da filosofia dos valores, por esse lado, temos a divisão entre âmbito de ser no real – recorte – (*Wirklichkeit*) e o âmbito da *validade e do valor* (*Wert*). Essa divisão garante a *formação de conceitos* (*Begriffsbildung*) a partir do horizonte lógico-axiológico.

No escopo do pensamento rickertiano, a validação do valor se consolida a partir da valoração de um evento, de um fenômeno, de um fato distinguindo-o em relação a tantos outros, por exemplo: o ‘Dia Internacional das Mulheres’ só ganha relevância, à medida que o distinguimos significativamente em um universo heterogêneo e contínuo de outros fatos. Com isso, Rickert propõe que é o valor que qualifica a singularidade, instituindo-a meramente como uma individuação qualquer ou enquanto uma singularidade essencial. A respeito desse entendimento, Heidegger, na conferência de 1916, nos diz:

a seleção do histórico da abundância daquilo que é dado é então baseado numa relação de valor. De acordo com isto, o objetivo da ciência da história é descrever o contexto de efeitos e desenvolvimento das objetificações da vida humana na singularidade e na individualidade dessas objetificações, que podem ser compreendidas pelas suas relações com os valores culturais (HEIDEGGER, 1972, p. 56).

Aqui, a transcendentalidade dos valores culturais normatiza e constitui a existência do *ser-aí-humano* histórico. Ora, de acordo com essa perspectiva, sem a existência de um valor universal a história não passaria de um conjunto de eventos indistintos. É por causa da valoração que o caráter histórico torna-se possível e não o contrário, tal como Charles Bambach defende, para Rickert o valor universal se institui para *aposteriori* constituir o sentido concreto de um fato (BAMBACH, 1997, p. 100).

Na perspectiva do filósofo de Baden, a esfera prática – capacidade de avaliar – é distinta do campo teórico da valoração. Nesta última o *valor-referência* (*Wertbeziehung*) está associado a relação lógica e ao horizonte mundano que se abre, a correspondência se institui a partir de um determinado valor. Rickert, para fundamentar esse primado e instituir a transcendentalidade dos valores, propõe a existência do elemento subjetivo no processo de efetivação do conhecimento. Isso porque, a própria noção de conhecimento é vista em função da relação entre sujeito e objeto, e é esta relação que os define enquanto tais.

Em princípio, o par sujeito e objeto torna-se uma necessidade lógica para instituição do conhecimento, uma vez que assegura os componentes, sejam estes: 1) imanentes no processo psíquico do conhecimento. Estes buscam vislumbrar o objeto do conhecimento; ou 2) transcendentais que se voltam para os elementos objetivos, genuinamente lógicos. Para o filósofo, há diferentes modos da subjetividade se constituir, entretanto, independente dessa constante variabilidade o juízo se constitui a partir de uma validade absoluta (*Ibidem*, p. 122). Ao interligar tais elementos, Rickert transpõe a concepção do conhecimento proposta pelos neokantianos, já que para estes a constituição epistemológica deve ser pensada a partir da conexão dos princípios físicos e matemáticos – ou melhor, lógico-formalista, contrariando a proposta rickertiana de uma lógica do pensamento vivo. Em outras palavras, as ciências culturais possuem o mesmo rigor formal que as ciências naturais, tornando-se por excelência fundamentadoras. Nessa perspectiva, “a noção de ciência só pode ser pensada porque está subsidiada em singularidades históricas” (*Idem, ibidem*).

Ao ver de Heidegger, “o principal problema não seria a visão teórica da vida histórica, o que está em jogo é o modo fundamentalmente prévio em que a vida se dá e pode fundamentar a nossa visão de mundo” (HEIDEGGER, 2005b, p. 50). Isto é, não se pode tematizar separadamente estas duas questões, fenomenologicamente, fazem parte de um mesmo âmbito¹⁶³. Tal como Heidegger assinala em 1919, em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, “[...] essa irrupção da ideia de ciência no contexto da consciência natural da vida só se dá em um sentido primordial e radical, no marco de uma filosofia entendida nos termos de ciência originária” (*Idem*, 2005b, p. 57). Essa perspectiva nos permite dizer que as fenomenologias de Husserl e do jovem Heidegger vislumbram o mesmo horizonte, qual seja: reconduzir a filosofia à condição de ciência originária. Essa condição dada à filosofia, por ambos os autores, ultrapassa o modo teórico desde o qual a vida se via interpretada, para além dessa maneira a vida deve ser vista desde o seu “mundar (*Welten*)”¹⁶⁴.

¹⁶³ Tal como é defendido por Resende-Junior, de certo modo, Rickert torna-se avesso ao cientificismo de sua época, ao retomar a relação entre vida e conhecimento (RESENDE-JUNIOR, 2013, p. 52).

¹⁶⁴ Aqui em 1919, Heidegger lança mão dessa uma formulação – *Welten* – para transcender sobre o dinâmica da vida em seu movimento originário. É interessante destacar, algumas teses anunciadas nos parágrafos de *Ser e tempo* relacionadas ao caráter do *mundar do mundo* – o mundo na sua imediatez – têm seus gérmenes lançados nesse texto, especificamente, o filósofo se ocupará em analisar o sentido de uma hermenêutica da facticidade na descrição do que seja o ‘ocupar-se da vida’. Essa perspectiva nasce num contexto pós-guerra e mediante a necessidade de reconstruir-se sob um ‘novo’ horizonte. Esta esfera, mais própria e originária, estava fundada em um olhar atento ao redor. Dito brevemente, a filosofia deveria voltar-se para a dimensão de acontecimento da vida, bem como, “[...] a própria renovação da universidade implica[ria] um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a vida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 57).

Como bem observa Kühn, o objetivo de Rickert ao estabelecer essa relação – vida e conhecimento – seria “[...] demitir a filosofia como ciência e reivindicar que o pensamento deve ser *particular*, uma vez que se baseia na vida ou na existência” (BAMBACH, 1997, p. 122). Para o filósofo era principal o desenvolvimento de um método que articulasse, sem desarranjo, as vias psicológico-transcendental – via imanente que se volta para a ordenação psíquica do conhecimento, com intuito de alcançar o objeto epistemológico – e lógico-transcendental – foi chamada por muitos de via objetiva, uma vez que se ocupa do objeto do conhecimento pelo viés lógico, deixando à margem o processo do conhecimento na sua totalidade. Mario González Porta esclarece-nos que a ocupação com tais vias não representa uma simples associação entre as ‘ciências’, por exemplo: a via psíquica à Psicologia – tida como ciência particular, e a via lógica à Filosofia – vista como transcendental. Cada uma dessas ciências, nas suas especificidades, estão interligadas e desempenham diferentes papéis no processo de constituição do conhecimento, o arcabouço empírico é objeto de análise da Psicologia, o horizonte subjetivo que abarca a teoria do conhecimento torna-se responsável pelo *significado* (*Bedeutung*) e pelo *sentido* (*Sinn*), e já o objetivo se volta para a questão do *valor* (*Gelten*). A falta ou falha em compreender a especificidade de cada gênese causal dará origem aos diferentes modos de psicologismo (PORTA, 2003, p. 133).

A teoria do valor rikertiana funda o caráter universal a partir da dimensão transcendental. Para tanto, o filósofo lança mão da noção de verdade enquanto um valor que ordena o sujeito transcendental. Nessa perspectiva o elemento intencional participa do processo de efetivação do conhecimento, instituindo o caráter prático de tal processo. Essa relação entre o elemento volitivo e o caráter prático permitiria o desvio do formalismo lógico, uma vez que o objeto do conhecimento não pode ser pensado, somente, com vistas ao pensamento lógico-formal, mas sim, avança para além desse horizonte com intuito de compreender de modo abrangente o real. Há um importante afastamento, por parte de Rickert, da tradição, à medida que institui essa relação entre ato intencional e vida como via para fundamentação de um conhecimento válido. Schmidt realça a importância dessa relação, uma vez que ela torna visível a mutabilidade do visar. Entretanto, há um caráter absoluto inerente a tal relação que nos possibilita e resguarda a validade. É preciso dizer que o filósofo recupera de Windelband essa ideia de universalidade e necessariedade do valor, e são essas características que condicionam a intencionalidade do juízo à validade absoluta enquanto um *dever-ser*. Para isso, o filósofo de Baden institui a esfera dos valores sob o horizonte *a priori*, objetivo e absoluto (GARCIA-GAINZA, 1997, p. 450).

Notadamente, Heidegger admite:

[...] Rickert detectou um fenômeno que encontra seu significado primário tanto nos problemas do conhecimento como em outros âmbitos. Uma coisa é *declarar-algo-como-valor* (*Für-Wert-Erklären*) e outra coisa muito distinta é *tomar-algo-por-um-valor* (*Wertnehmen*). Este tomar-algo-como-um-valor se pode caracterizar como um fenômeno originário, como uma constituição da vida em si e para si, no entanto, o declarar-algo-como-um valor foi visto como algo derivado, algo fundado na esfera teórica, e esse mesmo fenômeno teórico é um elemento constitutivo da vida vivida em si mesma. Pressupõe levantar o véu teórico do caráter valorativo como tal (HEIDEGGER, 2005b, p. 58).

O que o filósofo quer que compreendamos é que a relação entre *verdade* e *valor* torna-se a base do método. Nesse entendimento, a capacidade de analisar e discorrer sobre a verdade de algo só é possível porque há valores inseridos em meio à análise judicativa. Isto é, o desvelamento do sentido do *Ser – verdade* – é instituído a partir da “[...] análise que declara-algo-como-valor” (*Idem, ibidem*). Especialmente, para Heidegger os âmbitos da *verdade do Ser* e da *vivência* que toma algo como válido é independente do valor e do *dever-ser*¹⁶⁵.

Segundo o filósofo de Baden, o juízo forja a conexão entre a esfera material e a esfera *a priori*, isso porque, o filósofo concebe o ato volitivo como ação de instituir sentido – valor – à realidade empírica. É necessário que aclaremos essa relação entre juízo, transcendentalidade e empiricidade. Vejamos, Rickert descreve um vínculo fundamental entre tais elementos e é essa relação que constrói o ato de julgar. Ora, no escopo do seu pensamento os atos intencionais ganham o papel de norteadores, já que resultam em uma tomada de decisão. É importante dizer que é por meio de tais atos que o sujeito transcendental constitui o sentido para o mundo, conforme conecta o empírico com o seu caráter relativo e os valores com a sua universalidade e unicidade. Nesse entendimento, a decisão torna-se o elemento necessário para que o empírico seja validado.

Em relação a tal teoria Heidegger aponta, em sua crítica, a obscuridade dessa relação entre juízo, *dever-ser*, vida. Ora, A objetividade do método rickertiano torna-se descabida, uma vez que na *vivência da vida* as relações valorativas não se adequam ao *dever-ser*. Vejamos o que o filósofo pontua:

¹⁶⁵ Usando como exemplo “a morte de Napoleão na Ilha de Santa Elena”, Heidegger nos diz: “[...] o conteúdo objetivo desse juízo tem a forma de um valor no sentido de [que remete a algo] historicamente significativo: um novo fenômeno ‘valorativo’ que não afeta o *ser-verdadeiro* como tal, bem como joga um papel metodológico na constituição da verdade histórica. O *ser-verdadeiro* (*alethéia*) como tal não vale. Na alegria como alegria assumo valores, na verdade simplesmente vivo. Não apreendo o *ser-verdadeiro* na e através de uma assunção de valores” (HEIDEGGER, 2005b, p. 58 – grifo nosso).

pela manhã entro no meu estúdio, o sol banha meus livros, etc, estou alegre. Esta alegria não responde em nenhum caso a um *dever-ser*. A ‘alegria’ como tal não se oferece a mim em uma *vivência* mercada pelo *dever-ser*. Devo trabalhar, devo sair para uma caminhada: duas motivações, duas possíveis razões, que eu si mesmas não formam parte de meu sentimento de alegria, senão que o pressupõe. Existe, portanto, um tipo de vivência em que me sinto alegre, em que me dá algo que tem valor enquanto tal (*Ibidem*, p. 55).

Notadamente, Heidegger chama atenção para *know-how* do valor que é regulada não por uma ideia de *dever-ser*, tampouco, por um *juízo*. Anterior a isso, trata-se de uma experiência por si só, e assim sendo, na sua completude e intransitividade há uma implicação necessária do vivenciar.

IV.1.3. A *mostração do ser enquanto fundamento da noção de fenomenologia*

De acordo com a análise heideggeriana, tal necessidade se justifica porque o horizonte que permeia o modo teórico-metodológico é identificado pela “[...] *des-vivificação* (*Entlednis*) que *des-significa* (*ent-deutet*) a *vivência mundana* (*weltliche Erfahrung*)” (*Idem, ibidem*)¹⁶⁶, transformando a vida que transborda enquanto presença em um simples objeto. Desde essa perspectiva, a filosofia dos valores com a sua capacidade de polarização torna-se insuficiente para dar conta do *fenômeno vida* (*Lebensphänomen*), uma vez que tal *fenômeno* na sua completude abarca conjuntamente o sentido e a falta de sentido, a palavra e o silêncio, tal como João Guimarães Rosa nos diz: “o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e afrouxa, sossega e depois desinquieta” (ROSA, 1994, p. 448).

Nessa compreensão fenomenológica, o horizonte mundano torna possíveis os inúmeros modos de desdobramentos da *vida*. Ora, em 1927, Heidegger descreve o que é o compreender fenomenológico, a princípio temos no § 7 de *Ser e tempo*, intitulado de *O método fenomenológico da investigação* a apresentação da constituição da fenomenologia enquanto *método* (*Methodenbegriff*) de aproximação. Enquanto método a fenomenologia deve ser destinada, estritamente, às “coisas mesmas”¹⁶⁷. Desde essa perspectiva, para entender o que é tal destinação é preciso voltar-se para isso ou aquilo que ‘está disponível’ ao encontro. Nessa secção, Heidegger busca um caminho – *como* (*wie*) – que tematize e fundamente esse

¹⁶⁶ A *des-historicização* (*ent-geschichtlicht*) é pensada enquanto esse processo de objetificação de sentido.

¹⁶⁷ Para Heidegger, o *modo-de-vir-de-encontro* do ser e das *estruturas-do-ser* no *modus* do fenômeno devem ser *tirados* antes de tudo dos objetos da fenomenologia. De onde resulta que o *ponto-de-partida* da análise assim como o *acesso* ao fenômeno e a *travessia* dos encobrimentos predominantes exijam uma segurança metódica própria. Na ideia da apreensão e explicação ‘originárias’ e ‘intuitivas’ dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um ‘ver’ ocasional, ‘imediato’ e impensado (HEIDEGGER, 2012b, p. 67 – grifo nosso).

encontro. Pensar esse *como* torna-se uma questão fundamental que perpassa não só *Ser e Tempo*, mas, de modo geral, o pensamento do jovem Heidegger. Para isso, tanto em *Ser e tempo* como já anteriormente nas lições de 1920-1921 – *A fenomenologia da vida religiosa* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), Heidegger lança mão da *indicação formal* (*formale Anzeige*) na tentativa de fazer cumprir tal tarefa¹⁶⁸.

Especialmente, fica a cargo das *indicações formais* deter a conduta teórica que delimita categoricamente a experiência e descrever os fenômenos de modo abrangente, levando em consideração o contexto e o modo de acesso aos mesmos. Brevemente, Jean Grondin esclarece-nos sobre o sentido em que a *indicação formal* aparece no texto de 1927, a saber:

[...] significa que os termos usados para descrever a existência requerem um específico e não-determinado processo de apropriação de parte do leitor e ouvinte. Esse processo não está contido no próprio conceito, ele somente pode ser despertado, encorajado e incitado pelo conceito. A *indicação formal* seria totalmente mal compreendida como a descrição de um estado de coisas objetivo. Enquanto uma exortação para o auto-conscientização no terreno de cada *Dasein* específico, ela precisa ser preenchida com nossas diferentes situações. A indicação formal pode então apenas surgir ou ‘indicar’ a possibilidade do *Dasein*, a abertura da auto-determinação (GRONDIN, 2003, p. 33).

Segundo a compreensão heideggeriana, as indicações formais aludem aos preceitos que comporão uma determinada perspectiva, especialmente, no que diz respeito a hermenêutica da facticidade as indicações evidenciam a estrutura *ser-no-mundo* – que é a base da hermenêutica de Heidegger. Isto é,

a palavra se refere exclusivamente ao modo como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado. Ciências ‘dos’ fenômenos significa: aprender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos. O mesmo sentido possui a expressão, no fundo tautológica, de ‘fenomenologia descritiva’. [...] a palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que se pode formular na expressão ‘as coisas em si mesmas’! – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados (HEIDEGGER, 2004b, p. 57 e p. 65).

Tal como Deborah Guimarães descreve, especialmente em *Ser e Tempo*, o sentido é pensado como uma indicação formal que abarca e articula aquilo que experienciamos

¹⁶⁸ No capítulo I desenvolvemos a noção de *indicação formal* apresentada no texto de 1919-1921.

previamente, segundo a autora, pode ser pensada como o modo tal como compreendemos cotidianamente a abertura daquilo que nos vem ao encontro no mundo, desde os elementos prévios que constituem fenomenologicamente o movimento hermenêutico (GUIMARÃES, 2019, p. 82).

Ora, o modo como Heidegger pensou a fenomenologia em 1927 se vê expresso a partir da análise dos componentes “[...] *fenômeno* e *lógos*, e pela fixação do sentido que elas compõem” (HEIDEGGER, 2004b, p. 57). Na Carta ao Padre Willian Richardson, em 1962, Heidegger faz referência ao método que perpassa o escopo de sua obra, especialmente, que é exposto na secção 7 de *Ser e tempo*:

a experiência imediata do método fenomenológico em diálogo com Husserl serviu de preparação ao conceito de fenomenologia que é exposto em *Ser e tempo*. Nele a referência retrospectiva às vozes fundamentais do pensamento grego *λογος* (*manifestar*) e *φαίνεσθαι* (*mostrar-se*), correspondentemente interpretadas, desempenhou um papel fundamental (*Idem*, 1996, p. 14 – grifo nosso) .

Metodologicamente não se trata de uma análise submetida meramente à terminologia, mas sim, de pensar a origem dos termos em função do sentido que se vê fenomenologicamente expresso. Isto é,

[...] deve-se manter, portanto, como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, *o-que-si-mostra-em-si-mesmo* (*Sich-na-ihm-selbst-zeigend*), *τὰ φαινόμενα*, os fenômenos constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, simplesmente, com *τὰ ὄντα* [os entes], de tudo que é. [...] esse *fenômeno como aparecimento* ‘de algo’ (*Erscheinung als Erscheinung von etwas*) não significa, pois, precisamente, mostrar-se a si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra (*Idem*, 2004b, p. 58.).

Nesse sentido, a relação entre o *mostrar* e o *aparecer* torna-se a base do sentido de fenômeno. Entretanto, aparecer não pode ser tomado como o mero *aparentar*. Para Heidegger, tais termos tornam-se insuficientes para expressar o sentido originário da palavra fenômeno. Por isso, o filósofo defende a necessidade de compreendê-los a partir daquilo que se faz ver, ou melhor, do modo como o sentido se *deixa ver* (*sehen-lassen*) desde a descrição que acompanha o manifestar-se do ente e o seu deixar-se apreender (*Ibidem*, p. 60). Na perspectiva do jovem Heidegger, não se trata de compreender meramente o desvelamento do sentido a partir de outra instância, mas o modo em que o sentido mostra-se a si mesmo.

