

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Lígia Teixeira Freitas

**OS SENTIDOS DE INTENCIONALIDADE EM MARTIN HEIDEGGER NAS
PRELEÇÕES DE 1919/20 A 1927**

Belo Horizonte

2025

Lígia Teixeira Freitas

**OS SENTIDOS DE INTENCIONALIDADE EM MARTIN HEIDEGGER NAS
PRELEÇÕES DE 1919/20 A 1927**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Profa. Dra. Alice Mara Serra.

Belo Horizonte

2025

100	Freitas, Lígia Teixeira.
F866s 2025	Os sentidos de intencionalidade em Martin Heidegger nas preleções de 1919/20 a 1927 [recurso eletrônico] / Lígia Teixeira Freitas. - 2025.
	1 recurso online (175 f.): pdf.
	Orientadora: Alice Mara Serra.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia
	1. Filosofia – Teses. 2. Intencionalidade (Filosofia) - Teses. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Serra, Alice Mara. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

OS SENTIDOS DE INTENCIONALIDADE EM MARTIN HEIDEGGER NAS PRELEÇÕES DE 1919/20 A 1927

LÍGIA TEIXEIRA FREITAS

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

Aprovada em 05 de dezembro de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)

Profa. Deborah Moreira Guimarães (UFMG)

Prof. Marco Antônio dos Santos Casanova (UERJ)

Belo Horizonte, 05 de dezembro de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 09/12/2025, às 09:59, 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 Guimaraes, Professora do Magistério Superior**, em 09/12/2025, às 16:07, 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 **Marco Antônio dos Santos Casa Nova, Usuário Externo**, em 15/12/2025, às 09:00, 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 **4792738** e o código CRC **481437DC**.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao apoio da minha mãe, Sheila Cimar, a quem devo não apenas minha entrada e permanência no curso de Direito na UFJF, mas sobretudo a possibilidade de me dedicar exclusivamente aos estudos durante quase toda a graduação – o que me levou, desde o início, ao caminho da Filosofia. Pela cumplicidade e incentivo constantes agradeço também ao meu pai, Álvaro, e aos meus irmãos, Eduardo e Victor.

Às primas-irmãs Beatriz, Agnes e Dorene, pelo afago e pelos momentos de descontração em meio ao turbilhão de acontecimentos que por vezes parecem nos tirar o chão. A toda minha família, em especial à tia Rita Deoclides (em memória), a quem dedico o presente trabalho, às tias Deusiane e Mirinha, e ao meu tio Carlinhos. Do mesmo modo, àqueles que, em memória, se fazem presentes como as mais belas expressões de amor e alegria que pude conhecer: meus tios Mário, Fábio e Edmundo; meu padrinho, Aldir; e minha prima, Clarice.

Agradeço também a todas as professoras que fazem parte da minha trajetória, e aos professores André Drumond, Daniel Ribeiro, João Paulo Araújo, Marcelo Giacomini e Gustavo Rolim, pelas discussões dentro e fora da Universidade, e pela disposição em me apresentar a um outro mundo, o da pesquisa. À querida professora Bärbel Henk, sou intensamente grata pelas aulas que fizeram com que eu me encantasse pela língua alemã, pelos materiais de estudo, pelas palavras sempre gentis, e pela confiança em mim depositada.

Pelas extraordinárias risadas, troças, saídas, choros, alegrias, tristezas e problemas compartilhados, agradeço a fiel amizade de Giovana, Gilberto, Maria e Luiza. Sem vocês, o Estacionamento e o Cantinho das Almas, nem sei...

Pelas trocas e conversas instigantes e acalentadoras – para além do acolhimento nos lares mais aconchegantes de BH – agradeço à grande amiga Luciane, à querida Cacau, e aos amigos Ageu e Thiago.

Pela companhia de vida, agradeço às amigas e amigos de Conselheiro Pena, e, em especial, à Ana Clara, Sarah, Rafa, Ana Alice, Lívia, Débora, Jão, Teté, Iasmim, Mariane e Dani.

À CAPES, pelo financiamento que possibilitou essa pesquisa.

À UFMG, nas pessoas de seus servidores e trabalhadores, pelo trato cordial, pela dedicação e zelo para com a Universidade, e pelas oportunidades de aprendizado.

Por fim, a orientação atenciosa e aberta da professora Alice Mara Serra, a quem sou profundamente grata tanto pelo trabalho dedicado em relação à presente dissertação, como também pelas nossas boas conversas e demais atividades que pudemos realizar em conjunto ao longo do mestrado. O trabalho final que se segue não seria possível sem a seriedade, serenidade e gentileza da prof.^a Alice.

Resumo

Essa dissertação investiga os sentidos de intencionalidade no pensamento de Martin Heidegger na década de 1920. Seu objetivo é mostrar como a noção de intencionalidade, além de ser um tema fundamental da fenomenologia, perpassa a obra inicial de Heidegger, conforme se constata nas Preleções da década de 20. A partir das preleções *Problemas fundamentais da fenomenologia (1919/1920)*, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo (1925)* e da preleção homônima *Os problemas fundamentais da fenomenologia (1927)*, apresentamos as diferenças nos caminhos de abordagem da noção de intencionalidade em Heidegger, bem como as divergências interpretativas por eles suscitadas. Para maior clareza e compreensão da discussão entorno da noção de intencionalidade, remontamos a autores que detêm um lugar privilegiado no percurso heideggeriano: Franz Brentano, Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. No primeiro capítulo, apresentamos uma interpretação da Preleção de 1919/20, na qual a intencionalidade se apresenta como uma característica da *vida* – inspirada especialmente em Dilthey. A partir dessa Preleção, buscamos mostrar, por um lado, o modo como a intencionalidade é a princípio descrita como uma característica diferencial dos fenômenos psíquicos e, por outro, como essa qualificação não dá conta da dimensão da intencionalidade. Esse é precisamente o tema do segundo capítulo: mostrar como a intencionalidade, apresentada por Husserl nas *Investigações Lógicas*, torna possível pela primeira vez a investigação do campo que então se mostra como o interesse central de Heidegger: o campo do ser. Para tanto, partimos do que Heidegger denomina como as três descobertas fundamentais da fenomenologia – a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário de *a priori* – com vistas a aprofundar, no terceiro e último capítulo, a análise da intencionalidade tendo em vista a necessidade, assinalada em 1925, de remetê-la à estrutura da temporalidade ekstática do ser-aí como cuidado (*Sorge*). Assim, a partir da Preleção de 1927, buscamos mostrar em que sentidos a intencionalidade, ao longo da década de 20, acompanha as mudanças que atravessam as Preleções desde sua delimitação inicial como uma característica da consciência, até o ponto em que ela não mais se distingue nitidamente da temporalidade ekstática do ser-aí.

Palavras-chave: Intencionalidade; Transcendência; Temporalidade; Martin Heidegger.

Abstract

This dissertation investigates the meanings of intentionality in Martin Heidegger's thinking in the 1920s. Its objective is to show how the notion of intentionality, in addition to being a fundamental theme of phenomenology, permeates Heidegger's early work, as can be seen in his lectures from the 1920s. Based on the lectures *Fundamental Problems of Phenomenology (1919/1920)*, *Prolegomena to a History of the Concept of Time (1925)*, and the lecture of the same name *The Fundamental Problems of Phenomenology (1927)*, we present the differences in Heidegger's approaches to the notion of intentionality, as well as the interpretive divergences they give rise to. For greater clarity and understanding of the discussion surrounding the notion of intentionality, we refer to authors who hold a privileged place in Heidegger's career: Franz Brentano, Wilhelm Dilthey, and Edmund Husserl. In the first chapter of the work, we present an interpretation of the 1919/20 Lecture, in which intentionality is presented as a characteristic of *life* – inspired especially by Dilthey. Based on this Lecture, we seek to show, on the one hand, how intentionality is initially described as a differential characteristic of psychic phenomena and, on the other hand, how this qualification does not account for the dimension of intentionality. This is precisely the theme of the second chapter: to show how intentionality, presented by Husserl in *Logical Investigations*, makes it possible for the first time to investigate the field that then emerges as Heidegger's central interest: the field of being. To this end, we start from what Heidegger calls the three fundamental discoveries of phenomenology – intentionality, categorical intuition, and the original meaning of *a priori* – with a view to deepening, in the third and final chapter, the analysis of intentionality in light of the need, pointed out in 1925, to refer it to the structure of the ecstatic temporality of being-there as care (*Sorge*). Thus, based on the 1927 Lecture, we seek to show in what ways intentionality, throughout the 1920s, accompanies the changes that run through the Lectures from its initial delimitation as a characteristic of consciousness to the point where it is no longer clearly distinguishable from the ecstatic temporality of being-there.

Keywords: Intentionality; Transcendence; Temporality; Martin Heidegger.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	9
2. FENOMENOLOGIA COMO CIÊNCIA ORIGINÁRIA DA VIDA A PARTIR DA PRELEÇÃO <i>PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA (1919/1920)</i> ..	17
2.1 Inexistência intencional enquanto estrutura da vida psíquica em Brentano	17
2.2 Vida e compreensão: entre Dilthey e Heidegger	33
2.3 Vida: autossuficiência e direcionalidade intencional.....	43
3. PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA A PARTIR DA PRELEÇÃO <i>PROLEGÔMENOS PARA UMA HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEMPO (1925)</i>	66
3.1 A crise das ciências e o lugar da filosofia na modernidade	66
3.2 As três descobertas decisivas da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial, o <i>a priori</i>	80
3.2.1 Intencionalidade como a relação entre <i>intentio</i> e <i>intentum</i>	84
3.2.2 A intuição categorial	90
3.2.3 O sentido originário de <i>a priori</i>	97
3.3 Tempo e ser.....	101
4. INTENCIONALIDADE, TRANSCENDÊNCIA E CUIDADO A PARTIR DA PRELEÇÃO <i>OS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA (1927)</i> ...	117
4.1 Compreensão enquanto determinação fundamental do ser-aí	117
4.2 Existir significa ultrapassar: intencionalidade e transcendência em meio ao acontecimento do ser-aí	133
4.3 Intencionalidade e cuidado	149
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS	169

1. INTRODUÇÃO

A noção de intencionalidade (*Intentionalität*) constitui um dos temas centrais da fenomenologia. Como Martin Heidegger afirma ao redigir a nota prévia que precede o texto das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917)*, de Edmund Husserl, a intencionalidade não expressa uma chave de resposta – ou, uma senha – para a questão acerca do conhecimento, mas diz, antes, o “título de um problema central”¹. A presente pesquisa tem por tema justamente mostrar como o “problema central” designado pelo termo intencionalidade é tematizado em meio ao pensamento de Heidegger na década de 1920, tomando como fio condutor a questão sobre se tal noção permanece ligada ao âmbito ôntico, isto é, como estrutura dos comportamentos do ente humano, ou se e em que medida tal noção é deslocada para o âmbito da constituição ontológica do ente humano na analítica do ser-aí. A fim de trazer à vista os percalços, desvios e diferenças que permeiam a abordagem da intencionalidade na década de dezenove/vinte, selecionamos três preleções que nos auxiliarão no percurso de nossa investigação. São elas: *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie, 1919/20)*, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, 1925)* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927)*². A analítica do ser-aí elaborada em *Ser e tempo (Sein und Zeit 1927)* será considerada, portanto, a partir da preleção indicada do mesmo ano – a qual não é apenas considerada pelo próprio Heidegger como a reelaboração do que seria a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*³, mas como uma investigação que parte justamente dos “resultados” da analítica existencial para a elaboração subsequente de seus problemas⁴.

A seleção das preleções acima indicadas se mostra como importante por ao menos duas razões principais: em primeiro lugar, ela propicia que vejamos o percurso de Heidegger não como um caminho em constante desenvolvimento, como se houvesse algo como uma gênese de seu pensamento que só seria confirmada ao longo de suas obras e de seu trabalho – como se tudo que houvesse para ser dito em *Ser e tempo*, por exemplo, já estivesse contido em suas

¹ Husserl, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 25.

² As preleções de 1919/1920 e de 1927 são homônimas. Para diferenciá-las indicaremos, em cada menção, os anos das respectivas Preleções.

³ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 7, nota 1.

⁴ *Ibid*, p. 332.

preleções de 1919/1920, ou ainda como se a analítica presente *Ser e tempo* se mostrasse como o resultado necessário de tais preleções; e, em segundo lugar, a seleção torna possível que tenhamos uma visão panorâmica do que se encontra em jogo para Heidegger ao longo da década de 1920, mostrando que mesmo a noção de intencionalidade não ocupa sempre o mesmo lugar em todas as preleções e textos. Ao contrário, algo como a intencionalidade aparece em cada caso em meio à (re)formulação de projetos mais amplos – ou então sequer é abordada de maneira explícita, como em *Ser e tempo*.

A fim de compreender as mudanças e diferenças que perpassam as preleções da década de 1920, parece-nos relevante, ainda, realizar um esforço por retomar, na medida em que Heidegger mesmo o faz, três autores que se destacam e se fazem presentes de maneira mais ou menos explícita ao longo de seu percurso. São eles: Franz Brentano, Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. Assim, nossa pesquisa será estruturada do seguinte modo: a partir da preleção de 1919/1920, tematizaremos o modo como a noção de intencionalidade aparece no pensamento heideggeriano no início da década de 1920 como algo que diz respeito à direcionalidade do fenômeno da vida. A partir da correlação entre as noções de vida (*Leben*), vivência (*Erlebnis*), e compreensão (*Verständnis*), pretendemos mostrar, por um lado, como a investigação heideggeriana tem por pano de fundo a distinção realizada por Brentano sobretudo na obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874), a qual diz respeito à cisão entre a vida psíquica como fenômeno psíquico, interno, e os fenômenos físicos. É a partir de uma tal distinção que o conceito de intencionalidade aparece como característica propriamente dita dos fenômenos psíquicos, sendo responsável pela possibilidade de uma investigação criteriosa de tais fenômenos – ao passo que aos fenômenos físicos, por se encontrarem fora do âmbito do sujeito cognoscente, por assim dizer, faltaria um elemento que garantisse a verificação de sua respectiva apreensão.

Bem, mas se Brentano parte de uma distinção radical entre os âmbitos psíquico e físico, atribuindo à intencionalidade a propriedade de tornar apreensível os fenômenos psíquicos, Dilthey, por outro lado, encontra na noção de compreensão (*Verstehen*) precisamente aquilo que torna possível “a rearticulação do singular com o universal”⁵, de modo que a vida aparece enquanto conexão do que é expresso pelo vivenciar e compreender⁶. Ao ver na compreensão a possibilidade de suspender as limitações das vivências individuais, Dilthey se depara com um

⁵ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 34.

⁶ Dilthey, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad.: Marco A. Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 89.

novo modo de distinguir as ciências da natureza em contraposição às ciências humanas: as primeiras – como elucida Marco Casanova no prefácio da tradução brasileira de *Ideias I* – ao partirem de “fatos” que “aparecem na consciência como dados de fora”, apenas podem chegar às suas conclusões a partir de hipóteses, ao passo que os objetos das ciências humanas surgem como realidade e como uma “conexão viva” da vida psíquica. Dito de outro modo, Dilthey busca se contrapor a uma ideia de ciência que parta de deduções e hipóteses, fundamentando a psicologia *descritiva* pela análise e descrição das conexões que emergem a cada vez como a própria vida⁷. Como buscaremos mostrar, o problema do método próprio às ciências humanas para com o que se mostra como seus objetos e a subsequente supressão de um distanciamento entre as vivências individuais e a totalidade histórica exercem sobre Heidegger uma forte influência – tanto em suas investigações iniciais sobre a vida, quanto em sua reorientação em meio ao projeto da analítica fundamental, a qual não parte mais de algo como a vida, mas, sim, do ente denominado ser-aí (*Dasein*).

Assim, se de início, em 1919/1920, a intencionalidade aparece em meio ao projeto de uma investigação da vida em sua origem, de modo a dizer respeito à estrutura direcional da vida, em 1925 Heidegger leva a cabo uma investigação detida da intencionalidade junto ao que considera como as demais descobertas fundamentais da fenomenologia – a intuição categorial e o sentido originário de *a priori* – em meio a um projeto que tem em vista mostrar não apenas como a filosofia se distingue das demais ciências em geral, mas ainda que o tema propriamente dito da filosofia não é outro senão aquilo que é tornado possível investigar a partir das descobertas da fenomenologia – isto é, das análises fenomenológicas de Husserl: o ser. Segundo Heidegger, a intencionalidade, como campo temático da fenomenologia, não é “a última explicação do psíquico”, mas antes a “abordagem nova que busca superar o uso acrítico de realidades tradicionalmente definidas, como o psíquico, a consciência, a trama de vivências ou a razão”⁸. Dito de maneira mais explícita, não é a descoberta da intencionalidade como propriedade ou característica de determinados atos – os psíquicos, como em Franz Brentano – ou como ser da consciência – como em Husserl – que se mostra como um problema a ser levado a cabo: não se trata de investigar por que o sujeito ou a consciência é intencional, mas antes, de compreender como a intencionalidade pode se dar.

⁷ Dilthey, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 29-30.

⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 70.

Heidegger aponta, com isso, para a necessidade de desencobrir o fenômeno da intencionalidade em relação à interpretação tradicional que a insere no quadro de uma investigação da distinção entre o âmbito físico e psíquico ou como uma investigação acerca da consciência, remetendo-a à estrutura do cuidado (*Sorge*) como ser do ser-aí. Essa indicação constitui um ponto de virada em relação à preleção de 1919/1920, na medida em que, em 1925, Heidegger retoma de maneira detida as *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1984) de Husserl como ponto de partida para pensar a intencionalidade não mais como caráter da “vida”, mas como um assunto que diz respeito à estrutura mesma do ser-aí. Essa mudança se dá, ao que nos parece, devido à impossibilidade de se levar a cabo um projeto cujo cerne implique realizar uma ressignificação de conceitos como os de vida e vivência. Diante da inviabilidade de continuar operando com conceitos já carregados de significados provenientes da tradição, é que Heidegger passa do registro da investigação da vida fática, ou, da vida em si (*Leben an sich*), para a investigação do ser-aí (*Dasein*) – relegando o termo vida à vida biológica ou às investigações das ciências naturais.

Já em 1927, a tematização da intencionalidade se encontra ligada às noções de transcendência e temporalidade ekstático-horizontal como determinações da estrutura ontológica do ser-aí. Tal como na preleção anterior, Heidegger busca explicitar que a concepção da intencionalidade como algo que diz respeito aos comportamentos do ente humano pressupõe o *que* seja esse ente, de modo a passar ao largo da pergunta acerca de seu modo de ser. Nesse sentido, uma tal concepção não pode se mostrar como originária, mas é, antes, derivada de uma estrutura que não se dá a ver senão em meio à pergunta sobre o ser. Tomada como comportamento, a intencionalidade pressupõe como sua condição de possibilidade a compreensão de ser daquilo em relação a que ela se dirige. Com isso, o que se dá não é outra coisa senão a contraposição entre a intencionalidade como um conceito que diz respeito ao âmbito ôntico, ao âmbito da descoberta (*Entdecktheit*) dos entes em geral, e à compreensão enquanto pertencente ao âmbito do descerramento (*Erschlossenheit*), da abertura do ser-aí, e, portanto, à constituição de seu ser. O problema de uma tal posição, porém, é que o fenômeno da intencionalidade não se restringe a propiciar um solo para a elucidação do eu, do psíquico, do sujeito etc., mas abre pela primeira vez, junto à intuição categorial, a possibilidade de uma investigação acerca do *ser*. Dito de outro modo, o que se encontra em jogo para Heidegger é liberar a intencionalidade dos limites de um conceito estruturante dos comportamentos do ente humano, com vistas a pensá-la em consonância com o modo de ser desse ente, do ser-aí.

Nesse sentido é que a abordagem do intencional como a relação entre *intentio* e *intentum*, como relacionada exclusivamente aos comportamentos em geral do ser-aí são, segundo Heidegger, caracterizações “insuficientes e extrínsecas”⁹. É justamente a partir de um tal questionamento – da pergunta sobre o ser – que a noção de intencionalidade enquanto *dirigir-se a* parece se confundir com a de transcendência enquanto o caráter da ultrapassagem do ser-aí em relação tanto ao mundo quanto a si mesmo: ambas são possíveis, em última instância, a partir da temporalidade ekstático-horizontal enquanto constituição ontológica do ser-aí¹⁰, enquanto a unidade de um projetar-se que já sempre se encontra de um modo ou de outro e se presentifica no instante¹¹. Esse constitui o ponto central a partir do qual abordaremos a questão que guia o presente trabalho, a saber, a questão sobre se a intencionalidade designa um conceito ôntico, como aquilo que diz respeito exclusivamente à estrutura dos comportamentos em geral do ser-aí, ou se e em que medida pode se pensar uma ontologização do fenômeno da intencionalidade em meio à dinâmica da existência.

A partir desse delineamento geral podemos ver como tais investigações trazem consigo em cada caso uma retomada e um deslocamento da noção de intencionalidade tal como a princípio pensada pela tradição filosófica – e mesmo em meio ao percurso de Heidegger na filosofia. A fim de levar a cabo nosso objetivo, a organização do presente trabalho se dará do seguinte modo: no primeiro capítulo, o qual parte sobretudo da preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia (1919/1920)*, abordaremos como a intencionalidade aparece a princípio nas investigações de Brentano acerca dos fenômenos psíquicos e das respectivas determinações da vida psíquica em contraposição ao âmbito dos fenômenos físicos. Em seguida, buscamos mostrar como as noções diltheyanas de vida e compreensão fornecem um auxílio singular para a tentativa heideggeriana de levar a cabo uma investigação da vida em sua origem, da vida em si, em meio à tentativa de realizar uma rearticulação do que Heidegger denomina como um sentido próprio da esfera das vivências¹². Ainda no primeiro capítulo,

⁹ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 237.

¹⁰ *Ibid*, p. 388.

¹¹ Como elucida Inwood, a decisão (*Entschlossenheit*) é um termo que se encontra diretamente associado à *Augenblick*, literalmente, “um piscar de olhos”, o “instante” de visão (Cf. Inwood, *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002, pp. 33-34). Na analítica do ser-aí, o instante se mostra, assim, como o presente (*Gegenwart*) da temporalidade própria: o ser-aí decidido não se encontra simplesmente absorto no presente, mas, em meio à temporalidade ekstática, ele se adianta retendo o seu ter sido, de modo a descerrar sua presente situação. Para manter uma distinção entre o caráter do presente como mero *agora*, optamos por referir à presentificação da temporalidade ekstática como instante.

¹² Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenologia (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 251.

elucidaremos o desenvolvimento que Husserl dá à noção de intencionalidade brentiana, de modo a reformular e aprimorar o que em Brentano se mostrava como questionável ou até mesmo insustentável – como o problema da cisão e, por conseguinte, da percepção dos fenômenos psíquicos e físicos, e acerca do que seriam os objetos intencionais.

Em seguida, pretendemos mostrar como a investigação husserliana da intencionalidade se mostra como central não apenas para o projeto de investigação do sentido de ser em geral, na medida em que é ela que torna possível uma investigação do ser a partir da intuição categorial, mas ainda como a intencionalidade ela mesma se mostra como questionável, como passível de ser investigada tendo-se em vista a questão acerca do ser do ente que *é* – que existe – de maneira intencional. A preleção *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925) detém, assim, grande importância para nós, na medida em que nela encontramos uma análise detida do trabalho husserliano – sobretudo da Quinta e Sexta Investigações Lógicas. Como buscaremos mostrar, há aí uma tensão entre a abertura propiciada pelo pensamento husserliano e a tentativa de Heidegger em traçar seu próprio caminho de pensamento. É esse espaço de tensão que tornará possível, a nosso ver, a apropriação realizada por Heidegger, na década de 1920, de conceitos decisivos da fenomenologia – tais como a intencionalidade, a redução fenomenológica, a intuição categorial e o sentido de *a priori*.

Essa proximidade e distanciamento entre os projetos de Husserl e Heidegger abrem, ainda, uma possibilidade de leitura que perpassa a preleção tematizada em nosso terceiro capítulo, a preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927). Se, por um lado, Husserl ocupa um lugar central na preleção de 1925, por outro lado, já desde *Ser e tempo* as menções a Husserl são feitas com menor frequência, assim como a determinados conceitos – como consciência ou vivência – ou são alijados ou aparecem como questionáveis no campo da fenomenologia heideggeriana. Nessa medida, a distinção a princípio tênue entre as noções de intencionalidade e transcendência parece se dar como reflexo, de um lado, da necessidade apontada por Heidegger de se remeter a investigação da intencionalidade à estrutura temporal do ser-aí, ao cuidado, e, de outro, de uma tentativa de pensar a intencionalidade para além de uma relação entre *intentio* e *intentum*, bem como para além de uma determinação da consciência – isto é, das abordagens até então vigentes desse fenômeno. Como bem aponta Rudolf Bernet, Heidegger mesmo sublinha por vezes a continuidade e descontinuidade entre as noções de

intencionalidade e transcendência¹³. A preleção de 1927 guarda essa tensão justamente na medida em que confere a ambas o caráter de um existencial, ora afirmando que é na intencionalidade “em que consiste a transcendência”¹⁴, ora que a transcendência forma a constituição que possibilita, então, a intencionalidade¹⁵.