Especialmente, em 1927, Heidegger se volta para aquilo que fundamenta a própria manifestação. Uma das maneiras de ‘acessarmos’ metodologicamente o sentido de fenômeno seria por meio da *intencionalidade*, descrevendo os modos de aparição disso ou daquilo que nos vem ao encontro e buscando, sobretudo, desvelar as estruturas que sustentam a experiência compreensiva. Dito de outro modo, para Heidegger, é preciso tematizar a relação entre o *sentido de apreensão do ente em seu ser* e a *mostração do ente como tal* (*Idem, ibidem*). Vimos que a intencionalidade, pensada desde a filosofia transcendental husserliana, não é isenta à questão da constituição daquilo que aparece. Partindo dessa definição Heidegger teria concebido a intencionalidade como o horizonte ontológico que possibilita toda e qualquer manifestação¹⁶⁹. Nos elementos constitutivos do ato intencional temos, segundo Heidegger, uma relação entre a *percepção simples* e a *intuição categorial*, essa relação viabiliza a apreensão do sentido desde o modo como as coisas se apresentam. Isso torna-se possível porque há uma correspondência entre o correlato do ato e a *manifestação* (*Aufweisung*) do sentido. E, igualmente, há uma sintonia entre o ato significativo e o ato intuitivo que possibilita a apreensão do ente na sua *mostração* (*Aufweisung*). Notadamente, essa dinâmica constitui a experiência intencional enquanto compreensão de *Ser*. O modo como Heidegger tratou o *logos* permite pensá-lo enquanto o elemento que faz essa ponte entre *mostração* e *compreensão*. Isso que o *logos deixa ver* (*sehenlassen*) é, propriamente, o *Ser* do ente. Nas palavras do filósofo, “[trata-se daquilo] que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais próprio e em um assinalado sentido, *exige sua conversão em fenômeno*, a fenomenologia o ‘tomou’ tematicamente como objeto” (*Ibidem*, p. 63). Por esse lado, o *logos* evidencia dois níveis de *mostração*, quais sejam: aquele que toca o sentido do ente em relação à apreensão objetiva, e outrora, aquele que diz respeito ao sentido da apreensão do *Ser*. O *logos*, em 1927, não diz respeito à predicação do ente, uma vez que sua tarefa de deixar ver precede os determinismos do É da cópula. O *logos* traz consigo o jogo do desvelar e velar da vida, à medida que deixa tornar conhecido o sentido no modo de ser de um encontro.

¹⁶⁹ Desde *A ideia de filosofia e o problema da concepção de mundo*, de 1919, Heidegger já teria esboçado uma crítica ao modo teórico-cognitivo enquanto produtor de sentido daquilo que configura o que seja a vida intencional. Para o filósofo, era necessário partir de um modo que abrangesse o modo fático tal como as coisas são (PÖGGELER, 1994, p. 88).

IV.1.4. A noção de remissão (*Bezug*) enquanto contraponto à teorização da vida

O desenrolar da vida possui inerentemente um caráter ambíguo que assegura este ‘jogo’ em que o *Ser* se encobre e por manter-se velado, muita das vezes, o determinamos *como* isso ou aquilo que aparece no instante. Dando um passo atrás, temos nos esboços de 1919 a apresentação do que seja o texto nos o *dar-se* (*es gibt*) do *mundo* enquanto um horizonte originário. Essa formulação conduz a crítica heideggeriana à teoria do conhecimento de modo geral, especificamente, à noção de verdade subjacente a esta. Ao ver do filósofo, há um esquecimento acerca do “[...] viver do *mundo circundante*. [Este] não é uma contigência, [...] somente em ocasiões excepcionais estamos instalados em uma atitude teórica” (HEIDEGGER, 2005b, p. 106)¹⁷⁰. Seguindo os passos de Heidegger, todo esse dinamismo realça a limitação do modo teórico, e sobretudo, reforça a necessidade de um exame mais esmiuçado desse horizonte que consegue abarcar o *dar-se* do sentido. Dito de outro modo, essa instância primordial e pré-teórica apreende a teia *remissiva de referências* (*Verweisen*) e *sinal* (*Zeichen*). Retornando ao texto de 1916, a saber: *A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus* (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*)¹⁷¹, há um esforço por parte do jovem filósofo para esclarecer tal relação – *remissão* e *sinal*. A análise caminha em direção à concepção apresentada por Husserl nas *Investigações lógicas*. Heidegger descreve que todo o *referencial* é relação, mas nem toda relação é um *referencial*, transcorrendo a partir da distinção husserliana entre *signo indicativo* (*Hinweiszeichen*) e *signo expressivo* (*ausdrucksstarkes Zeichen*). Na sua especificidade, a *indicação* se articula a partir de dois traços, quais sejam:

indicação no sentido de marca ou sinal e indicação em sentido próprio. O primeiro tipo (marca ou sinal) ocorre, por exemplo, no caso de monumentos que remetem à pessoa ou coisa através deles representados, bem como traços de

¹⁷⁰ Segundo Jesús Adrian Escudeiro, as lições de juventude demonstram um esforço cabal, por parte de Heidegger, de apreender a vivência originária. Para isso, torna-se preciso voltar-se para o horizonte pré-teórico, partindo, sobretudo, de uma descrição fenomenológica. Ao ver do filósofo o método fenomenológico, iniciado por Husserl, possibilite a manifestação do mundo em seu mundar. Essa perspectiva constituía as bases dos textos a partir de 1917, tornando-se vital para o estabelecimento da ontologia fundamental fundamentada pela questão do tempo. O corpo do pensamento heideggeriano será tecido não só pela crítica ao modo teórico em que a filosofia neokantiana se constitui, mas, de modo geral, a toda tradição metafísica que de algum modo se afastou daquilo que, para Heidegger, é vital: a vivência do mundar (Cf. ESCUDEIRO, 2009, p. 45)

¹⁷¹ Heidegger examina a teoria da significação proposta pelo filósofo medieval Duns Scotus à luz dos princípios da fenomenologia de Husserl – especificamente em *Investigações Lógicas*. Partindo da análise intencional é traçada uma correspondência entre os atos de significação e atos de conhecimento, “sendo que a significação será pensada enquanto uma região autônoma do *Ser* (ente como todo). Trata-se da tentativa metodológica de compreender o *dár-se* no horizonte objectual, horizonte que, nas palavras de Heidegger, alicerça e fundamenta a teoria da significação” (HEIDEGGER, 1978b, p. 224).

memória que remetem à situação rememorada. Já a indicação em sentido próprio se dá, para Husserl, quando tais signos, ao se tornarem pensados, atuam como indício para outro signo ou representação. Em sentido próprio, somente se toma algo como indicação, quando e onde ele se oferece efetivamente a uma essência pensante como indício para outro signo ou representação (SERRA, 2009, p. 200).

Ora, de acordo com a formulação heideggeriana, o *sinhal* compreendido como *Zeichen* é pensado originalmente como um mostrar, um indicar que possibilita a compreensibilidade do sentido, diferentemente, temos *Anzeichen* que é pensado como um *sinhal* que não estabelece, necessariamente, uma compreensão, uma vez que isso ou aquilo que é sinalizado pode ou não ser reconhecido e interpretado adequadamente. Nessa esfera, “o *sentido* e a *significação* são pensados enquanto *formações (Gebilde)* que têm a capacidade de aprisionar a palavra, isto é, sentido e significação são passíveis de *expressão (ausdrückbar)* por meio das *expressões linguísticas (sprachliche Gebilde)*” (HEIDEGGER, 1978b, p. 289), ou seja, sentido e significados que se instalam ganham expressão. Entretanto, é preciso distinguir a *spécialité* dessa expressão, pois, os componentes que constituem os pressupostos são, na verdade, perceptíveis, e tais percepções carregam em seu ser a significação e o sentido.

À sombra de Husserl, o jovem Heidegger nos diz que o signo é essencialmente relacional, e, por isso, possui uma função remissiva. Tendo em vista o caráter remissivo, o signo torna-se o fundamento ‘material’ para que a *compreensibilidade se abra*. A teia remissiva busca manifestar isso ou aquilo que se mostra e o próprio mostrar, abarcando a objectualidade e seu em torno. Tal como descreve John Caputo, em Husserl, especialmente nas *Investigações*, a expressão exerce a função de reunir os elementos: manifestação sensível, a significação, referência ao objeto e o preenchimento de sentido. Essa quadratura é ordenada segundo o valor epistemológico e da verdade enquanto tal (CAPUTO, 1972, p. 107). Aqui, nessa dinâmica em que o conhecimento é tecido a expressão está lincada a um significado e a significação é tramada no todo relacional do objeto que nos vem ao encontro no mundo.

Ao ver de Husserl, a experiência da verdade se constitui pelo preenchimento da intenção signitativa. Heidegger, na formulação de 1916, assume a tarefa de desmistificar o que seja tal ‘correspondência’, partindo, para isso, do exemplo da cadeira, vejamos: Ora o que é esta cadeira? Para além da percepção do que seja o marrom e a madeira é preciso uma compreensão antecipadora da cor marrom e de um tronco. Anterior, é preciso preliminarmente que tenhamos experienciado, ou melhor, vivenciado processos físicos, fisiológicos, históricos, culturais. Essa compreensão prévia será chamada pelo filósofo de

intuição compreensiva ou *hermenêutica* e é por meio dela que somos capazes de apreender o acontecimento no seu *dá-se*.

Nessa perspectiva, a *vivência* – da vida em ação – apropria-se do que compreende e essa apropriação é denominada de interpretação. Para o filósofo, esse tipo de interpretação deixa-nos ver *como* (*wie*) o ente se mostra em seu *Ser*, e não é instituída por uma via de valoração subjetiva daquilo que se mostra enquanto ente. Ora, nos capítulos anteriores vimos que esse *como* que constitui a interpretação foi chamado pelo jovem Heidegger de *como hermenêutico*. Este *como* não é somente metódico, mas diz sobre uma compreensão imediata do mundo – ‘sem rodeios’–, ou seja, o mundo dá-se hermeneuticamente a partir de uma dimensão fenomenológica. Notadamente, o preceito husserliano de que “tudo o que se dá originariamente na intuição [...] há que tomá-la simplesmente como se dá” (HEIDEGGER, 1978b, p. 132) é segundo Heidegger fundado essencialmente no horizonte originário do *es gibt* (*dar-se*), para esse último filósofo *mundo* e *vivência* se ‘co’constituem no mesmo instante e é tal relação que assegura toda e qualquer compreensibilidade. Assim, não há um sentido ideal, isto é, ‘descontaminado’ e livre da *situação mundana*. Ora, o que temos é o instalar-se de sentido a partir de uma ocasião circunscrita numa teia de relação e sentidos de que é tributária a aparição do fenômeno à consciência, e não propriamente, as vivências psíquicas. Ao ver de Heidegger, a intencionalidade fenomenológica ultrapassa as vivências psíquicas, isso porque, é entendida como um modo de intuição compreensiva – como vimos é também chamada pelo filósofo de hermenêutica –, ou seja, é a intuição que se constitui no voltar-se para, no instante desde o qual o mundo que nos circunda se abre e nós o ‘acessamos’. Esse acesso, retomando as considerações do segundo capítulo da tese, não se institui pelo esquema sujeito vs. objeto, tampouco teoricamente, mas antes dessas concepções derivadas a ‘avizinhação’ das coisas que nos vem ao encontro no mundo se dá pela pertença viva num reconhecimento que se articula desde a compreensão ontológica.

O jovem filósofo alicerça a *interpretação/compreensão* em uma estrutura prévia constituída por alguns elementos: 1) *concepção prévia* – compreensão e definições que previamente carregamos e nos são disponíveis; 2) *posição prévia* – compreensão que abrange a interpretação do ente fixado em sua teia de relações, ou seja, em sua *conjuntura*; e por fim, 3) pela *visão prévia* – direcionamento, um *voltar-se para* aquilo em que há uma pretensão de se interpretar. E são essas que nos possibilitam articular tudo aquilo que advém como sentido sem “[...] fragmentação em elementos essenciais, senão conexão e interrelação” (HEIDEGGER, 1972, p. 102). Dando um passo atrás, as elaborações de 1916 assinalam que é essa articulação que antevê a compreensibilidade, tornando o significado disponível para a

interpretação. Nesse sentido, o ente que se torna disponível ao encontro se desvela em função do modo *como* se manifesta sem que haja algo anterior à sua aparição – uma essência prévia que a constitua. Ora, modo de ser desse desvelamento é aquilo que vigora enquanto *teia remissiva* na qual somos lançados. Essa característica antecipadora e fundamental contorna o modo de aparição dos fenômenos. É interessante destacarmos que essa tese será fundamental para o desdobramento do pensamento de Heidegger no que tange a questão da *verdade do Ser*.

Considerando os debates que sucedem essas primeiras discussões temos o frutífero pensamento de Emil Lask. Na década de 1910, o filósofo se debruça no desenvolvimento de sua *teoria do valor* (*Werttheorie*) a partir das críticas fenomenológicas. Sua atenção volta-se para as questões acerca da *significação* (*Bedeutung*) e a *intuição* (*Anschauung*), com intuito de apresentar uma noção de verdade fora do campo da predicação. Sob o olhar atento de Lask, o horizonte da verdade é tecido a partir de uma “[...] experiência pragmático-compreensiva do sentido” (DÜFOUR, 2003, p. 10-11). Essa perspectiva ecoará na fenomenologia, tornando-se o pano de fundo desse embate. O neokantismo de Lask é responsável por uma nova versão semântica da epistemologia kantiana. À luz desse debate é preciso delinear o modo como a fenomenologia reage ao criticismo – tema da análise neokantiana.

Por mais que alguns fenomenólogos, a exemplo Husserl e Heidegger, admitam grande contribuição de Kant para o desenvolvimento dos seus métodos, Greich sugere uma crítica de Husserl a tal compreensão. Para Husserl, existe um desequilíbrio na relação proposta por Kant entre a consciência e os objetos. Em Husserl, para se pensar na relação entre objeto e sujeito é preciso que haja um direcionamento da consciência para tal objeto, isto porque, não há em Husserl a possibilidade de uma consciência em si, abstraída de seu direcionar-se a algo ou da possibilidade de ser afetada por algo (GREISH, 2000, p. 272)¹⁷². Desta forma, o objeto desenvolve um papel decisivo na instituição do conhecimento, no modo da intuição: “a intuição é, portanto, definida pela presença da realidade mesma do objeto enquanto conhecido, ou seja, pela adequação entre objeto e o seu conhecimento meramente pensado”

¹⁷² Em 1925 – *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* Heidegger leva a crítica de Husserl à cabo, dizendo: [...] a pergunta acerca da realidade do mundo externo deriva em parte de uma compreensão superficial da filosofia kantiana, ou, de outro modo, de reflexões colocadas por Descartes. É uma questão que em todo momento, de modo mais ou menos expresso, ocupou a teoria do conhecimento da modernidade, assegurando-se sempre, contudo, que, naturalmente, ninguém duvida da realidade do mundo externo. Pois o que nela sempre se dá por suposto é que essa realidade, essa mundanidade do mundo, é no fundo algo que talvez possa demonstrar-se, ou, mais exatamente, no caso de nos encontrarmos em condições ideais, ao final havíamos demonstrado [essa realidade]. E, contudo, o ser-real do mundo não só necessita ser demonstrado, nem sequer é algo que, na falta de provas rigorosas por isso deva ser unicamente objeto de crença (HEIDEGGER, 2006b, p. 270).

(FRAGATA, 1962, p. 57)¹⁷³. Com isso, o modo de acesso ao objeto, em Husserl, é o modo como são constituídos em uma consciência, já que o que está em questão não é o objeto real, mas o modo como ele é dado à consciência enquanto percebido, pensado etc. Diante desta compreensão, é preciso que haja uma destituição no processo cognitivo da carga naturalista, para que esta relação possa ser pensada enquanto condição fundamental para a transcendentalidade do conhecimento.

Como nos foi possível perceber, “assim como o dado na intuição empírica ou individual é um objeto individual, o dado na intuição essencial é rigorosamente intuição, como objeto eidético é rigorosamente objeto” (HUSSERL, *apud* PAISANA, 1992, p. 72-73); seria assim impossível em Husserl falar de consciência sem que esteja comprometida a um objeto, e é isto que permite definirmos a consciência enquanto tal, esta relação é o que nos oferece um ponto de partida para o problema do conhecimento. Com tal definição nasce o propósito de Heidegger de compreender a importância das próprias coisas na questão do ser¹⁷⁴. Para pensar nesta correspondência entre conhecimento e *Ser*, Heidegger ligará o caráter transcendental à estrutura ontológica do *ser-aí*. Analisemos as implicações desta relação. Conforme Inwood:

[...] ‘transcendente’ [é] um conceito ou entidade que ultrapassa a nossa experiência (p.ex. Deus), ou seja, o em si, o elemento a priori que não temos acesso já que está para além da experiência. E o ‘transcendental’, aquilo que pertence à possibilidade do nosso conhecimento experimental (INWOOD, 2002, p. 191).

Nesse sentido, o jovem Heidegger teria em 1925 em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) proposto a tese de que a noção de *transcendência* participa da constituição do *Ser*, uma vez que o *Ser* do ente não se dá totalmente de uma única vez, ou seja, somente naquilo que vigora. De antemão, tal dinâmica é pensada enquanto uma *transcendência* que não permite com que o *Ser* se limitar ao ente. Para Heidegger, a *transcendência* entendida como um movimento fundamental de

¹⁷³ Embora façamos menção à presentificação do objeto no movimento de significação intencional, é preciso dizer que não se trata da necessidade da existência real deste mesmo objeto, já que o objeto se configura na intencionalidade da vivência, e esta vivência pode dar-se enquanto um ato da imaginação.

¹⁷⁴ “O modo de pensar de Heidegger enquanto realização do ‘passo de volta’, de ‘repetição’ e [destruição] da [...] metafísica é dado a partir da forte influência recebida da fenomenologia husserliana, incluindo nesta tarefa desconstrutiva a sua peculiar leitura de Kant. Neste sentido, parece legítimo interpretar globalmente o pensamento de Heidegger como uma radicalização fenomenológica de Husserl e da transcendentalidade kantiana” (TORRES, 2000, p. 2).

constituição do *Ser* é imprescindível para que o sentido e a compreensão se instalem. Nas palavras do filósofo,

[...] o ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. [...] o ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o transcendens pura e simplesmente e a verdade fenomenológica é *veritas transcendentalis* (HEIDEGGER, 2006b, p. 73).

IV.1.5. A fenomenologia enquanto investigações das ‘co’relações e seu ultrapassamento

Na perspectiva de Husserl, a fenomenologia enquanto método de descrição dos fenômenos pensa a verdade como ‘adequação’ na intuição. A intuição, para utilizarmos a terminologia heideggeriana, só é possível como reconhecimento intuitivo de um ente previamente acessível no seu estado de descoberto. Ora, a simples predicação, embora constitua o objeto, não é suficiente para confirmá-lo ou eventualmente invalidá-lo. É apenas na medida em que a totalidade em questão é efetivamente presente que a adequação pode ser confirmada ou invalidada; mas para que isso seja possível, a constituição do objeto, embora a nível meramente significativo – vazio –, já é pressuposta. Ao ver de Heidegger, o espaço aberto pela predicação, permitindo fazer a distinção entre visado e intuído, possibilita distinguir entre sujeito e objeto de conhecimento, e o conduz a considerar o conhecimento já como um modo derivado, não originário, de *ser no mundo* do *ser-aí*. Compreende-se deste modo que Heidegger na maior parte das considerações críticas que faz sobre o conceito de verdade como adequação, tome sempre como ponto de partida do seu estudo o nível da predicação. Pois, somente neste âmbito há objetividade e, conseqüentemente verdade na intuição. Portanto, são os próprios conceitos husserlianos de *intencionalidade* e de *objeto intencional* que são postos em questão. É também o âmbito cognitivo, como lugar privilegiado de relação com o *mundo* – desvelamento de *Ser* –, que deve igualmente ser problematizado. O *Ser* em sentido originário não deveria ser encontrado na simples cópula do juízo. Foi essa posição que conduziu Heidegger a afirmar que “Husserl libertou o ser da sua fixação no juízo” (HEIDEGGER, 2004a, p. 109).

Em Husserl, tal como demonstramos nos capítulos anteriores, o *Ser* surgiria assim como *posição* (*Setzung*) do objeto intuído, apresentando-se o seu sentido mais originário a nível antepredicativo. De modo que Husserl denomina por posição absoluta” o objeto de uma percepção simples, em oposição ao “estado de coisas” articulado, dado numa intuição categorial. Notemos, no entanto, que para Heidegger a intuição e a percepção só são possíveis

situadas no âmbito predicativo. Só pela predicação se constitui o objeto que estaria presente de modo imediato na intuição e, por sua vez, para que a predicação se realize pressupõe-se já a *estrutura enquanto que* hermenêutica, na medida em que esta é o fundamento da predicação. Só a partir dela se poderá compreender o ser já implicado tanto na cópula do juízo, como na posição do objeto. Ou seja, a questão do *Ser* do ente é uma questão de estatuto hermenêutico. Se o *Ser* não pode se encontrar na cópula do juízo, não o poderemos igualmente encontrar como *posição*. Pois o *Ser* não pode surgir como pura identidade com o ente intuído. Afinal, para que essa identidade seja possível, ela só pode surgir a partir de uma diferença. Nas palavras de Heidegger: “a verdade enquanto identidade é relação entre visado e intuído. A verdade é então a relação (identidade) determinada de um determinado assim-como (assim visado como intuído)” (*Idem, ibidem*). Para o filósofo, A verdade como identidade pressupõe a estrutura interpretativa, a partir da qual ela pode se constituir. Já que a verdade como identidade, longe de ser fundante, pressupõe uma abertura prévia a partir da qual ela pode se realizar.

Porém, essa formulação conduzirá à problematização da noção de sujeito cognitivo, como *simples consciência* (*Bewusstsein*) e a própria dimensão do espaço intencional. Se a intuição pressupõe a predicação e esta só é possível sobre a base de uma significação prévia, nem a verdade como adequação é originária, nem a intuição é o ato que nos abre originariamente o mundo. Especificamente, em *Ser e Tempo*, é proposta a problemática que circunda o nosso olhar métrico e relaciona-a à questão do ‘espaço intencional’. Ora, nesse espaço o que nos possibilitaria atravessar, medir, compreendermo-nos em relação a coisas que nos vem ao encontro no mundo é o significar que abre a possibilidade do objeto se constituir como tal. Em outras palavras, evidentemente não é necessário medir ou atravessar nada, pois quando o problema é passível de ser posto a ‘travessia já fora feita’, isto é, só no interior de uma prévia abertura é que a questão da adequação/medição se pode colocar. O mesmo se passa com a intuição: visado e intuído não surgem como momentos originários, mas somente no interior de uma abertura prévia, possibilitada pelo significar, que será possível posteriormente distinguir entre o visado, como ato intencional, e o intuído como seu correlato.

Assim, a significação, ou mais exatamente o significar, quando antepredicativo, é anterior à própria distinção husserliana entre a esfera da subjetividade intencional, puramente ideal, e a esfera do dado na experiência empírica, real. A partir disso é possível compreender que a ‘metodologia’ anunciada por Heidegger, para o estudo da significatividade, não encontra raízes no nível reflexivo, ainda que a oposição entre a subjetividade como *imanência* e o *real*, como *transcendência*, tenha sido abalada pelo próprio Husserl. Se perceber é sempre

perceber um objeto (ou imaginar visar intencionalmente um objeto imaginado, etc.), então todo este nível de investigação surge necessariamente subordinado a uma prévia constituição objetiva. A própria noção de fenômeno como *vivência intencional*, ou seja, como modo de a consciência visar o objeto, exige uma reformulação, uma vez que pressupõe já tacitamente a estrutura *enquanto que apofântica*, predicativa. É justamente sobre este aspecto que podemos articular a fenomenologia husserliana com a fenomenologia tal como Heidegger a compreende.

Dando um passo atrás, em 1923-1924, *Lógica a pergunta pela verdade* (*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*) é descrito que a significação não se caracteriza por ser teórica, por isso não poderá ser examinada no âmbito do conhecimento, mas no domínio do comportamento, ou seja, do próprio *significar* (*Bedeuten*). Como esclarecemos no segundo capítulo da tese, é a estrutura da significação antepredicativa, o *enquanto que hermenêutico*, que permite captar essa *abertura ao mundo*, ou nas palavras de Heidegger: “o significar compreensivo não se dirige primariamente nem à coisa singular nem aos conceitos gerais, mas vive no mais próximo *mundo circundante* e no *mundo em totalidade*” (*Ibidem*, p. 54 – grifo nosso).

Este *significar* (*Bedeuten*) tem o *ser-aí* aberto sobre o seu mundo. Deste modo, a intuição e o conhecimento não podem ser admitidos, ao contrário do que pretendia Husserl, como originárias vias de acesso ao mundo, já que, o conhecimento é um modo fundado de *ser-no-mundo* e a mais simples intuição perceptiva, além disso, como é objetivante, já implica um determinar predicativo prévio (*Ibidem*, p. 145). Diante desse alargamento da fenomenologia de Husserl, Heidegger propõe que a vivência intencional seja concebida como um modo de *ser-no-mundo*, não se limitando, apenas, à análise da subjetividade. Não se trata de uma ruptura com o pensamento de Husserl – tal como defendemos em todo o nosso caminhar –, mas antes disso, trata-se de uma nova modelagem para problemas fundamentais apresentados por seu mestre. Trata-se, tal como alguns autores defendem, de um ‘salto’ para que a fenomenologia heideggeriana conseguisse descrever um domínio mais originário. Jean Beaufret nos dá voz ao dizer:

o esclarecimento da relação entre Heidegger e Husserl é uma passagem que não é uma simples deslocação, mas antes um salto, que de uma só vez nos transporta de um domínio para outro... Quem não fez o salto não pode compreender (BEAUFRET, 1974, p. 21).

IV.1.6. Ex-istência e transcendência: sobre a originalidade do ser-aí

Ora, o acesso a isto que possibilita toda e qualquer determinação de sentido é anterior a qualquer designação nominativa. Desde as primeiras preleções, como vimos, Heidegger teria formulado a tese da existência de uma unidade de sentido – fundamental – que articula os diversos componentes da *compreensão*. Nessa perspectiva, os diversos modos com os quais o *Ser* se revela estão submetidos e articulados em uma unicidade radical. Vimos que desde as elaborações de 1916, o nexos de tal articulação é descrito como *totalidade* (*Ganzheit*), ou seja, os entes com os quais nos deparamos em um *mundo* não podem ser compreendidos separadamente do contexto significativo. É importante dizer, ao defender e apresentar o método fenomenológico enquanto aquele que abarca e apreende aquilo que nos vem ao encontro sem qualquer teorização prévia, Heidegger já utilizava dos passos daquele que se tornara o seu ‘mestre’. Husserl, como vimos nos capítulos anteriores, descreve a *doação de sentido* como modo de desvelamento do *fenômeno*. A acessibilidade à ‘camada’ fenomênica é possível por meio do exame dos atos intencionais da consciência. À luz do pensar husserliano, Heidegger proporá: “[...] a *vivência* que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a intuição hermenêutica. [Isso] [...] assinala o caráter originário e mundano da *vivência* vivida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 142).

Na cotidianidade a totalidade se mostra na *vivência* da ‘co’relação, essa aponta para um sentido e fecha-o em uma compreensão. Esse fechamento é entendido como uma espécie de nivelamento em relação ao todo das possibilidades de sentido. Entretanto, a envergadura desse nível não pressupõe uma ampliação dessas possibilidades, uma vez que cotidianamente há uma previsibilidade da espera. Notadamente, a ‘espera esperável’ evidencia o caráter temporal que abarca o horizonte da totalidade, isso é, o *porvir* cotidiano antecipa o que é atual travestido de novidade. No vigor de ter sido somos lançados ao esquecimento e por isso não reconhecemos o novo enquanto o que já era por nós conhecido. Nas considerações de 1927, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, o filósofo propõe que esse *Ser* é *transcendente* e está sempre *em direção a*, retomando a cada momento o seu *ter-sido* e *projetando-se* no seu *porvir*. Essa manifestação institui-se enquanto o horizonte do presente. Nas palavras de Theodore Kisiel, transcender-se é antecipar-se. A *antecipação* (*Vorweg*) do *ser-aí* é pensada enquanto um comportamento do mesmo frente às suas possibilidades de *ser-com* (*Mitsein*) (KISIEL, 1995). Já de antemão o *ser-aí* dialoga com a possibilidade antes mesmo de exercê-la. Isto é possível, nas considerações de 1927, porque o *ser-aí* é pensado como *abertura*, e estar aberto nada mais é do que encontrar-se lançado no *mundo* enquanto

um projeto indeterminado (HEIDEGGER, 2012a, p. 136), isto é, inacabado. O *Ser* é *transcendens* e nesse sentido a existência do *ser-aí* é *ek-sistência*. O que as *ek-stases* fazem é transportar o *Ser* para o *aí*, lançando-o e constituindo-o como *tempo*. A cada *ek-stase* corresponde um horizonte temporal específico, pois, as *eks-tases* comportam um ‘para-onde’, isto é, um ‘esquema horizontal’. Dastur esclarece-nos esse tal esquema, vejamos:

a todos os modos de ser é reconhecida uma *temporalidade* (*Temporalität*) que podemos caracterizar como ‘horizontal’, no sentido em que eles são incluídos no horizonte do tempo, enquanto ao *Dasein* que compreende o ser é atribuída uma *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) que não pode ser compreendida como uma pura intratemporalidade, mas que se distingue da temporalidade horizontal do ser pelo seu caráter ekstático. Trata-se de marcar por meio de uma distinção terminológica a diferença entre a relação que o *Dasein* mantém com o tempo e a relação que mantém com o tempo o ente que não é da ordem do *Dasein* (DASTUR, 2011, p. 33-34).

De modo geral, vemos a impossibilidade de conceber um *ente-aí-diante* fora do *tempo*, uma vez que o *tempo* é o horizonte de *Ser*. Especialmente, a relação que o *ser-aí* constitui no tempo se corporifica enquanto *cuidado* (*Sorge*). No capítulo anterior, o *cuidado* fora tematizado como aquilo que ilumina o *aí* tornando-o sempre *aberto* (*offen*) às suas possibilidades. Em outras palavras, o *ser-aí* projeta-se no horizonte de sentido que se abre desde a sua totalidade, neste instante é fundada a possibilidade desse *ser-aí ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2012d, p. 366).

Cotidianamente, compreendemos o transcender como o exceder a si, ou ao outro, no sentido de ultrapassar. Seu uso comum se mostra enquanto um ascender para além, através. A noção de *transcendência* (*Transzendenz*) no escopo da obra heideggeriana é sistematizada em torno do projeto da verdade do *Ser*, como fora exposto. Por um lado, temos em 1927 esta noção interligada à noção de *cuidado* (*Sorge*), já que é o *cuidado* que possibilitaria ao *ser-aí* ultrapassar-se. Por outro lado, temos em uma obra posterior, a saber, *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1928), o *cuidado* não sendo mais tratado enquanto antecipação; o que se tem aqui em jogo seria uma ampliação do conceito de *transcendência* (*Transzendenz*).

Segundo Heidegger,

a transcendência ôntica: um outro ente transcendeu os entes; no cristianismo, Deus, o criador, transcendeu os entes criados; 2) a transcendência ontológica que se encontra no *koinon* ‘comum’ enquanto tal, o ser como conceito geral [...] ‘acima’ e ‘antes’ dos entes, *a priori*. Esta é a abordagem de Aristóteles e seus

seguidores medievais, que examinaram o ser como um *transcendens*, deixando obscura a diferença entre o ser e os entes; 3) a transcendência ‘fundamental-ontológica’: esta retorna para o sentido original de ‘transcendência’, superação (*Übersteigung*) sendo concebida como um aspecto distintivo de *Dasein* (ou melhor, *Da-sein*); 4) a transcendência ‘epistemológica’ ou cartesiana: um sujeito supera a barreira ou fronteira entre si mesmo e seu objeto, entre o seu espaço interno e o mundo externo (HEIDEGGER, *apud* INWOOD, 2002, p. 191).

Como sugere a análise heideggeriana exposta, especialmente no parágrafo §69 *A temporalidade do ser-o-mundo e o problema da transcendência (Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt)*, a noção de ‘transcendência ôntica’ é bastante confusa, na medida em que criador e criatura são transcendentos, isto é, tanto Deus quanto os demais entes podem transcender. Já na ‘transcendência ontológica’, defendida por Aristóteles, não há diferença ontológica que demarca o *Ser* e o ente, essa falta de distinção entre ser e ente foi alvo de crítica por parte de Heidegger.

O filósofo sugere que com esta indistinção a tradição tendeu a representar o ser como ente, ou tendeu a ver o ser como uma propriedade definida, sendo igualado aos entes. Levando a questão para a analítica da existência empreendida em 1927, de acordo com Tobias Keiling, Heidegger evidencia que a tradição teria interpretado de forma errônea o *ser-aí* (*Dasein*), na medida em que o mesmo é tratado categorialmente. Haveria, segundo Heidegger, uma equidade entre o ser do homem e o ser das coisas dentro da perspectiva tradicional. O que, para ele, revelaria a incapacidade e estreiteza do conceito tradicional para tratar acerca da diferença ontológica. Adiante, não devemos pensar na transcendência do ser-aí enquanto um sair de si e ultrapassar as coisas que vem ao encontro, por hora, a transcendência ‘fundamental-ontológica’ evidencia a relação que o *ser-aí* tem com o mundo enquanto projeto. Trata-se do modo tal como advém a compreensão, o sentido, já de antemão, é dado previamente. Notemos que a quarta noção, qual seja, a ‘transcendência epistemológica’, também não se faz aceitável, uma vez que, para Heidegger, não há qualquer barreira entre homem e *mundo*, não há separação. Ora, se não existe esta separação, logo também inexistente o problema da relação entre fora e dentro, entre *res cogitans* e *res extensa* (KEILING, 2013, p. 22).

Frente ao projeto filosófico heideggeriano estas noções são insuficientes para dar conta da relação entre *ser-aí*, *transcendência* e *verdade*. O que quer Heidegger demonstrar é que *ser-aí* e *mundo* surgem simultaneamente. Stein nos esclarece que Husserl já havia proposto esta relação indissociável entre consciência e mundo, na medida em que, também para Husserl, a consciência surge simultaneamente com o *mundo*, já que a consciência é

sempre consciência de (STEIN, 2006). Aos olhos de Heidegger, em Husserl, a consciência já poderia ser pensada enquanto um movimento de abertura, e é nesta abertura que nos vem ao encontro o *mundo*. Enfim, diante destas considerações, é inaceitável a barreira proposta pela concepção epistemológica.

IV.2. *Ser-verdadeiro e ex-istência*

Como ponto de partida em 1927, Heidegger propõe a noção de *transcendência* como “[...] superação (*Überstieg*) dos entes para os entes como um todo ou mundo feita pelo [*ser-aí*]” (INWOOD, 2002, p. 190), uma vez que nesta obra o problema da transcendência é abordado desde uma ordem prática. O que Heidegger deseja mostrar é que este problema vai além do fora e do dentro, da relação entre mundo externo e consciência interna. Pois, como nos esclarece Bruzina, “transcendência pode ser o termo que Heidegger prefira como elemento estrutural chave da análise do *Dasein* neste livro. [...] Em resumo, a [...] concepção de transcendência do mundo é embasada na fundamental transcendência do *Dasein*” (BRUZINA, 2007, p. 133). Pode-se dizer que essa correlação entre *mundo* (*Welt*) e *ser-aí* (*Dasein*), entre consciência e objeto é possível porque o *mundo*, a *coisa* (*Ding*) não são tratados como propriedade do *ser-aí*. Na verdade, o *mundo* e as *coisas* continuam existindo na sua *confiabilidade* (*Verlässlichkeit*), ambos se mantêm na sua funcionalidade e existência, todavia, ganham sentido na relação com o *ser-aí*, com o ato de visar. Para Duque-Estrada, Heidegger pretende sublinhar que:

o *ser-aí* nada é para fora da sua relação consigo mesmo, com os outros, com os objetos, e com o ambiente em que vive. Mais precisamente, o *Dasein* a própria relação ou a própria projeção, sempre já em curso, em direção aos entes no seu modo de ser. Uma projeção que se projeta, a partir de si mesma, e não uma substância que, num dado momento, venha a se projetar sobre este ou aquele ente (DUQUE-ESTRADA, 1998, p. 118).

Também Giacoia evidencia que esta relação entre homem e mundo encontra-se na estrutura do próprio termo *ser-aí*, na medida em que o *aí* representa a historicidade do homem¹⁷⁵. Desta maneira, podemos dizer que a estrutura *ser-aí* propõe a ideia de que o homem ganha seu *ser* (*Sein*) é neste *aí*, nesta realidade histórica. Para tanto, o homem deve

¹⁷⁵ “Por isso Heidegger sugeriu que, em francês, se traduzisse *Dasein* não por *être-là* (*ser-aí*), como usualmente era feito, mas por *être-le-là* (*ser-o-aí*)” (GIACIOIA, 2003, p. 64). Isto apontaria para o problema da historicidade, Reali descreve esta noção como sendo, em Heidegger, a consciência histórica do *ser-aí*. Esta está intimamente ligada ao processo de historização do homem, isto é, com a sua existência ek-stática. (REALE, 1990, p. 83).

existir tendo uma consciência histórica, isto é, compreender-se na sua *existência*. E, neste momento em que a estrutura *ser-aí* se mostra enquanto compreensão de si e de suas possibilidades de ser, o tema da transcendência se faz mister. De acordo com Mac Dowell:

se o sentido do ser como tal se dá na compreensão que dele tem o *aí-ser*, tal sentido deve refletir o horizonte temporal em que o *aí-ser* compreende o seu próprio ser. [...] Esta perspectiva é transcendental, enquanto ultrapassa de antemão, ainda que implicitamente, o ente no seu todo para o ser, a partir do qual compreende o ente (MAC-DOWELL, *apud* WU, 2014, p. 108).

Enfim, a *transcendência* é tomada a partir da *ex-istência*, ou melhor, da compreensão que, na verdade, é um *existencial* (*Existenzial*). O horizonte da transcendência vê-se tracejado a partir do caráter ontológico que funda a possibilidade das coisas virem ao nosso encontro no *mundo*. Esse caráter será possível desde a compreensão. De modo geral, Heidegger discute o problema *transcendência* a partir de uma ordem prática, anunciando que esta questão vai além do dentro e do fora, isto é, de “um sujeito para chegar ao objeto” (HEIDEGGER, 1989a, p. 396).

Isso porque a existência real das coisas e do próprio *ser-aí* (*Dasein*) não precisa ser demonstrada, pois, antes de qualquer demonstração, o ente conhecido já se manifestou enquanto aquilo que é. A estrutura da compreensão prévia faz com que a separação preliminar entre fora e dentro seja desvalidada. Entretanto, cabe dizer que esse ente que na sua manifestação é fundado na realidade não depende do conhecer, porque a condição desse aparecer é assegurado pela verdade¹⁷⁶. Aqui, teríamos, inegavelmente, a noção de *ser-aí* imbrincada com a noção de *transcendência*, e por sua vez, a noção de verdade. Ao passo que trazer, para essa compreensão heideggeriana de *ser-aí*, o problema relativo à condição de acessibilidade do *mundo* representaria uma má compreensão desta estrutura. No entanto, falar numa primazia do porvir não significa dizer que as outras ekstases (atualidade e vigor de ter sido) sejam derivadas. Heidegger, ao contrário, afirma que há diversos modos de temporalidade, cada um deles partindo de ekstases diferentes. Nesse caminho percorrido até agora já nos foi possível formular algumas respostas para a questão da relação entre tempo e verdade. Porém, temos a consciência da envergadura desse problema e como o mesmo se fez constante no escopo de pensar de Heidegger.

A noção de tempo torna-se essencial para que a vida fática possa tornar-se acessível enquanto desvelamento da verdade. Dando um passo atrás, em *O Conceito de tempo* (*Der*

¹⁷⁶ Em Husserl, este movimento foi chamado de intencional, em que se dirige a uma das modalidades da *intuição* (*Anschauung*). Sobre tais modalidades ver: FRAGATA, 1962, p. 57.

Begriff der Zeit, 1924) Heidegger apresenta o existencial *ser-junto-a* para designar a relação que temos com o *mundo*, indicando a *proximidade* como o nosso modo de ser mais próprio. Já de antemão o filósofo explica-nos que tal *proximidade* não possui o sentido de uma distância mensurável, antes disso, está interligada ao contexto da *totalidade instrumental* e com o *ser-para* que o constitui, diz respeito ao *mundo próximo* que nos é comum. Especialmente, a *proximidade* revela-se enquanto compreensão dos lugares e *regiões* nos quais nos encontramos imersos¹⁷⁷. No tocante a essa articulação, a conjuntura que se abre enquanto *vivência* é reguladora e determina todo o contexto que não pode ser calculado, mas pode ser avistado segundo a sua pertinência e pertença à região em que se encontra inserido. Ora, a região não se reduz ao direcionamento e ao pertencimento da mundanidade do mundo, sobretudo diz sobre o modo como o ser do mundo é descoberto e desvelado. Mais tarde, teremos Heidegger tematizando essa problemática a partir da *ocupação do ser-aí*.