Como buscaremos mostrar no terceiro capítulo, a tensão entre a caracterização da intencionalidade e da transcendência emerge em meio à investigação da temporalidade, a qual constitui em última instância o próprio ser do ser-aí. O que importa, nesse momento, é perceber como a estrutura básica da noção de intencionalidade, o *dirigir-se a*, é mantida, embora não simplesmente em termos de um ato de consciência ou em meio à distinção entre físico e psíquico, externo e interno, mas como estrutura que, antes, possibilita todo e qualquer comportamento em geral. Dito de outro modo, a estrutura do *dirigir-se a* parece ser mantida em meio ao movimento ekstático próprio ao ser-aí, e isso mesmo diante da tentativa, ao final da década de 1920, de pretender distinguir o fenômeno da intencionalidade – como aquilo que já sempre precisa se dar para que os comportamentos sejam em geral possíveis – quanto a transcendência como ultrapassagem do ser-aí em relação tanto ao mundo quanto a si mesmo.

De todo modo, porém, essa Preleção abre espaço para interpretações diversas do fenômeno da intencionalidade tal como visado por Heidegger. Assim, encontramos em Burt Hopkins, por exemplo, uma leitura que situa a princípio na intencionalidade a possibilidade da transcendência, mas que logo revê tal posição, indicando que, enquanto comportamento exclusivo em relação aos entes, a intencionalidade acaba por manifestar um fenômeno meramente ôntico, uma “aparência da transcendência original manifestada pelo ser-no-mundo”¹⁶. De modo semelhante, encontramos em William J. Richardson a reafirmação do caráter exclusivamente ôntico da intencionalidade, em contraposição ao fenômeno originário que a torna possível, a transcendência¹⁷. Por outro lado, Marco Casanova aponta para uma interpretação segundo a qual a intencionalidade diria respeito à própria “mobilidade estrutural do fenômeno ser-aí”, ou seja, interpretação segundo a qual ser um existente significa

¹³ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, n° 2, 136-152, 1990, p. 149.

¹⁴ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 98.

¹⁵ *Ibid*, p. 453.

¹⁶ Hopkins, B. *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomenon of phenomenology*. Springer, 1993, p. 155.

¹⁷ Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought. Preface by Martin Heidegger*. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, p. 178.

radicalmente ser intencionalidade, significa “ser a partir de uma dinâmica ekstática originária”¹⁸. Por sua vez, Roberto Kahlmeyer-Mertens alude ainda à inserção da noção de intencionalidade na dinâmica da existência do ser-no-mundo, ou seja, enquanto “constituente do horizonte de realização do ser-no-mundo”¹⁹. Dito de maneira mais explícita, a intencionalidade seria, no pensamento heideggeriano, reestruturada na forma da compreensão²⁰.

A partir das preleções selecionadas estaremos, portanto, em condições de nos aprofundar no modo como Heidegger trata a questão da intencionalidade – não como objeto de uma mera incongruência fundada na pretensão de elaborar um vocabulário conceitual rigidamente posto ou como uma confusão a partir de passagens que poderiam ser vistas como contradições –, mas como uma questão que se coloca em meio à elaboração de caminhos de um pensamento que não se pretende sistemático, mas para o qual interessa muito mais manter-se fiel ao próprio questionar. Afinal, como veremos ao longo do presente trabalho, a característica radical da fenomenologia consiste, antes de tudo, em voltar-se contra si mesma. Importa-nos, portanto, muito mais acompanhar os caminhos abertos pelos respectivos textos, tendo em vista as próprias diferenças que os caracterizam e que justamente tornam possível ramificações, como as que serão aqui indicadas.

¹⁸ Casanova, M. *Para uma fenomenologia do acontecimento existencial*. In: *Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado*. Duarte, Irene, Sylla, Bernhard, Casanova, Marco (orgs). Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 45.

¹⁹ Kahlmeyer-Mertens, R. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. Estudos e pesquisas em psicologia, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012, p. 875.

²⁰ Ibid.

2. FENOMENOLOGIA COMO CIÊNCIA ORIGINÁRIA DA VIDA A PARTIR DA PRELEÇÃO *PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA (1919/1920)*

Na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia (1919/1920)*, Heidegger busca explicitar a ideia de fenomenologia como ciência originária da vida em si (*Leben an sich*). Com isso, o que está em questão não é apenas investigar o que em geral se entende pelo termo “fenomenologia”, mas ainda trazer à luz a noção de vida a partir de sua própria manifestação – isto é, sem que haja no modo de investigação fenomenológico qualquer tipo de imposição de elementos externos a esse âmbito temático, a vida. Neste primeiro capítulo procuraremos mostrar, por um lado, como a noção de intencionalidade é a princípio tematizada por Heidegger em meio à investigação acerca da vida, mostrando-se de saída como aquilo que constitui seu caráter de autossuficiência, ou, simplesmente, a direcionalidade fundamental da vida em um mundo²¹. Para tanto, porém, daremos um passo atrás, a fim de retomar três autores que ecoam não apenas na discussão acerca da intencionalidade, como Brentano, mas também no projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica, como Dilthey e Husserl. A partir principalmente da preleção de 1919/20, buscaremos mostrar como as noções de vida (*Leben*), vivência (*Erlebnis*) e compreensão (*Verständnis*) aparecem inicialmente em meio à tentativa de dar uma resposta ao problema da fundamentação das ciências humanas em geral – e em especial da psicologia como a base de toda e qualquer ciência – como ciências cujo conhecimento é objetivo, real. Se, a princípio, a noção de intencionalidade aparece como característica que garante a legitimidade e a objetividade, por assim dizer, da investigação própria à psicologia, por outro, a permanência da dicotomia entre físico e psíquico continua a afirmar um problema a ser resolvido, a saber, o problema da realidade e do acesso ao mundo.

2.1 Inexistência intencional enquanto estrutura da vida psíquica em Brentano

O trabalho de Franz Brentano é marcadamente um ponto de referência no início da trajetória de Heidegger na filosofia. De fato, não apenas de Heidegger, mas a influência de Brentano estende-se tanto à fenomenologia de Husserl quanto aos estudos em psicologia experimental, em teoria dos objetos, lógica, filosofia analítica, entre vários outros âmbitos²².

²¹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 42.

²² Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 10.

Em *O meu caminho na fenomenologia*, Heidegger relata não apenas como a tese de doutoramento de Brentano havia sido o “guia e critério” de sua entrada na filosofia²³, mas ainda como sua inquietação com a pergunta acerca do significado de ser encontrou um novo direcionamento a partir da atitude fenomenológica – em especial de seus estudos sobre as *Investigações Lógicas* de Husserl. Bem, mas porquanto a tese de Brentano marca o início do caminho em direção à pergunta sobre o ser, é sua publicação de 1874, *Psicologia segundo o ponto de vista empírico*, que ganha lugar nas preleções heideggerianas da década de 20.

Para o escopo do presente trabalho, há que se ressaltar duas razões pelas quais o pensamento de Brentano se destaca: em primeiro lugar, como Heidegger o enfatiza em 1925, o decisivo na referida obra está em que, na *Psicologia segundo o ponto de vista empírico*, a investigação da vida psíquica finalmente se liberta das amarras do método da fisiologia das ciências naturais²⁴. Como veremos a seguir, a crítica ao mero deslocamento metodológico das ciências naturais às ciências “humanas”, à psicologia e à filosofia em especial, constitui o ponto nevrálgico da “inautenticidade”²⁵ das ditas investigações. Em segundo lugar, destaca-se, na obra brentaniana, o resgate da noção de *intentio* em meio à determinação dos fenômenos psíquicos como caracterizados pela intencionalidade – isto é, pela direção a um objeto ou objetividade imanente²⁶. No contexto da obra de Brentano ambas guardam, ainda, uma relação com a noção de realidade enquanto aquilo que, de algum modo, possuiria o condão de assegurar a garantia do conhecimento no âmbito da psicologia. Como afirma Klaus Hedwig, o interesse central da introdução do conceito de intencionalidade na obra brentaniana gira em torno de uma nova definição “positiva” dos fenômenos psíquicos, os quais até então apenas eram tratados por definições negativas²⁷, ou seja, por contrastes com aquilo que eles não eram. A questão é que a retomada de concepções escolásticas acaba por trazer consigo os pressupostos intrínsecos a tais concepções. Assim, a noção de *obiective*, por exemplo, implica no contexto da escolástica uma cisão entre a coisa existente nela mesma e o intelecto que explicita a estrutura inteligível a partir

²³ Heidegger, M. *O meu caminho na fenomenologia*. Trad.: Ana Falcato. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, pp. 3-4.

²⁴ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 37.

²⁵ Por “inautenticidade” entende-se, como será detalhado, a ausência de um método de investigação próprio aos fenômenos estudados pelas ciências humanas. Nesse sentido, ao romper com o paradigma das ciências da natureza e com o fisiologismo, o trabalho de Brentano se mostra como um marco importante não apenas para a psicologia como também para as ciências humanas em geral.

²⁶ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 114.

²⁷ Hedwig, K. *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 39, nº 3, 326–340, 1979, p. 327.

de seu acesso epistemológico²⁸. Essa distinção repercute diretamente na definição da consciência como algo imanente, que se alça em direção a um objeto transcendente.

Há que se ressaltar ainda que o empirismo pretendido na obra de Brentano não se confunde com um empirismo clássico, mas é, antes, tomado em uma visão ampliada da experiência – compatível “com uma certa intuição ideal”²⁹. Com isso, abrir-se-ia a possibilidade de se realizar uma descrição das experiências humanas alijada da redução proveniente da fisiologia³⁰. A autonomia, por assim dizer, da psicologia em detrimento dos processos psicofísicos dar-se-ia na medida em que é instituído um campo de investigação com um método e objeto próprios, a saber, o campo dos fenômenos psíquicos. Este é, segundo Tim Crane, o objetivo geral de Brentano: estabelecer as bases intelectuais da psicologia como ciência, cujos dados emergem da experiência e da introspecção – portanto, uma psicologia empírica³¹. Como elucida Sergio Sánchez-Migallón, Brentano reconhece na experiência a única garantia frente a todo sistema preconcebido de maneira *a priori* – mas se distingue dos filósofos ditos empiristas na medida em que entende a experiência de um modo mais amplo. Experiência não diz aqui experiência do real no sentido de algo que esteja no mundo e que possa ser descrito a partir de suas características físicas. Ao contrário, a experiência é aqui entendida de um modo “compatível com uma certa intuição ideal”; uma amplitude que abre a possibilidade de uma autêntica descrição do viver humano sem interpretá-lo de modo a reduzi-lo ao plano fisiológico³². Com isso, Brentano visa mostrar que a experiência dos fenômenos psíquicos detém uma peculiaridade: esses são experimentados, segundo seu caráter intencional, “com evidência imediata e originária”³³ – em última instância, eles contam com um modo de percepção direta que Brentano designa como a percepção em sentido próprio, a percepção interna.

A partir de uma tal concepção de empirismo e de experiência, não seria senão uma tolice crer que seria preciso deduzir leis psíquicas de fenômenos fisiológicos, químicos ou físicos, e isto justamente pelo fato de que haveria fronteiras intransponíveis na explicação da natureza –

²⁸ Ibid, pp. 329-330.

²⁹ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 15.

³⁰ Ibid, p. 10.

³¹ Crane, T. *Brentano's concept of intentional inexistence*. In: *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Ed: Mark Textor. New York: Routledge, 20-35, 2006, pp. 24-25.

³² Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 10.

³³ Ibid.

sendo uma delas a tentativa de passar da esfera física à esfera dos fenômenos psíquicos³⁴. Com essa delimitação, porém, não se nega simplesmente a existência de uma conexão entre as investigações da psicologia e da fisiologia, mas busca-se precisamente demarcar tanto seus limites quanto seus respectivos campos temáticos – os quais atuam, em última instância, como aquilo que difere ambas as ciências.

A psicologia é, assim, definida como a ciência dos fenômenos psíquicos³⁵, embora não do mesmo modo que as ciências da natureza possam ser caracterizadas como ciências dos fenômenos físicos. Isto é, a caracterização do âmbito temático da psicologia não tem como equivalente o âmbito temático dos fenômenos físicos, mas, antes, ambos possuem diferenças fundamentais que repercutem tanto nos respectivos modos de investigação quanto na possibilidade mesma de seus resultados. Para que essa diferença possa ser esboçada, há que distinguir o que é em cada caso indicado pelo termo “fenômeno”. Em geral, esse termo é usado para designar aquilo que nos aparece em oposição ao ser real e verdadeiro. Assim, segundo Brentano, “dizemos que os objetos dos nossos sentidos, tal como a sensação nos mostra, são meros fenômenos: que cor, som, temperatura e sabor não existem real e verdadeiramente fora da nossa sensação, embora indiquem algo real e verdadeiramente existente”³⁶.

Para ilustrar tal afirmação, Brentano chega a citar um experimento realizado por Locke: esse teria consistido em aquecer e resfriar cada uma de suas mãos e, em seguida, mergulhá-las simultaneamente em um mesmo balde d’água. O resultado seria então que em uma mão ter-se-ia experimentado calor e, na outra, frio, do que seria possível concluir que nem calor nem frio existiriam verdadeiramente na água³⁷. Logo, a realidade dos objetos percebidos externamente não poderia ser comprovada – e, mesmo que esse resultado não fosse claro, ainda assim a verdade de tais objetos deveria ser posta em dúvida, uma vez que se toma como ponto de partida a insuficiência da hipótese de um mundo que pudesse atuar como garantidor da existência dos fenômenos tais como os experimentamos³⁸. Bem, mas se de um lado tem-se a impossibilidade de comprovar a existência dos objetos externos a nós – sendo por fim considerados como “meros fenômenos” –, a situação é outra em relação aos objetos da percepção interna. Quanto

³⁴ Crane, T. *Brentano's concept of intentional inexistence*. In: *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Ed: Mark Textor. New York: Routledge, 20-35, 2006, p. 68.

³⁵ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 27.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

a essa, não há abertura para que se duvide da existência do que se percebe, nem de que o percebido existe tal como é percebido: caso contrário, chegar-se-ia a uma dúvida absoluta, a um ceticismo que minaria as bases para sua própria existência, uma vez que se teria destruído todo e qualquer ponto de apoio a partir do qual se poderia tentar alcançar todo e qualquer tipo de conhecimento³⁹. Isto é, no reino de um tal ceticismo não haveria qualquer critério para se distinguir entre o que é ou não real, e, portanto, não haveria nenhum critério para que se pudesse falar em conhecimento. Enquanto ciência dos fenômenos psíquicos, a psicologia não busca equiparar seu campo de estudo ao das ciências naturais, mas muito mais se distancia dessas na medida em que crava a experiência psíquica como indubitável, como campo seguro de investigação e, por conseguinte, como uma ciência de valor elevado entre as demais.

Assim, ao passo que a ciência da natureza tem seu fundamento na percepção externa, a psicologia se funda sobretudo a partir da percepção interna dos próprios fenômenos psíquicos, os quais convertem-se em fonte para tal ciência⁴⁰. Cabe destacar, ainda, que Brentano não pensa os fenômenos psíquicos como decorrentes de um objeto externo – uma vez que o caráter de real e verdadeiro desse é posto em questão –, como tampouco como provenientes de algum tipo de substância que se revelaria em meio à classificação dos atos e fenômenos psíquicos. Não só a psicologia não descobre substâncias como tampouco as ciências em geral o fazem. As ciências naturais não descobrem a “verdadeira natureza das coisas”, não descobrem algo como propriedades dos corpos, mas limitam-se ao campo das aparências das coisas⁴¹, segundo a concepção de fenômenos físicos evocada.

Desse modo, segundo Crane, “a ciência estuda fenômenos; isso é tudo que a ciência pode fazer. Esses fenômenos ou aparências são coisas que só existem na mente”⁴². Com essa passagem, Crane defende a dependência da aparência em relação à mente, ao psíquico, como consequência do fato de que as ciências estudam fenômenos⁴³. Por conseguinte, haveria, em todo caso – quer se tratasse de um fenômeno físico ou mental –, um objeto em todo ato psíquico. Em suas palavras, “todos os fenômenos psíquicos são dirigidos a fenômenos, e tais fenômenos podem ser físicos ou mentais”⁴⁴. De maneira semelhante, Dario Teixeira afirma que os

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid, p. 48.

⁴¹ Crane, T. *Brentano's concept of intentional inexistence*. In: *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Ed: Mark Textor. New York: Routledge, 20-35, 2006, p. 25

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid, p. 26.

fenômenos como objetos do conhecimento se distinguem por serem físicos ou psíquicos, ou seja, por seu modo de dar-se ou aparecer, embora sejam, enquanto fenômenos, igualmente dados de consciência⁴⁵. Nesse sentido, porquanto o ato de ver uma cor é um fenômeno especificamente psíquico por conter em si uma cor vista, a cor mesma é, por outro lado, um fenômeno físico, uma vez que é dada como objeto de uma percepção externa⁴⁶. Bem, mas tal distinção não se dá apenas pelo objeto de ambos os tipos de percepção, mas também pelos elementos fundamentais da percepção interna, a saber, a representação e a in-existência intencional de um objeto – ou, a referência a um conteúdo, a uma direção a um objeto – como característica intrínseca aos fenômenos psíquicos⁴⁷.

Quanto ao primeiro elemento da percepção interna, a representação, vale frisar que essa noção, tal como compreendida por Brentano, não diz respeito ao que é representado, mas, sim, ao ato mesmo de representar⁴⁸, a partir do qual algo pode aparecer de algum modo para nós. Ainda que não seja necessariamente o único ato em jogo, a representação (*Vorstellung*) acaba por constituir o fundamento propriamente dito de todo e qualquer fenômeno psíquico⁴⁹. Esse é um dos três “axiomas fundamentais” da teoria da consciência brentiana, os quais consistem em: i. “que a consciência consiste genericamente no comportamento psíquico para um conteúdo ou objeto imanente”; ii. “que há três espécies básicas de comportamento psíquico para com um conteúdo ou objeto imanente” – a saber, o ato de representar, o de julgar e o de sentir/querer; iii. que há uma hierarquia entre as três espécies elencadas, dado o primado da representação⁵⁰. Esta constitui-se, portanto, como a base para quaisquer atos que se instaurem a partir dela, de tal modo que ela se torna presente, segundo Brentano, “sempre que algo nos aparece: quando vemos algo, representamos uma cor; quando ouvimos, um som; quando imaginamos, um produto da imaginação”⁵¹ etc. O julgar, por seu turno, diz respeito a um aceitar ou rejeitar algo

⁴⁵ Teixeira, D. “*Abschied vom immanenten Objekt*”: *Concepções de intencionalidade na escola de Brentano*. In: Mario Ariel González Porta (Org.). *Brentano e a sua Escola*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 121-178, 2014, p. 133.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 114.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁰ Teixeira, D. “*Abschied vom immanenten Objekt*”: *Concepções de intencionalidade na escola de Brentano*. In: Mario Ariel González Porta (Org.). *Brentano e a sua Escola*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 121-178, 2014, p. 122.

⁵¹ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 237.

como verdadeiro ou falso. E as emoções ou sentimentos, entendidos em uma concepção geral, dizem respeito a todo desejo, decisão, intenção e vontade⁵².

Com isso, Brentano estabelece uma diversidade de modos de referência aos objetos, que não são, porém, necessariamente excludentes. Isso fica mais claro, quando vemos em conjunto a noção de in-existência intencional. Essa, como dissemos, alude à característica segundo a qual todo fenômeno psíquico contém em si algo como um objeto – na representação o representado, no juízo o que é aceito ou recusado, no amor o amado etc.⁵³. A princípio, poder-se-ia ler tal passagem como se cada ato psíquico pudesse se dar apenas a partir de uma classe dos fenômenos psíquicos por vez – representação, juízo ou sentimentos. Mas em seguida Brentano explicita que, embora sejam modos diferentes de referência, um mesmo objeto pode ser simultaneamente representado. Nesse caso, o objeto é duplamente recebido na consciência, como quando, por exemplo, é representado e desejado⁵⁴. De todo modo, a noção de intencional não diz respeito apenas à diversidade de modos de referência dos fenômenos psíquicos, mas demarca este âmbito em relação àquele dos fenômenos físicos. Como dito, os fenômenos psíquicos são, para Brentano, os únicos fenômenos que podemos efetivamente perceber – e isto de modo imediato – e, portanto, são os únicos cuja realidade não pode ser em última instância questionada: enquanto estes existem intencional e realmente, os fenômenos físicos, tal como cor, som ou calor, só existem fenomênica e intencionalmente⁵⁵ – enquanto objeto da percepção interna.

Apesar de partir desde o princípio da questão acerca da realidade dos objetos da percepção exterior até o ponto de afirmar que a única percepção no sentido próprio da palavra é a percepção interna – cujos fenômenos são reais –, Brentano não defende, com isso, a tese de que os fenômenos físicos não possam ter uma existência própria para além da experiência psíquica. No período da obra ora tratada, *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874) Brentano afirma que, “embora seja muito certo que uma cor só se nos aparece quando a representamos, daí não se pode concluir que uma cor não possa existir sem ser representada”⁵⁶. Como a representação não é algo como uma propriedade da cor, a possibilidade de que esta tenha um outro tipo de realidade não é impensável, mas ela não pode ser comprovada. Brentano aponta

⁵² Ibid, p. 238.

⁵³ Ibid, p. 115.

⁵⁴ Ibid, p. 241.

⁵⁵ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 118.

⁵⁶ Ibid, p. 119.

aqui para o fato de que a comparação entre o fenômeno físico com algo que é “existente fora do espírito”, isto é, a comparação entre o que nos aparece como um objeto em relação a tal objeto como efetivamente existente apenas evidencia que o objeto intencional não corresponde a uma existência real⁵⁷. O que está em jogo é a diferença entre objeto como algo existente no mundo e independentemente de nós e o objeto intencional. Dito em outros termos, ao conferir aos objetos intencionais apenas a respectiva existência intencional, o problema de sua realidade não só é resolvido – uma vez que as experiências dadas pela percepção interna são, às últimas consequências, inquestionáveis –, mas com isso abre-se ainda a possibilidade de se pensar objetos com os quais não temos experiência no mundo agora como um objeto intencional que é por mim experienciado e, portanto, às últimas consequências, inquestionável.

À noção de um objeto transcendente tal como visado pelo ato psíquico é contraposta, portanto, a noção de objeto intencional. Como esclarece Celso Braida, tal distinção se encontra no cerne do problema da objetividade, a qual seria garantida pela noção de intencionalidade como justamente o dirigir-se a algo, que traz consigo um caráter de movimento em direção ao que aparece como distinto de si. Nesse sentido, “o objeto intencional é tal que o existir efetivo do que é visado pelo ato do qual ele faz parte não importa. Com efeito, Brentano propunha que o objeto intencional seria um correlato tão somente dependente de um ato psíquico”⁵⁸. O propósito da intencionalidade é cumprido, assim, na medida em que sustenta a objetividade da consciência e da linguagem “em relação a atos intencionais e semânticos que não têm um correlato ‘fora’ da consciência”⁵⁹. Não obstante, apesar do trabalho de Brentano possuir o mérito de tornar inquestionável as nossas experiências como fontes de uma investigação científica a partir de um método distinto daquele utilizado para a construção do conhecimento natural, por outro, a cisão mantida entre um tipo de objeto imanente e um transcendente permanece no campo de problemas da separação entre sujeito e objeto e a possibilidade do conhecimento.

Dentre os alunos que tentaram reformular o ponto de tensão na distinção entre objeto imanente e transcendente, os quais na maior parte aceitaram as premissas de Brentano e propuseram alterações menores no escopo de sua psicologia descritiva proposta, Edmund Husserl se destaca por rejeitar o projeto ao considerá-lo por demais absorto em pressupostos

⁵⁷ Ibid, p. 120.

⁵⁸ Braida, C. R. *Sobre os objetos intencionais*. In: Mario Ariel G. Porta. (Org.). *Brentano e a sua escola*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 179-220, 2014, p.181.

⁵⁹ Ibid, p. 185.

naturalistas para que pudesse consistir em uma ciência da consciência radical e fundamental⁶⁰. Segundo Dermot Moran, Brentano partiria do pressuposto fenomenalista segundo o qual acompanhamos as “relações entre as mudanças em nossos órgãos sensoriais e construímos leis hipotéticas do mundo com base nisso, sem nenhum conhecimento direto de como o mundo físico é em si mesmo”⁶¹. De sua posição inicial emerge, por conseguinte, a ideia de que os objetos estudados pela física se encontram fora da consciência, e como tal são desconhecidos ou não-intuíveis em si: nós não conhecemos as coisas em si mesmas⁶². Como consequência, tem-se a tese brentaniana de que o conhecimento dos fenômenos físicos é falho ou não é passível de comprovação, ao contrário do que se passa em relação aos fenômenos psíquicos.

A “verdadeira descoberta” de Brentano não consistiria, para Husserl, tanto na definição de uma psicologia descritiva como inicialmente proposta por ele, mas sim, como afirma Moran, no caráter distintivo dos atos psíquicos, a saber, a intencionalidade em seu caráter de “relacionar-se para além de si mesma”⁶³. No entanto, os desdobramentos e as implicações de tal descoberta não teriam sido vistos a fundo. Um exemplo se dá a partir da confusão dada em meio à tentativa de descrever a apreensão de fenômenos físicos tal como nos aparecem. Não é, para Husserl, a cisão tal como levada a cabo por Brentano que teria o condão de assegurar a veracidade do conhecimento. É, ao contrário, o caráter ideal dos significados que tornaria possível uma investigação que não se restrinja ao âmbito psicológico, mas que abre a possibilidade de que se fale de um conhecimento objetivo do que até então fora tratado como um reino apartado. Husserl mostra que a intencionalidade propicia clareza quanto à constituição de campos de aparição dos objetos, os quais não se manifestam por meio de representações, mas, antes, na intuição de suas idealidades⁶⁴. Intencionalidade diria respeito, portanto, ao modo de atuação da consciência que torna possível a percepção dos objetos⁶⁵.

A crítica de Husserl em relação ao modo como percebemos os objetos se relaciona com a “descoberta” do *a priori* universal da correlação entre objeto experienciado e seus respectivos

⁶⁰ Moran, D. *Husserl's critique of Brentano in the Logical Investigations*. Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, SP, vol. 23, nº 2, 163-206, 2016, pp. 171-172.

⁶¹ *Ibid*, p. 188.

⁶² *Ibid*.

⁶³ *Ibid*, p. 189.

⁶⁴ Cf. Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, §§3-5; Kahlmeyer-Mertens, R. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. Estudos e pesquisas em psicologia, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012, 872.

⁶⁵ *Ibid*.

modos de doação⁶⁶. A questão que se coloca aqui é a questão sobre como podemos perceber algo enquanto algo, isto é, a questão acerca do domínio que sustenta os significados e torna possível que tenhamos experiências comuns. Dito de outro modo, há sempre um conteúdo ideal que torna possível a referência e a repetição do significado em meio aos diversos atos psíquicos. Assim, mesmo que duas pessoas pensem, por exemplo, em casas diferentes, há algo que garante que ambas pensem em casas, e não em árvores. Nas palavras de Moran, a explicação de Brentano sobre a intencionalidade não faria justiça à “identidade ideal dos significados capturados por processos psíquicos temporais” – isto é, a tese da intencionalidade de Brentano e as sucessivas tentativas de aprimoramento por parte de alguns de seus alunos não tocava a questão da unidade de significado compartilhada por nossos diferentes atos⁶⁷. O que está em jogo para Husserl é a investigação de tais sentidos ideais repetidamente acessíveis individualmente, mas que são também compartilhados⁶⁸.

Essa questão tem relação direta com a concepção brentaniana de fenômeno físico e o papel atribuído às sensações na percepção dos objetos. O problema está em considerar como fenômeno físico não apenas as coisas físicas e suas propriedades, mas os conteúdos que pertencem à percepção. A consequência de tal confusão é justamente a falibilidade da percepção externa em contraposição à interna. O que Husserl irá evidenciar é que não há uma tal distinção entre o objeto externo percebido e algo como seu conteúdo apreendido pelas sensações. Estas não são de saída percebidas, mas são vividas: ao olharmos para alguma coisa, não vemos ondas eletromagnéticas ou sentimos os nossos receptores sensitivos da pele, mas eu vejo o computador e sinto a mesa, lisa, feita de madeira etc. Para que os conteúdos sensíveis vividos sejam percebidos, é necessário, portanto, um momento no qual a atenção esteja para eles voltada – mas nesse caso eles já não aparecem como aquilo a partir do qual percebemos um objeto externo, e, sim, como um novo tipo de objeto do conhecimento⁶⁹.

Há, aqui, dois pontos que nos interessam: em primeiro lugar, que a caracterização de um objeto a partir de suas propriedades não é senão secundária em relação à nossa percepção das coisas enquanto tais; e, em segundo, que o privilégio da evidência atribuído às percepções

⁶⁶ Moran, D. *Husserl's critique of Brentano in the Logical Investigations*. Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, SP, vol. 23, nº 2, 163-206, 2016, p. 170.

⁶⁷ Moran, D. *Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's Account of Intentionality*. In: *Inquiry*. New York: Taylor & Francis, nº 43, 39-66, 2000, p. 162.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975, p. 183.

internas não tem por fundamento o tipo de fenômeno percebido, mas se deve ao conceito de percepção em jogo⁷⁰. Nesse sentido, se Brentano tomasse por percepção aquela “compreensão objetiva que intui adequadamente o seu objeto”, por conseguinte teria que se atribuir também à percepção “externa”, isto é, à percepção das “vivências sensíveis” o caráter de evidência. Como afirma Husserl:

É absolutamente certo que os pares de conceitos percepção interna e externa, percepção evidente e não evidente não podem coincidir. O primeiro par é determinado pelos conceitos do psíquico e do físico, como quer que eles sejam diferenciados; o segundo exprime a oposição fundamental, do ponto de vista epistemológico, que foi estudada na Investigação VI: a oposição entre percepção adequada, cuja intenção se dirige, no perceber, exclusivamente para o conteúdo que lhe é efetivamente presente, e a percepção inadequada, que não faz mais do que presumir e cuja intenção não se preenche num conteúdo presente, mas que constitui por meio deste, embora permanecendo sempre unilateral e presuntiva, a doação em carne e osso (*die leibhafte Gegebenheit*) de um transcendente⁷¹.

A essa distinção encontra-se ligada uma outra, de igual modo equivocada, segundo a qual os fenômenos físicos só existem “fenomenal e intencionalmente”, enquanto os psíquicos existem ainda efetivamente. Husserl elucida quanto a esse ponto que, se se toma por fenômeno físico as “coisas fenomenais” – isto é, produtos da fantasia, imaginação, alucinação etc. – então é certo que eles não precisam existir. Quanto aos fenômenos físicos como conteúdos sentidos, contudo, a situação é diversa: estes – vividos de cor, forma etc. – “que experimentamos em incessante mudança”, e que são “animados pelo caráter de ato da afiguração”, são componentes genuínos da consciência em relação ao seu respectivo objeto; isto é, eles “não existem apenas fenomenal e intencionalmente, mas existem efetivamente”, como parte da consciência⁷².

Ora, mas é justamente a noção de intencionalidade que traz consigo a possibilidade da investigação dos campos de aparição dos objetos como tais, na medida em que há aqui uma correlação entre atos intencionais e seus respectivos campos objetuais⁷³. O problema consiste em tratar as vivências intencionais como contendo em si algo como objeto, como se houvesse ao fim e ao cabo duas coisas que se encontram e se relacionam na consciência – o ato e o objeto intencional⁷⁴. Tal como proposto por Brentano, os fenômenos psíquicos têm como característica

⁷⁰ Ibid, p. 184.

⁷¹ Ibid.

⁷² Husserl, E. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975, p. 187.

⁷³ Kahlmeyer-Mertens, R. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. Estudos e pesquisas em psicologia, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012, p. 871.

⁷⁴ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 319.

fundamental a in-existência – existência em – intencional de um objeto, ou a objetividade imanente: a partir da representação como base de todo e qualquer ato psíquico, todos os fenômenos psíquicos contêm em si algo como objeto. O que Husserl nos diz, por outro lado, é que as variações pelas quais um objeto é referido dizem respeito às vivências intencionais propriamente ditas segundo sua intenção. Não há duas coisas na vivência – o representar e, em seguida, o julgar –, mas há apenas a vivência intencional, a qual constitui precisamente o representar, o julgar etc. Por outro lado, a existência ou inexistência do objeto intencional não altera fundamentalmente a descrição fenomenológica da vivência intencional. Embora algo assim como um centauro não corresponda à realidade, é inquestionável que podemos pensá-lo, assim como se pudermos identificar uma certa idealidade característica dos centauros, podemos argumentar que em uma determinada obra de ficção, por exemplo, ter-se-ia cometido um erro em sua caracterização.

Apesar de não pretendermos nos alongar demasiadamente na fenomenologia husserliana por si só, esse retorno vez por outra parece-nos relevante, na medida em que o trabalho de Husserl ecoa diretamente nas preleções de Heidegger da década de 1919/20. Na preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia (1919/20)*, Heidegger demonstra estar atento aos termos provenientes de Brentano que se fazem presentes nos trabalhos de Husserl, bem como das contribuições de Brentano e Dilthey para a construção de uma psicologia descritiva como fundamento da psicologia explicativa⁷⁵. Em tal preleção, Heidegger parte do problema básico da fenomenologia: ela mesma, entendida como uma ciência da origem⁷⁶. Sua pretensão é, assim, trazer à tona uma caracterização da vida, da origem, a partir do único modo de investigação capaz de acompanhar as tendências que atuam e conduzem ao campo de problemas da vida mesma, a saber, a fenomenologia. Como nos diz Theodore Kisiel, a vida fática é, assim, visada numa direção inteiramente nova: a fenomenologia pretende encontrar a origem da vida fática, assim como os motivos que nos conduzem da vida fática ao domínio da origem⁷⁷.

O que importa, a princípio, é então descobrir os elementos da vida aos quais em geral não estamos atentos, mas cuja desatenção não se dá por uma mera displicência, e, sim, tem seu fundamento na estrutura da vida mesma. Essa, como ainda teremos a oportunidade de acompanhar de modo mais detido, dá-se em diversos “contextos de manifestação ou expressão,

⁷⁵ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 224.

⁷⁶ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 117.

⁷⁷ *Ibid.*

ela pode ser vista em diferentes aspectos”⁷⁸ – cada qual, porém, proveniente da própria vida. É dela que a investigação deve partir, e é também a partir da vida enquanto campo temático que as questões e o método da investigação devem se dar: enquanto ciência originária, não é permitido que a fenomenologia imponha sua problemática e metodologia desde fora, isto é, desde algo que lhe seja alheio⁷⁹. O importante aqui é que em tal regresso a fenomenologia ela mesma está sujeita ao exame fenomenológico e a uma base renovada⁸⁰. Não é simplesmente o progresso conceitual ou classificatório que lhe interessa, mas antes a proximidade em relação ao seu campo temático – a vida “viva”.

O que Heidegger buscará incessantemente demonstrar é o caráter multifacetado da vida, que sempre se mostra a partir de um modo determinado, mas que não é nunca único. Mesmo as ciências, nesse sentido, não são senão *um* modo a partir do qual a vida se expressa. Mais: esse modo, o científico, não é em geral senão um modo de manifestação derivado. No §11 da preleção, Heidegger evidencia o mundo circundante como ponto de partida das ciências em geral. Isso significa que os entes intramundanos, as “coisas do mundo circundante” são a cada vez tomadas a partir da respectiva tendência científica, “apresentando-se elas mesmas de tal e qual modo, convertem-se em algo manifestado”⁸¹. Bem, mas com isso tanto as ciências históricas quanto as da natureza se distinguem pela respectiva tendência a partir da qual algo do mundo, da vida, se mostra como campo temático. A questão não é tanto a diversidade dos modos de aparição e investigação da vida, mas sim que ao partir de tais campos pura e simplesmente a investigação científica deixa inquestionado não só o seu ponto de partida, como por vezes adota critérios e métodos incompatíveis com seu respectivo campo temático.

Quanto ao primeiro ponto, tem-se o fato de que as ciências da natureza são em geral caracterizadas como ciências dos fenômenos físicos, nos quais a natureza se manifesta. O cientista da natureza parte, portanto, “das coisas dadas, de suas propriedades e relações: das coisas coloridas, sonoras, quentes etc. tal e como são dadas na ‘experiência externa imediata’”, de tal modo que “este mundo, que se dá na intuição sensível, é para o físico o mundo fenomênico”⁸². A questão aqui gira em torno da distinção entre fenômeno físico e psíquico, e o correspondente caráter de real de ambos. Ao passo que o mundo dos fenômenos físicos não é

⁷⁸ Ibid, p. 118.

⁷⁹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, pp. 16-17.

⁸⁰ Ibid, p. 25.

⁸¹ Ibid, p. 58.

⁸² Ibid, p. 62.

senão subjetivo, *mera* aparência, o conteúdo intuído, que se baseia na crença de que o que é dado intuitivamente é real, é considerado efetivo⁸³. Heidegger toma aqui a distinção brentiana dos fenômenos físicos com o intuito de evidenciar o caráter teórico que a guia, de modo a tomar o mundo circundante “como um mundo de coisas coloridas, sonoras, quentes, frias etc.”. Segundo Heidegger:

Este mundo de coisas, no entanto, não é mais o mundo circundante (*Umwelt*), mas sim esse mundo tomado em uma tendência teorizadora e, especificamente, teorizada de uma maneira fisicalista. O mesmo vale para a caracterização do fenômeno como “*mero fenômeno*”. Esse discurso só faz sentido no contexto da ideia de objetividade genuína da física, que se manifesta apenas na intuição sensível, mas não a partir do solo, isto é, como diremos adiante, a partir da situação do eu-circundante (*Umweltlichen Ich*)⁸⁴.

O significado de fenômeno tal como acima esboçado diz respeito, portanto, ao âmbito das ciências da natureza, de seu modo próprio de objetivação do seu campo de objetos. Isso implica que a assunção de tal distinção traz consigo, mesmo que de modo implícito, os pressupostos que são próprios à física. Mas este não é o único modo através do qual a vida se expressa, como tampouco é o modo básico: seria um equívoco completo, como conclui Heidegger, pensar que um livro, tal como o vejo e com ele me deleito, manifesta em suas propriedades – sua cor, tamanho, forma, peso etc. – o seu verdadeiro ser⁸⁵. Há, ao contrário, um nexos de manifestação próprio a partir do qual o livro aparece para mim como o livro que ele é, o qual eu leio, riscar, marcar, e o faço com esse lápis ou essa caneta preta. Esta é uma característica fundamental da vida fática, a saber, que ela se dá imersa em um mundo que não é primeiro constatado como isso que está aí, como o conjunto dos nexos de expressão e manifestação em geral, mas que é de saída simplesmente vivido. E é a princípio essa vivência que antecede qualquer teoria, que interessa para a investigação da vida, que é, contudo, sempre vivida a partir de situações fáticas – a partir do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*)⁸⁶.

Bem, mas porquanto a psicologia pretende ser a ciência capaz de fornecer a fundamentação do conhecimento em geral – na medida em que todo conhecer teria por base um

⁸³ Ibid, p. 63.

⁸⁴ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 64.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Heidegger diferencia, na preleção de 1919/20, as noções de mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*), e mundo circundante, ou ambiente (*Umwelt*). Enquanto o mundo circundante diz respeito a paisagens, lugares, cidades, desertos etc., o mundo compartilhado se refere às pessoas – pais, irmãos, chefes, professores, alunos etc. Por fim, o mundo próprio diz como essa rítmica pessoal e exclusivamente minha, que é conferida por tudo isso que me vem de um modo ou de outro ao encontro, e que permanece – meu mundo próprio do passado se expressa de tal modo que seus eventos não se encontram como que atrás de mim, mas se conectam com o atual. Cf. p. 45 e 57.

ato psíquico –, assim como também toma por tema central o mundo próprio ou o mundo do si-mesmo, psicologia e filosofia encontram-se e a princípio se confundem, de tal modo que a demarcação de tais âmbitos impõe-se como necessária. Nesse sentido, Heidegger não só menciona o trabalho da refutação do psicologismo encontrado nas *Investigações Lógicas*⁸⁷, mas aponta como desvio da investigação do mundo do si-mesmo justamente o problema não resolvido acerca da posição da psicologia em meio a tal investigação. Trata-se, segundo Heidegger, de uma “crise do espírito que ainda não foi superada de forma clara e radical, cuja superação proporcionará à filosofia científica um passo seguro, além de possibilitar que as ciências do espírito experimentem uma renovação radical”, que repercute sobre o problema do conhecimento teórico-científico do mundo do si-mesmo⁸⁸. A questão não é tanto a possibilidade de um conhecimento científico do mundo do si-mesmo, isto é, disso que co-constitui a estabilidade da vida, mas o modo como esse conhecimento se dá na psicologia.

Embora as investigações da psicologia tenham evidentemente diferenças entre si, Heidegger procura mostrar que a psicologia moderna se destaca, em geral, por ao menos quatro tendências: a de tornar evidente uma legalidade dos acontecimentos psíquicos; ao que se segue uma busca por constantes condicionantes dos acontecimentos; a tendência de destacar elementos dos acontecimentos e suas formas de legalidade; por fim, a legalidade dos acontecimentos de acordo com o princípio da causalidade. De tais tendências resulta o método conquistado a partir de experimentos, de definições qualitativas e uma estatística que visa alcançar “as regularidades do acontecer”, traduzindo-os em uma certa legalidade⁸⁹. Mas se, por um lado, a busca por um campo de objetos próprio a uma investigação científica e rigorosa não constitui de modo algum um problema, por outro, sua autenticidade se converte em inautenticidade na medida em que transporta o método das ciências naturais para o âmbito psíquico.

Em suma, o problema que se faz presente na preleção de 1919/20 coincide em parte com o que aparece em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, em 1925, onde é retomada a formulação da tese de habilitação de Brentano, de 1866, segundo a qual o autêntico método filosófico não é senão o das ciências naturais⁹⁰. Com isso não está dito que apenas o

⁸⁷ Ibid, pp. 27-29.

⁸⁸ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 100.

⁸⁹ Ibid, pp. 102-103.

⁹⁰ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 37.

método das ciências naturais é autêntico e que, portanto, é o modelo a ser seguido nos demais âmbitos científicos, mas sim que “a filosofia deve atuar em seu campo exatamente como as ciências naturais no seu, quer dizer, deve extrair os conceitos de *seus* assuntos, de *suas* coisas” (*Sachen*)⁹¹. Heidegger retoma a afirmação encontrada na tese de habilitação tanto para dizer que desde aí a distinção entre as ciências naturais e a filosofia é vista como necessária, quanto para ressaltar que é essa distinção que se encontra em jogo na obra de 1874: em *Psicologia a partir do ponto de vista empírico*, Brentano leva a cabo a liberação de uma mera transposição do método da fisiologia para a investigação da vida psíquica. É justamente isso que a psicologia até então não teria feito: questionar os motivos que surgem para ela a partir de seu mundo de experiência próprio, a questão sobre o sentido fundamental de seu mundo de experiência⁹².

A noção de mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) tem uma relação fundamental com a vida mesma (*Selbstleben*). O que está em jogo nessas noções é o fato de que a estabilidade de um se apoia no outro: nesse sentido, “o ontem, o anteontem, o último domingo, as últimas férias, o tempo no ginásio – meu mundo próprio de então e até mesmo meu eu próprio se expressam em certos acontecimentos que me ocorreram”; e de tal modo que o passado não se mostra simplesmente como o que passou e já não é mais, mas tais acontecimentos conectam-se, ao contrário, com o atual mundo próprio: “não como experiências que foram minhas, mas que eu mesmo tinha uma certa estabilidade, eu era eu mesmo nelas”⁹³. O que a noção de mundo do si-mesmo procura expressar na preleção de 1919/20 não é outra coisa senão a correlação entre a vida e o mundo, a qual detém um elemento de estabilidade que atua na base das nossas relações e comportamentos em geral. Embora Heidegger faça uma distinção terminológica entre mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo circundante (*Umwelt*), não há algo assim como três mundos distintos, mas tais distinções se correquisitam em uma unidade. Como elucida Gabriel Barroso:

A investigação sobre o modo como a vida tem-se a si mesma é conduzida sob o fio condutor do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), que indica como a experiência primária do si-mesmo possui um caráter mundano – *a relação consigo é sempre relação com o mundo*. Correspondentemente, a ação na qual este eu se volta sobre si mesmo para se contemplar também será vista como abstração e obstrução: há uma gênese existencial da reflexão. O si-mesmo fático sempre se tem em algum modo em meio à situação. Cabe acompanhar o modo em que ele se dá, partindo da experiência fática, sem assumir

⁹¹ Ibid.

⁹² Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 225-226.

⁹³ Ibid, p. 57.

um esquema teórico no qual o problema de sua manifestação seja de antemão resolvido ou, a bem dizer, abdicado⁹⁴.

O problema da investigação psicológica, com isso, é que ela passa ao largo da relação mundana do si-mesmo. Ao tomar para si um modelo científico pautado pela objetivação de seu campo de objetos, o resultado é a impossibilidade de apreender o mundo do si-mesmo tal como o experienciamos. Por outro lado, apesar de incluir em seu proceder a predileção pela descrição dos fenômenos psíquicos em detrimento da mera explicação, a meta de classificá-los e ordená-los segue atuando como diretriz. Com isso, a investigação do campo a partir do qual tais conceitos emergem, assim como sua relação com esse campo não se mostram como algo significativo. É o que Heidegger irá dizer, por exemplo, a respeito do conceito de vivência: este é usado de modo grosseiro, uma vez que a obtenção do conceito geral de vivenciar é omitida⁹⁵. Não basta, para a investigação que se pretende conduzir, a contraposição geral entre o que é objeto e a vivência, ou a mistura dos dois âmbitos como um complexo psicofísico⁹⁶. Não é por meio dessa dualidade que algo como uma vivência mostra-se como referida a um eu, mas algo como um vivenciar só faz sentido enquanto algo que diz respeito ao “eu” como aquele vínculo de significatividade próprio da vida fática, a partir da qual as objetificações se mostram sempre como secundárias em relação ao modo como a vivemos, como a experienciamos.

2.2 Vida e compreensão: entre Dilthey e Heidegger

No tópico anterior apontamos para o fato de que a proposta de um tipo de psicologia descritiva não só tem repercussões no âmbito da filosofia, como influencia diretamente os caminhos tanto de Husserl quanto de Heidegger. Para este último, o trabalho de Brentano tem por mérito trazer à tona a necessidade de um distanciamento da psicologia em relação ao método empregado pelas ciências naturais, assim como ter inserido a noção de intencionalidade como aquilo que caracterizaria o campo temático de uma tal psicologia. Como buscamos explicitar, porém, o distanciamento proposto para a fundamentação de uma psicologia descritiva não é suficiente para romper com toda influência exercida pelas ciências naturais, uma vez que ela passa ao largo da pergunta acerca das tendências de seu campo – o mundo do si-mesmo – e conseqüentemente da possibilidade de alçar um contato pré-teórico com esse

⁹⁴ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, pp. 64-65.

⁹⁵ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 253.

⁹⁶ *Ibid*, p. 254.

campo. Parte-se, assim, de conceitos de vivência, psíquico, mundo etc., aos quais falta um vínculo com o solo propriamente dito de seu campo temático, com o campo de experiências que encontra, de um modo ou de outro, expressão.

Esse problema aparece inicialmente para Dilthey como o problema acerca da abordagem própria às ciências humanas para com seus respectivos objetos. Wilhelm Dilthey é um autor que marca o caminho de Heidegger justamente pelo aporte hermenêutico de seu pensamento. O contato inicial com sua obra, tanto quanto com a de Hegel tiveram por consequência, como Heidegger mesmo escreve em seu escrito de habilitação à docência, “uma profunda dissolução de minha aversão à história, aversão alimentada por minha predileção pela matemática. Reconheci que a filosofia não pode se orientar de maneira unilateral nem pela matemática e pela ciência da natureza, nem pela história”⁹⁷. Como nos diz Casanova, é em meio a um projeto que articule lógica e história que as noções de visão de mundo e vivência ganham cada vez mais espaço no pensamento heideggeriano⁹⁸. Vivência, nesse sentido, se mostra como algo que aponta para a “lógica do acontecimento, e implica, com isto, um modo de conhecimento não objetificante que se concretiza no cerne do existir singular”; elas “encerram em si uma conexão vital que as projeta para além da lida meramente erudita com problemas correntes concebidos como filosóficos”⁹⁹. Isso significa, como elucida Casanova, que uma vivência, aqui, não se mostra como algo alcançado a partir de um distanciamento inicial que torna possível tomar “um ente ou um estado de coisas em sintonia com uma análise de suas propriedades essenciais”, mas há, antes, um vínculo entre a vivência, como esse elemento singular do conhecimento, e sua possível rearticulação “com o universal, com o espírito do tempo” ou “com a visão de mundo de uma época”¹⁰⁰.

Como dissemos anteriormente, Heidegger aponta para o fato de que o uso tradicional do termo “vivência” se refere sempre à vivência de um “eu”, que a acompanha sem nenhuma contribuição para sua respectiva apreensão: o “eu puro” não contribui em nada para o conhecimento do vínculo das vivências¹⁰¹. O que se encontra em jogo aqui é justamente o fato de que noções como “eu”, “vivência” e “vivenciar” passam por um processo de objetificação

⁹⁷ Heidegger, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915 – Memorial relativo à habilitação). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Discursos e outros documentos de um caminho de vida). GA 16, p.37 Apud. Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 33.

⁹⁸ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 33.

⁹⁹ *Ibid*, pp. 33-34.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 34.

¹⁰¹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 254.

que acaba por apartá-las de seu campo de manifestação. É, portanto, imprescindível um trabalho de destruição crítica de tais conceitos, de tal modo que eles não se restrinjam a definir ou mesmo a ordenar um estado de coisas, mas para que possam apontar para “certos fenômenos, para um domínio”, em um “caráter meramente formal”¹⁰². Como dissemos, a preleção de 1919/20 busca um modo de acesso à vida viva. Nesse sentido, a verdadeira atitude filosófica não é nunca, para Heidegger, a de um “tirano lógico, que crava seus olhos na vida, intimidando-a, mas sim o *eros* platônico”, com a distinção de que “o exercício filosófico exige um entregar-se às tendências da vida e um retroceder a seus motivos últimos”¹⁰³. Trata-se, como afirma Casanova, de um aprofundamento do si-mesmo em sua originariedade, aprofundamento esse que não conduza a uma interioridade isolada, mas que “projete extaticamente para o mundo”¹⁰⁴.

Vivenciar, nesse sentido, não se restringe a uma referência ao eu como polo que abrange as vivências em geral, isto é, não se chega, com ela, a um eu, a um si-mesmo, mas este é expressão da situação enquanto o caráter do ter-se a si-mesmo, de ganhar uma certa familiaridade consigo mesmo¹⁰⁵. A filosofia de Dilthey teria assim inaugurado um “novo aspecto da história do espírito”, tendo sido um autor que trabalhou de modo isolado, “enraizado por sua proveniência espiritual no idealismo alemão” – não em “conceitos mortos”, mas sim em “tendências vivas”¹⁰⁶. O projeto de uma psicologia descritiva diltheyana se encontra diante da impossibilidade de se partir, nas ciências históricas, dos métodos utilizados nas ciências da natureza. A psicologia diltheyana tem por tarefa ver a vida, suas estruturas, e a realidade básica da história¹⁰⁷, contrapondo-se, portanto, à ideia de uma psicologia explicativa como um tipo de ciência “marcada pela produção de uma cisão entre o fenômeno e a vida, entre o campo de investigação de seus objetos e o nexó vital histórico, material e psíquico no qual esses objetos desde o início se encontram”¹⁰⁸.