No âmbito de uma região, o *ser-aí* se move, se desloca no espaço visando tornar os instrumentos à mão, à sua *disposição*. Heidegger percebe dois aspectos fundamentais dessa movimentação do *ser-aí*. De um lado, o que ele chama de *dis-tanciamento* (Ent-fernung]. O termo tem uma significação paradoxal porque ele remete justamente à busca de uma proximidade, trilhada sempre a partir da ocupação. Nesse sentido, “distanciar é fazer desaparecer o distante” (HEIDEGGER, 1997, p. 33). Assim, distanciar significa aproximar-se de algo, no sentido de tê-lo acessível para determinada serventia (KRELL, 1991, p. 240).

IV.2.1. Ser-aí enquanto horizonte do não-Ser: fundamento da verdade

Partindo da perspectiva de Heidegger, David Krell reforça que o *ser-aí* já é totalmente imbricado com a totalidade significativa na qual ele está inserido. Nessa perspectiva, os objetos muito próximos fisicamente podem estar muito distantes, no sentido de inacessíveis, e vice-versa, como por exemplo, a pedra no meio da calçada que lança o pedestre ao chão está mais distante do que a pessoa com a qual ele fala ao telefone. Heidegger vê, a partir da *região*, do *dis-tanciamento* e do *direcionamento* uma *abertura* significativa do espaço. É a partir desses existenciais que é possível um ‘dar-espaço’ que possibilita a cada ente ter o seu

¹⁷⁷ Segundo Inwood, Heidegger usa o termo *região* (*Gegend*) para designar “[...] o paradeiro geral de algo, que ultrapassa a sua posição. [Isto significa] que o que conta como região determina-se por nossas necessidades práticas, não pela geografia: algumas coisas pertencem a uma região, p. ex. cozinha, outras ao jardim. As regiões são frequentemente especificadas em função da orientação do *Dasein*: acima-abaixo, à frente, atrás etc. uma região implica em uma direção (*Gegen*, “em direção a etc”, e também, proximidade de algo de um local ensolarados e sombrios da casa para as direções assinaladas pelo nascer do sol, meio-dia, pôr-do-sol e meia-noite (INWOOD, 2002, p. 49 - grifo nosso).

lugar e ao *ser-aí*, ter uma orientação fática a cada passo. Mais uma vez, cabe ressaltar que a espacialidade do *ser-aí*, tal como brevemente descrita acima, é compreendida no contexto de uma totalidade. Não há definição prévia de um *ser-aí* isolado que se depara com entes intramundanos já delimitados em pontos específicos do espaço tridimensional. É na cotidianidade do *ser-no-mundo* que se dá uma articulação entre distanciamento, direcionamento e região, e é de acordo com a lida cotidiana do *ser-aí* no bojo dessa articulação que os entes podem ter seus lugares específicos. Não é difícil imaginarmos que a análise fenomenológica que Heidegger realiza a partir, prioritariamente, de um âmbito relativamente fechado de instrumentos como em uma oficina é perfeitamente cabível em uma reflexão mais ampla do espaço. A forma com que nos movimentamos numa cidade ou mesmo numa via intermunicipal pressupõe uma relação espacial prenhe de significatividade. Não fazemos, do ponto de vista geométrico, o caminho mais curto, mas buscamos o acesso que signifique menos tempo, mas também nos seja mais seguro ou possa articular diversas atividades correlatas, que nos sejam favoráveis, sempre de acordo com nossa ocupação. Podemos mesmo fazer tal correlação numa “navegação” virtual pela internet, embora com algumas ressalvas (*Ibidem*, p. 240-245).

Partindo da obra de 1927, *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, o filósofo remete, cada vez mais exclusivamente, a uma *temporalidade*, e isso ficará ainda mais explícito na segunda secção – *Ser-aí e temporalidade*. Nesta a questão do tempo ganha relevância definitiva no contexto da formulação conceitual da *finitude* do *ser-aí*, da ideia de *decisão*, e finalmente no resgate que Heidegger faz dos existenciais da primeira secção já articulados com o conceito de temporalidade¹⁷⁸. Heidegger reconhece que “a espacialidade, da mesma forma que a temporalidade, também parece constituir uma determinação fundamental do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 176). Mas logo acrescenta que “a espacialidade do *ser-aí* está ‘englobada’ na temporalidade, no sentido de uma fundamentação existencial”. Nesta as próprias remissões conjunturais da espacialidade só podem ser compreensíveis no horizonte já aberto pela *temporalidade*. Mesmo uma região, inclusive com seus aspectos ‘naturais’ envolvidos, só pode ser descoberta a partir desse horizonte. De fato, a concepção de uma região só se dá a partir de uma determinada significatividade apenas possível em função da

¹⁷⁸ Na perspectiva de 1927, a finitude do *ser-aí* é definida enquanto “um modo próprio do ente temporalidade originária. [...] O Dasein existe, portanto, finitamente, uma vez que a sua temporalidade originária assegura o caráter ontologicamente indeterminado da existência, viabilizando, assim, a possibilidade tanto de ser como de não-ser” (GUIMARÃES, 2019, p. 83-84).

abertura de determinado horizonte ekstático-temporal, por exemplo: igrejas e sepulturas “são dispostas segundo o nascente e o poente, regiões da vida e da morte” (*Ibidem*, p. 103)¹⁷⁹.

Tal como Pavlos Kontos destaca, o modo como o filósofo traz o problema do *espaço-tempo* converge para a questão das *ekstases temporais*, especialmente da *temporalidade* em seu modo impróprio. Nesse sentido, se ela não abarca a totalidade das estruturas do *ser-aí*, como acontece com a *temporalidade*, o papel ontológico da espacialidade também parece ser subordinado em *Ser e Tempo*. Efetivamente, é o tempo – muito embora este, no sentido apresentado por Heidegger, ‘engloba o espaço’ – que é o horizonte de sentido do *Ser*, há uma interdependência, que permita pensá-los numa unidade que os identifica. Para que um lugar seja afirmado como tal, há necessidade de uma concepção dinâmica da unidade do todo, assim como das partes, conexão constantemente trabalhada ou articulada na interação dos elementos, mas também constantemente indeterminada, frágil. O lugar e seus elementos – os entes que dele fazem parte – articulam-se de tal modo que impedem que se estabeleça uma relação hierárquica que afirmaria categoricamente que coisas determinam lugares ou que lugares determinam coisas. É fundamental, ao contrário, uma rede de remissões que, em sua conexão complexa, aponte para um ‘sentido’, um espaço de coerência que possa ser pensado como um lugar ou uma região que abarca lugares. Os lugares ou regiões têm uma espécie de ‘poder de reunião’ que possibilitam, em sua constituição, certa coerência interna que ‘localiza’ a atuação do *ser-aí*, que lhe dá um senso de pertinência ao lugar. É em função dessa localização que o *ser-aí* pode se sentir mais ou menos familiarizado na sua relação com os elementos de um lugar, na lida com esses elementos e mesmo na sua relação com os outros (*Ibidem*, p. 600)¹⁸⁰.

É verdade que a descrição fenomenológica da espacialidade se atém à cotidianidade, e não é diretamente recuperada na análise dos demais existenciais. Nos diversos desdobramentos da questão sempre parece caber uma totalidade articulada que integra elementos, em sua interação mútua e não hierárquica, e forma certo espaço finito de coerência e sentido, que confere um grau de familiaridade/pertinência ao *ser-aí*. Esses diversos âmbitos em que se dá uma totalidade articulada não são apresentados, necessariamente, como um *topos*, mas sempre exigem um *ser-aí* ao mesmo *tempo situado e aberto*, um aspecto diretamente associado ao conceito de lugar que aqui propomos. A relação de

¹⁷⁹ Partimos do trabalho de Pavlos Kontos em que o autor se delonga em especificar a questão da *região* e a importância da noção na questão da temporalidade. Ver.: KONTOS, 1995, p. 597-607.

¹⁸⁰ O conceito de lugar vê-se alargados nas obras posteriores a *Ser e Tempo*, nos deteremos a exposição e problemática levantada pelas obras de 1925 e 1927, pensando a questão da *região-lugar* a partir do tempo e das *ekstases*.

familiaridade/estranheza, inerente ao conceito de lugar, é um aspecto fundamental que, como cabe destacar, perpassa diversos momentos da obra de Heidegger e já se apresenta em *Ser e Tempo*. A princípio, o *mundo* que se abre para o *ser-aí* é um mundo familiar, com o qual ele sabe lidar. Em certo sentido, podemos dizer que o nivelamento produzido pelo existencial da *de-cadência* (*Verfallen*) tem, acima de tudo, o objetivo de ‘reduzir’ o mundo do *ser-aí* a um espaço tranquilizador, onde ele se move com alguma naturalidade. Mas também é fundamental à descrição empreendida em *Ser e Tempo* o fato de que o *ser-aí* se depara com uma *disposição*, a *angústia*, que o lança em um profundo estranhamento, de um modo em que ele não se sente mais ‘em casa’. E o papel exercido pela *angústia* no desdobramento de uma temporalidade própria sugere que ela não se revela apenas como uma *disposição extraordinária*. Ela é, ao contrário, fundamental para o desvelamento de certas possibilidades da *temporalidade* e, portanto, da compreensão de *Ser* (KONTOS, 1995, p. 599).

Nas palavras de Acylene M. C. Ferreira, tal possibilidade aberta pela *angústia* corresponde a um ‘estranhamento’ que, de um lado, possibilita a abertura do *ser-aí* para as possibilidades mais próprias, abre-o a uma *antecipação* e uma retomada de si-mesmo que só é possível no contexto de um *porvir* e um *vigor de ter sido* próprios, condição que pode se desdobrar na *atualidade* do instante. Esta possibilidade, entretanto, sempre o remete ‘de volta’ a uma *atualização*, a um contato mais cotidiano do *ser-aí* com os outros e com os entes intramundanos (FERREIRA, 2015, p. 119). Essa relação articulada entre temporalidade própria e imprópria permite que a atualização do *ser-aí* já se dê, nesse contexto, alimentada pela *temporalidade própria*. O *ser-aí* angustiado e que não se sente ‘em casa’ abre-se para outras possibilidades ‘estrangeiras’, mas sempre tendo em vista o aconchego do que era experienciado. Para compreendermos melhor essa dinâmica de estranheza lancemos mão do exemplo da experiência do luto. Ora, quando se perde um ente querido, a experiência – tão viva – a qual somos lançados é a de não nos reconhecemos diante daquilo que nos era tão familiar e vivido. Haverá não só uma estranheza em relação aos locais de que esse ente fazia parte, mas igualmente, não nos reconhecemos mais, uma parte de nós parece que igualmente morre com aquele ou aquela que se foi. Essa experiência é tão radical que as compreensões, que nos eram previamente disponíveis, se dissolvem em um emaranhado de não-ser. Não há palavra, não há sentido, não há um reconhecimento que possa expressar o que é e o que não é mais. O não reconhecimento e pertencimento nos tomam e, é certo que, somos tragados por um abismo, já que não há mais um sustento para os nossos pés. O que se espera que façamos mediante tal experiência é que abracemos a estranheza e na sua intensidade a

ressignifiquemos fazendo dela um ‘lar’, isto é, o ‘espaço’ de jogo que acomode as nossas articulações cotidianas e as nossas *vivências*.

IV.2.2. Temporalidade e expressividade

Nesse contexto, poderíamos atribuir também um papel ontologicamente mais consistente à espacialidade e uma interdependência entre espacialidade e temporalidade. Se nos voltarmos aos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, do ano de 1925, poderemos rever um conceito que poderá ser útil. Heidegger nos relembra que Leibniz definira espaço como “a ordem da copresença, a ordem da existência do que está ao mesmo tempo” (HEIDEGGER, 2006b, p. 293-294). Tais elaborações permitiram ao filósofo dos *Prolegômenos* propor que o conceito de espaço já pressupõe uma noção temporal – ao mesmo tempo – e está correto, e que originalmente o aspecto fundamental da noção de espaço é a ideia de ‘co’presença e ‘co’existência (*Idem, Ibidem*). É só a partir desta relação que o *ser-aí* tem, efetivamente, de lidar com elementos interdependentes que exigem do horizonte de temporalidade determinados níveis de proximidade/distanciamento, determinados níveis de orientação.

Essa formulação nos permite interconectar os acontecimentos do *espaço-tempo* e da *de-cadência*, e é essa ‘co’relação que permite à temporalidade transitar pelos modos próprio e impróprio da existencialidade do *ser-aí*. A dinâmica de conectividade de tais elementos nos possibilita, de algum modo, desprender e nos lançarmos ‘para fora’ das nossas possibilidades, esses movimentos são entendidos como o realizar da existência, e carregam por si só o *aí* do *ser-aí* enquanto horizonte de manifestação de sentido. Nas palavras de Pavlos Kontos, esse fora deve ser entendido como um circuito de manifestação e por ele, essencialmente, o *sentido* dessa ‘circuitaria’ se faz no em torno. Para que haja manifestação é necessário que se ocultem todos os outros sentidos, isto é, que o *ser-aí* se finde mediante as possibilidades (KONTOS, 1995, p. 33).

Esse jogo de desvelamento e velamento ao qual as possibilidades de sentido se veem subordinadas será apresentado por Heidegger, em 1925, a partir da noção de *intuição categorial*. Nos *Prolegômenos* o filósofo apresenta algumas concepções essenciais da fenomenologia husserliana, a saber: *intencionalidade*, *intuição categorial* e o *a priori*. Estas serão fundamentais para a construção da sua ideia de temporalidade e a relação ontológica que o *tempo* tece com a *verdade*. Retomando os passos de sua elaboração, Heidegger apresenta-nos a noção de *intuição categorial* a partir da experiência das objetividades na qual

existe também uma apreensão simples dos constituintes categoriais, ou seja, dos elementos que a tradição denominou de ‘categorias’ (HEIDEGGER, 2006b, p. 64). Em segundo lugar, significa que essa apreensão já está presente em toda experiência e, conseqüentemente – de acordo com a análise da intencionalidade no §5 –, a *intuição categorial* se encontra em toda percepção. Essa construção é o cerne da apresentação de Heidegger, isto é, a ideia de que o *ato intencional* da percepção está permeado de elementos categoriais, com *intuição categorial*. Ora, segundo o filósofo, o nosso comportamento – são completamente permeados por *enunciados* (*Aussagen*), que são determinados pela *expressividade* (*Ausdrücklichkeit*). Mesmo a percepção simples e os *estados constitutivos* (*Verfassungen*) são interpretados e abarcados pela expressividade. Heidegger resume esse ponto da seguinte maneira: a nossa *apreensão e a compreensão* (*Auffassung und Erfassung*) do mundo acontece através da *expressividade* (KONTOS, 1995, p. 605).

Em termos husserlianos, nas palavras de Heidegger, os enunciados se embasam em percepções concretas ou em suas atualizações posteriores. Isto é, os enunciados perceptivos são fundados sobre tal percepção concreta e atual de modo direto ou indireto. Logo, fica claro que para Heidegger existe uma considerável diferença entre enunciados perceptivos e a percepção em si, ou seja, “este enunciado coloca em destaque determinados *estados ou relações* (*Verhalte*) da coisa, que é primeiramente apreendida diretamente e de modo simples em sua totalidade não articulada, extraindo do conteúdo intuitivo originariamente dado” (HEIDEGGER, 2006b, p. 75). A análise desse enunciado deve permear a possibilidade de ser verdadeiro ou falso, sobretudo distinguir na percepção concreta simples o que é perceptivamente dado em sentido rigoroso é o *Ser* das coisas, aquilo que não pode ser percebido propriamente¹⁸¹. Nas palavras de Heidegger,

no apreender simples a totalidade do objeto é explicitamente dada através da corporeidade da coisa mesma. As partes, elementos, componentes do que é percebido a princípio de modo simples se encontram, pelo contrário, implícitos, *sem distinguir-se em sua totalidade (sind dagegen unabgehoben, implizit da)* – mas ainda dados para que possam se tornar explícitos (*Ibidem*, p. 83).

O autor Richard Cobb-Stevens esclarece-nos que na articulação predicativa do estado de coisas (*S é p*) é a *inarticulada e invisível a coisa simples percebida* (*die vordem ungegliederte Sache*). Assim, Heidegger pretende que na percepção simples as partes, momentos, componentes e atributos que constituem a *realidade* (*Realität*) do objeto percebido

¹⁸¹ Heidegger lança mão da formulação kantiana, dizendo-nos “[...] o ser-real não é um predicado real do objeto” (HEIDEGGER, 2006b, p.64).

como um todo sejam dados junto com seus *relacionamentos reais* (*reale Beziehung*). Esse estado de coisas realçado, ou seja, essa estrutura enunciativa-predicativa do próprio estado de coisas, não é nem uma parte real do perceber concreto da coisa, nem uma relação real entre os elementos de tal coisa. É uma relação ideal, que Heidegger denomina de formação categorial (COBB-STEVENSON, 1990, p. 47-48)¹⁸². Notadamente, alguns intérpretes descrevem que na fenomenologia husserliana o aparecer do objeto percebido é explicitamente formado a partir da estrutura enunciativa-predicativa conforme a forma “S é P”¹⁸³. O conteúdo total de seu aparecer é composto de acordo com um enunciado predicativo correspondente. Desse modo, a coisa percebida concretamente é um todo em um relacionamento real com uma forma categorial judicativa implícita. Com isso, nos aproximamos da compreensão heideggeriana, exposta em 1925, da diferença entre percepção concreta simples e a percepção permeada por categorialidades. Todavia, também apresentamos nos capítulos anteriores, que para Heidegger a percepção sensível simples já é formada categorialmente. Em suas palavras: “mesmo a percepção simples, a qual é usualmente denominada percepção sensível, é em sua simplicidade intrinsecamente permeada pela intuição categorial” (HEIDEGGER, 2006b, p. 92)¹⁸⁴.

Tal como nos diz Ernest Tugendhat, Heidegger não utiliza o pensamento e as noções da fenomenologia husserliana de modo rigoroso; ele funde dois tipos de sentido de percepção simples, que devem ser divididos em mera percepção sensorial e percepção intencional com formação predicativa. A mera percepção sensorial é o simples sentir ou o ‘ter’ da coisa real, ou seja, uma variedade sensorial já é de algum modo disposta por parcelas de sensações reais em constante relação. Esta sensibilidade equivalente ao simples viver é o sentir das sensações e não uma visada intencional completa; isto quer dizer que nesse âmbito não se vive em um ato intencional completo no qual há uma intuição do aparecer transcendente do objeto intencional. Desse modo, uma experiência intencional completa das coisas na percepção só é alcançável quando uma síntese judicativa-predicativa estrutura implicitamente várias dessas

¹⁸² Para Heidegger, essa independência subjetiva da formação categorial, mesmo que esteja estabelecido seu envolvimento em uma dinâmica temporal – isto é, suscetível a uma mudança possível no tempo –, deve sempre conservar o fundamento de uma constituição linguística: mantém, sempre, o caráter de uma formação linguística categórico-predicativa. A combinação destes dois pontos é fundamental – mesmo que o segundo seja o mais importante para Heidegger –, pois está associada com a essência e a possibilidade originária da fenomenologia, tal como é concebida por Heidegger, ou seja, a fenomenologia tem que ser capaz de deixar devidamente explícita a doação dos seres em sua constituição e em seu aparecer. Como ela é uma explicitação discursiva fiel dos fenômenos, ela é capaz de expressar suas descobertas através de “uma linguagem inteligível, sem alterar o conteúdo e identidade das próprias coisas descobertas” (HEIDEGGER, 2006b, p. 94).

¹⁸³ Tal como pudemos entender em Cf. BOER, 1978 e Cf. COBB-STEVENSON, 1990.