É a suposição de que seria possível deduzir de um número limitado de elementos um conhecimento completo e transparente dos fenômenos psíquicos que caracteriza a psicologia

¹⁰² Ibid, p. 256.

¹⁰³ Ibid, p. 270.

¹⁰⁴ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 24.

¹⁰⁵ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, pp. 265-266.

¹⁰⁶ Ibid, p. 23.

¹⁰⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 33.

¹⁰⁸ Dilthey, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 11.

explicativa ou construtiva¹⁰⁹. Em *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey classifica a ciência explicativa como aquela que tem por ideal a “subordinação de um campo fenomênico a uma conexão causal por meio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados”¹¹⁰. Segundo seu ideal, tal ciência traria para as ciências humanas a possibilidade de desenvolver um sistema rigoroso do conhecimento causal, o qual corresponde ao sistema adotado nas ciências naturais. O que Dilthey procura mostrar, porém, é que a psicologia explicativa, cujo modo de conhecer é análogo ao das ciências naturais, não dá conta de fornecer uma base sólida e de validade universal para o conhecimento das ciências humanas. Ao partirem de fatos que “aparecem na consciência como dados de fora”, as ciências da natureza apenas podem chegar às suas conclusões a partir de hipóteses, de modo que apenas podem fornecer conclusões complementares acerca da conexão da natureza. As ciências humanas, por outro lado, tomam seus objetos como uma realidade e conexão viva como a base, o elemento primeiro das possíveis distinções que podem seguir¹¹¹.

O elemento que fornece a segurança do procedimento psicológico tem seu fundamento, porém, na distinção entre os modos de perceber interno e externo. De maneira semelhante a Brentano, Dilthey distingue o conhecimento dos objetos da natureza por meio dos sentidos como aqueles que nos chegam ao encontro vindos de fora. Dependentes dos nossos sentidos, o conhecimento de tais objetos nunca pode ser completo, isto é, nós nunca chegamos à sua unidade propriamente dita, uma vez que essa se dá a partir de uma síntese interior¹¹². Já a percepção interior tem por base uma apercepção, uma vivência que nos é imediatamente dada como fenômeno interno. Assim, ao passo que as ciências naturais investigam fatos, cujos elementos são conquistados a partir de hipóteses, as ciências do espírito tratam de fenômenos internos, “cuja realidade se apresenta como uma conexão viva, originariamente dada, primária”¹¹³. Uma conexão primária é, como explicita Benedito Nunes, “aquela que não pode ser reduzida a um conceito, mas que é determinativa para a elaboração dos próprios conceitos. Por isso a natureza é explicada, e a vida anímica, prolongando-se na história, é compreendida”¹¹⁴.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid, p. 23.

¹¹¹ Ibid, p. 29.

¹¹² Ibid, p. 65.

¹¹³ Nunes, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. (Org) Maria José Campos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 44.

¹¹⁴ Ibid.

É, portanto, uma característica dos estados psíquicos que eles façam referência à vivência na qual é dado um tipo de conexão que ultrapassa o caráter meramente individual de um ato, enquanto os sentidos dizem respeito a uma “multiplicidade de particularidades”¹¹⁵. O que é aqui destacado é o caráter de totalidade da vida psíquica, na qual o individual está em conexão com o seu todo. Segundo Dilthey, nós “partimos na compreensão da conexão do todo que nos é dado de maneira vital a fim de tornar o particular apreensível para nós a partir desse todo”, ou seja, é o fato de já nos encontrarmos em conexão com a totalidade da vida que torna possível compreendermos o que se dá no âmbito particular: uma proposição, um gesto, uma ação¹¹⁶. Isso significa que não é possível pensar a vida psíquica como algo composto por partes – as quais poderiam ser descobertas e organizadas, segundo as ciências explicativas –, mas apenas a partir da unidade como o modo pelo qual ela se dá. É essa unidade que subjaz em meio à possibilidade da análise de seus elementos particulares, descrevendo-os e investigando-os tanto quanto pode, mas “sem empreender nenhuma construção de todo onexo causal dos processos psíquicos”¹¹⁷, uma vez que a vida não é algo ao qual se possa chegar a partir da soma de elementos particulares.

Essa condição é elucidada por um exemplo um tanto quanto imagético: segundo Dilthey, a investigação da psicologia descritiva compartilha como que um lugar comum com a “divisão arquitetônica do edifício pronto”, isto é, “ela não pergunta em primeiro lugar sobre as pedras, a argamassa e as mãos que trabalham, mas sobre a conexão interna entre as partes”¹¹⁸. O que importa, portanto, é encontrar a lei que rege as estruturas da vida, e, em última instância, as experiências vivas que tornam possível mesmo a constituição das nossas experiências em geral. Trata-se de compreender a vida psíquica em sua “vitalidade total”¹¹⁹. Ao contrário do que se pressupõe em meio à investigação levada a cabo pelas ciências naturais como as ciências de fatos, isto é, que tem por objeto algo que nos é dado a partir de suas propriedades e investigado a partir de uma metodologia marcada pelo critério da objetividade, o projeto diltheyano procura evidenciar justamente que uma tal cisão entre vida e ciência não é senão ilusória. Há um ponto de conexão que subjaz a toda tentativa de abolição da vida enquanto campo originário de nossas experiências. Como afirma Casanova, o cientista “não se encontra desde o princípio marcado

¹¹⁵ Dilthey, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 68.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid, p.72.

¹¹⁸ Ibid, p. 73.

¹¹⁹ Ibid, 21.

por uma desarticulação em relação ao horizonte vital mais amplo; ao contrário, mesmo o procedimento abstrativo pressupõe de início uma vinculação a esse horizonte”, a qual não pode ser extinguida da ciência, mas que é ao contrário retida no procedimento científico ainda que de modo latente¹²⁰.

A razão para tanto é que nós sempre nos encontramos articulados com os fenômenos interiores por meio de nossa “base vivencial”¹²¹. O que se encontra em jogo na noção de vivência é, portanto, a sua conexão com a noção de compreensão. Se, por um lado, as vivências parecem a princípio dizer respeito a um acontecimento singular, isolado, de um “sujeito” específico, por outro, cada “sujeito” já é sempre um “ponto de cruzamento de conexões” que o atravessam, que nele subsistem, mas que se estendem para além de cada vida individual, de modo que tais conexões mesmas possuem “uma existência autônoma e um desenvolvimento próprio”¹²². É o caráter da compreensão que torna possível a suspensão da limitação de uma vivência individual, bem como é ela que torna uma experiência individual em uma experiência de vida, que amplia o “horizonte de vida individual e abre nas ciências humanas o caminho que conduz ao universal por meio do comum”¹²³. Há, portanto, uma correlação entre as noções de vivência e compreensão, mas falta ainda um terceiro elemento que compõe a tríade diltheyana, a saber, a expressão. Esta última diz respeito às concreções propriamente ditas do que se chamará o espírito objetivo de um tempo: na medida em que os estados humanos são vivenciados, esses mesmos estados ganham expressão em manifestações vitais, as quais são, por sua vez, compreendidas¹²⁴.

Se é, por um lado, a partir da compreensão que a vida é esclarecida, por outro, a compreensão mesma depende das nossas vivências, as quais se dão em meio à expressão de um tempo que se consuma em cada manifestação vital. Dito de outro modo, expressão diz respeito à possibilidade de objetivação da vida, de sua manifestação por meio dos próprios indivíduos, de comunidades e obras humanas. Nas palavras de Dilthey, em alusão implícita a Hegel, “essa grande realidade exterior do espírito sempre nos envolve. Ela é uma realização do espírito no mundo sensível – desde a expressão fugaz até seu domínio ao longo dos séculos em uma

¹²⁰ Casanova, M. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, p. 67.

¹²¹ Ibid.

¹²² Dilthey, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad.: Marco A. Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 94.

¹²³ Ibid, p. 102.

¹²⁴ Ibid, p. 28.

constituição ou código jurídico”¹²⁵. Forma-se, com isso, o caráter hermenêutico do pensamento diltheyano: nós nos encontramos nesse que é o campo determinado pelo espírito objetivo de uma época, ao qual copertencem as noções de vida, vivência e compreensão¹²⁶.

Segundo José Carlos Reis, as teses elaboradas para fundamentar a autonomia das ciências humanas em relação às da natureza são: i. o homem não criou a natureza, mas criou o mundo social, o direito, a cultura; ii. apenas aquilo que se criou pode ser conhecido: a natureza é descrita a partir de seu exterior, de modo que o homem não sabe o que ela é, não pode “compreendê-la”; iii. a metodologia das ciências da natureza se limita, portanto, a descrever seu objeto, e jamais penetrá-lo: ela não pode, portanto, ser utilizada para o conhecimento das criações do Espírito, para o mundo humano interior, a experiência vivida. Ainda de acordo com Reis, o objeto das ciências naturais se distingue das ciências humanas pelo fato de que aquele, o objeto das ciências da natureza, “não produz sentido, não tem intenções e não realiza ações. Não é sujeito”. De maneira diversa, portanto, o objeto “que dialoga com o sujeito que quer conhecê-lo, que oferece informações e reflexões originais, que é imerso na temporalidade, na mudança, exigiria uma abordagem específica” – para Dilthey, a compreensão¹²⁷¹²⁸.

A questão é que se, por um lado, a compreensão detém o papel de articular as expressões de um tempo com os horizontes a partir dos quais as expressões, as visões de mundo e, portanto, as vivências se constituem¹²⁹, por outro lado, a tarefa diltheyana de uma reintegração do passado no presente como ‘consciência intensa’ de si, isto é, a tarefa de tornar total o singular, acaba por desembocar em um relativismo histórico¹³⁰. Ao se contrapor a um modelo a-histórico segundo o qual a vida seria ordenada a partir de princípios que se encontram para além dela mesma, isto é, segundo o qual a vida e a história teriam um *télos*, um fim, Dilthey vê tanto a vida como algo desprovido de qualquer caráter sistemático, como toma a história, contrapondo-se ao modelo da razão, como individual, difusa. Como afirma Reis, a vida é “individual, segredo, mistério, intimidade, inícios sem sequência, opacidade, intensa fragmentação em uma inacessível totalidade”, de modo que “o termo ‘vida’ em Dilthey, revela o que há de mais conhecido e mais

¹²⁵ Ibid, p. 109.

¹²⁶ Casanova, M. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, p. 43.

¹²⁷ Reis, J. *A história, entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, SP: Ática S.A., 1996, p. 28.

¹²⁸ Importante, aqui, é notar a caracterização da compreensão como aquilo que estabelece “não uma distância entre sujeito e objeto, como na orientação positiva, mas uma ‘aproximação íntima’, uma ‘confiança recíproca’”. Cf. Ibid.

¹²⁹ Casanova, M. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, p. 70.

¹³⁰ Reis, J. *A história, entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, SP: Ática S.A., 1996, p. 32.

íntimo e ao mesmo tempo o que há de mais obscuro e impenetrável”¹³¹¹³². Ao partir de uma concepção do sujeito *histórico*, Dilthey se afasta do modo de pensar o homem e suas experiências a partir de um modelo pautado pela razão. Não é esta, a racionalidade em suas formas *a priori*, que torna possível o conhecimento nas ciências humanas, mas, sim, a experiência vivida em sua doação imediata.

Dilthey oferece, ao pensar o “sujeito” – isto é, a vida – em sua condição histórica, a possibilidade de uma fundamentação das ciências humanas que independe dos métodos e resultados das ciências da natureza, bem como a possibilidade de pensar a vida para além de uma concepção que a tome como algo isolado, apartado de um mundo. A questão, porém, é que, ao partir da pretensão de conhecer o homem como um “indivíduo-total”, ou seja, por meio de uma reintegração do passado no presente, em um determinado momento histórico, acaba-se por constituir uma ameaça ao conhecimento histórico objetivo. Como elucida Casanova, o “trabalho diltheyano aponta para a descrição de transformações paulatinas de um conjunto de compreensões e para a conexão mais ampla entre tais transformações” na medida em que a “continuidade histórica não é ontologicamente assegurada” – isto é, que não há mais a possibilidade de se falar de um fim, de um progresso histórico¹³³. A questão é que se, por um lado, o trabalho de Dilthey se volta à reconstrução da rede a partir da qual os fenômenos em geral se originam, por outro, tal movimento acaba por perder de vista a possibilidade de uma tematização dos fenômenos a partir de uma “medida trans-histórica”¹³⁴. Dito em outros termos, a tarefa de uma reconstrução das visões de mundo acaba por se transformar em uma espécie de relativismo.

De todo modo, porém, o que é para nós mais importante é reter a relação entre vivência, expressão e compreensão como o que nos articula com o âmbito comum que perpassa toda e qualquer experiência em geral. Nos *Prolegômenos*, Heidegger afirma que Dilthey teria sido o primeiro filósofo a “entender os propósitos da fenomenologia”, na medida em que seu trabalho

¹³¹ Reis, J. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 230.

¹³² Reis aponta aí para a reunião do caráter finito, fragmentário e, portanto, “local” nos conceitos de vida e história: é na medida em que não há um plano oculto ou um modelo universal de história que os eventos históricos se mostram a partir da vida, dos homens, em seus planos e intenções. “Conhecer o sentido da história seria”, assim “descobrir as ideias que fundam as ações humanas, de forma determinada e local, e não buscá-lo em uma impossível visão global”. Isso significa: a história é isso que “se encontra com a vida pela compreensão. Cf. *Ibid*, p. 233 e 237.

¹³³ Casanova, M. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. 1. ed. Rio de Janeiro: Vía Verita, 2013, p. 72.

¹³⁴ *Ibid*, p. 74.

se voltaria à fundamentação de uma ciência do homem atuante na história – isto é, teria por base uma concepção de homem conflitante com o que se expunha nas ciências naturais¹³⁵. Uma das razões que o torna um autor significativo é, portanto, a tese de que a pessoa se encontra diante de um mundo no qual atua e que, por sua vez, repercute sobre ela. Não por esta se mostrar como uma tese que contém grande valor conceitual ou de verdade, mas, antes, sua importância se dá na medida em que ela abre novos horizontes para a questão do ser dos atos, e, em um sentido ampliado, do ser-humano¹³⁶. Assim, Heidegger também toma as vivências como a base do processo compreensivo da filosofia como ciência originária, considerando-as a princípio como algo singular, mas altera, como afirma Casanova, “o foco da articulação entre o particular e o universal em nome de um projeto que ele mesmo denomina como hermenêutica fenomenológica”¹³⁷.

O projeto de uma hermenêutica fenomenológica relaciona-se com a articulação entre as vivências e o mundo, para a qual Heidegger costuma se valer de descrições de experiências cotidianas – em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919), temos a descrição da vivência de uma cátedra; nos *Problemas fundamentais da filosofia* (1919/20), tem-se a experiência de ver alguém que me cumprimenta, a xícara como algo do qual bebo, o livro; em *Ser e tempo* (1927), a seta, o martelo; n’*A origem da obra de arte* (1935), o sapato. A predileção por descrições de entes com os quais nos deparamos no uso cotidiano não é sem motivo, mas visa tornar explícito o caráter significativo das nossas experiências em geral. Diante de uma cátedra, não vejo de saída uma “coisa de cor marrom, dotada de uma forma retangular, com dimensões mensuráveis, feita de madeira e disposta em uma certa posição no espaço mais amplo do auditório”¹³⁸. Ao contrário, a partir de uma tal explicação o que se dá é a cátedra isolada, como objeto passível de ser determinado a partir de suas propriedades.

O mesmo vale para quando vejo alguém que me cumprimenta, quando ouço música, vou a um concerto etc. Isso do qual tenho a cada vez experiência é “faticamente real, existe”: eu não sei nada expressa e teoricamente sobre eles, mas, antes, vivo factualmente tais experiências, as quais têm todas o “mesmo sentido de existência”¹³⁹ – a saber, o sentido da

¹³⁵ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 152.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 37.

¹³⁸ Ibid, p. 38

¹³⁹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 115.

significatividade. Como veremos mais detidamente no próximo tópico, significatividade não tem a princípio nada a ver com um juízo de valor no qual julgo que algo me é valioso ou especial, mas falta precisamente essa referência expressa às coisas em geral. Embora a cadeira na qual me sento para trabalhar possa se mostrar como confortável, como grande, dura etc., suas propriedades só se mostram mediante seu uso, ou seja, em um caráter secundário em relação à cadeira como a cadeira na qual me sento diante de uma escrivaninha – a qual deve ter espaço para meu computador, alguns livros, em uma posição no quarto que permita o aproveitamento da luz do sol, que entra pela janela etc. – para trabalhar. O que está em jogo aqui é a caracterização dos nexos de significatividade que sustentam toda e qualquer experiência. Nesse sentido, mesmo a experiência de algo indeterminado é sustentada por um nexo de significação: mesmo um ruído incompreensível é experimentado como sinal de que há algum distúrbio no ambiente¹⁴⁰.

Assim, enquanto a caracterização lógico-formal de um objeto como algo passível de ser decomposto em propriedades traz consigo uma “interrupção absoluta e radical da relação factual, viva e pessoal com a vida”, a experiência pré-teórica transporta o “nexo opaco” – porquanto não o vemos de saída em suas estruturas propriamente ditas, mas, antes, o vivemos – das expectativas de vida, seus horizontes a cada vez abertos, e as tendências que a pré-delineiam de um modo ou de outro, fazendo com que a vida fática reste absorvida no que se experiencia em cada caso. Vivendo em nexos significativos, temos, assim, experiência do mundo: em meio aos nexos é que este se manifesta como verdadeiro¹⁴¹. Essa noção de mundo, à qual se chega a partir da vivência de algo, possui, segundo Casanova, uma característica dupla: mundo é, por um lado, a “condição transcendental de aparição dos entes vivenciados” – e, nesse sentido, é um *a priori* – e, por outro, mundo, em seu vir a ser, “nos remete para a gênese histórica de uma certa unidade que transpassa e reúne a miríade de significações constitutivas de si mesmo: ele aponta para o surgimento de uma visão de mundo”¹⁴².

Diante da tarefa de uma ciência que tenha como objeto de estudo a vida tal como é vivida a partir de seus nexos de significação, suas tendências e seus motivos, tal como tematizado na preleção de 1919/20, a ideia de uma ordenação classificatória que pautar a investigação da vida e das vivências em sua relação com o mundo não pode ser o ponto de partida fenomenológico. Caso contrário, os fenômenos investigados seriam extirpados de sua

¹⁴⁰ Ibid, p. 118.

¹⁴¹ Ibid, pp. 118-119.

¹⁴² Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 40.

base fenomênica, tornando-se um “material para a tecnificação calculadora, surgida a partir de motivos meramente formais ou de motivos não originários em qualquer outro sentido”¹⁴³. Isto é, vistos a partir de um modelo teórico de objetificação, a ciência da vida desviar-se-ia da “tendência autêntica que existe no acompanhamento do ‘intencional’ e do nexos de sentido originário”, de modo a cair em “más coisificações das vivências” por ter perdido o sentido como base de sustentação daquilo que é, tanto quanto a relação necessária entre vivência e mundo¹⁴⁴. A questão que se impõe, nesse sentido, diz respeito à própria possibilidade e ao modo como a vida em sua direcionalidade própria – seu caráter intencional – deve ser tematizada por uma ciência que seja capaz de acompanhá-la, sem que para isso tome para si quaisquer critérios ou meios que sejam externos ao seu modo de manifestação.

2.3 Vida: autossuficiência e direcionalidade intencional

A noção de vida desponta ao pensamento heideggeriano do início da década de 20 como aquilo que constitui o campo propriamente dito dos problemas da fenomenologia enquanto ciência originária, enquanto a ciência da origem¹⁴⁵. De saída, cumpre elucidar alguns aspectos da ideia de uma tal ciência originária. Em primeiro lugar, Heidegger aponta aí para uma correlação entre a dita ciência, a fenomenologia, e algo como a origem – entendida não como um lugar apartado da vida, mas antes como a formação expressiva da vida mesma a partir de seus caracteres centrais, a saber, o caráter de significação, a autossuficiência e a expressão – em termos da “vida em e para si”¹⁴⁶. Essa correlação diz respeito ao caráter duplo de uma ciência originária: a noção de uma ciência *da origem* implica que uma tal ciência só pode compreender a si mesma – sua tarefa e seus motivos – em meio à realização de sua tarefa. A fenomenologia luta, assim, com um paradoxo, a saber, o “paradoxo originário da vida em si”¹⁴⁷, de onde resulta o imperativo de rejeitar todo e qualquer intento de concebê-la a partir de construções conceituais abstratas, bem como de paralisá-la com conceitos ordenadores formais¹⁴⁸. O que se encontra de início em jogo é a possibilidade de uma ciência que não paute seu progresso pelos resultados alcançados, como tampouco tenha por pretensão fixar, a partir de conceitos objetivantes, seu

¹⁴³ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p.193.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid, p. 15.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid, p. 15.

¹⁴⁸ Ibid, p. 16.

âmbito temático. A investigação fenomenológica deve se ater, pelo contrário, ao modo como as tendências de seu campo temático se dão, de modo a conduzir-nos ao âmbito peculiar que é o seu.

Por outro lado, enquanto uma *ciência* da origem, o que se encontra em jogo é o modo de condução da própria investigação científica, isto é, a necessidade de que uma tal condução não apenas deva surgir da origem enquanto campo temático, mas que deva também se pautar por uma espécie de confirmação a ser continuamente renovada em conformidade com as tendências de seu campo temático¹⁴⁹. Guiar-se a partir de seu campo temático, da respectiva “tendência” manifestada pela vida, não significa outra coisa que uma renúncia à transposição de uma ciência específica que possa atuar como modelo para qualquer campo temático – ou ainda de um tipo qualquer de ciência que se pretenda universal, no sentido de uma ciência cujo fim consiste em alçar algo como um sistema fechado. Ao contrário, a tarefa da fenomenologia é por princípio uma tarefa inesgotável. Nela deve imperar muito mais uma “consciência autêntica, originária e viva dos problemas, que se agita sempre de novo”¹⁵⁰. Isto é, sua radicalidade consiste no fato de que uma tal ciência deve voltar-se contra si mesma em meio a uma compreensão histórica que não tem por norte uma marcha constante a um suposto progresso de suas investigações, mas, sim, a capacidade de retomar às experiências que subjazem à irrupção propriamente dita dos problemas filosóficos em geral.

É nisso que parece consistir o caráter “próprio” das investigações fenomenológico-filosóficas, cuja originariedade consiste, nas palavras de Heidegger, em “não perder-se nas periferias das questões especializadas, mas retornar autenticamente às fontes originárias dos problemas e levá-los mais a fundo”¹⁵¹. As considerações iniciais da preleção visam, portanto, duas coisas: em primeiro lugar, dizer o que a fenomenologia não é, ou seja, afastar tanto concepções prévias acerca do modo como as investigações filosóficas em geral se dão, quanto as definições históricas cunhadas por diferentes filósofos. Em segundo lugar, dar o tom que ressoará na preleção como um todo: a busca por trazer à vista o problema que se encontra implícito na ideia da fenomenologia como ciência originária da vida – a saber, o problema da dação da vida ela mesma. Quanto a esse ponto, impõe-se a necessidade de explicitarmos, ainda

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid, p. 19

¹⁵¹ Ibid, p. 20.

que rapidamente, o lugar ocupado pela noção de compreensão no modo de investigação heideggeriano.

A fenomenologia busca, segundo a preleção de 1919/20, a origem da vida fática. Em meio a essa busca, ela terá, porém, de encontrar não apenas os motivos que nos conduzem da vida fática ao domínio da origem, mas também o que motiva a ideia de uma tal ciência¹⁵², “o que é” algo como a vida, “o que é” mundo etc., de tal modo que a irrupção de problemas a cada vez novos dar-se-ia a partir de um problema central – o problema da “ciência” do domínio da origem¹⁵³. Acontece, porém, que não só a vida deve ser compreendida como emergindo da própria origem, mas, ainda que para que se possa compreendê-la enquanto tal, para que se possa ganhar e elaborar uma tal tendência científica, a própria origem deve já estar disponível, isto é, deve ser-nos acessível a partir da nossa vida fática¹⁵⁴. Resta evidente, com isso, um caráter “circular” na preleção, que não é, contudo, um elemento isolado da preleção de 1919/20, mas, é, antes, um traço hermenêutico dos caminhos de pensamento de Heidegger como um todo. O fato de não haver uma tematização expressa da noção de uma circularidade hermenêutica tal como se encontra em obras posteriores não significa que nos deparamos aqui com um mero argumento circular ou com um beco sem saída. Ao contrário, a defesa de um método que deva se voltar contra si mesmo e a recusa da ideia de que se possa e deva ir em busca de uma pretensa objetividade que atua como medida de correção de um pensamento aponta para o fato de que o que importa é manter-se em meio às experiências de base dos fenômenos em geral.

Indicações como essas se encontram também no apêndice da preleção, onde se acentua uma vez mais o caráter autônomo da filosofia em contraposição às ciências em geral. Vemos aí que o que se encontra em jogo para Heidegger não é a construção de uma ciência filosófica cujo método se distinga por sua pretensa capacidade de produzir “conceitos objetivos e ordenadores”, isto é, capaz de medir o quão “certas” ou “objetivas” são as suas afirmações, ou ainda o quão capaz ela é de reproduzir os acontecimentos nos quais se detém. Os conceitos da filosofia não se confundem com os conceitos objetivos/ordenadores das demais ciências em geral, tanto quanto não se mostram como mais ou menos adequados, na medida em que reproduzem de maneira mais ou menos fiel um determinado acontecimento. Ao contrário, a ideia de adequação entre um conceito e aquilo de que o conceito é conceito surge a partir da

¹⁵² Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 117.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 93.

demarcação de uma “esfera objetiva”. Um conceito filosófico não pode de modo algum ser medido pelo seu grau de ordenação da esfera real, objetiva, mas, antes, pela proximidade a partir da qual é capaz de se mostrar como uma expressão da origem¹⁵⁵. Aqui, contudo, subjaz o papel central da compreensão na condução da investigação fenomenológica, uma vez que é pela compreensão enquanto experiência pré-teórica de mundo que a própria vida se expressa em sua origem e de acordo com sua gênese de sentido¹⁵⁶. A tentativa de ir ao encontro das experiências “pré-teóricas” com o mundo não é algo que diga respeito apenas ao pensamento heideggeriano, mas constitui o cerne da fenomenologia desde seu expoente principal¹⁵⁷.

Assim, já nas *Investigações Lógicas*¹⁵⁸ – dentre as quais a quinta e sexta investigações terão um papel central nas preleções posteriores de Heidegger, como veremos – Husserl marca como traço distintivo de uma teoria pura do conhecimento em relação às teorias das ciências empíricas em geral o fato de essas últimas se qualificarem como ciências de fatos, de tomarem como ponto de partida inquestionável o mundo como realidade exterior ao sujeito cognoscente e buscarem, a partir daí, explicar os fatos que concernem a cada âmbito específico de uma determinada ciência, chegando, por fim, a uma lei natural que se pretende geral. Isto é, ao passo que a ciência em geral parte de determinadas condições prévias para o alcance de seu tipo de saber¹⁵⁹, a lógica pura possuiria o condão de abranger as demais ciências porquanto teria por tema as “condições de possibilidades da ciência em geral”¹⁶⁰. No contexto das *Investigações*, portanto, Husserl se contrapõe a uma noção de teoria como ponto de partida das ciências em geral que não é por princípio colocado em questão. Ao contrário, é o questionamento acerca das condições de possibilidade do conhecimento e a meta de alcançar um conhecimento de base categorial que constitui a lógica pura como uma disciplina apriorística, como a “ciência das ciências”¹⁶¹.

Importa-nos acentuar, aqui, ainda que de maneira provisória, que uma distinção basilar entre a fenomenologia e as assim chamadas ciências da natureza tem a ver justamente os

¹⁵⁵ Ibid, p. 269

¹⁵⁶ Ibid, p. 195

¹⁵⁷ Cf. Husserl, E. *Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegômenos à lógica pura*. Trad.: Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

¹⁵⁸ A predileção de Heidegger pelas *Investigações* é amplamente conhecida e diversas vezes reafirmada pelo próprio autor. A relação entre tal preferência e a “descoberta” da noção de intencionalidade pela fenomenologia é algo que buscaremos acentuar no segundo capítulo do presente trabalho. Sobre a dedicação de Heidegger ao texto das *Investigações*, ver: Heidegger, 2003, p. 64; 2009, p. 8. Gadamer, 2009, p. 83.

¹⁵⁹ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegômenos à lógica pura*. Trad.: Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 10.

¹⁶⁰ Ibid, pp. 190-191.

¹⁶¹ Ibid, p. 181.

esforços constantes de descrição. Seja como uma pretensa lógica pura, como mencionada brevemente nos *Prolegômenos à lógica pura*, ou em uma primeira virada husserliana em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, a fenomenologia não pode, por princípio, contar com nenhum conhecimento teórico acerca dos entes e do mundo como um todo. Nesse sentido, a lógica pura aparece em um primeiro momento como uma teoria da ciência, isto é, como investigação das “condições ideais para uma cognição científica possível”, como um “tipo especial de teoria da ciência”: uma teoria formal e universal que explora as estruturas formais subjacentes de toda ciência idealmente possível¹⁶². Ato contínuo, em meio à tarefa de construir uma nova teoria do conhecimento¹⁶³, encontramos expressamente em *Ideias I* o imperativo de se afastar de toda e qualquer teoria, concebida como pré-concepções que atravessam a orientação natural em geral¹⁶⁴. Trata-se aqui de uma ciência de essências¹⁶⁵, uma nova região cuja possibilidade de investigação é-nos dada por meio do movimento de redução, da *epoché* fenomenológica. Dito de maneira sucinta, a *epoché* consiste no movimento de parentização do âmbito do real, da orientação natural e tudo o que ela abarca. Não se trata de negar ou simplesmente questionar a existência do mundo natural, como tampouco de desacreditar as ciências da natureza. Trata-se simplesmente de “tirar de circuito” o que impede justamente “qualquer juízo sobre sua existência espaço-temporal”¹⁶⁶.

Abre-se, com isso, um novo domínio de investigação: a esfera da consciência pura – ou transcendental. Assim a fenomenologia satisfaz, como afirma Bernet, “a demanda por uma investigação evidente e sem pressupostos precisamente ao se confinar a uma consideração dos processos cognitivos e libertá-los de todas as apreensões transcendentais”¹⁶⁷ – o que não significa, contudo, que se trate agora de uma investigação meramente imanente. Ao contrário, o novo âmbito de investigações descoberto a partir da *epoché*, o campo da consciência absoluta, “abriga todas as transcendências mundanas em si”¹⁶⁸. Temos, em síntese, como primeiro movimento da investigação fenomenológica a suspensão do efetivamente real e a descoberta da consciência absoluta enquanto consciência doadora de sentido e, em seguida, o retorno ao

¹⁶² Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. *An introduction to husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 44

¹⁶³ *Ibid* p. 65.

¹⁶⁴ Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 77.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 29

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 81.

¹⁶⁷ Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. *An introduction to husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 55.

¹⁶⁸ Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 117.

transcendente a partir de sua constituição na consciência absoluta¹⁶⁹. Não, contudo, como se fosse o sujeito humano que constituísse algo assim como o transcendente, os objetos etc., isto é, não se trata de um tipo de subjetivismo, mas, antes, da fundamentação do transcendente como aquilo que aparece na experiência, na relação com o que nesse momento se denomina consciência transcendental. Bom, porquanto a fenomenologia, tanto a partir de Husserl quanto a partir de Heidegger, marca uma distância em relação à absorção no mundo natural, ambos os autores se apartam em relação ao modo a partir do qual o pensamento fenomenológico ganha seu lugar.

Por um lado, a fenomenologia aparece enquanto ciência eidética, a qual se alcança a partir das reduções fenomenológicas enquanto uma mudança radical de atitude a partir da qual poder-se-ia “remover as barreiras cognitivas inerentes ao modo natural de investigação”¹⁷⁰ – ou seja, a partir de um ato de liberdade do “eu” que, junto com o mundo, é também posto entre parênteses, de tal modo que o que resta não é senão a consciência *pura*¹⁷¹. Por outro, Heidegger preserva, desde 1919/20, o caráter distintivo da fenomenologia em relação às ciências da natureza, mas difere da fenomenologia husserliana ao ver na facticidade do ente humano o elemento essencial da filosofia¹⁷². Facticidade é um termo que designa, segundo Hans-Georg Gadamer, a “fatorialidade do fato”¹⁷³, isto é, algo que de saída é visto como pertencente à ordem do que simplesmente se aceita como dado. Na medida em que aponta para algo do caráter de “incompreensível” a facticidade constitui, então, um “desafio para todo querer compreender”; designa o “inaclarável que resiste a toda tentativa de alcançar a transparência da compreensão”¹⁷⁴. É a facticidade como uma espécie de limite à compreensão que parece, contudo, torná-la inesgotável. Isso se dá na medida em que a compreensão se mostra diante da impossibilidade de, às últimas consequências, alcançar um ponto final. Nas palavras de Gadamer, “uma compreensão de sentido ilimitada encurtaria o sentido da compreensão; no fundo o suprimiria, assim como uma perspectiva que a tudo abarcasse suprimiria o sentido de perspectiva”¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Ibid, pp. 128-130.

¹⁷⁰ Ibid, p. 28.

¹⁷¹ Ibid, p. 80-84.

¹⁷² Gadamer, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, pp. 72-73.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid, p. 105.

¹⁷⁵ Ibid.

No parágrafo 18 da preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia 1919/20*, o qual visa lidar com as dificuldades geradas a partir da ideia de uma ciência cujo campo temático seja a vida em si, isto é, em sua vitalidade, Heidegger aponta para o que a princípio poderia se mostrar como um contrassenso: a impossibilidade de que se possa apreender algo como a vida fática em toda sua abrangência. É, antes, inerente à vida que ela já sempre se ultrapasse, que ela se dê de modo que, quando tenho uma determinada experiência, a vida fática “já se encontre mais além”¹⁷⁶. O que está em jogo aí é a possibilidade de alçar uma investigação que, por um lado, tome a vida em sua vitalidade, mas que, por outro, não opere a partir de uma ideia de facticidade que remonte a uma compartimentalização das experiências em geral, isto é, que tome a vida como a soma de cada uma de suas experiências.

A noção de facticidade como caráter da vida não diz respeito a um estado de coisas, assim como não visa fundar o conhecimento na vivência individual de um sujeito. A questão que se coloca é muito mais acerca da possibilidade de uma experiência fática da vida que aponte para o nexo de sentido que subjaz a toda e qualquer experiência em geral. O problema do modo de tratamento da tradição diz respeito ao fato de essa ter posto a questão da facticidade de um modo tal que pressupõe a cisão entre a experiência fática e o sentido. Dito de outro modo, a filosofia até então o teria tratado a partir de pressupostos lógicos os quais tomariam o fato como o dado, como o individual ante a lei universal, à qual caberia ordená-lo. Nas palavras de Heidegger, “os fatos da própria vida não estão uns junto aos outros como pedras, mas cada um possui seu próprio lugar, e este não tem nada a ver com a posição dentro de uma legalidade”¹⁷⁷.

Com isso desponta uma característica fundamental do pensamento heideggeriano, a saber, a primazia da abertura compreensiva do ente humano que já sempre se encontra em meio à vida fática com os entes que aparecem a cada vez a partir da significatividade própria do mundo como campo de manifestação de tudo o que pode aparecer enquanto tal. Compreensão aparece aqui como compreensão da vida, na qual toda filosofia autêntica encontra seu espaço de irrupção e de tal modo que a compreensão se mostra como o modo de condução propriamente dito da vida em sua concretude¹⁷⁸. Heidegger se contrapõe, aqui, a toda e qualquer pretensão de se iniciar um questionamento filosófico que tome por pressuposto uma racionalidade humana que recorte e ordene os objetos tomados como campo temático. Fenomenologia e filosofia são,

¹⁷⁶ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 91.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid, p. 159.

assim, tratadas como sinônimas: a fenomenologia, na preleção de 1919/20, não caracteriza um novo tipo de ciência anterior à filosofia, mas antes uma ciência cuja necessidade se dá pela vida, a partir da qual pode-se realizar e cumprir sua ideia de ciência – uma ciência na qual não se inventa coisa alguma, mas pela qual pode-se alcançar os nexos expressivos a serem investigados¹⁷⁹.

Tomar a vida como objeto no sentido das ciências naturais significa investigar determinados aspectos da vida a partir da metodologia própria e autônoma do respectivo ramo científico. A possibilidade da investigação científica é uma possibilidade da própria vida, de tal modo que a vida pode, por exemplo, ser tomada como objeto da psicologia, da biologia, da química, da antropologia etc. Não obstante, a ciência não constitui senão um nexo de manifestação da vida fática, a qual é composta por assim dizer por “camadas de manifestação que se entrecruzam e onde tal ‘manifestação’ pode ser enormemente multifacetada”¹⁸⁰. É a partir dos nexos expressivos, das tendências da vida, que temos experiência de qualquer coisa segundo um modo determinado de experiência. Segundo Heidegger, “tudo o que se manifesta na vida aparece ‘de algum modo’. Geralmente, não é o modo que aparece para a vida no fluxo de suas tendências, mas aquilo que aparece o faz “*de algum modo*”¹⁸¹ – isto é, não é em geral o modo como as coisas aparecem para nós, mas antes o que aparece para nós que é experimentado. Ao tomar como paradigma da postura científica a meta de uma objetividade incondicionada, o fluxo da vida viva é obstruído e os mundos da vida são tomados em uma tendência desvivificadora: “o que antes se nos apresentava como urgente, emocionante, problemático etc. é nivelado na figura de um campo temático que talvez seja multiforme, mas que carece do ritmo e do caráter de vínculo de uma vida viva”¹⁸².

A questão, portanto, é que, ao partir de tendências isoladas da vida fática, desvencilhando-a de suas relações vitais, as ciências acabam por promover uma desvivificação da vida. Por outro lado, porquanto a vida não constitui de modo algum um objeto, resulta impossível ganhar sua experiência a partir de uma ideia de filosofia que parta do primado do conhecimento teórico, ou seja, de um modo de investigação que se distancia das experiências propriamente ditas e pretende, ao contrário, sistematizá-las a partir da construção de conceitos

¹⁷⁹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 159.

¹⁸⁰ Ibid, p. 65

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid, p. 89.

que se pretendem perenes e universais. Nesse sentido, a filosofia surge muito mais, como afirma Casanova, “como uma questão que envolve uma dimensão existencial, ao mesmo tempo em que essa dimensão existencial conduz para além do singular e para a articulação com a unidade da totalidade em suas múltiplas vozes”¹⁸³ – o que implica a tarefa de “encontrar uma ciência originária que não se desarticule das vivências singulares do ente que traz consigo a possibilidade do conhecimento, mas que descubra nessas vivências mesmas o ponto de conexão com o princípio transcendente de toda verdade”¹⁸⁴.

Retomando a ideia de um paradoxo da vida em si, Barroso explicita que ele consiste justamente na dependência mútua entre a ciência, que depende do objeto para constituir-se, e o objeto, o qual apenas pode ser descerrado por aquela¹⁸⁵. A consequência de tal paradoxo é, como diz-nos Barroso, a impossibilidade de se tomar como parâmetro qualquer determinação que lhe seja externa, de modo que seu critério de legitimação apenas possa ser dado a partir de sua própria realização¹⁸⁶, a qual está a cargo, contudo, daquele que pode ganhar ou perder uma experiência fundamental, uma familiaridade com a vida: o ente humano, o “eu”. Embora seja apenas em um momento posterior que a noção de ser-aí (*Dasein*) emerja em meio ao pensamento heideggeriano, já em 1919/20 a noção de “eu” não corresponde simplesmente ao que em geral compreendemos como um eu, isto é, a partir da noção de um polo isolado que se relacione com as coisas que encontra diante de si, de um sujeito que se contraponha aos objetos em geral, que os posicione, que possua determinadas qualidades e aja a partir de sua vontade, como tampouco diz respeito a um “eu puro”, apartado de sua facticidade. Ao contrário, Heidegger aponta para o fato de que o “eu” se confunde com a sua situação – ou, como afirma Kisiel, o “eu mesmo” não é senão seu contexto significativo¹⁸⁷.

Bem, mas isso evidencia duas coisas: em primeiro lugar, que a fenomenologia não coincide com uma ciência empírico-teórica cuja meta se traduza no conhecimento e ordenação do vivenciável em sua totalidade¹⁸⁸. Isso implica que, embora a pergunta pela origem, pela vida em si, exija como condição para sua realização, que a origem mesma já esteja “disponível”¹⁸⁹

¹⁸³ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 23.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p. 35.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 121.

¹⁸⁸ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 32.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 93.

– isto é, que ela seja de algum modo acessível, que nos seja “dada” –, de uma tal disponibilidade não se segue automaticamente seu acesso. Assim, segundo Heidegger, “propaga-se e fomenta-se em mal-entendidos grosseiros a opinião de que basta tomar uma postura intuitiva para que tudo e todas as evidências cheguem voando” e, caso isso não aconteça, então “fica-se desapontado e ridiculariza-se a fenomenologia como uma ilusão mística”¹⁹⁰. Há, nesse sentido, uma diferenciação entre a origem e o que é dela originado, o que é meramente dado¹⁹¹.

Em segundo lugar, que ao partir da vida fática não se parte de uma concepção prévia da vida em geral, mas parte-se da vida fática do “eu”. Não para exaurir suas possibilidades de realização, para explicar as razões pelas quais tomo essa ou aquela decisão no curso da minha vida, como tampouco para alcançar um conceito que possa dizer o que a vida é. O caráter fático da vida é mal compreendido se visto como uma mera multiplicidade de fatos em última instância inabarcável, como uma contingência que impera com força de lei. *Factum*, segundo Heidegger, não é a individualização que se encontra em contraposição a um universal¹⁹², mas é algo que possui ligação primordial com a noção de sentido e, assim, ultrapassa o âmbito meramente individual. É através da relação entre fato e sentido que a concepção de uma vida fática como a vida empírica de um sujeito individual é superada: as questões sobre “como eu posso ir além da minha factualidade”, “como devo ganhar um sentido que valha universalmente a partir da individualização da experiência factual da vida”, consideradas a partir de uma concepção que toma o fático como o objetivo não passam, assim, de pseudoproblemas¹⁹³.

Heidegger busca mostrar como tais questionamentos acabam por passar ao largo do problema filosófico que se dá com a relação entre *factum* e sentido, a saber, o problema do fático como expressão da vida original¹⁹⁴. Assim, como nos diz Barroso, “a relação entre *factum* e sentido é resolvida na medida em que o fático se mostra como expressão de sentido, oferecendo-se como fio condutor para a investigação de seu modo de dação” – ou seja, na medida em que o “programa da fenomenologia hermenêutica” não tem por fim estabelecer as condições de generalização do factual, mas visa o “descerramento do sentido implícito à própria

¹⁹⁰ Ibid, p. 34.

¹⁹¹ Para uma explicitação dos conceitos de origem (*Ursprung*) e originado (*Entsprungene*), ver Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p 33.

¹⁹² Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 171.

¹⁹³ Ibid, p. 263

¹⁹⁴ Ibid, p. 175.

facticidade, interpretado com vistas às categorias fundamentais da vida”¹⁹⁵. A relação entre *factum* e sentido libera, portanto, a possibilidade da fenomenologia como ciência da origem da vida na medida em que resolve o problema da suposta fragmentação das nossas experiências de vida: caso precisássemos de uma experiência capaz de expressar a totalidade dos conteúdos da vida, a fenomenologia enquanto ciência da vida não seria possível. Não é, como já dissemos, tarefa da fenomenologia acompanhar o fluxo da vida fática em busca de uma suposta totalidade, isto é, à ciência da origem não interessa captar os conteúdos a cada vez novos da vida¹⁹⁶.

Dizer que a fenomenologia “não se orienta para a vida fática e seus conteúdos como tais”, que ela não pretende “expressá-los no sentido de uma exposição e objetivação científica genuína e teórica dos mesmos”¹⁹⁷ significa que a fenomenologia se volta precisamente aos conteúdos das experiências fáticas como um todo. Antes, o que está em questão aqui é caracterizar o modo como a vida fática é tematizada pela fenomenologia, a saber, segundo a tarefa de investigar a vida viva e trazer à tona os nexos de sentido que a compõe. Dito de maneira mais explícita, trata-se de encontrar na vida fática experiências cujo conteúdo se dê de um modo tal que aponte para algo distinto do que é em geral experienciado, que aponte para o caráter da vida mesma, da origem. Essa tarefa e esses modos de experiência têm uma ligação direta com a noção de familiaridade como característica da vida fática. No §7 da preleção, a vida fática é a princípio delineada como algo que nos é tão próximo que, em geral, não nos ocupamos explicitamente, que não temos nenhuma distância para ver em sua totalidade – falta de distância essa que se relaciona ao fato de que nos vemos a partir das direções da vida que nós mesmos somos¹⁹⁸. Imerso na vida fática, o ente humano toma a si próprio a partir dos nexos significativos com os quais se relaciona, a partir dos quais realiza suas atividades. Viver significa, aqui, estar absorvido no ritmo e nas relações significativas que emergem da própria vida, de tal modo que quanto mais absorto, quanto mais entregue e envolvido nas fases momentâneas que compõem a vida factual, mais vivo é o nexo de expectativas que se abre. Nas palavras de Heidegger:

Vivendo na efetuação fática da experiência, na direção do curso fluente, sou absorvido pelo que se apresenta em cada caso. Embora não de forma expressamente consciente, eu vivo em um nexo de expectativas. Sem interrupções e sem precisar superar qualquer barreira, deslizo de um acontecimento para outro: um se afunda no outro *sem que eu*

¹⁹⁵ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, pp. 83-84.

¹⁹⁶ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 93.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid, p. 41.

preste atenção a isso(...) Eu sou absorvido na respectiva situação e na série ininterrupta de situações, especificamente, naquilo que me encontro nessas situações(...) Eu vivo o nexo de significatividade. Este é gerado em meu ter experiência e através desse ter experiência enquanto tal, na medida em que eu nado exatamente nisso e naquilo em uma determinada direção de expectativas¹⁹⁹.

A longa citação auxilia-nos a jogar luz em alguns elementos fundamentais da vida fática em consonância com a tarefa de ir ao encontro de um tipo de experiência capaz de trazer à tona a vida como o ritmo a partir do qual experienciamos os nexos de significatividade em geral. A vida é plenamente vivida, na medida em que é tomada em uma determinada familiaridade, em um ritmo próprio, matizado pela sequência de situações que a cada vez nos requisitam – e isto de tal forma que em cada situação eu me encontro aí para mim mesma, isto é, estou, de um modo ou de outro, consciente de mim mesma. A ritmicidade da vida se dá, por um lado, com a multiplicidade que sempre acompanha o fluxo da vida – nosso mundo circundante (*Umwelt*), nosso mundo compartilhado (*Mitwelt*), e o mundo próprio (*Selbstwelt*)²⁰⁰. É a partir da interrelação entre tais aspectos que o ente humano pode conquistar o ritmo que lhe é próprio. Mas o mundo não é algo assim como uma coisa em relação à qual a vida se encontra contraposta, algo cuja realidade é independente do ente humano e vice-versa. Ao contrário, como afirma Heidegger, nossa vida é o nosso mundo – e é de tal forma que raramente o olhamos, mas em que sempre estamos de algum modo²⁰¹. Isso significa que a vida não é algo inicialmente vazio que precisaria procurar por alguma coisa capaz de preenchê-la, mas ela já sempre vive de algum modo em seu próprio mundo: a vida é realizada na medida em que a vivenciamos; ela é compreensível para toda e qualquer pessoa, na medida em que o ente humano conta sempre com um fundo de compreensões e acessibilidades imediatas²⁰².

Vida não é algo assim como uma multiplicidade de fatos diversos que, em última instância, não se pode compreender, e tampouco é um fluxo desordenado de vivências do que a cada vez é o caso. Como ressaltamos anteriormente, não é tanto a mera diversidade dos conteúdos experimentados que importa para uma investigação da vida, mas, sim, a riqueza de seus vários sentidos de direção – os quais se dão sempre e a cada vez a partir de determinadas estruturas da vida²⁰³. Assim, Heidegger aponta para determinados aspectos que permanecem e acompanham o curso da vida em meio à sua oscilação: o mundo – ambiente, circundante e

¹⁹⁹ Ibid, p. 128.

²⁰⁰ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 45.

²⁰¹ Ibid, p. 45

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid, p. 50.

próprio – como fundo de compreensões e acessibilidades imediatas ao qual de saída não prestamos atenção na medida em que são dados quase sempre de maneira não-explicita; o caráter afetivo da vida em seu mundo, da estabilidade que ganha espaço a partir da interpenetração dos mundos circundante, compartilhado e próprio²⁰⁴; a estabilização no sentido de uma fixação mais ou menos clara de tendências que, em geral, constituem o fluxo da vida de maneira implícita, conferindo a ela sua “coloração neutra, cinza e discreta”, característica da cotidianidade; e, contrapondo-se aos modos latentes de organização do fluxo da vida, as tendências da vida científica, artística, religiosa e político-econômica – as quais pretenderiam alijar de seu domínio tudo o que fosse estranho ao seu mundo²⁰⁵.

Importa-nos atentar aqui para a denominação de tais aspectos permanentes da vida como o que constitui o caráter “em relevo da plena vida”, que oscila “para cima e para baixo”. Como dissemos, a possibilidade de uma ciência da origem dá-se como uma possibilidade da própria vida, a qual se perfaz, nas palavras de Barroso, em possibilidades, em tendências, de modo a guardar em si, dentre outras, a possibilidade de seu próprio esclarecimento²⁰⁶. Em meio ao fluxo da vida vivo tanto mais plenamente quanto mais absorta estou em seus nexos de significatividade. Mas é também em meio ao dar-se da vida em sua oscilação que pode ganhar lugar um tipo de experiência que se imponha de modo a tornar pela primeira vez visível o nexo vital a partir do qual nos movemos. Com isso delinea-se o que Heidegger aponta como os três caracteres da vida fática: a autossuficiência, a significatividade e a expressão.