¹⁸⁴ A compreensão de alguns autores corrobora com a nossa reconstrução, estes seriam: ØVERENG, 1998, p. 42, 58-62 e BERNET, 1990, p. 140-14.

sensações. Por sua vez, um juízo atual deve ser considerado como o espelhamento explícito da estrutura responsável pela constituição do objeto percebido. O juízo se preenche intuitivamente na correlação com o objeto, cuja percepção já é, na verdade, judicativamente estruturada (TUGENDHAT, 1970, p. 103).

Nessa perspectiva, o conteúdo real sensorial de algo percebido de modo simples é dado de alguma forma, muito embora, esse vivenciar do conteúdo real não equivalha ainda a uma experiência de um aparecer intuitivo de algo percebido. Isso só ocorre quando um juízo é direcionado a algo, ao seu conteúdo real sensorial, ou seja, quando a forma categorial do predicativo ‘é’ é acionada e explicitamente submetida a esse algo. Apesar disso, esse ato judicativo não altera em nada a doação originária desse algo – percebido simples e sensorialmente –; ele somente *realça* (*Hebung*) e *destaca* (*herausfassen*) explicitamente o que estava implícito¹⁸⁵. Isso quer dizer que apenas quando a forma categorial judicativa é explicitamente aplicada ao conteúdo real sensorial de algo simplesmente percebido, esse algo se torna visível e reconhecível em sua estrutura judicativa. Heidegger nos diz:

a intuição categorial está exposta a estes mal-entendidos somente enquanto não se vê ou se dispensa a estrutura fundamental do intuir e de todo comportamento: a intencionalidade. As “formas” categoriais não são construções dos atos, mas dos objetos que se manifestam nesses atos. Eles não são algo feito pelo sujeito e muito menos algo que se acrescenta aos objetos reais, de tal modo que o ente real é modificado por meio dessa *formação* (*Formung*). Em vez disso, o ente é apresentado em *seu verdadeiro* (*eigentlicher*) ‘ser-em-si’ (HEIDEGGER, 2006b, p. 106).

Diante das considerações de Heidegger não nos é possível compreender o “constituir [enquanto] produzir, isto é, fazer, elaborar, mas significa deixar o ente ser visto em sua objetividade” (*Ibidem*, p. 79)¹⁸⁶. Dando um passo atrás, em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919) descreve-se a relação entre sentido e objetividade fundada no mundo, e por isso os entes disponíveis ao encontro são desvelados como entes mundanos. Tal como Robert Brisart alerta-nos, aqui, em 1919, Heidegger ainda não havia problematizado a abertura privilegiada

¹⁸⁵ Isto, naturalmente, é como Heidegger interpreta uma das passagens presentes nas *Investigações Lógicas* em que Husserl afirma: “não é na reflexão sobre juízos, ou melhor, sobre preenchimento de juízos, mas sim nos próprios preenchimentos dos juízos, que reside verdadeiramente a origem do conceito de estado de coisas e de ser (no sentido de cópula); não é nestes atos como objeto, mas sim nos objetos destes atos, que encontramos o fundamento de abstração para a realização dos mencionados conceitos; e, naturalmente, da mesma forma, proporcionam-nos também as modificações em conformidade destes atos (HUSSERL, 2012a, p. 76).

¹⁸⁶ Segundo Heidegger, “vivendo num mundo circundante, me encontro sempre rodeado de significados, tudo é mundano, *mundaniza* (*es weltet*)” (HEIDEGGER, 2005b, p. 88).

do *ser-aí*, no entanto, na respectiva obra já é proposto o fundamento do sentido conectado à compreensão pré-temática de mundo (BRISART, 1991). No entendimento de Heidegger, a compreensão prévia que o *ser-aí* tem determinaria o modo como nos voltamos para as coisas – intencionamo-las. Assim, temos a formulação de que o sentido do Ser é experienciado na vida fática à medida que acontece o desvelamento dos entes. Husserl já teria dito, por meio das *Investigações*, que as vivências são estruturalmente intencionais.

À luz da fenomenologia husserliana, Heidegger pensa a questão da intencionalidade a partir da relação com o mundo, e sob essa perspectiva temos que as vivências são desveladas à consciência na medida em que, concomitantemente, o mundo também se doa. Isso porque, o mundo torna-se o âmbito privilegiado que tange a totalidade referencial desde a qual as vivências ganham sentido. O jovem Heidegger lança mão do exemplo da cadeira para demonstrar que na percepção o que é percebido primariamente é o ‘entorno’, por exemplo trata-se de uma cadeira de uma sala de aula num espaço de estudos. Esta primeira percepção apresenta antes de qualquer coisa o *estado de coisas* (*Sachverhalt*) que possibilita a percepção da cadeira enquanto tal. O que definiria o sentido da cadeira é a significação – que é contextual – por meio da qual a cadeira foi intencionada. Isso que é percebido é chamado, por Heidegger, de *coisa do mundo circundante* (*Umwelt Ding*) e o sentido dessa percepção não se reduz às características formais ou materiais das coisas, mas sim, está na relação que mantém o percebido com seu entorno, esse dirigir-se para um mundo é o que se manifesta em cada percepção (HEIDEGGER, 2006b, p. 98). Nessa perspectiva, os entes são compreendidos na referencialidade adquirindo sentido na experiência da vida fática, por isso, segundo Heidegger, “[...] o que é vivido não desfila diante de mim como um objeto ou uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo me a-proprio dele. [...] as vivências são fenômenos de a-propriação, porque vivem do que lhe é próprio e porque a vida só vive assim” (*Idem*, 2005b, p. 91).

Na experiência fática o que está em jogo é o próprio experienciar sem mediações, isso porque a vivência se dá e é compreendida naquilo que é desvelado. Encontra-se sempre comprometida com o sentido do ente *pré-dado* (*Vorgegebenheit*) e *pré-compreendido* (*Vorverstehen*). Nesse sentido, *mundo* e *vida* se pertencem mutuamente, sendo pensados enquanto fenômenos co-originários. Isso porque, em Heidegger, o modo como o sentido se instala na vida é apreendido a partir da relação que o *ser-aí* estabelece com o *mundo*, sob essa perspectiva, qualquer determinação da vida pressupõe e se dirige, de antemão, para uma compreensibilidade que é alicerçante do modo do desvelamento de sentido. A *referencialidade com o mundo* (*Weltbezogenheit*) e a *significância* são estruturantes da

vivência nas elaborações de 1919, e conjuntamente com tais elementos aparecerá o caráter de *autosuficiência* (*Selbstgenügsamkeit*).

Ora, a vida torna-se autosuficiente à medida que originariamente pré-compreende o mundo na sua significância, e essa autosuficiência que lhe é própria possibilita-lhe acontecer originária e facticamente. Mais adiante Heidegger descreverá tal relação do seguinte modo: “[...] a vida é algo que não necessita procurar outra coisa – como se estivesse primeiro vazia e precisasse de um mundo para preencher-se –, mas vive sempre de algum modo em seu mundo” (*Idem*, 2011, p. 96). Sabemos que em 1919 a 1925, a questão da *mundanidade do mundo* ainda não tinha sido explicitada tal como em 1927. Entretanto, aqui a *intencionalidade* torna-se o *horizonte fundamental da vivência*, realçando a caráter prévio do mundo.

Sabemos que em *Os problemas fundamentais da Fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927) a compreensão torna-se o elemento essencial para fixar o mundo na sua mundanidade, isto é, determinar o ente mundano. Nas palavras do filósofo, anterior a apreensão temática do ente é desvelado ao ser-aí o sentido daquilo que lhe vem ao encontro no mundo. Desta maneira, isso para o qual a consciência se volta é o sentido da significação mundana, isto é, a percepção apreende não propriamente o ente desvelado, mas sim, a condição de sua *perceptibilidade* (*Wahrgenommenheit*). O filósofo esforça-se por mostrar que o problema da significância atrelado à questão da verdade realça que o ente antes de ser objetivado, determinado como isso ou aquilo, sempre está imerso em uma relação com o mundo¹⁸⁷.

IV.3 O estatuto hermenêutico da questão ontológica

O jovem Heidegger nos diz que em Husserl, o aparecimento do *Ser* está condicionado ao modo como a intuição categorial se constitui. Partindo dessa formulação, Heidegger propõe o que explicitamente vem à presença: o ente intramundano em seu modo de ser. Esse jogo de desvelamento e velamento de sentido força o filósofo a defender a existência de uma compreensão pré-ontológica, não temática, do *Ser*. A questão ontológica impõe o exercício de reflexão sobre o sentido do *Ser* no mundo. Quando vislumbramos as possibilidades de *Ser* projetadas, vemo-las de modo não temático, pela compreensão pré-ontológica aberta que nos envolve no sentido. Ora, em 1927, é proposto que o conhecimento só é possível como um modo derivado de *ser-no-mundo* do *ser-aí*, pois é apenas no íntimo do *mundo* que o ente pode

¹⁸⁷ Em *Ser e tempo*, Heidegger percebe a limitação da linguagem e do próprio método, passando a descrever outros tipos de doação primordial dos fenômenos.

se encontrar como objeto de conhecimento (ESCUDERO, 2011, p. 215-217). Na verdade, como destacamos acima, é apenas pressupondo a discursividade e o nível predicativo que o ente encontrado se determina como objeto. Mas para que o ente possa assim ser determinado pelo enunciado predicativo é necessário que tenhamos um acesso prévio ao ente no seu ‘estado de descoberto’. Toda a consideração do ente “retira sempre um prévio ‘ponto de vista’ ao ente encontrado” (HEIDEGGER, 2006c, p. 134). Dito de outro modo:

o perceber tem o *modo-de-execução* de um falar de e de *falar de algo como algo* (*etwas als etwas*). Sobre a base desse interpretar no sentido mais amplo, o perceber se torna determinar. O percebido e determinado pode ser expresso em proposições e, como tal enunciado, retido e conservado (*Idem, ibidem*).

Brevemente, o reter e conservar pelo enunciado não pode de modo algum ser considerado como um processo pelo qual um sujeito constitui representações. Ele só é possível a partir do fundamento de um acesso anterior ao ente já desvelado no íntimo do mundo. Logo, não é através de um comportamento teórico, contemplativo, que o *ser-aí* encontra o ente, todavia é a partir da *preocupação* (*Sorge*) que o *ser-aí*, comportando-se, encontra o ente no íntimo do mundo, como *ente utilizável* (*Zuhandenes*). Tal como sugere Franco Volpi, a apropriação do conceito de *intencionalidade* encontraria expressão nos textos de 1927, a saber: *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*) e *Ser e Tempo* justamente na noção ontológica-existencial de *preocupação*. Ora, “[...] a *preocupação* (*Sorge*) – o termo por meio do qual Heidegger visa reformular de maneira não teórica o que Husserl compreendia como intencionalidade” (VOLPI, 1992, p. 231). Este conceito ontológico corresponderia, de acordo com o projeto de ser de cada *ser-aí*, ao deslocamento da *intencionalidade*, pois revelaria a *abertura ek-stática* deste ente. De modo que a *intencionalidade* se remeteria à singularidade de cada *ser-aí*, isto é, ao seu modo de ser propriamente aquilo que pela facticidade da existência este ente desde sempre já é: aberto em um mundo historicamente situado, no qual, pela *temporalidade*, o *ser-aí* exercita a sua *transcendência*. Os vários momentos assim articulados pela remissão constituem uma estrutura unitária, pensada como a estrutura da conjuntura. É precisamente esta dinâmica que constitui a condição *a priori* para que o ente possa ser encontrado no seio do mundo como ente utilizável, igualmente nós – *ser-aí*. Verificamos que o deixar fazer-se em conjunto é o ‘a priori’ da estrutura de desvelamento e valamento de sentido. Tornando-se a condição da possibilidade para que o *mundo* – relações com as coisas, com os outros e consigo mesmo –

venha ao nosso encontro. Esse encontro, embora se constitua ontologicamente, tem um sentido ôntico pois designa o sentido de ocupação e preocupação na lida fática.

O sentido do *para-que* e o *com-que* não é propriedade dos entes, ou melhor, do *mundo*, pois estão ligados à condição de possibilidade do encontro. Tornam-se a estrutura ontológica de possibilidade de determinação signitiva. Com isso, o filósofo deseja demonstrar que o mundo, no seio do qual se encontra o ente, não pode ser considerado como o conjunto de objetos da experiência, nem remete para uma realidade em si. Se o ente intramundano é necessariamente encontrado segundo a *estrutura da conjuntura*, ele remete para o comportamento do *ser-aí*, para as suas possibilidades de ser. A totalidade de conjuntura conduz a um *para-que* último, que já não se refere a qualquer finalidade imediata, um *para-que* já não circunscrito ao ente utilizável intramundano, mas remissivo ao *Ser* de um ente que se determina como *ser-no-mundo*. Pois, “o para-que primário é *em-vista-de-quê* (*Worum-willen*). Mas o *em-vista-de* concerne sempre ao ser do *ser-aí*, para o qual, em seu ser, está essencialmente em jogo esse ser ele mesmo” (VOLPI, 1992, p. 231). Portanto, o *mundo*, enquanto condição de encontro do ente, não pode ser compreendido a partir dos entes intramundanos, mas deverá ser compreendido a partir do próprio *ser-aí*. O *mundo* é o horizonte de comportamento, das possibilidades de ser do *ser-aí*, no íntimo do qual este encontra os demais entes. Assim, pontuamos que vivendo, o *ser-aí* compreende-se através do *mundo*, já que o *mundo* é igualmente o horizonte de compreensão do *ser-aí* (ESCUADERO, 2011, p. 232). Deste modo, nas palavras de Heidegger:

Aquilo-em-que o *ser-aí* previamente se entende no modus do remeter-se é aquilo-em-relação-a-que do prévio fazer o ente *vir-de-encontro*. O *em-quê* do entender que se remete como *aquilo-em-relação-a-que* do fazer o ente *vir-de-encontro* no *modo-de-ser* da conjunção é o fenômeno do mundo. E a estrutura a que o *ser-aí* se remete é o que constitui a mundidade do mundo (HEIDEGGER, 2006c, p. 259 – grifo nosso).

É precisamente esta estrutura do *mundo* como significatividade, pela qual o *ser-aí* se compreende, que “traz consigo a condição ontológica da possibilidade de que o *ser-aí* que compreende possa abrir, como interpretante, algo assim como ‘significações’, as quais por sua vez fundam novamente o ser possível da palavra” (*Ibidem*, p. 260).

IV.3.3. O encontrar-se e o compreender enquanto estruturas ontológicas da verdade

Vimos que o *ser-aí* enquanto um *ser-no-mundo* participa do desvelamento e velamento de sentido, à medida que compreender o *Ser*. Ora, essa dinâmica torna-se possível pela articulação de três momentos descritos pelo jovem Heidegger em *Ser e Tempo*, estes são: o *encontrar-se afetado* (*Befindlichkeit*), o *compreender* (*Verstehen*) e a *interpretação* (*Auslegung*). Estes momentos só podem ser pensados enquanto uma estrutura unitária e tornam-se assimiláveis como unidade constitutiva. Ora, no modo do *encontrar-se* o *ser-aí* já, de antemão, está com os entes, este estar deve ser enteido como compreensibilidade das suas possibilidades de *ser-no-mundo*, abertas pela compreensão, encontra-se já lançado numa possibilidade fática de ser junto aos entes (TAMINIAUX, 1985, p. 277). Por encontrar-se lançado numa possibilidade fática entre os entes, o *ser-aí* é afetado pelos entes intramundandos, submerso em um *estado-de-ânimo* (*Stimmung*). É assim que advêm os variados modos de ser do *ser-aí*, por exemplo: angustiado, temeroso, apaixonado, etc. O *compreender* “[...] reside existencialmente o *modo-de-ser* do *ser-aí* como *poder-ser*” (HEIDEGGER, 2006c, p. 393). O *poder-ser* pode ser entendido existencialmente como o projetar, que “[...] é o *modo-de-ser* do *ser-aí* em que este é suas possibilidades como possibilidades” (*Idem, ibidem*). O horizonte do projeto visto como *poder-ser* será caracterizado a partir das possibilidades enquanto tais, isto é, na facticidade o projeto ganha corpo em um ente já lançado no mundo – onticamente –, entretanto, o *poder-ser* não se limite àquilo que encontra-se determinado, uma vez que a sua estrutura está fundada no âmbito aberto de possibilidade – ontológico.

Corriqueiramente, o nosso poder-ser encontra-se imerso na onticidade, porém, pela envergadura essencial que lhe é própria nos é permitido ultrapassamento do horizonte ôntico-existencial (*existenzielle-ontischer*) para o ontológico-existenciário (*existenzial-ontologische*) (*Idem*, 2012d). Nas palavras do filósofo:

a possibilidade do existenciário não significa o poder-ser flutuante no sentido da ‘indiferença do arbítrio’ (*libertas indifferentiae*). O *ser-aí*, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como *poder-ser* que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não (*Idem, ibidem*).

Dito de outro modo, a estrutura da *compreensão* está necessariamente referida ao encontrar-se, formando com ele um todo articulado. Entendendo-se a partir das suas

possibilidades de ser, o *ser-aí* encontra-se lançado numa possibilidade fática, como já apresentamos. Mas se enquanto fático o *ser-aí* já se situa sempre numa possibilidade de compreensão, por sua vez “instalar-se numa das possibilidades fundamentais do compreender não descarta a outra” (*Idem, ibidem*). É o que mostra com maior clareza a interpretação. Ora, “a interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no compreender” (*Ibidem*, p. 394).

A mais simples percepção, mesmo antepredicativa, implica em si a compreensão e a interpretação e, como tal, a estrutura *enquanto que*, mesmo que esta não apareça expressa de modo explícito. Notemos que essa estrutura é antepredicativa, ou seja, ela apenas envolve as relações de referência que são inerentes a uma totalidade conjuntural de algo. “A articulação do compreendido no interpretante ficar perto do ente pelo fio condutor de ‘algo como algo’ é prévia a toda enunciação temática a respeito do ente ele mesmo” (*Idem, ibidem*). Isso nos leva a entender que o ente intramundano não surge como um dado simples, mas apenas enquanto interpretado, ou seja, integrado numa estrutura articulada. Para o filósofo:

a interpretação se funda cada vez num *ver-prévio* (*Vorsicht*) que recorta no *ter-prévio* (*Vorhabe*) aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação. A compreensão que o *ter-prévio* contém e o visto no *ver-prévio* tornam-se concebíveis pela interpretação. A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser. Como sempre, a interpretação já se decidiu cada vez em termos definitivos ou provisórios por uma determinada conceituação; ela se funda sobre um *conceito-prévio*. A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por *ter-prévio*, *ver-prévio* e *conceito-prévio* (*Ibidem*, p. 394-395 – grifo nosso).

Essa *estrutura do prévio*, da *antecipação* própria da compreensão e a estrutura *enquanto que* relativa à interpretação, formam uma unidade *existenciária*¹⁸⁸ com o fenômeno do projeto. Mas é justamente a unidade desta estrutura *compreender-interpretar* que nos permite determinar com maior precisão o conceito de sentido. Já que “denominamos sentido o que é articulável no abrir que compreende” (*Idem*, 2012d, p. 394-395). O conceito de sentido diz respeito o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora. “Sentido é *aquilo-em-relação-a-quê* do projeto, estruturado pelo *ter-prévio*, pelo *ver-prévio* e pelo *conceito-prévio*, a partir de que algo pode ser entendido como algo” (*Ibidem*, p. 395 – grifo nosso).

¹⁸⁸ O termo *existenciária* (*Existenziell*) “[...] é pensado para indicar a delimitação fatural do exercício do existir que sempre se propaga numa pluralidade de singularidades, situações, épocas, ordens, etc” (*Idem*, 2004b, p. 310).

Heidegger proporá que a *preocupação*, pensada ontologicamente, abriga formalmente e unitariamente tal estrutura. Isso porque, enquanto preocupação o *ser-aí*, propriamente, encontra-se adiante de suas possibilidades, esse ‘adianta’ nos permite pensar que desde sempre o *ser-aí* é projeto e enquanto tal encontra-se abandonado no mundo, segundo Heidegger, “[...] significa: *ser-adiantado-em relação-a-si-em* [o mundo] como *ser-junto [ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro]*” (*Idem, ibidem* – grifo nosso). Nessa perspectiva, para além da preocupação factual com as coisas do mundo, situa-se a *preocupação* fundamental do *ser-aí*, a preocupação consigo mesmo. Essa própria atenção constitui a fonte de toda a compreensão e nela reside de modo originário a sua *temporalidade*, ou seja, a sua finitude. Além disso, é a partir desse auto interpretação e auto preocupação que o *ser-aí* pode questionar pelo *sentido do ser*.