A autossuficiência como aspecto fundamental da vida diz respeito à sua “forma de cumprimento”, “sua estrutura intencional: a direcionalidade fundamental em cada caso e sempre em um mundo, em direção a algo transcendente, que também inclui o factualmente imanente”²⁰⁷. Tal forma de cumprimento da vida aponta para o fato de que ela não precisa sair

²⁰⁴ Heidegger contrapõe aqui a “natureza emocional” (*Emotional*) da interpenetração dos mundos circundante, compartilhado e próprio a uma suposta “natureza teórica”, a uma soma de cada mundo em um determinado aspecto. Com isso afirma-se que o ente humano não é um espectador, assim como tampouco sabe de si mesmo e do mundo a partir de teorizações. É interessante notar que na passagem citada o termo usado por Heidegger é *Emotional*, mas que o termo *Stimmung* aparece no apêndice da preleção para caracterizar a relação entre o caráter de manifestação do mundo próprio e do mundo vivido, de tal modo que um concerto pode aparecer de diferentes modos a partir do modo como eu me encontro, das diversas *Stimmungen*. Heidegger pretende demonstrar, com isso, a relação entre a intensificação da vida em direção ao mundo próprio. Cf. Heidegger, 1993, p. 207.

²⁰⁵ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 51

²⁰⁶ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p. 40.

²⁰⁷ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 43.

de si mesma para realizar suas tendências, mas, antes, toda e qualquer tendência se dá a partir da vida em sua estrutura intencional. É a própria vida que “se impõe tarefas e estabelece exigências”, de modo a procurar “superar suas limitações, suas imperfeições e satisfazer as perspectivas que surgem nela no caráter fundamental delineado por sua autossuficiência”: ao manter-se em si mesma, segue-se que a vida não pode ser abordada de nenhum outro modo que não a partir de si mesma, a partir de suas características fundamentais, de seu modo de realização²⁰⁸. Heidegger aponta, com a noção de autossuficiência, para as diversas tendências a partir das quais a vida é interpretada e levada a cabo, sendo algumas delas a religião, a arte e a ciência. Embora cada uma diga respeito a um modo de cumprimento da vida, este nunca é absoluto, assim como o caráter da autossuficiência não significa que a vida se compreenda em geral a partir de sua estrutura direcional, de seus caracteres fundamentais. Ao contrário, o que diferencia a autossuficiência de uma “transparência para si” é justamente, como afirma Barroso, “a absorção na dinâmica de realização da própria vida, de tal modo que nela permanecemos sem que seu modo de realização seja ele mesmo um problema”²⁰⁹.

Por um lado, enquanto modo a partir do qual se motivam e cumprem a cada vez novas tendências na vida fática, o fenômeno da autossuficiência não pode ser visto no interior do fluxo corrente da vida como ela se nos apresenta em geral. Por outro, o cumprimento das ditas tendências é por princípio finito, provisório, uma vez que é característico da vida que ela se dê em meio a uma multiplicidade sempre nova de tendências e motivações. Enquanto caráter estrutural da vida, a autossuficiência aponta para o fato de que ela – a vida – carrega em si a possibilidade de cumprir as suas próprias tendências, mas, também, para o fato de que a vida pode experimentar modulações do modo de experimentar, haja vista o caráter precário de suas tendências. Para usar a expressão de Heidegger, o sentido da autossuficiência indica que a vida existe e responde sempre “em seu próprio idioma”²¹⁰, ela é autossuficiente não *apesar* de encontrar determinados obstáculos ou interrupções abruptas em seus modos de realização, mas justamente cada obstáculo e interrupção são frutos do modo como a vida se dá. Obras de arte, ciências, máquinas, religião, tudo isso está na vida²¹¹, emerge enquanto possibilidade da vida. Assim como as coisas com as quais lidamos no mundo: minha mesa, meus livros, um conhecido

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p. 108.

²¹⁰ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 54.

²¹¹ Ibid, p. 46.

que vejo na rua, a buzina que ouço soar etc. Nas palavras de Heidegger: “assim é a vida, assim se manifesta. Ela opera em seu respectivo mundo – a ‘*vida em si*’”²¹².

A relação entre vida e mundo não é, a princípio, senão uma obviedade: sabe-se que toda vida vive em um mundo²¹³. É essa obviedade, contudo, que Heidegger pretende investigar. Eu acordo pela manhã com o nascer e o brilho do sol que adentra o meu quarto, faço meus ritos ao me levantar, preparo um café, saio para uma caminhada, retorno, rego as plantas, ligo o computador e retomo uma vez mais minhas atividades. Em cada um desses atos subjaz, contudo, aquilo que torna pela primeira vez possível e guia nossos comportamentos em geral: o caráter da significatividade e da expressão. Em meio às atividades mais corriqueiras o mundo se faz presente mesmo que eu não esteja dirigida expressamente para ele, mesmo que eu me comporte de um modo tal que tome como pressuposto o ser individual de cada coisa que agora apareça para mim como o que vem ao caso. Em meio à vida factual não se constata a presença de um mundo, mas, antes, a vida “é e vive experienciando em um mundo”²¹⁴. Significatividade não é um termo para dizer um valor individual que algo tem para mim, como também não faz referência a uma apreensão teórica das coisas. Ao contrário, é em meio às experiências significativas da vida fática que uma construção teórica pode ter lugar. É essa que confere à vida fática seu sentido de realidade: não por meio de explicações epistemológicas, mas justamente pelas experiências que em cada caso se dão, de tal modo que aquilo que vem ao meu encontro se mostra como aquilo que é a partir da relação que temos com ele: “‘a xícara da qual bebo’ – em termos de significatividade, sua realidade é cumprida, ela mesma é”²¹⁵.

A significatividade como caráter de realidade da vida fática aponta para a noção de existência enquanto algo que diz respeito à nossa experiência, de tal modo que existente é aquilo que aparece em meio à minha experiência fática, e não algo que já se encontra aí, cuja realidade é pressuposta de antemão, ou ainda que é constituído em função do ente humano. Assim entendida, a noção de significatividade se contrapõe a uma ideia de que haveria algo assim como um mundo que pudesse existir independentemente do ente humano e, com isso, viabiliza um modo de pensamento daquilo que nos aparece em nossas experiências factuais que não questiona o caráter de real da experiência, mas que a toma como base para a explicitação dos nexos significativos que a permeiam. Segundo Heidegger, toda e qualquer experiência se dá a

²¹² Ibid, p. 47.

²¹³ Ibid, p. 47.

²¹⁴ Ibid, p. 78.

²¹⁵ Ibid, 116.

partir de uma unidade concreta plena, ou, da situação aberta. Nesse sentido, mesmo aquilo que é experienciado como estranho, como “indeterminado, experimento-o na indeterminação de um certo nexos de significação”²¹⁶. Assim, nunca escuto simplesmente sons indiscriminados, por exemplo, mas escuto o som de uma buzina de caminhão, de uma moto, o canto dos pássaros, uma fala em uma língua estrangeira, um ruído como sinal de que há algum problema na casa etc. O principal aqui é, portanto, o fato de que o caráter mundano da vida é experienciado justamente a partir dos nexos de significatividades: a vida fática está, segundo Heidegger, “mundanamente temperada”, isto é, sempre vivemos no interior de um “mundo”, em conexões de significatividade as quais acabam por expressar a ritmicidade que nos é própria²¹⁷.

É tanto a partir desse tipo de experiência de mundo que ganha espaço, de um lado, o caráter inexpresso da familiaridade em relação àquilo do qual temos experiência como algo que nos diz respeito de algum modo, algo em meio ao qual estamos simplesmente imersos, quanto, de outro, emerge a possibilidade de trazer à expressão justamente esse caráter de ser-familiar – e, com isso, a possibilidade de trazer à luz a articulação da vida fática e de suas relações²¹⁸. Como já ressaltado por nós, essa possibilidade depende, contudo, de um tipo de experiência outro em relação à mera absorção no fluxo da vida, um tipo de experiência capaz de promover uma certa distância em relação à vida vivida. Como explicita Kisiel, cada experiência fática tem um horizonte de significados que caracteriza e influencia seu contexto interno, o qual se concentra em situações “abertas” – ou seja, ao alcance de motivações do passado e do futuro. Nesse sentido, o significado é em cada caso definido a partir das expectativas próprias aos respectivos contextos em que a situação vital se encontra²¹⁹. Há, porém, uma diferença fundamental entre a abertura para o passado e o futuro no modo de experiência cotidiano e o modo de experiência em que se toma conhecimento do próprio experienciar.

Embora passado e futuro sejam constitutivos da vida fática em geral, Heidegger distingue aqui dois modos distintos a partir dos quais temos experiência da vida fática, do nexos de significatividade, enfim, do real. De saída e na maioria das vezes, vivemos imersos nos nexos de significatividade e, a partir de seu cumprimento, temos experiência do mundo. Tais nexos, porém, transformam-se e cruzam-se a cada momento: uma vez cumpridos, novas tendências

²¹⁶ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 118.

²¹⁷ Ibid, p. 257.

²¹⁸ Ibid, p. 258.

²¹⁹ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 119.

emergem a partir de horizontes de expectativas que são a cada vez abertos. É este horizonte, que pode se alterar a partir da respectiva situação fática vivida pelo ente humano, que dá por assim dizer o Norte para a vida fática mesmo que de modo não expresso, isto é, mesmo que ela não se atente, não esteja consciente disso. Com isso, mesmo “o acidental, o surpreendente e o novo são caracterizados como algo que, de diferentes modos, situam-se fenomenicamente fora ou dentro do nexos concreto de expectativas que é, por sua vez, sustentado pela vida fática”²²⁰. O resultado desse modo de experiência se mostra como a absorção da vida naquilo que é a cada vez experimentado, isto é, uma abertura que se volta constantemente para o presente, para o agora, de tal modo a desvencilhar-se, por assim dizer, tanto do passado quanto do futuro.

Desse modo chegamos, enfim, ao problema por nós esboçado anteriormente, a saber: “o problema da configuração de uma experiência fundamental a partir da vivência factual da vida”, ou, dito em outros termos, da questão acerca de uma modificação do estilo de experiência da vida factual não-destacada que possa resultar em outros modos de experiência²²¹. Trata-se de um tipo de experiência cujo conteúdo tem um caráter que aponta para algo que não seja simplesmente mais um conteúdo experienciado, mas um conteúdo que ocupe uma posição de destaque²²². Tal conteúdo é o que Heidegger denominará como conteúdo modal. Tomando uma formulação de Barroso, “a vida possui um caráter modal, ela se perfaz em possibilidades ou tendências, guardando em si mesma a possibilidade de seu próprio esclarecimento”²²³. É justamente com a possibilidade de alçar a vida a partir dela mesma, de seu caráter modal, que se coloca a questão acerca de um tipo de conteúdo que traga consigo a possibilidade de uma ciência da origem. Em meio à vida, deparamo-nos com diversos tipos de conteúdos quiditativos, os quais Heidegger denomina como mundos de vida religiosos, artísticos, político, econômico etc., bem como com campos temáticos que emergem de tais “mundos” e nunca se esgotam²²⁴.

Bem, mas porquanto os conteúdos quiditativos vivenciados em cada caso não possuem em si o condão de apontar para nada além de seus respectivos âmbitos e campos de problemas, a vida ela mesma, em cada um de seus conteúdos factuais, apresenta-se sempre a cada vez

²²⁰ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, pp. 119-120.

²²¹ Ibid, p. 121.

²²² Ibid, p. 94.

²²³ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p. 40.

²²⁴ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 95.

segundo um *modo* e um *como* tão diversos quanto os seus campos de conteúdos possíveis²²⁵. É o *como* da manifestação de algo que traz consigo a possibilidade de uma intensificação da vida em direção a si mesma: é o modo factual segundo o qual cada experiência ocorre, que constitui, em última instância, um “apontar-para”²²⁶. Tal conteúdo modal não possui nenhuma experiência específica, mas, ao contrário, cada experiência, cada conteúdo específico sempre se dá a partir de um conteúdo modal. O que importa, com isso, é encontrar um meio de acesso à doação da vida a partir dela mesma. Ganhar uma tal experiência motivadora fundamental significa, portanto, ganhar a experiência pré-teórica do mundo em meio ao destaque de sua própria constituição. Heidegger aponta aqui para o caráter duplo do termo experiência, o qual ele pretende preservar. Segundo ele, *ex*-periência significa, por um lado, atingir, encontrar nas provas da vida, no decurso fático do qual um mundo é construído, o mundo circundante e todo o mundo da vida – isto é, significa o ato de experimentar.

Por outro, a denominação substantiva faz referência tanto ao *fato de que* algo se apresenta a alguém, como, ainda, *àquilo* que se apresenta²²⁷. “Ex-periência” significa, nesse contexto, algo como entrar, como apropriar-se; o experienciado possui o caráter do que se põe à disposição e pode uma vez mais se apresentar para mim, ou, daquilo que não só é disponível, mas que eu o sou²²⁸. Mesmo que encontremos, porém, na vida fática uma diversidade de experiências que a todo tempo se cruzam e se transformam, o nexos mesmo de tais vivências ou o solo de experiência ainda não é visado. Para tanto, deve-se trazer à vista a co-pertinência entre o solo de experiência e o vivenciado como tal, de tal modo que se possa definir um campo temático a partir de uma determinada tendência científica – a qual, por seu turno, sempre emana do mundo da vida (*Lebenswelt*)²²⁹.

O que se encontra em jogo, aqui, é a possibilidade de um afastamento em relação ao nexos vital da vida fática e uma subsequente mudança no modo de tratamento de tal nexos. Como já ressaltamos, o nexos vital é tanto mais vivo quanto o vivenciamos de maneira absorta no fluxo contínuo que salta de uma experiência para a próxima enquanto dá cumprimento aos respectivos campos significativos do que é a cada vez o caso. Nesse sentido, aquilo que experimentamos é em cada caso algo disponível, algo com o qual posso contar, retomar, enfim, acessar. Importa

²²⁵ Ibid, p. 96

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid, p. 79.

²²⁸ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, pp. 79-80.

²²⁹ Ibid, p. 81.

aqui mostrar que isso que é desse modo tomado como o meramente disponível, isto é, o conteúdo das nossas experiências em geral, não é o elemento fundamental para a compreensão da vida, como tampouco se encontra apartado de seu campo de manifestação²³⁰. Antes, são os *modos como* temos experiência, os estilos da vida fática em relação com aquilo que é experienciado, que devem ser trazidos à tona como característicos da vida.

Bem, mas porquanto a vida não se dá de forma independente em relação ao seu campo significativo, o estilo segundo o qual lidamos com as coisas em geral não diz respeito apenas ao caráter de ter experiência como algo próprio a um “eu”, mas diz também sobre a nossa experiência de mundo. Esse outro modo de experiência se dá, a princípio, a partir do “ato de tomar conhecimento” como um modo de matização não teórico-científico, como um modo de dar a conhecer²³¹. O tomar conhecimento a partir da narração de uma experiência concreta distingue-se, em primeiro lugar, de uma investigação teórico-científica, na medida em que a narração não visa a vida a partir de constructos conceituais ou de um juízo feito em um momento posterior ao da experiência propriamente dita, mas, antes, a narração se mantém na factualidade viva da vida, trazendo pela primeira vez à tona os nexos significativos que subjazem a toda e qualquer experiência. Nesse sentido, “o decisivo é o *que* é referido ao se expressar e o *como* desse referir – trata-se sempre de relações de significatividade cujo vínculo se fundamenta a partir do fluente nexos de expectativas da vida fática”²³². Isto é, o diferencial é que o tomar conhecimento como conversar, narrar, informar etc. abre a possibilidade de que não só o horizonte de expectativas, mas também o passado seja trazido à vista, de modo a tornar possível que se transite entre o caráter temporal das nossas experiências em geral. Por outro lado, os critérios e fios condutores da expressão daquilo que se toma conhecimento não são estados de coisas puros, mas, ao contrário, são justamente os conteúdos significativos experimentados factualmente em seu nexos histórico: segundo Heidegger, nenhuma explicitação é um mero

²³⁰ O termo “experiência”, aqui, visa ressaltar uma distinção entre o mero aparecer de algo a alguém, e a experiência no sentido de que o experimentado, o conteúdo, “entrou de alguma forma na vida do eu-mesmo”, e isso de tal modo que o experienciado não apenas se torne disponível, que possa ser acessado novamente a partir de uma reconstrução da experiência ela mesma, mas se torne parte do “eu-mesmo”. A vivência, por outro lado, se caracteriza de saída a partir de uma imersão abrupta e sem travas no nexos de significados do mundo, da vida. Cf. Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, pp. 79-81; pp. 127-130.

²³¹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 81.

²³² Ibid, p. 123. Grifos meus.

desenrolar os acontecimentos sobre os quais se fala, por exemplo, mas “a explicitação é sempre conquistada na genuína tendência diretriz a partir de figuras”²³³.

Há aqui uma diferença importante entre viver o nexos de significatividades faticamente e, de outro lado, tomar conhecimento a partir da memória ou da reflexão daquilo que foi por mim experimentado – mesmo que este último se limite a narrar, a contar o que aconteceu. Uma coisa seria, portanto, acordar, me alongar, escovar os dentes, preparar o café, ligar o computador e realizar minhas atividades. Outra é justamente tomar tudo o que eu fiz e trazê-lo para diante de mim de modo que posso transitar entre o decurso das minhas experiências, na medida em que ganho acesso tanto ao que passou quanto às expectativas que guiam a vida fática²³⁴. Aquilo que experiencio é o mesmo em ambos os casos, mas o *modo como* eu os experiencio é distinto, isto é, o que diferencia um e outro modo de ter experiência é a disposição²³⁵. Nas palavras de Heidegger:

Experienciar (*Erfahren*) e essa mesma *experiência* tomada em conhecimento (*im Kenntnisnehmen dieses Erfahrens*) são a mesma coisa e não são. *São o mesmo* na medida em que não estou contando sobre a guerra russo-japonesa ou inventando uma história de ladrões e fazendo os outros acreditarem nela, mas sim conto os eventos experimentados exatamente como foram experimentados. Mas *não são o mesmo* porque o caráter fenomênico do que vivo ao ter experiência é diferente daquele do que vivo ao tomar em conhecimento o experimentado. Vivendo na efetuação fática da experiência, na direção do curso fluente, sou absorvido pelo que se apresenta em cada caso. Embora não de forma expressamente consciente, eu vivo em um nexos de expectativas. Sem interrupções e sem precisar superar qualquer barreira, deslizo de um acontecimento para outro: um se afunda no outro *sem que eu preste atenção a isso (...)*²³⁶.

Isto é, o mundo percebido, tanto quanto as nossas experiências são os mesmos em relação à experiência de mundo destacada, o que significa que não há algo como um mundo do cotidiano e um mundo fenomenológico, mas só há o mundo no qual a vida se encontra – que é, no entanto, experimentado em disposições diversas. Bem, mas a experiência cotidiana, fática (*faktischen Erfahren*) também conta com o tempo no sentido de um horizonte de expectativas e de um passado, embora se possa não atentar a isso. O nexos de significatividade não é formado senão a partir da reunião entre o ter experiência e os horizontes de expectativas que se transformam a cada experiência. Dizer isso significa dizer, por um lado, que a vida fática se

²³³ Ibid.

²³⁴ Cf. Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. In: Gesamtausgabe 58 (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 118, onde se lê: Das Erfahrene ist umweltzeitlich (»gestern nachmit tag«) oder sonst bedeutsamkeitsmäßig als Ganzheit charakterisiert, abgegrenzt und als etwas, dem ich, mich einstellend in die unscharf und doch bestimmte und zeitlich fixierte Dauer, nachgehen kann und im Vollzug der Kenntnisnahme nachgehe.

²³⁵ Ibid, p. 127.

²³⁶ Ibid, pp. 127-128 [116-117].

realiza a partir de uma unidade temporal, ou seja, que passado, presente e futuro não existem como que de maneira isolada, mas antes coexistem em uma unidade do fluxo temporal. A questão é que ao passo que a vida fática se caracteriza por uma abertura ao que agora é o caso, uma absorção no presente, a experiência destacada traz consigo uma abertura a um horizonte de expectativas que dirige as nossas experiências em geral.

Por outro lado, o tomar conhecimento diz a impossibilidade de se pensar em abstrato o campo das significatividades, uma vez que esse é aberto precisamente em meio ao ter experiência de algo deste ou daquele modo. Para que possamos falar das estruturas da vida fática, das nossas experiências e dos modos pelos quais estas se dão, é preciso, em primeiro lugar, que estas mesmas se deem. O característico da experiência fática é precisamente que a formação significativa “avança de fase momentânea para fase momentânea sem olhar para trás”, e isso implica que um tal nexos jamais se mostre como tal, ou seja, que não só o avanço fluente de uma fase para a próxima não seja visto, mas ainda que as fases posteriores se determinam a partir dele mesmo²³⁷. Ao destacar aquilo que é experimentado em meio a uma abertura ao passado e ao futuro, o fluxo constante da vida é como que frustrado, na medida em que se interrompe a tendência de abrir-se exclusivamente ao presente em meio ao decorrer do fluxo constante da vida. O tomar conhecimento expressa, assim, uma forma da vida; reúne e traz à tona aquilo ao qual a vida fática, imersa em seu próprio fluxo, não se detém.

Como Heidegger afirma, a vida fática não se deixa definir como uma “vagueza e obscuridade, uma ‘brumalidade’ desarticulada e caótica que carece de qualquer articulação; ao contrário, ela tem uma articulação enormemente rica e viva à qual a multiplicidade de relações cósmicas teóricas não equivale”²³⁸. Em uma outra formulação, Heidegger dirá que a vida não é um desconcerto caótico, como tampouco um princípio de força ou um “excesso ilimitado que devora tudo”, mas ela “é o que é apenas como figura concreta com sentido”²³⁹. Como figura concreta com sentido, a vida se expressa, como em relações de sentido, em cada situação do “eu” – isto é, o caráter peculiar em que me tenho a mim mesmo²⁴⁰. Nesse sentido, diz-nos Kisiel, são as situações concretas a partir das quais exprime-se a totalidade da vida que são buscadas pela ciência da origem: a doação da vida tal como nos é pré-dada, sem que tenha lugar qualquer

²³⁷ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 128 [117].

²³⁸ Ibid, p. 124.

²³⁹ Ibid, p. 157.

²⁴⁰ Ibid, p. 266.

tipo de objetivação. Essas experiências não são coisas, mas “formações expressivas das tendências das situações concretas de vida”, de modo que a compreensão de tais contextos de sentido desenvolvidos pelas situações da vida constituiriam, segundo o mesmo autor, o primeiro passo da intuição fenomenológica²⁴¹.

Autossuficiência, significação e expressão são, assim, os caracteres da vida fática que possibilitam uma ciência da origem. Não por fornecerem conceitos universais, mas por formarem a base para a compreensão da vida em sua formação expressiva²⁴². Em síntese, a investigação fenomenológica caracteriza-se, aqui, a princípio por dois elementos: a necessidade de se partir da experiência da vida – e, a partir daí acompanhar os nexos de sentido que se manifestam; e de tomá-la em sua própria vivacidade, ou seja, de empenhar uma constante destruição da objetivação que sempre pode uma vez mais se fazer presente. Nesse contexto Heidegger chega a explicitar o que seriam as fases da compreensão fenomenológica²⁴³, que conformariam em última instância o método fenomenológico. Na compreensão fenomenológica, contudo, Heidegger enfatiza o que seria um aspecto “positivo” da noção de redução fenomenológica. Importa-nos fazer notar aqui que Heidegger não bane de sua investigação a redução husserliana, mas a mantém, ainda que de seu próprio modo. A questão que aparece a princípio para Heidegger diz respeito ao fato de que a redução fenomenológica levada a cabo na fenomenologia husserliana não se encerra em sua mera realização. A crítica de Heidegger à recepção das *Investigações Lógicas* pela filosofia empírica-psicologista tanto como pela idealista dirige-se justamente ao apego pela refutação do psicologismo no primeiro volume das *Investigações*, “sem dar-se conta de que a crítica não era um fim em si mesmo, mas que unicamente levantava e podia levantar o problema (...) desde as perspectivas e com o método com que operava o segundo volume”²⁴⁴.

Na medida em que não constitui um fim em si mesma, uma vez realizada a redução fenomenológica, surgiria, segundo Heidegger, o verdadeiro problema: “e agora, o que?”²⁴⁵ – isto é, a pergunta “e agora, o que” enfatiza o caráter não-produtivo da redução por si só. Por essa perspectiva, a vida como aquilo que se pretende compreender precisaria, em primeiro lugar, se desvencilhar de suas ligações significativas próprias, por uma “desconexão” de seus

²⁴¹ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 120.

²⁴² Ibid, pp. 119-120.

²⁴³ Cf. Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 261.

²⁴⁴ Ibid, p. 29.

²⁴⁵ Ibid, p. 160.

nexos compreensivos. Por outro lado, compreender a redução, a *epoché*, tão somente a partir de seu sentido de suspensão das “objetivações transcendentais” é, para Heidegger, um equívoco. Isso porque para além do lado “negativo” da suspensão da validade do mundo efetivo, há que se destacar o seu lado “positivo”: sua função de delimitar “a esfera do compreensível, da pura autossuficiência”. Com isso, abrir-se-ia um novo âmbito de investigação: o modo como a vida fática experimenta a si mesma²⁴⁶. É nesse sentido que Heidegger dirá que a redução como o não participar, não se posicionar, diz respeito apenas ao lado negativo da questão.

Como teremos a oportunidade de acompanhar ao longo do presente trabalho, a presença da fenomenologia husserliana nas preleções da década de 20 é constante, o que não se traduz em uma resposta simplista à questão da noção de intencionalidade em meio ao pensamento de ambos os autores – mesmo porque ambos ainda estão a caminho de suas obras. Essa mesma observação encontra-se na preleção de 1925, na qual Heidegger afirma que é característico de Husserl que seu questionamento se encontre em constante movimento – e, nesse sentido, as críticas ao seu trabalho devem ser cautelosas²⁴⁷. O que buscaremos mostrar é, porém, como as preleções da década de 20 constituem um momento de testes tanto em relação ao vocabulário empregado quanto aos caminhos de tematização daquele campo aberto pela fenomenologia e que é a princípio denominado como a vida. Assim, embora por vezes Heidegger erga a pretensão de seguir por um trajeto como que cabal, como por exemplo ao mencionar em uma nota de *Ser e tempo* que a análise do mundo circundante e da hermenêutica da facticidade são por ele tematizadas desde a preleção de 1919/20²⁴⁸, o que encontramos em tais preleções não são um mero estágio pontual a partir do qual sua pesquisa se desenvolveria, mas indicações, desvios, testes com a linguagem e mudanças terminológicas. Não por uma predileção pessoal por termos próprias ou eruditos, mas sim em um esforço por pensar de modo mais próximo quanto possível os fenômenos em questão.

²⁴⁶ Ibid, p. 257 [250]. Heidegger escreve: “*Aus dem faktischen Leben wollen wir die Form des Erfassens des Lebens seiner selbst verstehen: Wie erfährt Leben sich selbst?*”.

²⁴⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 155.

²⁴⁸ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 221.

3. PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA A PARTIR DA PRELEÇÃO *PROLEGÔMENOS PARA UMA HISTÓRIA DO CONCEITO DE TEMPO* (1925)

3.1 A crise das ciências e o lugar da filosofia na modernidade

No capítulo anterior mencionamos o que Heidegger denomina, em 1919, uma crise do espírito. Trata-se sobretudo de uma disputa sobre o método e definição da psicologia, onde se pretenderia alçar o lugar de fundamento em relação às demais ciências – as quais seriam definidas como “atividades espirituais”²⁴⁹. Uma tal crise teria como origem, portanto, o problema de destacar o campo do mundo do si-mesmo como tema de um conhecimento teórico-científico. Como buscamos mostrar, o mundo do si-mesmo acaba tendo um lugar central na preleção de 1919/20, na medida em que sua tematização torna possível uma investigação acerca da vida ela mesma. A questão, portanto, diz respeito ao modo de acesso a esse campo, o qual teria sido, segundo Heidegger, tradicionalmente dominado por razões metafísicas e religiosas, mas que se mostraria também como o campo de investigação da psicologia. Bem, mas se a preleção de 1919/20 visa em primeiro lugar mostrar como a fenomenologia tem por problema fundamental a vida em sua origem, tomando como ponto de partida a vida tal como se mostra em sua facticidade, a preleção de 1925 tem lugar no contexto da constatação de uma crise de fundamento experimentada pelas ciências em geral no século XIX.

Heidegger parte da constatação de que a crise pela qual as ciências então passavam diria respeito à insuficiência do modo segundo o qual as mesmas penetrariam em seus respectivos campos de objetos através de suas investigações teóricas. Há aí, segundo Heidegger, um duplo sentido da crise: fala-se, por um lado, de uma crise no sentido de que o homem atual crê ter perdido uma relação originária com as ciências – de modo que se deseja dar um novo sentido à ciência e ao trabalho científico a partir de uma nova concepção de mundo; e, por outro lado, tem-se o que Heidegger afirma ser a verdadeira crise, a qual se dá nas próprias ciências. Essa consiste em que “a relação fundamental das ciências particulares com as coisas que são seu objeto de investigação tornou-se problemática, questionável”²⁵⁰. No momento em que a relação com as coisas se torna insegura, pode ser aberta uma possibilidade e um impulso propriamente dito para uma reflexão sobre a estrutura das coisas tomadas como objeto temático e, com isso, à supressão de tal insegurança por meio de uma revisão dos conceitos fundamentais das

²⁴⁹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 100.

²⁵⁰ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 17.

respectivas ciências. Tal como se afirmará em *Ser e tempo*, é a capacidade de entrar em crise e, portanto, de levar adiante uma investigação das bases de uma ciência que torna possível falar em autênticos progressos²⁵¹.

A crise à qual Heidegger faz referência é, assim, uma crise que tem raízes “na tendência a recuperar de modo originário o respectivo domínio de objetos de cada ciência, isto é, a penetrar no campo de coisas que se tornará assunto possível da investigação”²⁵². De todo modo, é apenas a partir de uma clareza quanto ao sentido do método-científico e do campo de coisas primário como aquele a partir do qual se dividem os respectivos âmbitos científicos, que a crise das ciências pode se mostrar em toda sua fecundidade. Nesse aspecto da crise faz-se presente o que Heidegger chama de uma certa “tendência filosófica” na investigação científica, tendência que aponta para uma carência das ciências em geral, a saber, a “falta de uma interpretação originária que elas mesmas não estão preparadas para realizar”²⁵³. Essa é justamente a tarefa da fenomenologia: tornar os domínios de coisas compreensíveis *antes* da elaboração científica²⁵⁴. Trata-se de conhecer aquilo pelo que se pergunta antes que tal campo seja encoberto pelos diversos tipos de investigações científicas concretas – tais como a Matemática, a Física, a Biologia, a História, a Teologia etc. –, as quais partem, cada qual, de um determinado referencial teórico e que têm cada uma sua possibilidade de ser última a partir do ente humano²⁵⁵. O que importa, aqui, é mostrar como a separação dos domínios científicos pode ser um elemento indicador de algo “unitário e originário”²⁵⁶ que permanece e talvez deva permanecer encoberto para as investigações científicas, as quais produzem essa mesma separação em meio à delimitação de seus respectivos campos temáticos.

A divisão entre os domínios da história e da natureza é, nesse sentido, não apenas superficial, mas extrínseca. Isso significa que a especialização levada a cabo pelo paradigma das ciências naturais em cada domínio de objetos é sempre derivada de um campo que não é em geral colocado em questão. Com isso, o que Heidegger pretende evidenciar aqui é o fato de que as ciências são elas mesmas temporais. Não é senão a noção de tempo que atua enquanto um indicador da separação e demarcação dos respectivos domínios de ser: segundo Heidegger,

²⁵¹ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 53.

²⁵² Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 18. Tradução nossa a partir do espanhol.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid, p. 17.

²⁵⁵ Ibid, p. 20.

²⁵⁶ Ibid, p. 17.

“na ciência natural, a *medição do tempo* tem um papel fundamental na caracterização dos objetos; e, sem uma *cronologia*, a investigação da realidade é impensável”²⁵⁷. De outro lado, o domínio da matemática como o domínio das coisas ou subsistências (*Bestände*) que se contrapõem às ciências da natureza e histórica é *extratemporal*; e, por fim, para além das subsistências extratemporais há ainda na metafísica e teologia a tematização de subsistências *supratemporais*, como a “eternidade”²⁵⁸.

Não obstante, o que caracteriza a situação da filosofia na segunda metade do século XIX é, segundo Heidegger, justamente a transposição do método científico como modo de investigação de questões que até então diziam respeito à filosofia. Com a quebra dos sistemas idealistas, as ciências passam a se centrar cada vez mais no âmbito do empírico, que começara a se distinguir entre o domínio do mundo histórico e o domínio da natureza²⁵⁹. Ao estender o domínio das ciências naturais para as esferas do fisiológico e do biológico, a vida psíquica, manifestada pelos órgãos sensoriais, adquire *status* de objeto de investigação das ciências naturais. A tendência da psicologia seria, portanto, instalar-se no domínio da filosofia e converter-se em sua ciência básica, justamente na medida em que toma por tema a explicitação da “vida interior”, “psíquica” – a consciência²⁶⁰. Dito de maneira mais expressa, a psicologia, influenciada pela tendência ao positivismo da época, pretende se consolidar como a ciência originária da consciência, isto é, como a ciência capaz de fundamentar em última instância todo e qualquer conhecimento. Isto se dá na medida em que se qualifica o “conhecimento” como um ato de consciência – se assim for, então, para haver uma teoria do conhecimento, faz-se necessário, antes de tudo, uma investigação propriamente dita da vida psíquica²⁶¹.

Há, contudo, uma multiplicidade de “psicologias”, e é contra a tendência de uma psicologia pautada no modelo de investigação das ciências naturais que os trabalhos de autores como Brentano e Dilthey se impõem. Como buscamos mostrar no primeiro capítulo do presente trabalho, as ciências naturais acabam por promover uma desvivificação do mundo, da vida, e isso de tal modo que, como afirma Casanova, todo conhecimento delas proveniente só é conquistado “hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma

²⁵⁷ Ibid, p. 21.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid, p. 30.

²⁶⁰ Ibid, p. 31

²⁶¹ Ibid, p. 36.

destruição e de um esfacelamento das coisas”²⁶². É em meio ao impasse gerado, por um lado, pela tendência do método científico e seu transplante para as ciências humanas e, de outro, pelo fracasso do empenho metafísico por “transcender a historicidade do conhecimento”, que emerge a necessidade de se pensar um “outro tipo de ciência, que consiga justamente rearticular os fenômenos investigados nas ciências naturais com a vida mesma desses fenômenos”²⁶³. O decisivo aqui é a indicação de que a tarefa de compreender o “verdadeiro tema” das ciências, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*), não deve se dar em termos de algo que se encontra a nós contraposto como um dado constituído, mas sim como realidade histórica, como conexão viva, cuja estrutura básica fora denominada como vida²⁶⁴²⁶⁵.

Como salientamos no capítulo anterior, a noção de vida ocupa um lugar central nas preleções do início da década de 1920 – em particular nos *Problemas fundamentais da fenomenologia 1919/20* –, vindo, contudo, a perder espaço em meio ao projeto da analítica existencial do ente “humano”, do ser-aí²⁶⁶. Essa alteração não diz respeito, contudo, a uma mera predileção terminológica, mas aponta muito mais para a demarcação do limite próprio às investigações cuja temática seja algo como a vida. Dito de maneira mais expressa, há em tal mudança o reconhecimento de que a insistência de levar a cabo um projeto de uma filosofia da vida não é às últimas consequências sustentável. Seja como uma tentativa de reconciliação com os projetos diltheyano²⁶⁷ ou husserliano²⁶⁸, a preleção de 1919/20 se insere em um projeto cuja execução implica um redimensionamento da noção de vida e de vivência para além da dicotomia entre sujeito e objeto – isto é, um deslocamento que busca visá-la em meio a seu “sentido fundamental”: em uma relação necessária com o mundo²⁶⁹ e em meio à questão da vida viva²⁷⁰. Nesse contexto, por exemplo, Lee Michael Badger sustenta que a ideia de *Erlebnis*

²⁶² Dilthey, W. *Introdução às ciências humanas*, VIII. Trad.: Marco A. Casanova. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010, p. 42.

²⁶³ Dilthey, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 12

²⁶⁴ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 33.

²⁶⁵ Cf. Dilthey, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 27-29.

²⁶⁶ Cf. Inwood, M. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 29.

²⁶⁷ *Ibid*, p. 198

²⁶⁸ Cf. Campbell, S. *The Intensity of Lived-Experience in Martin Heidegger's Basic Problems of Phenomenology (WS 1919/1920): A comparison to Being and time*. Hum Stud, vol. 42, n° 4, 581-599, 2019. p. 597 e Badger, L. *Phenomenology as the original Science of life in Heidegger's early Freiburg lectures*. Journal of the British, vol. 48, n° 1, 2016, p. 14.

²⁶⁹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 194.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 251.

ou “experiência vivida”, deva ser considerada para além do paradigma da consciência e em contraste com a experiência de um “eu”, em meio ao projeto de uma fenomenologia da vida²⁷¹. Badger se contrapõe às leituras das primeiras preleções como “estágios rumo à ontologia fundamental”, tal como seria, para o autor, a proposta de Kisiel e Scott Campbell, bem como com o que denomina “estudos retrospectivos”, realizados por Lepadatu e Bowler – para os quais a questão da vida acabaria por suscitar, em última instância, a questão do ser²⁷². Ao contrário, o autor vê na abordagem da vida a “matéria original” do pensamento heideggeriano, a qual é excluída em meio à analítica do *Dasein*²⁷³.

Para o escopo do presente trabalho interessa ressaltar uma mudança pela qual o pensamento heideggeriano passa ainda no início da década de 1920, a qual diz respeito, ao que nos parece, a uma alteração de projeto, e, por conseguinte, à liberação do termo vida e seus correlatos do seu âmbito tradicional – como vida biológica, como um tipo de acontecimento psíquico etc. Nesse sentido, embora haja elementos similares entre os textos do início da década de 1920 e a obra central dessa década – *Ser e tempo* –, o que está em questão em cada um deles é algo distinto, embora não sejam completamente apartados entre si. Trata-se menos de ver os textos da década de 1920 como meros precursores de *Ser e tempo* – como se tudo o que houvesse para ser dito em 1927 estivesse delineado nos textos iniciais – ou como uma omissão dos termos e problemas iniciais em seus trabalhos posteriores. Antes, o que importa para nós é acompanhar precisamente as mudanças que ganham espaço em meio ao delineamento da questão inicial acerca da vida – em sua relação com o mundo e a origem – mas cujo projeto parece desde o princípio marcado pela impossibilidade última de continuar operando no registro do conceito tanto de vida como de vivência. Esse é um ponto que deve ser ressaltado para que possamos tematizar propriamente a preleção de 1925.

A influência do pensamento de Dilthey sobre as preleções iniciais de Heidegger perpassam, segundo Michael Inwood, sobre o uso do conceito de vida (*Leben*) em um sentido semelhante ao que viria a significar o termo *Dasein*, ser-aí. A vida é, nesse sentido, “dinâmica”²⁷⁴: seu uso se contrapõe às abordagens biológicas, materialistas e idealistas, sendo dirigido muito mais para uma abordagem histórica, uma “reação contra a ‘representação’, o ‘eu’

²⁷¹ Badger, L. *Phenomenology as the original Science of life in Heidegger's early Freiburg lectures*. *Journal of the British*, vol. 48, nº 1, 2016, p.12.

²⁷² *Ibid*, p. 3.

²⁷³ *Ibid*, p. 2.

²⁷⁴ Inwood, M. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 198.

e a relação sujeito-objeto”, abarcando “tanto nossos estados mentais quanto os atos expressivos criativos que constituem nossa história”²⁷⁵. A proximidade com o termo ser-aí se faz patente já na preleção de *Problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1919/20, como expusemos, em passagens como “nossa vida é o nosso mundo – e raramente a examinamos; embora de maneira irrefletida e indistinta, estamos sempre ‘envolvidos’: ‘cativados, repelidos’, ‘satisfeitos’, ‘resignados’... e nossa vida só é *vida* na medida em que vive em um mundo”²⁷⁶. Ainda segundo Inwood, uma divergência entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger está na relevância que a vida a princípio ocuparia no pensamento de ambos. Se em um primeiro momento a tendência husserliana seria a de “ignorá-la”, para Heidegger seria preciso se “deixar levar pela potência da vida, ‘acompanhando a vivência [*Mitmachen des Erlebens*]’, ao invés de se retirar dela na *epoché*; precisamos ‘compreender’ a vida de dentro dela em lugar de nos concentrarmos nas experiências intencionais das ‘coisas’”²⁷⁷.

É ao menos a partir de 1922, no que ficou conhecido como Relatório Natorp, que Heidegger associa a noção de vida fática à de ser-aí, ao apontar como objeto da investigação filosófica o *ser-aí humano* [*menschliches Dasein*] questionado em seu caráter de ser, tomando-o como quase um sinônimo de vida fática²⁷⁸. Já em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923) é expressamente afirmada uma tal correlação. Heidegger diz aí: “Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”²⁷⁹. Tais aproximações e a posterior distinção radical entre ser-aí e o binômio vida/vivência parece dizer respeito à impossibilidade de alijar do conceito de vida e de vivência suas correlações referenciais imediatas, isto é, a redução da vida à biologia e da vivência a um recorte de vividos psíquicos individuais. Nesse sentido, Inwood apresenta ao menos duas razões pelas quais se dá a preferência pela noção de ser-aí em detrimento da vida: em primeiro lugar, pelo fato de “vida”

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Inwood, M. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 198.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Cf. Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. In: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. (Sommersemester 1922). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. “Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das *menschliche Dasein* als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter. Diese Grundrichtung des philosophischen Fragen ist dem befragten Gegenstand, dem faktischen Leben, nicht von außen angesetzt und aufgeschraubt, sondern ist zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst, das in *der* Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist, und das auch dort, wo es sich selbst aus dem Wege geht”, pp. 348-9.

²⁷⁹ Heidegger, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad.: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp. 13-14.

ser um “conceito impreciso, em constante risco de redução à mera vida biológica”; em segundo, porque “*Dasein* transmite melhor do que *Leben* a nossa relação com o *ser*, um conceito que não era proeminente nas preleções iniciais”²⁸⁰.

Se, por um lado, a preleção de 1919/20 tem por meta levar a cabo uma investigação das estruturas constitutivas da vida em si, por outro, tal projeto se encontra em última instância diante de um limite dado de antemão. Dito de maneira mais expressa, em meio à realização da tarefa de trazer à vista a estrutura constitutiva de algo como a vida, a intencionalidade se mostra como a forma de performance da vida ela mesma, a qual se dá sempre em uma determinada direcionalidade – em um mundo. Essa posição, porém, não “avança” em nada em relação à posição husserliana segundo a qual não existe primeiro um sujeito que em seguida se relaciona com os objetos que lhe são exteriores. Ao contrário, ao incluir o mundo na noção de subjetividade ou consciência transcendental em *Ideias I*, por exemplo, não resta mais nada que lhe possa ser exterior, de modo que o problema até então basilar da teoria do conhecimento – a saber, a questão sobre o fundamento do encontro entre uma subjetividade interior e um mundo externo – passa a ser o problema das estruturas de evidência presentes na constituição dos objetos para a consciência²⁸¹.

Nesse sentido, a preleção de 1925 se distingue radicalmente da preleção de 1919/20, na medida em que naquela é o sentido de ser em geral que aparece como o tema propriamente dito da fenomenologia – e não apenas isto, mas, ainda, o modo de ser do ente humano. Como bem explicita Kisiel, o curso de 1925 se mostra à primeira vista como um “curso de nomes errados, falsos começos e falsas promessas”: a começar pelo título *História do conceito de tempo*, que foi posteriormente alterado pela editora para *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Tal como exposto no epílogo da editora, a razão de tal mudança deveu-se ao fato de que Heidegger “não chegou a apresentar a questão central da *história do conceito de tempo*”, mas sim apenas o que seriam os prolegômenos para uma tal investigação²⁸². Assim, a preleção acaba sendo dividida em uma “Parte Preliminar” – que seria o equivalente a uma Introdução do plano inicial –, e a “Parte Principal”, correspondente apenas à primeira parte do projeto da preleção – a análise do fenômeno do tempo e a obtenção do conceito de tempo. Para Kisiel, a motivação

²⁸⁰ Inwood, M. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 198.

²⁸¹ Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 22.

²⁸² Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 402.

para uma destruição histórica do conceito de tempo se espelha na preocupação diltheyana de fundamentar a divisão do campo das ciências naturais e históricas em contraposição às ciências matemáticas e metafísicas. Uma vez, porém, que o tempo aparece não apenas como divisor das ciências, mas, antes, dos *domínios de ser*, a noção de tempo acabaria por se mostrar também como “a ‘pista orientadora para a questão do ser dos entes’”²⁸³. Desse modo, o tema propriamente dito da preleção acabaria por ser claramente expressado apenas na quarta semana do curso, “à medida em que se aprofunda em uma Parte Preliminar excessivamente detalhada sobre a história e a natureza da fenomenologia, uma Parte que quase se poderia saltar para chegar ao cerne do curso”²⁸⁴.

O “verdadeiro” tema da preleção é, assim, a questão do ser. Não simplesmente do ser dos entes, mas antes a questão do ser em geral²⁸⁵. Embora a primeira parte da preleção – que deveria a princípio consistir apenas na introdução da preleção – possa à primeira vista parecer com um “levantamento histórico-cronológico do movimento fenomenológico até 1925”²⁸⁶, essa orientação introdutória se mostra como uma reflexão cujo objetivo é apontar para a necessidade de se colocar a questão central do pensamento heideggeriano, a questão acerca do ser. Dito de outro modo, Heidegger procura mostrar por meio da retomada histórica da fenomenologia como ela mesma traz consigo não apenas a possibilidade da investigação do intencional, mas, principalmente, a possibilidade de se pôr a pergunta sobre o ser como tal. Para tanto, Heidegger parte aí da noção de tempo como aquilo a partir do que as determinações das regiões de ser podem se dar. Isto é, ainda que de modo provisório, Heidegger busca mostrar que o conceito de tempo atua como um fio condutor na questão do ser do ente e de suas possíveis regiões, mesmo que não se tenha em geral uma consciência expressa disso. A partir de uma consideração inicial sobre o caráter temporal da divisão dos âmbitos temáticos das ciências em geral, o conceito de tempo aparece não como um conceito qualquer, mas, sim, como um conceito que tem “uma ligação íntima com a questão fundamental da filosofia, na medida em que essa é a questão do *ser do ente, da realidade do real*”²⁸⁷. Para Heidegger,

(...) a história do conceito de tempo é a história da descoberta do tempo e a história da interpretação conceitual do tempo. Em outras palavras, essa história é a história da questão sobre o ser do ente, a história das tentativas de descobrir o ente em seu ser, uma

²⁸³ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 364.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Kisiel, T. *On the way to being and time; introduction to the translation of Heidegger's "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs"*. Research in Phenomenology, vol. 15, 193-219, 1985, p. 197.

²⁸⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 21.

história que era guiada pela maneira de entender o tempo, de acordo com o grau de elaboração conceitual do fenômeno do tempo em cada momento. Assim, mais exatamente, a história do conceito de tempo é, em última análise, a *história da decadência* [Verfalls] e a *história da mutilação* [Verstümmelung] da questão fundamental da investigação científica sobre o ser do ente: a história da incapacidade de reformular de maneira radical a questão do ser e de reelaborá-la em seus fundamentos primeiros – uma incapacidade que está fundamentada no ser do ser-aí²⁸⁸.

A passagem acima sintetiza a questão de fundo da preleção, a saber, a tarefa de alcançar um horizonte comum a partir do qual cada pesquisa científica pode se determinar. Se, por um lado, a história do conceito de tempo se confunde com a história da questão sobre o ser do ente, por outro lado, o conceito de tempo ele mesmo não é passível de ser alcançado a partir de uma reconstrução histórica de seu desenvolvimento. Não se trata de reconstituir a história do conceito de tempo ou a história da questão do ser para, então, tomá-los uma vez mais como questão, mas, sim, de trazer à vista a situação na qual a investigação se encontra: é só a partir de uma certa transparência hermenêutica quanto às estruturas prévias que permeiam toda e qualquer pesquisa em geral que se torna possível fazer a pergunta sobre aquilo que permanece inquestionado na tradição, a saber, o sentido de ser. Nesse ponto, um esclarecimento se faz necessário. A afirmação de que a pergunta sobre o sentido de ser precisa ser feita não se traduz na afirmação de que nunca antes se perguntou sobre o ser. Ao contrário, trata-se aí de evidenciar o fato de que, ao perguntar sobre algo como o ser, a tradição já sempre trouxe junto à pergunta uma respectiva pretensão de resposta. O que se encontra em jogo é o fato de que a pretensão de responder ao *que* significa *ser* – uma pretensão que se dá a partir do modo mesmo como a pergunta sobre o ser é feita –, determina de antemão os modos a partir dos quais o problema pode aparecer enquanto problema.

A questão do ser tal como posta pela tradição traz consigo ao menos dois aspectos principais de um mesmo problema. Como buscamos evidenciar, o problema central diz respeito à ausência de tematização do tempo como horizonte de compreensão do ser, como horizonte comum a partir do qual os distintos âmbitos de ser – tais como os respectivos campos das pesquisas científicas, por exemplo – podem se dar. É a partir de uma tal supressão do horizonte temporal como condutor latente da questão sobre o ser que ganha lugar tanto o anseio por uma determinação do ser em geral e do ente humano em particular a partir de certas categorias, quanto a inviabilização da irrupção do pano de fundo que norteia o problema do ser – o tempo. A crise de fundamento experimentada pelas ciências no século XIX se mostra, então, como um

²⁸⁸ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo* (Semestre de Verano 1925). Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 21-22.

sintoma de uma tal omissão: são elas que a princípio dão lugar à divisão dos âmbitos do ser, ao reduzir história e natureza a objetos temáticos²⁸⁹. É, então, a partir da questionabilidade da “relação fundamental” entre as ciências particulares e seus campos temáticos que se constitui a verdadeira crise das ciências²⁹⁰.

Dito de outro modo, na crise, a insegurança inaugurada na relação das ciências com as coisas leva adiante uma tendência a uma reflexão sobre a estrutura fundamental de seus objetos com o fim de, assim, suprimir a questionabilidade dos conceitos fundamentais ou bem consolidá-los como um conhecimento originário das coisas. Esse é tanto o campo em meio ao qual os progressos das ciências se dão quanto o campo a partir do qual a investigação científica pode adquirir uma tendência filosófica; e isso precisamente na medida em que a crise aponta para a “falta de uma interpretação originária que elas mesmas [as ciências] não estão preparadas para realizar”²⁹¹. Nesse contexto, Heidegger aponta para duas direções da presente preleção: por um lado, que a crise só seria frutífera caso se esclarecesse seu método científico e compreendesse que “a descoberta do campo primário das coisas exige um tipo de experiência e de interpretação diferente do das próprias ciências particulares”; e, por outro, que as próprias ciências “não são senão possibilidades concretas do ser-aí humano”²⁹². Tais indicações apontam, em conjunto com o que dissemos acima acerca da incapacidade para reexaminar de maneira radical a questão do ser fundar-se em uma incapacidade do ser-aí humano, para o papel que a tradição ocupa nos modos de lida do ente humano com os entes em geral.