IV.3.4. *Ex-istência e verdade: fundamento da alethéia nos escritos de 1927*

O modo de acesso à compreensão desse horizonte de mostraçã da verdade dá-se sob a forma da *facticidade*. Especialmente em “Ser aí, abertura e verdade”, § 44 de *Ser e Tempo*, a *abertura* fática será pensada enquanto modo do *ser-aí* ser no mundo, e *dá-se* a partir da estrutura existencial do *ser-aí*, *ser-descobridor* (*Entdeckend-Sein*). Assim, o *ser-aí* é capaz de abrir-se e desvelar sentido para si e para as coisas com as quais ele lida. O descobrir é possível desde a compreensão/ interpretação. Esta última, nada mais é do que a realização de uma possibilidade de ser no desempenho de uma *ocupação/preocupação* a partir de um comportamento adequado. Justamente, em 1927, é enfatizado o interpretar/compreender o ‘espaço’ originário de constituição de sentido.

Heidegger fundamenta a abertura originária, chamada de *disposição* (*Verfügung*), enquanto condição prévia para o acontecimento da verdade¹⁸⁹. Esse caráter antecipador da condição de possibilidade é pensado a partir do existencial do *ser-aí* de *ser-descobridor* (*Entdeckend-Sein*). Para que o *ser-descobridor* do *ser-aí* aconteça enquanto apropriação de um

¹⁸⁹ Aqui, Heidegger lança mão do conceito de aletheia porque tal noção denotaria uma primeira experiência da verdade ao significar propriamente o acontecer de algo retirado do desvelamento e trazido à luz. Heidegger entevia que o pensamento grego era alicerçado e guiado por um único princípio de unidade, sendo imperioso romper de uma vez por todas com a separação, imposta pela metafísica, entre sujeito e objeto. Diante disso, há uma constante busca por trazer novamente à tona a experiência originária e inaugural do pensamento grego. Sobre a compreensão heideggeriana de *alethéia* foram esboçadas inúmeras críticas por parte de alguns filólogos, que apontam para um erro de tradução e de compreensão sobre a verdade como velamento. Entretanto, segundo Zárader, Heidegger ao compreender a *alétheia* grega como um jogo de velamento e desvelamento: “não tende de modo algum, como demasiadas vezes se acreditou, em dizer de maneira mais precisa ou literal o que os gregos pensavam na palavra alétheia. [...] Ainda que sobretudo o que tenha feito sem que os próprios Gregos o soubessem – quer dizer que esforça por clarificar o que eles não pensavam” (ZARADER, 2007, p. 78).

comportamento, é reclamado, antecipadamente, que o ente seja desvelado. Este é esse caráter de desvelamento que será pensado enquanto *aletheia*. Esta se vê tratada como ‘dinâmica’ do velar e do desvelar, sendo que o que se faz velado é, para Heidegger, o mais originário. Este jogo é pensado enquanto *abertura*, que não é somente revelação, mas igualmente, é decadente e encobridora.

Na perspectiva da existencialidade do *ser-aí*, enquanto *ser-descobridor* ele se determina, descobre-se, e descobrindo-se desvela significados para as coisas com as quais ele lida. Não se trata, portanto, de um procedimento de exegese literária, mas a interpretação indica sempre a atualização ou a realização do *ser-aí*, de uma possibilidade que é inerente ao ser ao qual pertence: seja o homem seja o mundo. Em outras palavras, interpretar indica a realização de uma possibilidade de ser no desempenho de uma *ocupação*, ou ainda, *preocupação*, a partir de um comportamento adequado. Com isso, pode-se dizer que é desde esses modos fundamentais de ser que o *ser-aí* se realiza na interpretação, ao se apropriar do sentido. O horizonte de sentido aberto pelo interpretar/compreender assegura duas modalidades presentes na analítica existencial, a saber: *significância* (*Bedeutsamkeit*) e *referencialidade* (*Angewiesenheit*). Ambas noções estão ligadas à *facticidade* cotidiana. Vejamos:

[...] a *significância* (*Bedeutsamkeit*) e *referencialidade* (*Angewiesenheit*) são possibilitadas pela compreensão apropriativa, uma vez que esta descobre mundo, enquanto estrutura conjuntural aberta, não através de ‘meditações sobre esta’, mas propiciada pela antecipação do sentido, pelo significado ativo e transitivo (*aktiven und transitiven bedeutung*), constitutivo do *Dasein* (BARRETO, 2012, p. 4).

Confrontando com o projeto kantiano, não se pode pensar nesta instância a partir das categorias, pois, o caráter prévio de constituição desta estrutura assegura, segundo Fogel, o espaço de jogo necessário para a manifestação do ser do *ser-aí*. Desde esta compreensão o contexto fenomenológico não se vê assegurado pela e na proposição (FOGEL, 2002). Segundo Heidegger, o manifestar-se do ente é possível desde a abertura, pois, “[...] a proposição, enquanto modo de apropriação da descoberta, e enquanto modo de *ser-no-mundo*, funda-se no descobrimento, ou na abertura do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2012, p. 295).

Como ficou explicitado, a questão da verdade nas obras do jovem Heidegger vai em direção à vida cotidiana. Em *Ser e Tempo*, Heidegger aproxima a questão acerca do acontecimento da verdade ao modo como o *ser-aí* realiza a sua existência. Estes modos de ser que possibilitam ao *ser-aí* vincular-se à verdade são alicerçados nos existenciais fundamentais

nomeados de *revelação* (*Entdecktheit*) e *abertura* (*Erschlossenheit*). Os existenciais são ‘comportamentos’ e são chamados costumeiramente de verdadeiros. Para que aconteça a apropriação do comportamento é reclamado que o ente seja descoberto, primariamente, tal como é.

Desta maneira, Heidegger lança mão da noção de *alétheia* e fundamenta a verdade como desvelamento e velamento, a partir da abertura do *ser-aí* “[...] recolocando a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade” (STEIN, 2006, p. 20). Finalmente, é neste contexto que Heidegger afirma que a verdade originária é *alétheia*, e sendo *alétheia* está no seu cerne o descobrir e o encobrir dos entes no mundo. E, para isto, a verdade é deslocada da proposição e recolocada no horizonte do *ser-aí*. Esse deslocamento foi possível, como anteriormente mencionamos, pela abertura do *ser-aí*. Entretanto, sendo, o *ser-aí* (*Dasein*) não é só descoberta, isto é, *revelação*, mas igualmente, sendo, ele é *de-cadente*¹⁹⁰, isto é, encobridor. Segundo Benedito Nunes,

[...] sendo ambos, encobrimento e abertura, possibilidades existêntivas, o *ser-aí* fáctico, projetante e cadente é, ao mesmo tempo descobridor e encobridor. Se assim é, ele está tanto na verdade quanto na não-verdade. [...] A *alethéia* comporta um desvelamento: o ente descoberto, que se mostra na proposição, é arrancado de suas coberturas (NUNES 2010, p. 43).

A partir de tais apontamentos, a *alethéia* não é somente desvelamento de sentido. A verdade pensada enquanto fonte de revelação do *Ser* também encontra no impessoal o espaço de jogo para o seu acontecimento enquanto *não-verdade*. Segundo Heidegger, *desvelado ou desvelamento* vem do termo grego *alethéia*, (*a* = não; *lethé* = esquecimento) que primeiramente fora traduzido por verdade, mas, no entanto, resguarda um melhor entendimento no sentido de *desvelar*, ou *vir à presença*¹⁹¹. Neste sentido, a *alethéia* significa desvelamento, o desvelado é, então, o que se apresenta. Desta forma, o desvelamento é enquanto *alethéia* “[...] na medida em que saiu da latência ou da ocultação” (ZÁRADER, 2007, p. 79). Assim, em *Ser e Tempo*, a *alétheia* é tomada como *a-lethesía* (*desvelamento*) que é indissociável de *léthe* (*velamento*). Desde a compreensão empreendida na obra de 1927, a *alethéia* enquanto desvelamento será desvelamento da ocultação. A ocultação encontra-se no cerne do desvelamento como algo mais próprio deste.

¹⁹⁰ *Verfällt in (uma pessoa que cai)*. Ver: INWOOD, 2002, p. 31.

¹⁹¹ “*Ἀλήθεια* era o rio que separava os mortos dos vivos. Quem o atravessava esqueceria o passado. O termo *α-λήθεια*, com prefixo privativo, está a indicar a remoção, o afastamento de algo” (PAIVA, 1998, p. 186).

A *alethéia* expressa o movimento de trazer à luz aquilo que se encontrava oculto, sendo que na própria desocultação encontra-se a ocultação. Nessa perspectiva a verdade enquanto movimento incessante de desocultar revela a constituição da própria realidade, que, sempre numa dinâmica de aparição, tem também que, sempre e mais uma vez, se ocultar. Ocultar-se aparece aqui como uma necessidade intrínseca do desvelar. Neste sentido, Stein nos esclarece: “o [ser-aí] está sempre na não-verdade e na verdade, [uma vez que] o caráter de verdade e não-verdade surge da abertura do *ser-aí*, ou da revelação do *ser-aí*, ou do caráter descobridor” (STEIN, 2006, p. 25 e p. 172). Essa revelação dá-se desde a compreensão e, como vimos, esta é alicerçada pela *cura* (*Sorge*). A *cura* representou até agora o modo de ser originário do *ser-aí*, pois, é por este existencial que o *ser-aí* se demonstrou *ocupado* e *preocupado*, revelando-se descobridor e encobridor. Vimos anteriormente que a *cura*, pensada enquanto *preocupação*, alicerça a experiência da vida fática. Essa experiência na facticidade abre o horizonte da temporalidade. Desta maneira, como compreender a relação entre tal existencial e o tempo?

Brevemente, a temporalidade desvela-se enquanto vida daquele que se projeta, e enquanto projeto o *ser-aí* se desdobra e se preocupa mediante tantas possibilidades. Ou seja, o *ser-aí* revela-se enquanto decisão antecipadora e nesta decisão ele se faz um ser-para-morte. O sentido dessa finitude revela-se a partir de uma compreensão da temporalidade.

IV.3.5. *Tempo e finitude*

Com intuito de melhor descrever a relação entre tempo e finitude, lançaremos mão, novamente, das considerações que marcam o ano de 1927. Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger realça essa relação buscando, sobretudo, descrever o horizonte ontológico da questão da verdade. Nessa perspectiva, Heidegger reforça o receio de *de-cair* em uma compreensão equivocada acerca do tempo se formos pensá-lo fora da alçada da relação com o *ser-aí*. No capítulo anterior nos dedicamos a algumas obras nas quais o filósofo se delonga sobre as más compreensões e as limitações de alguns métodos na descrição da questão do tempo¹⁹². Desse modo, muito brevemente, retomamos essa questão dizendo o *tempo* pensado apartado do *mundo* torna-se um *ser simplesmente dado*. Ora, o modo como nós experimentamos o que seja e temporalidade imprópria – ou seja, aquela tendo em vista o

¹⁹² Estas são: *O conceito de tempo na história enquanto ciência* (1916), *O conceito de tempo* (1924), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925).

mundo das ocupações – não nos permite descortinar os existenciais autênticos em nosso ser, tais como: o da *angústia* e da *finitude*¹⁹³. Tal como Deborah M. Guimarães nos diz,

noutras palavras, o modo como o Dasein se encontra no mundo, sua disposição enquanto ente finito e temporal, é o que viabiliza a dinâmica de realização de possibilidades de ser, porque não há uma possibilidade prévia que o determine de modo essencial, tal como ocorre com os entes instrumentais, utilizáveis. A finitude decorre, portanto, da indeterminação ontológica originária. Somente um ente finito, que se dá na contingência da temporalidade, pode vivenciar crises, porque o seu ser não se constitui de maneira fechada (GUIMARÃES, 2019, p. 80).

Notadamente, os existenciais que nos afetam no tempo comum são derivados do tempo originário e têm nele o seu fundamento. É a partir do tempo originário e finito que se deriva o tempo impróprio e infinito. Este é pensado vulgarmente de forma linear, constituído por um passado que não é, um presente inalcançável – que nunca parecer ter fim –, e um futuro que está lá e nos escapa. Torna-se limitada tal compreensão quando pensamos no tempo tendo em vista a nossa existência, pois, à luz dessa relação a temporalidade é o sentido e a direção que fornece o encalce para a existência do *ser-aí*. Esse direcionamento desvela a nossa condição de *ser-para-a-morte*, e se experimentada vivenciaremos o que Heidegger chama de tempo originário.

Nessa condição compreendemos os nossos atos e escolhas, e conseguimos compreender que a nossa existência caminha para a sua finitude. Diante disso o sentido de responsabilidade nos toma. Por exemplo, quando se descobre uma doença terminal muitos de nós compreendemos essa finitude e reconhecemo-nos enquanto projeto a partir do horizonte temporal. Isso porque, o mundo cotidiano vai se dissolidificando, nada daquilo que nos é previamente compreendido é reconhecido, o mundo que nos rodeia e que pertence à nossa teia remissiva perde a significância. A fuga é o primeiro caminho almejado, porém, ao ver do filósofo, é perigoso fugir do nosso poder-ser mais próprio. O *ser-aí* *angustia-se* com o horizonte do seu fundamento e a todo momento busca esquecer seu modo mais originário quando se entrega ao mundo das ocupações. A morte, neste contexto, representa para ele a totalidade e a ‘finalidade’ do seu ser, *ser-para-a-morte* e, portanto, *ser-para-nada* (FERREIRA, 2015, p. 119). Segundo Heidegger, “costuma-se dizer: é certo que ‘a’ morte vem. Diz-se impessoalmente e o impessoal desconsidera que, para poder ter certeza da morte, o próprio *ser-aí* deve ter certeza de seu *poder-ser* mais próprio e irremissível” (HEIDEGGER,

¹⁹³ O termo *existencial* (*Existenzial*) é utilizado com intuito de “remeter às estruturas que compõe o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2004b, p. 190).

2006c, p. 300). Quando tratamos a morte no impessoal, ela nunca é nossa, sempre é dos outros. Ora, o sentido do seu *Ser* compreende que é finito; que é *ser-para-a-morte* e que é responsável pelo seu projeto de ser.

A verdade do *Ser* provocada pelo desvelamento do *ser-aí* faz com que este assuma o seu fundamento e sinta o abismo que é *ser-no-mundo*. A *verdade do Ser* do *ser-aí* é o fator que lhe possibilita exercer uma vida na propriedade e verdade de ser um *ser-lançado* do nada, na existência, e em direção ao nada nadificante da morte. Vimos no capítulo anterior que a *temporalidade* é o que nos permite acesso à estrutura ontológica do *ser-aí*. Nessa perspectiva, a *temporalidade se temporaliza* nos “[...] possíveis modos dela mesma. Estes possibilitam a multiplicidade dos modos de ser do *ser-aí*, e sobretudo a possibilidade fundamental da existência própria e imprópria” (*Ibidem*, p. 235). Ora, é esta caracterização fundamental da *temporalidade* que permite considerá-la, assim como ao *tempo*, o horizonte transcendental da questão sobre o *Ser*. Assim, o tempo originariamente manifesto desvela-se como um espaço de *jogo de desvelamento e velamento de sentido*; tal espaço Heidegger chamou de *verdade*. Portanto, a autêntica tarefa da fenomenologia, segundo o pensamento heideggeriano, consistirá em tornar expressa, através da exegese, esta compreensão prévia, não temática, do *Ser* e do não *Ser*.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“[...] O obscurecimento do mundo nunca atinge a luz do ser” (HEIDEGGER, 1929, p.35) é o que Heidegger nos diz com intuito de radicalizar o problema da verdade. Este tema é presente na filosofia de Heidegger enquanto questão fundamental. Vemos que o filósofo perpassou diferentes caminhos e métodos interligando o problema da verdade à questão do *Ser*, demarcando, sobretudo, a complexidade e não esgotamento dessa relação. De modo geral, a investigação sobre a verdade não se trata para Heidegger de uma investigação no sentido de uma teoria do conhecimento, como uma designação em que a “verdade” se identifica com um juízo. Vimos que desde os textos de sua juventude, o respectivo filósofo tece uma crítica ao ‘obscurecimento’ que a noção da verdade teve no arcabouço da filosofia tradicional, demarcando a insuficiência de seu método. Por esse motivo o caminho do pensamento heideggeriano evidencia o esforço por mostrar os fundamentos ontológicos que sustentariam o caráter derivado do conceito de verdade que nunca “atinge a luz do ser”. Dessa maneira, investigar sobre a verdade é investigar o que se mostra em si mesmo, isto é, o modo de ser da verdade pertence necessariamente à questão sobre a essência da verdade, nos remetendo ao âmbito da problemática fundamental.

A nossa tese, intitulada *Acerca da noção de verdade na obra do jovem Heidegger: a influência da fenomenologia de Husserl e a elaboração de uma hermenêutica da facticidade*, apresenta um dos caminhos para tratar da questão da verdade a partir da hermenêutica da facticidade. Propomos pensá-la desde as conexões conceituais e contextuais entre as filosofias do jovem Heidegger e de Husserl. Tomamos como horizonte os modos de apropriação e não apropriação por parte de Heidegger – em seus textos que vão de 1914 a 1927 – de alguns conceitos da fenomenologia husserliana, com o intuito de esclarecer, dentro de uma visada histórico-filosófica, o modo como a noção de facticidade se desdobrará na tematização do problema da *verdade*.

A princípio trata-se de pensar o modo com que a noção de *intencionalidade*, especificamente, a questão do desdobramento do sentido, isto é, do *voltar-se para algo* como intenção passível de preenchimento e a estrutura do *como* (*wie*) da *intencionalidade* estão intimamente ligados à questão da *facticidade* nas elaborações que correspondem à ‘pré-história’ de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927)¹⁹⁴, evidenciando, ainda, a gênese de alguns

¹⁹⁴ As palavras de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens reforçam esse olhar, vejamos: “[...] embora contendo inegavelmente contribuições originais, é preciso reconhecer que a filosofia de Heidegger, neste período [1922-1925, respectivamente o pensamento de sua juventude], se encontra indissociavelmente ligada à fenomenologia de Edmund Husserl (1959-1938), sendo debitária de algumas intuições primordiais. Com Husserl, Heidegger

conceitos presentes em 1927, em especial, a noção de verdade já nos textos do jovem Heidegger.

As considerações que se seguem assumem como tarefa apresentar, muito brevemente, algumas passagens e questões que aparecem no escopo da tese e que foram fundamentais na elaboração do nosso trabalho. Com este propósito, no capítulo I *A questão da facticidade: uma abordagem lógica* apresentamos a concepção de fenomenologia a partir da oposição estabelecida por Husserl com o psicologismo, isso permitiu-nos explicar a tarefa prioritária que tanto Husserl quanto Heidegger atribuíam à filosofia. No horizonte dessa perspectiva, ambos os filósofos admitem a incapacidade do psicologismo em viabilizar o acesso da consciência às essências e, de modo geral, ao sentido, isso porque o modo como a corrente psicologista tratou a consciência revela, em especial, um ‘esquecimento’ da sua vivacidade. A proposta do método fenomenológico visa romper com essa visão, e alerta-nos para o processo de ‘coisificação’ da consciência. Este processo sobreveio devido à assimilação por parte da filosofia do modo de operar científico, o qual levou ao esquecimento da consciência na sua vivacidade em nome de um avanço cientificista-mecanicista¹⁹⁵.

Na perspectiva husserliana e do jovem Heidegger, a elaboração da teoria do conhecimento só seria possível a partir do estudo do próprio ato de conhecer, considerado já não como simples acontecimento psicológico, mas sim como ato intencional. Assim, a análise do ato de conhecimento deveria ser permeada pela manifestação da própria consciência. No entanto, como nem todos os atos intencionais, embora podendo visar um objeto como identicamente o mesmo, possuem idêntico valor cognitivo, verificou-se que o estudo do conhecimento implicaria o exame dos diversos atos e correlatos intencionais, tendo em vista estabelecer as suas relações e hierarquias. Mas, precisamente o campo delimitado por esta abordagem coincide com o domínio da fenomenologia, tal como é entendida por Husserl. O fenômeno é a própria vivência intencional ou o modo como o objeto surge à consciência, e não o objeto de toda a experiência possível. Assim, se a filosofia deveria se formular como teoria do conhecimento, a teoria do conhecimento só poderia se realizar como fenomenologia. Nitidamente, a fenomenologia não deveria se apresentar como uma simples introdução científica, pois ela possuía um objeto próprio desconsiderado pelas às ciências restantes, a saber, o *fenômeno como vivência intencional*. Para Heidegger, especificamente, trata-se de

aprendeu o método fenomenológico (depois depurado na forma de atitude fenomenológica) a estrutura que permite este agir orientado pelos fenômenos. A referida estrutura: a *intencionalidade* (KAHLMAYER-MERTENS, 2012, p. 870).

¹⁹⁵ Ora, encontramos não somente em um texto de 1919, a saber: *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, mas igualmente, nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, obra do ano de 1925.

uma ‘co’relação entre o *ser-aí* e o *mundo*, e desde esta perspectiva não existiriam vínculos meramente formais, ou ainda, relações somente predicativas, pois os vínculos e a relação se dão já anteriormente à formulação de um juízo. De modo geral, nas lições de 1914 (*A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítica-positiva para a Lógica / Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*,) Heidegger consagra a Husserl o avanço metódico no trato da questão da *vivência*.

Em 1914, Heidegger pensa o comportamento enquanto fluxo das experiências vividas capaz de nos direcionar para o verdadeiro, isto é, para os conhecimentos válidos. Ora, segundo Heidegger, a busca pela verdade faz com que o projeto fenomenológico descreva a estrutura da *intencionalidade*. Descrever significa tornar visível a trama de conexões previamente em constituição na experiência. Isto é, tornar compreensível as leis que direcionam as estruturas lógicas ideais que moldam os diversos modos de alcançar a consciência de algo, ou, nas palavras de Husserl, “as coisas na sua idealidade pura, como se apresentam na consciência, aptas a ser intuídas como evidência” (HEIDEGGER, 1978, p. 55). Em outras palavras, este retorno nos convida a voltar às próprias *vivências* que ditam os modos da objetividade, validando, assim, o aparecer da significação. Por esse lado, a análise da *vivência* se mostra enquanto estrutura significativa, sendo que a significação é definida, originariamente, por seu modo de ser mundano. A mundanidade articula o horizonte de sentido. Não se trata de algo secundário, em sentido pejorativo.

Certamente, a *intuição* compreendida enquanto o que traz à manifestação o objeto não pode ser pensada passivamente, ou seja, como o que aguarda por receber um dado, um conteúdo meramente material. Isso porque, de acordo com Heidegger, a *intuição* enquanto significativa pressupõe uma compreensão prévia fundada no encontro entre o visado e o ato de visar. Desde essa articulação, o objeto é mais visado do que dado, uma vez que há na *intuição* momentos intencionais não preenchidos. Ora, os múltiplos modos de *doação* dos caracteres velados – ainda não-presentes – do objeto formam o seu horizonte intencional, que, por sua vez, traz suas potencialidades pré-determinadas (HUSSERL, 1980a, p. 90).

Nessa perspectiva, Heidegger esforça-se por mostrar que o problema da significância atrelado à questão da verdade realça que o ente antes de ser objetivado, determinado como isso ou aquilo, sempre está imerso em uma relação com o mundo¹⁹⁶. Assim, a simples predicação, embora constitua o objeto, não é suficiente para confirmá-lo ou eventualmente invalidá-lo. Ao ver de Heidegger, o espaço aberto pela predicação, permitindo fazer a

¹⁹⁶ Em *Ser e tempo*, Heidegger percebe a limitação da linguagem e do próprio método, passando a descrever outros tipos de doação primordial dos fenômenos.

distinção entre visado e intuído, possibilita distinguir entre sujeito e objeto de conhecimento, e o conduz a considerar o conhecimento já como um modo derivado, não originário, de *ser no mundo* do *ser-aí*.

Desde essa perspectiva, não se pode pensar que o conhecimento dos entes seja apenas interpretação dos fatos dados, mas, a expressão da compreensão e familiaridade que o *ser-aí* estabelece com o *mundo* e se move em relação à significatividade. À luz dessa perspectiva, procuramos esclarecer no capítulo II: *A questão da facticidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica* a relação entre facticidade e verdade, tendo em mente a noção de verdade enquanto um horizonte significacional de instituição de *Ser*.

Especialmente, neste capítulo, nos esforçamos para descrever tal horizonte de aparecimento de sentido, que para Heidegger, somente, é possível por meio da *experiência fáctica da vida* (*faktische Lebenserfahrung*). Em vista disso, Heidegger vale-se daquilo que aparece internamente à vida fática, isto é, os *caracteres fundamentais da vida* (*die Grundcharaktere des Lebens*) na sua própria doação. Ora, na experiência de imediaticidade não há um referencial objetivo de antemão (SCHMIDT, 2012, p. 80-81). Dito de outro modo, o que temos é um modo antecipado de estar diante das coisas, de maneira prévia.

Quando vislumbramos as possibilidades de *Ser* projetadas, vemo-las de modo não temático, pela compreensão pré-ontológica aberta que nos envolve no sentido. Logo, não é através de um comportamento teórico, contemplativo, que o *ser-aí* encontra o ente, todavia é a partir da *preocupação* (*Sorge*) que o *ser-aí*, comportando-se, encontra o ente no mundo¹⁹⁷. O sentido advém dos vários momentos articulados pela remissão e constituem-se em uma estrutura unitária, pensada como a estrutura da conjuntura.

Notadamente, todo esse esforço por parte de Heidegger na validação da relação hermenêutica entre compreender/interpretar e a verdade faz parte do projeto de

¹⁹⁷ Dando um passo a frente, em 1923-1924, *Lógica a pergunta pela verdade* (*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*) é descrito que a significação não se caracteriza por ser teórica, por isso não poderá ser examinada no âmbito do conhecimento, mas no domínio do comportamento, ou seja, do próprio *significar* (*Bedeuten*). Como esclarecemos é a estrutura da significação antepredicativa, o *enquanto que hermenêutico*, que permite captar essa *abertura ao mundo*, ou nas palavras de Heidegger: “o significar compreensivo não se dirige primariamente nem à coisa singular nem aos conceitos gerais, mas vive no mais próximo *mundo circundante* e no *mundo em totalidade*. Este *significar* (*Bedeuten*) tem o *ser-aí* aberto sobre o seu mundo. Deste modo, a intuição e o conhecimento não podem ser admitidos, ao contrário do que pretendia Husserl, como originárias vias de acesso ao mundo, já que, o conhecimento é um modo fundado de *ser-no-mundo* e a mais simples intuição perceptiva, além disso, como é objetivante, já implica um determinar predicativo prévio. Diante desse alargamento da fenomenologia de Husserl, Heidegger propõe que a vivência intencional seja concebida como um modo de *ser-no-mundo*, não se limitando, apenas, à análise da subjetividade. Não se trata de uma ruptura com o pensamento de Husserl – tal como defendemos em todo o nosso caminhar –, mas antes disso, trata-se de uma nova modelagem para problemas fundamentais apresentados por seu mestre. Trata-se, tal como alguns autores defendem, de um ‘salto’ para que a fenomenologia heideggeriana conseguisse descrever um domínio mais originário.

fundamentação do elemento temporal pensado enquanto abertura primária da verdade, a partir da maneira como o *ser-aí* se abre àquilo que lhe vem ao encontro – *fenômeno*. Para o filósofo o *dar-se* do sentido inaugura a questão do tempo enquanto o ‘como’ do dar-se da experiência fática, propondo uma relação explícita entre tempo e existência (TUGENDHAT, 1970, p. 55). À luz dessa questão o nosso III capítulo, intitulado *A questão da facticidade e da temporalidade: uma abordagem hermenêutica*, esforça-se para esclarecer tal relação. Partindo do vínculo proposto por Husserl e Heidegger entre o *intuir* e o *tempo* pensamos essa conexão como fundamento da conjuntura essencial de instauração da significação. Heidegger destaca que o modo como a fenomenologia husserliana concebeu a consciência temporal permitiu defini-la como condição ontológica da compreensibilidade dos fenômenos (HEIDEGGER, 1972).

Em Heidegger e em Husserl, a fenomenalidade do *tempo* faz-se articuladora tanto da sua própria manifestação quanto da aparição da vida na sua vivacidade. Nitidamente, o *tempo* passa a ser o horizonte originário de surgimento da identidade das coisas e do *mundo* previamente articulado pelo *Ser* do *ser-aí*. De modo geral, a sucessão temporal corresponde a um dos modos como a *vigência* se institui, a saber: o *viger* não se constitui somente da captura daquilo que se manifesta no agora, mas também, daquilo que se dá de maneira *ausente* (*Abwesende*) seja enquanto passado, seja enquanto futuro. Esse jogo possibilita a concepção de um tempo único, isto é, em que as unidades temporais – presente, passado e futuro – encontram-se intimamente imbrincadas.

Ora, a maneira como Heidegger descreve o ‘tempo fundante’ – enquanto condição de possibilidade – torna-se cada vez mais enigmática, à medida que o desenrolar desse *tempo* é o próprio movimento da *verdade*. Heidegger vê na respectiva trama – conexão entre a temporalidade, o sentido e a verdade – a possibilidade de endossar e desenvolver a sua ontologia da experiência do tempo (DASTUR, 2011, p. 33). Esse projeto será possível, na medida em que o filósofo relaciona a dinâmica que constitui a consciência do tempo com o movimento de *desvelamento* e *velamento* do *Ser – verdade*. Pensar essa relação entre tempo e verdade foi a principal tarefa do último capítulo da tese intitulado de *A essência da facticidade e da verdade: uma abordagem ontológica*.

O *tempo* se faz como um rasgo que captura antecipadamente aquilo que aparece desvelado. Dito de outro modo, esse *jogo* (*Spielraum*) entre *velar* e *desvelar* do sentido se manifesta desde as unidades temporais: do *ter sido* (*Gewesenheit*), do *agora atualizado* (*Gegenwart*) e do *porvir* (*Zukunft*), não separadamente (*Ibidem*, 1997, p. 17). Segundo Heidegger, são esses modos, pensados enquanto caracteres fenomenais da *temporalidade*, que

tornam possível a instituição da compreensibilidade dos múltiplos modos do *Ser*. Isto é, tal conexão permite que compreendamos o *tempo* enquanto um ‘espaço’ constitutivo de compreensão, assim, a noção de tempo torna-se essencial para que a vida fática possa tornar-se próxima e acessível enquanto desvelamento da verdade. Essa perspectiva revela que o *ser-aí* compreende as suas possibilidades porque ele se encontra determinado por um contexto situacional, isto é, o acontecimento de *Ser* dá-se enquanto um momento histórico desde o qual o *ser-aí* se apropria da compreensão de um dos modos de ser no qual ele – o *ser-aí* – e o mundo se revelam (HEIDEGGER, 2006c, p.194). Essa compreensão, tal como explicitamos no decorrer da tese, não se constitui de maneira separada, isto é, de um lado teríamos uma pré-compreensão ontológica do *Ser*, e de outro, uma compreensão temporal que interpreta ônticamente o desvelamento do *Ser* no mundo. Antes disso, a originariedade do movimento de compreensão-interpretação é a condição que o *ser-aí* tem de estar antecipadamente em um horizonte pré-temático que abarca os possíveis modos de ser com os quais os entes intramundanos são desvelados e velados. Segundo Robert Brisart, torna-se interessante destacar o elemento de antecipação comum ao modo como o jovem Heidegger descreveu o movimento de constituição da compreensão. Isso porque, a previdade da compreensibilidade é vista como um fenômeno originário em que o *ser-aí* apreende a significância do mundo, possibilitando, assim, a interpretação do sentido do ser do mundo que ele acolhe no existencial do compreender. A historicidade que marca o seu *aí* permite ao *ser-aí* compreender o sentido que se abre onticamente, ou seja, na sua existência fática e comum. Essa dinâmica própria da existência do *ser-aí* é fundada ontologicamente na estrutura *ser-no-mundo*. A compreensão que vem facticamente se funda na historicidade do *ser-aí*, nas palavras do filósofo, “[...] o *ser-aí* possui em si mesmo diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente” (*Ibidem*, p. 181).

Enfim, o *ser-aí* não tem um modo de ser fundante na sua efetividade, mas todo o modo de ser ôntico deve ser compreendido a partir das suas possibilidades de ser. Mesmo o modo de ser próprio do *ser-aí* deverá apenas ser considerado como uma simples modalidade da temporalidade. Desse modo, a *temporalidade* é determinada ontologicamente como o horizonte transcendental da questão que interroga pelo *Ser*. Esse *Ser* sempre é visto em referência a algum ente, e desta maneira, o *Ser* se torna acessível para nós. Na dinâmica de desvelamento de sentido, originariamente, o *ser-aí* se volta para o ente de tal modo que o ser do ente passa a ser desvelado e tematizado como isso ou aquilo. Nessa perspectiva, que na maior parte das vezes é reducionista – haja visto que o ser é tomado sob a forma do seu

desvelamento – mostra-se a necessidade de um olhar atento e fenomenológico no que tange a questão da compreensão que o *ser-aí* tem de si e da vida fática que o afeta. Esse olhar cuidadoso, enquanto método descritivo, deve buscar o desvelamento dos fundamentos da existência – vista desde o acontecimento da verdade.

Como vimos, com intuito de esclarecer essa experiência da verdade em 1927 Heidegger lança mão da noção de *aletheia*. Sob o olhar do filósofo, essa noção de verdade era alicerçada em um único princípio de unidade, permitindo-lhe romper de uma vez por todas com a separação, imposta pela metafísica, entre sujeito e objeto. Desta maneira, Heidegger fundamentaria a verdade como desvelamento e velamento, a partir da abertura do *ser-aí* “[...] recolocando a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade” (STEIN, 2006, p. 20).

Por fim, a partir de tais apontamentos, a *alethéia* não é somente desvelamento de sentido. A verdade pensada enquanto fonte de revelação do *Ser* também encontra no impessoal o espaço de jogo para o seu acontecimento enquanto *não-verdade*. Desde a compreensão empreendida na obra de 1927, a *alethéia* enquanto desvelamento será desvelamento da ocultação. A ocultação encontra-se no cerne do desvelamento como algo mais próprio deste. Diante da envergadura da noção do que seja a *não-verdade*, ou melhor, o caráter de velamento da verdade, percebemos que ainda é imprescindível que nos voltemos para a questão e pensemos acerca do caráter de mistério que tece o horizonte da verdade. Nitidamente, vimos que a questão da verdade heideggeriana tem suas raízes no pensamento fenomenológico de Husserl, mas avança de modo independente já na época da juventude de Heidegger, por meio de sua concepção hermenêutica de fenomenologia. Assim, compreender a radicalidade do que seja esse jogo do desvelamento e velamento mostrou-se uma tarefa que desafia os ‘caminhos’ que percorremos com a escrita da tese, evidenciando, sobretudo, a necessidade de uma abertura para as novas questões e problemas.

Nessa caminhada sob o viés do horizonte fenomenológico aprendemos que o acesso filosófico às questões fundamentais deve ser feito a partir do caráter significativo e pré-reflexivo da experiência originária da vida. Diante disso, toda pergunta filosófica é uma pergunta direcionada à experiência, ao ‘como’ da vivência daquilo que se pretende investigar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1. Bibliografia primária

- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint* [1874]. Trad. A. Rancurello; D. B. Terrell; L. McAlister. London/New York: Routledge, 1995.
- _____. Psicología desde un punto de vista empírico. Trad.: José Gaos. In.: *Revista de Occidente*, Madrid, 1935.
- HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. In.: *Marcas no caminho*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- _____. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- _____. Carta de Heidegger à Husserl. Trad.: Francisco Amsterdan Duarte Silva. In.: *Revista Eletrônica Lampejo*. Ceará, (vol. 8), 2009.
- _____. Carta al Padre Williem Richardson. In.: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Trad. Irene Borges-Duarte. Madrid: UCM, 1996.
- _____. Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In.: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, 2005a. /Trad.: *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987. Trad.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005b.
- _____. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: J.C. Mohr, 1916.
- _____. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1978.
- _____. *Einführung in die phänomenologische forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a.
- _____. *Four Seminars*. Trad. Andrew Mitchell, François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- _____. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Vittorio Klostermann: Fráncfort del Meno, 1993a.
- _____. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995a.

- _____. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad.: Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- _____. *Kant e o problema da metafísica*. Trad.: Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritá Ltda, 2020.
- _____. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Klostermann, 1995b. / Trad.: *Lógica: la pregunta por la verdad*. Alberto Ciria J. Madrid: Alianza Editorial, 2004a.
- _____. Meu caminho para a fenomenologia. Trad.: In.: *Conferências e escritos filosóficos*. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
- _____. O conceito de tempo. In.: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, (n. 2), 1997.
- _____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Trad.: *Ontologia. Hermenêutica da Facticidade*. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- _____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993b.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b/ Trad.: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução a pesquisa fenomenológica*. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*: Vittorio Klostermann, 1995c. / Trad.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Jorge Uscatescu. Siruela: México, 2006a.
- _____. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. In.: *Zur Bestimmung der Philosophie*. (ed.) B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Klostermann, 1979. / Trad.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006b.
- _____. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1992 / Trad.: *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2012c.
- _____. *Zeit und sein*. Frankfurt: Klostermann, 1992. / Trad.: *Ser e tempo*. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012d/ Trad.: *Ser e tempo*. Márcia de Sá Calvacante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004b (parte I) / Trad.: *Ser e tempo*. Márcia de Sá Calvacante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006c (parte II).
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. Hua XVIII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975; Zweiter Band, Erster

- Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. Husserliana XIX/I. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984a; Zweiter Band, Zweiter Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. Husserliana XIX/II. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984b. Trad. *Investigações Lógicas. Volume 1: Prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014. Hua XIX / Volume 2, parte I: *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2012a HuaXXIII./ V: *Sobre as vivências intencionais e seus conteúdos*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2012b. VI *Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Zeliko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.
- _____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag, Martinus Nijhoff, Auflage: 1963. Hua I. Trad.: *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c.
- _____. *Die Idee der Phänomenologie*. Ed. e pref. por Walter Biemel. 1973/ Trad.: *A ideia da fenomenologia*. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogia de la lógica*. Trad. Jas Reuter. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980b.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 5. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1993b. / Trad.: *Idéias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica*. Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras Aparecida, 2006.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* / Trad.: Pedro Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Haag: Martinus Nijhoff. (Manuscrito original de 1925. Publicação póstuma de 1962) / Trad.: *Psychologie Phénoménologique*. Philippe cabestan, Natalie Depraz e Antonio Mazzú, Françoise Dastur (revisor). Paris: Vrin, 2001.

6.2. Bibliografia secundária

- AGOSTINHO. In.: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2007.
- BAMBACH, C. R. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1997.
- BARBARAS, R. *La perception: essai sur le sensible*. Paris, France: Vrin, 2009.

- BARASH, Jeffrey A. Heidegger e o seu século. *Tempo do ser, tempo da história* / Trad.: André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. Heidegger's Ontological Destruction of Western Intellectual Traditions. In.: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- BARRETO, Sônia. Esquematismo, horizonte e transcendência: Kant e Heidegger. In.: *Problemata*. Paraíba: UFPA, n° 02, 2011.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger – III*. Paris, Ed. Minuit, 1974.
- BECH, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2001.
- BENAVIDES, Héctor Pinto. La fenomenología como ciencia originaria a propósito de las lecciones de 1919 de Martin Heidegger. In.: *Revista de humanidades de Valparaíso*. Valparaíso, vol. II, n. 3, 2014.
- BENOIST, J. Sense and Reference, Again. In.: BLOECHL, J.; DE WARREN, N. (eds.), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History*. New York/Dordrecht/London: Springer International Publishing, 2015.
- _____. *Phénoménologie, sémantique, ontologie*. Paris: PUF. 1997.
- _____. Intuition catégoriale et voir comme. *Revue Philosophique de Louvain*. vol. 99, no. 4, 2001.
- BERNET, R. An intentionality without subject or object?. *Man and World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, vol. 27, 1994.
- _____. Husserl and Heidegger on intentionality and being. In.: *Journal of the British Society for Phenomenology*. vol. 21(2): 01/1990.
- _____. Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl's Sixth Logical Investigations. In.: J. Sallis, et al. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years (33-45)*. Kluwer: Dordrecht, 1988.
- BERNET, R., KERN, I; MARBACH, E. *An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston: Northwest University Press, 1993.
- BERTORELLO, A. El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesugen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. In.: *Revista de Filosofía*. vol. 30, 2005.
- BIEMEL, Walter; SANER, Hans (Org.). *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1990.
- BLANC, Mafalda F. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1984.

- BLATTNER, W. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BOER, T. *The Development of Husserl's Thought*. Trad. Theodore Plantinga. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1978.
- BORGES-DUARTE, I. O afecto na Análise Existencial heideggeriana. In.: CASANOVA, M. A.; ESTRADA, P. C. D. Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 3-19.
- CAPUTO, John D. Phenomenology, Mysticism and the *Gramatica Speculativa*: A study of Heidegger's *Habilitationschrift*. In.: *Journal of the Briticg Society for Phenomenology* (vol. 5), 1972.
- BRISART, Robert. *La phénoménologie de Marbourg ou La résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*. Bruxelas: Facultés universitaires Saint- Louiis, 1991.
- BROUGH, John B. Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness. In.: MOHANTY, J. N; MCKENNA, W. R. (org.). *Husserl' s Phenomenology: A Textbook*. Latham: University Press of America, 1989, p. 249-289.
- BRUZINA, R. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BUREN, John van. *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- CAIMI, Mario. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. In.: *Kants Theorie der Erfahrung*. Ed. Rainer Enskat: Berlin, München, Boston: de Gruyter, 2015.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. Heráclito e a aprendizagem do pensamento. In.: *Revista de Filosofia Antiga - Kleos*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, vol.1, n.1, 1997.
- CARR, D. *Interpreting Husserl*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.
- CAPALBO, C. Subjetividade e experiência do outro: Maurice Merleau-Pont e Edmund Husserl. In.: *Revista da Abordagem Gestáltica*. vol. XIII(1), jan./jun., 2007, p. 25-50.
- CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de *Ser e Tempo*. vol. 1: Existência e mundanidade, Rio de Janeiro: Viaverita. 2017.

- _____. Mundo e historicidade: *leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. vol. 2: Tempo e historicidade, Rio de Janeiro: Viaverita. 2020.
- CHEUNG, Chan-Fai. *Der Anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*. Frankfurt am Main / Bern / New York: Lang, 1983.
- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.
- COBB-STEVENSON, Richard. Being and Categorical Intuition. *In.: The Review of Metaphysics*. vol. 44, 1990.
- COLOMER, Eusebi. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: *Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. (tomo terceiro), Barcelona: Herder, 2002.
- COURTINE, Jean- François. As investigações lógicas de Martin Heidegger, da teoria do juízo à verdade do ser. *In.: Revista Discurso*. São Paulo: USP, 1996.
- CROWELL, Steven. Husserl, Heidegger, and Space of Meaning: *Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- CROWELL, Steven Galt; MALPAS, Jeff. *Transcendental Heidegger*. California: Stanford University Press, 2007.
- _____. Neo-Kantism. *In.: A companion to continental philosophy*. Scritchley & R. Schroeder, 1998.
- DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications: *The Review of Metaphysics*. vol. 47, No. 4. 1994.
- DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF. 2011. Trad. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DARTIGUEZ, André. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Toulouse: Privat, 1972.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DREYFUS, Hubert. Being-in-the-World: *A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995.
- _____. Heidegger's critique of Husserl's (and Serle's) account of intentionality. *In.: Social Research*, vol. 60, n. 01, 1993.
- _____. *Husserl Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, M.I.T. Press, 1982.
- DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. USA, Ed. Scarecrow Press, 2007.

- DÜFOUR, Éric. *Les néokantiens: valeur et vérité*. Paris: J. Vrin, 2003.
- DUSSORT, H. Husserl juge Kant. In.: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1959.
- DUTT, C. (Ed.). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenêutica. In: *Thémata. Revista de Filosofía*. Universidad Autónoma de Barcelona, 2011.
- _____. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. El programa filosófico del joven Heidegger: En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. In.: *Eidos*. Barranquilla, 2007.
- _____. Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana. In: *Studia heideggeriana: Heidegger y el problema del método de la filosofía*. (vol. III), 2014.
- _____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder Editorial, 2010.
- _____. Nota sobre la presente edición. In: HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad.: Jesús Adrián Escudero. Madrid: Herder, 2005.
- ESPOSITO, C. Il fenômeno dell'Essere. In.: *Fenomenologia e ontologia in Heidegger*. Bari, 1984.
- FEHÉR, I. Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie. In.: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York: 1994.
- FRAGATA, J. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- FRAGOSO, Fernando. Sobre os dois conceitos de arte em *A origem da obra de arte*. In.: *Heidegger e sua época: 1930-1950*. Roberto Wu (org.). Porto Alegre: Clarinete, 2014.
- FERNANDES, Marco Aurélio. Intuição categorial: um estudo a partir de Heidegger. In.: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, nº 2, 2013.
- FERREIRA, Acylene M. C. Existência e significância. In.: DAMON, Luiz M. et al. *Ensaio de Filosofia em homenagem a Carlo Alberto R. de Moura*. Paraná: UFPR, 2015.
- FIGUEIREDO, Virgínia. Sobre abismos, pontes e travessias. In.: *Con-textos kantianos: Internacional journal of philosophy*. n.12, dez/2020.

- FØLLESDAL, D. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. In.: DREYFUS, H. L.; WRATHALL M. A, (orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- GADAMER, Hans G. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. vol. I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2007a.
- _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. vol. II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2007b.
- _____. *Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática*. vol. III. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2007c.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. vol. I. Trad. Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*. Messkirch: Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1999.
- GARCIA-GAINZA, J. *Heidegger y la cuestión del valor*. Pampola: Newbook E, 1997.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln*. In.: *Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
- GIACOIA, Oswaldo Jr. *Heidegger urgente: introdução novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2003.
- GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.
- GREISH, Jean. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir – Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- _____. *Ontologie et temporalité – Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Univ de France, 2003.
- GRODIN, Jean. *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wiss. Buges, 1991.
- _____. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2001.
- _____. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- GUIGNON, Charles (org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- GUIMARÃES, Deborah M. *Ser-no-mundo, descerramento e verdade. In.: Verdade, historicidade em Heidegger: Continuidades e rupturas*. Guarulhos, 2019.
- GUIMARÃES-ROSA, J. Grande Sertão: *Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HARRÉ, R. Positivist thought in the nineteenth century. *In.: The Cambridge History of Philosophy 1870 – 1945*. UK: Cambridge Press, 2008.
- HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*. Trad.: Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- HEIDELBERGER, M. From Neo-Kantianism to Critical Realism: Space and the Mind-Body Problem in Riehl and Schlick. *In.: Perspectives on Science*. (vol.15), Spring, 2007.
- HEINZ, Marion. Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers: *Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg; Amsterdam: Königshausen & Neumann; Rodopi, 1982.
- HELD, Klaus. Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. *In.: Phänomenologische Forschungen*. (vol. X). 1980.
- HUEMER, W. Husserl's critique of psychologism and his relation to the Brentano school. *In.: CHRUDZIMSKI, A. & HUEMER, W. (eds.), Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy*. Ontos, 2002.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. de Luísa B. Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JARAN, François. *Phénoménologies de L'Histoire – Husserl, Heidegger et L'Histoire de la Philosophie*. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2013.
- KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas. *In.: Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, (vol. 12), 2012.
- _____. Do comportamento teórico por uma interoretação da facticidade. *In.: Revista Morpheus: Estudos interdisciplinares em memória social*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2015.
- KANT, I. *A Crítica da razão pura*. Trad.: Fernando Costa. São Paulo: Editoras Vozes, 2001.
- KAUARK-LEITE, Patrícia. Causalidade e teoria quântica. *In.: Scientiae Studia*. (vol.10). São Paulo, 2012.
- _____. Redefinindo a curvatura: aspectos transcendentais da racionalidade quântica. *In.: Analytica*. (vol. 17). Rio de Janeiro, 2013.

- _____. The Transcendental Role of the Principle of Anticipations of Perception in Quantum Mechanics. In.: M. Bitbol, P. Kerszberg & J. Petitot (ors.), *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics*. Berlin: Springer, 2009.
- KEILING, Tobias (org.). *Heideggers Marburger Zeit*. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- KISIEL, Theodore. *Heidegger's way of thought: critical and interpretative signposts*. New York, London: Continuum, 2002.
- _____. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John. (edit.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas. (edit.) *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927*. Evanston: Northwestern University, 2007.
- KONTOS, Pavlos. L'être regional como 'Seinsferne'. In.: *Revue Philosophique de Louvain*. (Tome 93). 1995.
- KRELL, David Farrell. *Intimations of mortality: time, truth, and finitude in Heidegger's thinking of being*. Pensilvânia: Penn State University Press, 1991.
- KÜHN, Manfred. Interpreting Kant Correctly: On the Kant of the Neo-Kantians. In.: *Neokantismo in Contemporary Philosophy*. (edit.) Rudolfa Makkreel and Sebastian Luft: Indiana University Press, 2010.
- KUSCH, M. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.
- KUYPERS, M.K. La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl. In.: *Husserl*. Paris: Minuit, 1959.
- LANDGREBE, Ludwig. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. In.: *Revue Internationale de Philosophie*. (vol. I). 1939.
- _____. *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1967.
- LARA, Francisco de (ed). Entre fenomenología y hermenéutica. In.: *Memoriam Franco Volpi*. Madrid: Plaza y Valdes, 2011.
- _____. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. In.: *Eidos*. Colômbia, 2008.
- LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

- LEHMANN, Karl. *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Versuch einer Ortsbestimmung. Disponível em: <http://www.freidok.unifreiburg.de/volltexte/7>
- LEVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1965a.
- _____. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. de Tania Checchi. México. DF: Epidermes, Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. Intentionalité et Sensation. In.: *Revue Internationale de Philosophie*. (vol. 19). 1965b.
- LOHMAR, Dieter. Le concept husserlien d'intuition catégoriale. In.: *Revue Philosophique de Louvain*. vol. 99, no. 4, 2001.
- LUFT, Sebastian. From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl. In.: *International Journal of Philosophical Studies*. 15:3, 2007.
- MACDOWELL, J. *A gênese da ontologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MCCORMICK, P. *Sur le développement Du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl*. Philosophiques. vol. 8, n° 2, 1981.
- MOHANTY, J. N. *Intencionalidade*. In.: DREYFUS, H. L.; WRATHALL M. A (orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- _____. The Development of Husserl's Thought. In.: SMITH, Barry; SMITH, David W. (org.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.
- MORAN, Dermot. Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of Intentionality. In.: *Inquiry*. n° 43, p. 39-66, 2000.
- _____. *Introduction to phenomenology*. USA-New York: Ed. Routledge, 2000.
- MORAN, D.; COHEN, J. *The Husserl Dictionary*. USA-New York: Ed. Continuum Philosophy Dictionaries, 2012.
- MORATALLA, Agustin Domingo. *El Arte de poder no tener razon: la Hermenéutica Dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1991.
- MORRISON, James C. Husserl and Brentano on Intentionality. In.: *Philosophy and Phenomenological Research*. (vol. 31). n° 1, 1970.
- MOURA, Carlos Alberto R. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. In.: *Análítica*. Braga: Portuguesa de Filosofia, jul-dez, 1955.

- _____. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: EDUSP, 1989.
- _____. Husserl: significação e fenômeno. In.: *Dois pontos*. Curitiba: São Carlos, (vol. 3). nº 1, abril, 2006.
- _____. O nascimento do conceito husserliano de fenômeno. In.: *Revista Phainomenon*. Lisboa, n. 18-19, 2011.
- _____. Racionalidade e crise: *Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Editora UFPR e Discurso Editorial, 2001.
- _____. Sensibilidade e entendimento na fenomenologia. In.: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Editora UFPR e Discurso editorial, 2001.
- MOURUJÃO, Alexandre F. Husserl e a filosofia como ciência rigorosa. In.: *Revista Portuguesa de Filosofia, 'Actas do I Congresso Nacional de Filosofia'*. Braga, 1955.
- MOUTINHO, L. D. S.; SACRINI, M., (et al.) (orgs.). In.: *Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura*. Curitiba: Editora UFRP, 2015.
- MULHALL, Stephen. *Heidegger and 'Being and Time'*. London: Routledge, 1997.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus, 1992.
- ØVERENGET, Einar. *Seeing the self: Heidegger on subjectivity*. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- OVERGAARD, Søren. *Husserl and Heidegger on being in the world*. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- PAISANA, J. Fenomenologia e Hermenêutica: *a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Ed. Presença, 1992.
- PAIVA, Marcio Antônio. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- PALLETE, Virgine. Le donné en question dans la phénoménologie et le néokantisme: *Des critiques du positivisme au débat avec Kant*. Switzerland: Springer International Publishin, 2018.
- PERES, S.P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas Investigações Lógicas de Husserl. In.: *Philosophos*. (v. XIX). n.1, 2014.
- PHILIPSE, H. *The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations*. *Philosophy Research Archives*. vol. XII, 1987.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. Being as appropriation. In.: *Philosophy today*, Canadá, 1975.

- _____. Destruction and Moment. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994.
- PORTA, Mario Ariel G. (org.). *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.
- _____. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.
- _____. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- PUCCIARELLI, E. *Husserl e la actitude científica em filosofia*. Buenos Aires: Nova, 1962.
- QUINE, W. V.O. *A system of logistic*. Cambridge: Mass., 1934.
- RAMOS, Daniel R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.
- REALI, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Trad.: Ivo Storniolo. (vol.III) São Paulo: Paulus, 1990.
- REIS, R. R. Heidegger e a ilusão transcendental. In: *Studia Heideggeriana – Heidegger e Kant*. vol. I, Buenos Aires: Teseo, 2011a.
- _____. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. In.: *Natureza Humana*. (vol. 13). São Paulo, 2011b.
- REIS, Róbson & SILVEIRA, André. *A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em 'Ser e Tempo'. Heidegger e Aristóteles*. In.: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.
- _____. Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação. In.: *O que nos faz pensar?* (vol. 17). 2003.
- _____. A hermenêutica fenomenológica na obra inicial de Heidegger. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. In.: *Natureza Humana*. São Paulo, 2011.
- _____. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In.: *Veritas*. (vol. 46). n. 4, 2001.
- _____. Verdade e interpretação fenomenológica: nota sintética. In.: *Finitude e Transcendência. Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Porto Alegre-Petrópolis: EDIPUCRS/Vozes, 1995.
- RESENDE-JUNIOR, José. Em busca de uma teoria do sentido: *Windelband, Rickert, Husserl, Laske e Heidegger*. São Paulo: Educ-Puc, 2013.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Hijhoff, 1973.

- RIVERA, J. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*. vol. II, Primera Sección. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2010.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos, 1997.
- ROSADO-HADDOCK, Guillermo E. The Structure of Husserl's Prolegomena. In.: *Manuscrito*. (vol. 23). n° 2, 2000, p. 61-100.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger e il suo tempo: una biografia filosofica*. M. Bolona: Milano, 1994.
- SHABEL, Lisa. *The Transcendental Aesthetic: The Cambridge companion to Kant's Critique of the pure reason*. New York: Cambridge University press, 2010.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- SANTOS, José Henrique. *Do empirismo a fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.
- SCHARFF, Robert C. Becoming a philosopher: What Heidegger learned from Dilthey, 1919-25. In.: *British Journal for the History of Philosophy*, 21:1, 2012.
- SCHÉRER, René. *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenéutica*. Trad.: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Hermenêutica*. Trad.: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SERRA, Alice M. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. In.: *Kriterion*: Belo Horizonte: UFMG, n° 119, jun/2009.
- _____. *Archäologie Des (Un)Bewussten: Freuds Frühe Untersuchung Der Erinnerungsschichtung Und Husserls Phanomenologie Des Unbewussten*. Frankfurt: Ergon Verlag, 2010.
- SIEWERT, C. Consciência. In.: DREYFUS, H. L.; WRATHALL M. A, (orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- SILVA, Isidro R. O antipsicologismo de Husserl segundo o 1º volume das 'Investigações lógicas'. In.: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga (jul-set), 1962.
- SOFFER, G. *Husserl and the Question of Relativism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- SOKOLOWSKI, Robert. Husserl's Concept of Categorical Intuition. In.: *Philosophical Topics*. vol.12 (Supplement), 1981.

- SOWA, Rochus. *Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl*. Trad.: Véronique Decaix et Claudio Majolino. França, 2013.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. Trad. Adaury Fiorotti; Edwino A. Royer. RJ: Forense Universitária, 2012.
- STEIN, Ernildo. *A Fenomenologia Hermenêutica: Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e tempo*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. XXI, n. 88, 1971.
- _____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- _____. Compreensão e finitude. *Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.
- _____. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao § 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006.
- _____. *Pensar é pensar a diferença: Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2007.
- SZILASI, W. *Introducción a la fenomenologia*. Trad.: R. Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1927.
- TAMINIAUX, Jacques. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1985.
- _____. *Le regard et l'excédent*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.
- TENGELYI, László. *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und Seinen Nachfolgern*. Dordrecht, Springer, 2007.
- _____. L'expérience et l'expression catégoriale. In.: *Phénice – La revue du Centre d'études phénoménologique de Nice*. (vol. 1-1). 2006.
- TEIXEIRA, Dario Alves Filho. *Análise e identificação de proposições segundo o realismo lógico de E. Husserl*. São Paulo: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, 2001.
- THEODOROU, Panos. A solution to the 'paradoxical' relation between lifeworld and Science. In.: *Husserl. Phänomenologische Forschungen*, 2010.
- TORRES, Jesus Vázquez. Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximação entre Husserl e Heidegger. In.: *Perspectiva Filosófica*. Vol. VII. Recife: UFPE, 2000.

- TOURINHO, C. D. C. O lugar da experiência na fenomenologia de E. Husserl: de Prolegômenos a Ideias I. In.: *Revista Trans/Form/Ação*. Marília. (vol. 36). n. 3, set./dez., 2013.
- TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlim: Veit & Co, 1970.
- VAN BUREN, J. Martin Heidegger, Martin Luther. In.: KISIEL, T., VAN-BUREN, J (org.). Albany Reading Heidegger from the Start: *essays in his earliest thought*., USA: State University of New York Press, 1994.
- _____. The young Heidegger and phenomenology. In.: *Man and World* 23. Kluwer Academic Publishers, 1990.
- _____. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- VEIGA, Itamar Soares. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e Tempo*. Porto Alegre: Clarinete: 2012.
- VOLPI, Franco. “L'esistenza como praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di Esse e tempo”. In.: *Filosofia* 91. Laterza: Roma, 1992.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da Consciência. In: *Phainomenon: Journal of phenomenological philosophy*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2003. p. 157- 194.
- XOLOCOTZI, Angel. Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929. In.: *Contribuciones desde Coatepec*. México: Universidade Autónoma del Estado de México, jul./dez., 2008.
- _____. *Der Umgang als “Zugang”. Der hermeneutisch-phänomenologische “Zugang” zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Berlin: Duncker und Humblot, 2002.
- ZAHAVI, D. Perception of Duration Presupposes Duration of Perception - or Does it? Husserl and Dainton on Time. In.: *International Journal of Philosophical Studies*. (vol. 15). 2007, p.453-71.
- _____. The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*. In.: *Husserl*

- Studies*. (vol. 18). 2002, p. 51-64.
- ZAHAVI, D.; STJERNFELT, F. *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer- Science+Business Media BV, 2002.
- ZÁRADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- ZILES, U. Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. *In.: Revista da Abordagem Gestáltica*. Goiânia, XIII (2), jul./dez., 2007, p. 216-221.
- WAELEHNS, Alphonse De. *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris: Presses universitaires de France, 1953.
- WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *In.: Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo: USP, 2003.
- WU, Roberto (org.). *Heidegger e sua época: 1930-1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014.