A ausência do questionamento acerca do ser em geral tal como proposto por Heidegger – ou, sua omissão – não se dá por um mero deixar de fazer algo, ou seja, por uma escolha, por mero esquecimento ou preterição. Antes, a omissão se funda em um modo de ser do ser-aí e em um determinado modo de questionar e lidar com a sua própria tradição. É nesse sentido que uma caracterização da situação da filosofia se faz necessária. Não para simplesmente tomar em conhecimento algo como a história da filosofia, mas antes para jogar luz nas estruturas prévias que determinam não apenas o modo como um problema aparece como um problema, mas também as respectivas possibilidades de lida que surgem a partir daí. Com isso, a determinação da situação em que a filosofia em geral se encontra tem por fim apontar para o caráter

²⁸⁹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 16.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 17.

²⁹¹ *Ibid*, pp. 17-18.

²⁹² *Ibid*, pp. 18-19.

hermenêutico que subjaz a toda tentativa renovada de buscar lidar com os fenômenos que se encontram a cada vez em questão: nas palavras de Casanova, para “o horizonte interpretativo sedimentado da tradição”²⁹³. Se, por um lado, a indicação da situação da filosofia pretende mostrar que sua história é a história da omissão da questão do ser, por outro, uma tal indicação não visa simplesmente renegar a tradição da filosofia, mas antes jogar luz naquilo que nela permaneceu impensado – ou, ainda, retornar a um questionamento que porventura tenha vindo a se perder. Segundo Heidegger:

(...) No entanto, não queremos continuar a pensar que a ligação à tradição só traz preconceitos, mas o que queremos é conseguir pensar uma verdadeira ligação à tradição. Porque o contrário seria igualmente fantástico, pretender que se pode, por assim dizer, fazer filosofia do nada, como aconteceu por vezes a alguns filósofos, convencidos de que podem partir do nada. O que está a ser dito aqui é que a ligação com a tradição, este regresso à história, pode ter um duplo sentido: por um lado, pode ser simplesmente uma questão de tradicionalismo, caso em que o que é recebido não é sujeito à crítica; por outro lado, o regresso pode ser realizado de forma a recuar *antes* das questões que foram levantadas na história, e antes de tudo, apropriar-se originalmente das questões que o passado levantou²⁹⁴.

Retornando ao problema da situação da filosofia na segunda metade do século XIX, Heidegger procura mostrar inicialmente como a investigação filosófica se encontra marcada pelo domínio da busca por um método científico prevalecente nas ciências naturais da época. É a partir daí que a vida – como vida psíquica – passa a ser investigada tomando-se como referência as descobertas da fisiologia, por exemplo, como “a vida que se manifesta nos órgãos sensoriais”²⁹⁵. A contraposição de um âmbito interior em relação a um exterior é então desde o início pressuposta na investigação do que veio a se determinar como o âmbito da psicologia, a ciência do psíquico, da razão, em suma, da consciência²⁹⁶. É nesse contexto que a noção de intencionalidade surge no pensamento de Franz Brentano como um conceito capaz de, pela primeira vez, tonar possível uma investigação da natureza dos fenômenos psíquicos, em contraste com os físicos²⁹⁷. Em consonância com o que vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, Heidegger busca ressaltar o papel que os trabalhos de Brentano, Dilthey e Husserl em especial tiveram na guinada dos rumos da pesquisa filosófica, da importância da liberação de

²⁹³ Casanova, M. *Para uma fenomenologia do acontecimento existencial*. In: *Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado*. (Org.) Irene Borges Duarte, Bernhard Sylla, Marco Casanova. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 45.

²⁹⁴ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 173.

²⁹⁵ Ibid, pp. 30-31.

²⁹⁶ Ibid, p. 31.

²⁹⁷ Ibid, p. 39.

seu horizonte em relação às pesquisas das ciências naturais, e, por conseguinte, da liberação de seu método.

Se Brentano e Dilthey tiveram um papel central na (re)construção de um modo de investigação cujo método não mais dependesse das descobertas das ciências da natureza; e se foi a partir de Brentano que a intencionalidade passou a se mostrar a princípio como critério de classificação e distinção entre físico e psíquico, é apenas com Husserl que a intencionalidade é compreendida “em seus princípios” e desenvolvida tematicamente²⁹⁸. Com isso, a filosofia em geral e a fenomenologia em particular conquistam um lugar próprio em meio às e, de certo modo, a partir das ciências naturais – uma vez que seu desvencilhamento em relação a estas últimas se deu principalmente em um momento de crise do paradigma das ciências naturais, por mais que elas possam ter se reestabelecido sem uma grande reformulação de seus pressupostos iniciais. O que importa, nesse momento, é demarcar a retomada da atenção à consciência não a partir da psicologia ou filosofia “científica” – no sentido de se orientar pelos critérios e parâmetros das ciências em geral –, como objeto de uma ciência da *psique*, ou ainda como algo imanente simplesmente, mas, sim, a partir da fenomenologia²⁹⁹.

Ao retomar a história da investigação fenomenológica em meio ao contexto de sua recepção em Munique e Marburg, Heidegger aponta como uma característica da fenomenologia o fato de essa se distinguir desde o início da abordagem psicológica-genética na medida em que se propõe – a princípio como uma lógica científica – pôr em questão os meios e os procedimentos metódicos adequados para a investigação dos objetos da lógica em geral. A questão da separação da abordagem genético-psicológica e da abordagem lógica, a pergunta sobre os objetos fundamentais da lógica, se apresentara como tema de investigações para Husserl por mais de doze anos, resultando na obra de 1900-1901 intitulada *Investigações Lógicas* [*Logische Untersuchungen*]. Segundo Heidegger, é com as *Investigações* – o “livro básico da fenomenologia” – que irrompe no mundo o que seria a investigação fenomenológica³⁰⁰. Ainda assim, porém, Heidegger aponta para o que considera uma repercussão mínima e inadequada em comparação com o que a obra de Husserl efetivamente demandaria. Nesse sentido, Dilthey teria sido o primeiro a reconhecer a importância central das

²⁹⁸ Ibid. p. 46.

²⁹⁹ Ibid. p. 36.

³⁰⁰ Ibid. p. 42.

investigações de Husserl, vendo nela, segundo Heidegger, uma primeira realização do que viria a ser formulado em 1894 como “uma ciência fundamental da vida mesma”³⁰¹³⁰².

É nesse contexto que Heidegger assinala que as *Investigações* teriam sido vistas, tanto por parte de Lipps, quanto por parte da Escola de Marburg, com Natorp, como uma “melhora da psicologia descritiva” – no caso de Lipps e seus discípulos em Munique – ou como uma demonstração de que a lógica não pode se fundar na psicologia – ainda que essa não seja uma descoberta exclusiva de Husserl, mas, ao contrário, já se mostrasse como algo que teria sido notado pela escola de Marburg³⁰³. Por conseguinte, a conclusão seria a de que não haveria muito o que reter do primeiro volume das *Investigações*, enquanto o segundo, que, para Heidegger, “contém o essencial, não foi levado em consideração”. Ao contrário, “observou-se simplesmente que representava uma recaída na psicologia, quando precisamente o que havia sido rejeitado no primeiro era esse transplante da psicologia para a filosofia”³⁰⁴.

Com tais considerações iniciais a respeito das *Investigações*, Heidegger procura apontar para duas características da investigação fenomenológica: em primeiro lugar, que o subtítulo “teoria do conhecimento” não diz respeito a uma teoria em sentido estrito, mas sim à “reflexão para chegar a uma compreensão transparente do que realmente sejam propriamente pensar e conhecer, isto é, segundo a essência pura em seu gênero”. Teoria, assim, remete sempre a algum tipo de “naturalismo”, na medida em que toda teoria é um “sistema dedutivo, cuja pretensão é explicar fatos dados”³⁰⁵. Em segundo lugar, Heidegger aponta para o modo peculiar de procedimento da investigação fenomenológica. Em suas palavras:

Mas ainda mais incomum e absolutamente contrário ao modo habitual de filosofar é o tipo de penetração e apropriação que a obra [as *Investigações*] exige. Ela segue um caminho que, em todo momento, pressupõe a investigação; exige que se avance passo a passo, tornando-se expressamente presente na intuição e verificando aquilo de que se trata. Assim, não se pode simplesmente ficar com os resultados e construir com eles um sistema[...] É próprio da essência das investigações fenomenológicas o fato de que não possam ser relatadas de maneira abreviada, exigindo sempre que sejam repetidas e percorridas novamente³⁰⁶.

³⁰¹ Heidegger menciona, ainda, uma carta que teria sido escrita por Dilthey a Husserl, onde Dilthey compararia o trabalho de ambos com “a perfuração de uma montanha a partir de lados opostos, onde, ao perfurar e atravessar, eles se encontram”. Cf. Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 42 [30].

³⁰² Ibid.

³⁰³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 42.

³⁰⁴ Ibid, p. 42.

³⁰⁵ Ibid, p. 43.

³⁰⁶ Ibid, pp. 43-44.

Lida em consonância com o tema propriamente dito da preleção de 1925, o esforço antinatural da fenomenologia, por assim dizer, traz consigo a possibilidade de uma nova caracterização da filosofia; não como uma filosofia “científica”, uma filosofia “positiva”, que tome como ponto de partida o mundo dado como acabado, caracterizado por determinadas propriedades as quais caberiam à investigação científica descobrir e explicar. Dito de maneira mais explícita, o interesse aqui é em trazer à vista o fato de que a orientação científica não se caracteriza por outra coisa que não seja a possibilidade de um modo de comportamento do ente humano, do ser-aí. Dizer isso, contudo, significa que tais ciências permanecem restritas a campos regionais derivados, como, ainda, se mantêm em um modo de proceder marcado pelo que em Husserl se denominaria como “atitude natural” – ou, para Heidegger, pelo modo de ser do impessoal – justamente na medida em que pressupõem seus respectivos campos como dados a partir dos quais se poderia construir paulatinamente o conhecimento de suas propriedades. Ao contrário do que ocorre nas ciências em geral – a Matemática, a Biologia, a Física, a Psicologia etc. – “o título de fenomenologia” se difere na medida em que “não diz *nada acerca do conteúdo de coisa*” [*Sachhaltigkeit*] dos respectivos objetos das ciências em geral, mas, antes, diz tão somente acerca do “*como, a maneira como se trata algo e deve tratar-se*”³⁰⁷.

A definição formal de fenomenologia como um “título metodológico” em 1925 é semelhante à definição paradigmática do §7 de *Ser e tempo*. Nesse parágrafo, lemos que “Fenomenologia não é um ‘ponto de vista’, nem a subordinação a uma ‘corrente’”. “Fenomenologia tem a significação primária de um conteúdo-de-método. Não caracteriza o *quê* de conteúdo-de-coisa dos objetos de pesquisa filosófica, mas o seu *como*”³⁰⁸. Bem, mas com isso surge então uma questão basilar, a saber, acerca de quais são “as coisas mesmas” que devem ser tema da fenomenologia, acerca do que ela deve “fazer ver”. Embora a resposta final a tal questionamento seja a mesma – o sentido de ser –, a preleção de 1925 adentra em um caminho que não é explicitamente percorrido em *Ser e tempo*. Já em 1925 a fenomenologia se torna ontologia, como afirma Nunes³⁰⁹, mas o caminho percorrido é muito mais o de mostrar como a questão sobre o sentido de ser não apenas irrompe a partir daquilo que Heidegger designará como as três descobertas fundamentais da fenomenologia – a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário de *a priori* –, mas, antes, se mostra precisamente como a questão da fenomenologia. Não é tanto uma simples reinterpretação da fenomenologia

³⁰⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 115.

³⁰⁸ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 101 [28].

³⁰⁹ Nunes, B. *Heidegger e ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 11.

husserliana³¹⁰ que se encontra em jogo, mas sim, permitir que se compreenda a maturação de um problema, que emerge a partir de uma abertura observada na obra de Husserl: a saber, a radicalização da noção de intencionalidade tendo-se em vista a sua relação com o ser a partir da intuição categorial.

A partir da consideração destas que são visadas como as três descobertas decisivas da fenomenologia, poderemos abrir caminho, em primeiro lugar, para a rearticulação de cada uma dessas noções em prol do desenvolvimento da pergunta acerca do ser tal como posta por Heidegger. Em conexão com a liberação do horizonte da pergunta sobre o ser, contudo, se encontra a abertura de uma investigação da noção de intencionalidade, na qual sua caracterização como a correlação entre *intentio* e *intentum* se mostra tanto como insuficiente para uma abordagem radical desse fenômeno, quanto como secundária em relação ao que se dá a ver a partir da descoberta da intencionalidade – a saber, sua relação com a abertura temporal do ser-aí.

3.2 As três descobertas decisivas da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial, o a priori

No tópico anterior, vimos como Heidegger busca contrapor o modo de investigação fenomenológico à “noção dominante” de filosofia científica que ganhou força em meados do século XIX³¹¹. Nesse contexto, a filosofia “científica” se caracteriza por ao menos três aspectos: (1) por tomar como seu objeto o *faktum* da ciência; (2) pelo fato de que, ao questionar as estruturas das ciências dadas, ela encontra um tema a ser investigado segundo um método próprio, “que conserva sua segurança mediante a constante orientação pelos procedimentos fáticos” sem recair nas ciências particulares; (3) por “pretender buscar um fundamento para as diferentes disciplinas que se ocupam da consciência, mediante uma ciência originária da consciência mesma, mediante uma *psicologia*”³¹². Tomando-se como ponto de partida a identificação do conhecimento como um ato da consciência, tem-se como consequência o fato de que só haveria uma teoria do conhecimento quando se tivesse estabelecido, a partir de uma investigação cujo método esteja em acordo com aquele das ciências naturais, *o que* seria algo

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 35.

³¹² Ibid.

como a vida psíquica e a consciência. A questão é que, ao proceder deste modo, a investigação filosófica acaba por promover, como vimos, uma desvívificação dos fenômenos de base, dos fenômenos da vida, de modo a levar a um obscurecimento da nossa relação com o campo mesmo que se pretende explicar.

Como buscamos mostrar no tópico anterior, a retomada da história da filosofia como uma parte “preliminar” do curso visa evidenciar o fato de que a questão do ser não é como que imposta por *este* filósofo alemão Martin Heidegger, mas, antes, é a questão que irrompe como uma possibilidade da investigação fenomenológica. É a fenomenologia como um acontecimento decisivo da filosofia que torna pela primeira vez possível a tematização de algo como o ser. O que está em jogo, com isso, não é tanto uma mera retomada da fenomenologia husserliana, como tampouco a determinação de uma pergunta de um filósofo específico, mas, sim, reconduzir aquilo que Heidegger chama de as “três descobertas decisivas da fenomenologia” à questão que subjaz às filosofias em geral, isto é, a questão sobre o que torna essas três descobertas possíveis – a questão do ser em geral³¹³.

Assim como Kisiel³¹⁴, Moran vê a preleção de 1925 como “o primeiro rascunho de *Ser e tempo*”, apontando-o, contudo, como emergente de uma “crítica sustentada e penetrante à fenomenologia transcendental de Husserl”³¹⁵. Dito de maneira sucinta, Moran pretende mostrar a descoberta husserliana acerca da correlação entre o ser e seu respectivo “lugar” de manifestação – isto é, o fato de que toda experiência de ser implica um modo deste se mostrar, para além de se dar em correlação com uma subjetividade constituidora dos objetos em geral – como a origem da questão do ser já nos *Prolegômenos*, de 1925³¹⁶. Para Moran, a questão do ser se confunde com o interesse husserliano em investigar as condições de possibilidade de que algo apareça como algo: o problema heideggeriano não diria respeito ao legado dos gregos, mas antes no modo pelo qual o sentido de tudo o que aparece enquanto tal pode ter seu lugar em um existente finito, temporal e mundanizado – o ser-aí³¹⁷.

³¹³ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 403.

³¹⁴ Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 362.

³¹⁵ Moran, D. *Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Crowell, Steven; Malpas, Jeff. Stanford: University Press, 135-150, 2007, p. 138.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

Bem, embora o modo de investigação da questão do ser se deva à fenomenologia de Husserl – tal como Heidegger o afirma continuamente –, não nos parece tanto que sua obra se mostre como a origem da questão do ser tal como formulada em *Ser e tempo*, como afirma Moran, mas sim um esforço, por parte de Heidegger, em mostrar como da fenomenologia mesma deveria emergir a questão sobre um tema que lhe concerne desde seus estudos da dissertação de Brentano. Como procuramos mostrar, não apenas Husserl, mas ainda Brentano e Dilthey possuem, cada um, um papel singular na trajetória de Heidegger. Não é por outra razão que, ao buscar um “ímpeto” inicial do pensamento heideggeriano em geral, a questão dirigida por Richardson a Heidegger é: “como devemos compreender propriamente a sua primeira experiência da questão do ser em Brentano?”³¹⁸. A tal pergunta encontra-se a seguinte resposta:

‘Em Brentano’. Você tem em mente o fato de que o primeiro escrito filosófico que eu, desde 1907, sempre revisei, foi a dissertação de Franz Brentano *Sobre o sentido múltiplo do Ser em Aristóteles* (1862). Brentano colocou na folha de rosto de seu escrito a frase de Aristóteles: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*. Eu traduzo: “O ente se manifesta (com relação ao seu ser) de múltiplas maneiras”. Nesta frase se oculta a questão que determinou o meu caminho de pensamento: Qual é a determinação simples e unitária do ser, que permeia todos os seus múltiplos significados? Essa questão desperta outras: O que significa ser?³¹⁹

No entanto, como vemos em sequência, “passou-se uma década, e foi necessário um longo desvio e errância pela história da filosofia ocidental para que as questões acima alcançassem ao menos uma clareza inicial”³²⁰. Heidegger aponta, nesse contexto, para três *insights* decisivos para a clarificação da questão do ser: os diálogos com Husserl formam o primeiro deles, na medida em que proporcionaram a experiência imediata do método fenomenológico. Em sequência, encontramos a relevância dos tratados aristotélicos – os quais resultaram na visão da *aletheia* como desvelamento – e a percepção do traço fundamental da *ousia*, o ser dos entes, como presença (*Anwesenheit*)³²¹. Bem, mas porquanto neste momento Moran procura mostrar um certo compartilhamento das questões centrais entre Husserl e Heidegger partindo de início de textos tardios em relação ao início da década de 20 – tais como as *Meditações Cartesianas* e *A crise das ciências européias*³²² – nossa intenção é voltarmos-nos,

³¹⁸ Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, pp. IX-X.

³¹⁹ Ibid, p. XI

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid, pp. X-XII.

³²² Moran, D. *Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Crowell, Steven; Malpas, Jeff. Stanford: University Press, 135-150, 2007, p. 137.

antes, às *Investigações Lógicas* enquanto marco inicial da possibilidade de determinar “o múltiplo sentido do ente”³²³.

Nesse contexto, Moran explicita alhures que a contribuição original de Husserl para a problemática brentaniana da intencionalidade seria sua elaboração do ponto de vista de que cada percepção ou pensamento tem uma significação ou significado (*Bedeutung*) e apresenta diversos níveis de confirmação ou plenitude. Contrapondo-se à teoria de Brentano, Husserl enfatiza então a necessidade de “uma distinção nítida entre um ato de consciência, entendido como uma ocorrência temporal e psíquica particular no fluxo da consciência com o seu próprio conteúdo imanente”, e o significado ideal, “tomado como um primeiro passo para assegurar a independência da lógica de todas as formas de psicologia”³²⁴. Husserl rejeita a caracterização das vivências como fenômenos psíquicos ou mentais justamente pelo fato de uma tal divisão induzir a um erro fundamental: a delimitação da psicologia – especificamente ao falar de Brentano – a um âmbito interno, que conteria em si um tipo de objeto³²⁵. Nesse sentido, a distinção que importa ressaltar é o fato de que não há algo como uma vivência intencional que contenha dentro de si um respectivo objeto correlato e, de outro lado, um possível objeto físico, que apenas pode ser investigado de maneira secundária pelas ciências naturais.

Segundo Husserl, essa má interpretação da intencionalidade tem lugar diante das expressões “objetividade imanente”, “inexistência intencional” ou “inexistência mental” de um objeto. As vivências intencionais têm, sim, como traço peculiar a referência a objetos que são a cada vez representados de algum modo – é este o sentido da *intenção*: “um objeto é nelas ‘visado’, é ‘tido em vista’, e isso certamente segundo o modo da representação ou do julgar etc.”. Mas isso diz apenas e tão somente o fato de que essas vivências têm, a cada vez, um determinado modo de intenção, e não que elas guardariam em si o objeto tal como vivenciado somado à vivência intencional: “não há duas coisas presentes na ‘vivência’ (abstraindo-nos de casos excepcionais); não vivenciamos o objeto e, ao lado dele, a vivência intencional que para ele se dirige (...) mas apenas uma está presente, a vivência intencional, cujo caráter descritivo essencial é precisamente a intenção em questão”³²⁶. É a vivência intencional, portanto, que se

³²³ Heidegger, M. *O meu caminho na fenomenologia*. Trad.: Ana Falcato. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 8.

³²⁴ Moran, D. *Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's Account of Intentionality*. In: *Inquiry*. New York: Taylor & Francis, n° 43, 39-66, 2000, p. 46.

³²⁵ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 319.

³²⁶ *Ibid*, p. 320.

encontra na base dos atos de consciência em geral, assim como é ela que consuma a relação intencional com um objeto – isto é, na medida em que uma vivência intencional se dá, há um objeto presente³²⁷. Desse modo, *intencional* designa o caráter essencial comum da classe de vivências dos atos de pensamento e intuição. Não é, portanto, o objeto, mas antes o ato de consciência a ele dirigido que confere a sua respectiva significação.

É nesse sentido que Husserl define o “ser objeto” como algo que reside “fenomenologicamente falando, em certos atos em que qualquer coisa aparece ou é pensada como objeto”³²⁸. Para o visar da consciência é indiferente se o objeto existe realmente ou não: se eu represento, como exemplifica Husserl, o deus Júpiter, tenho então uma vivência de representação onde se consuma um representar o deus Júpiter³²⁹. Posso, então, descrever essa vivência, compará-lo com outros deuses, elencar as características que fazem dele um deus etc. Por outro lado, se o objeto – deus Júpiter – não existe, “a situação não precisa ser alterada do ponto de vista fenomenológico. Para a consciência, o dado é idêntico, quer o objeto representado existe, quer seja ficcionado, quer seja um contrassenso”³³⁰.

Como veremos, Heidegger retoma o problema da intencionalidade em meio à reformulação husserliana e em sua contenda com autores como Kraus e Rickert. O intuito de uma tal retomada é mostrar como o problema da intencionalidade se encontra permeado pelo problema da separação entre fenômenos físicos e psíquicos, sendo, dessa vez, o âmbito do juízo aquele que detém a primazia ante os demais.

3.2.1 Intencionalidade como a relação entre *intentio* e *intentum*

Há, segundo Heidegger, ao menos duas razões para que a intencionalidade seja a primeira noção a ser tematizada: em primeiro lugar, porque é justamente essa noção que constitui o principal ponto de partida da filosofia contemporânea; em segundo lugar, porque a intencionalidade é “precisamente aquilo que impede a apreensão imediata e desprovida de

³²⁷ Ibid, p. 320.

³²⁸ Ibid, p. 311.

³²⁹ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 321.

³³⁰ Ibid.

preconceitos daquilo que a fenomenologia almeja”³³¹. A noção de intencionalidade emerge a princípio em meio à investigação da natureza dos fenômenos psíquicos. Em 1874, Brentano afirma então que os fenômenos psíquicos se diferenciam dos fenômenos físicos pelo fato de que aos primeiros é inerente algo objetual. Essa característica, porém, marca ainda a distinção entre os respectivos fenômenos psíquicos: todo objeto da consciência aparece sempre segundo um determinado modo de consciência do ato psíquico – isto é, segundo o seu modo de existência intencional³³². É a partir da descoberta da intencionalidade que o domínio da psicologia é a princípio delimitado, assim como é a partir dela que a investigação do psíquico pode ganhar um caráter de rigor, que ela pode ser considerada científica, na medida em que confere aos fenômenos psíquicos uma percepção imediatamente evidente³³³. Ora, mas se foi Brentano quem a princípio inseriu a noção de intencionalidade em suas investigações, como pode ser que Heidegger a considere uma descoberta da fenomenologia – mais especificamente, de Husserl? A resposta a essa questão gira em torno da diferença, dirá Heidegger, entre *saber* de uma estrutura e *compreender* sua constituição e seu sentido mais próprios, assim como as possibilidades e perspectivas que se abrem para uma investigação³³⁴. Em suas palavras:

Husserl escrevera: ‘Não obstante, desde a apreensão [*Erfassung*] primeira de uma diferença na consciência até a fixação adequada, puramente fenomenológica, e a valoração concreta há um passo enorme – e precisamente este passo, decisivo para a fenomenologia, é o que não foi dado’. Na literatura filosófica corrente, a fenomenologia costuma ser caracterizada da seguinte forma: *Husserl* teria tomado de *Brentano* o conceito de intencionalidade; esse conceito, como se sabe, remonta à Escolástica; a Escolástica é obscura, metafísica, dogmática. Logo, o conceito de intencionalidade é cientificamente inútil, e a fenomenologia, ao utilizá-lo, estaria carregada de pressupostos metafísicos e, portanto, não estaria fundada no imediatamente dado³³⁵.

Heidegger aponta aí para uma recepção conturbada da noção de intencionalidade tanto por Brentano quanto por Husserl. De um lado, Rickert afirmaria que justamente ali onde o “conceito escolástico de intencionalidade transmitido por Brentano” desempenharia um papel importante, estaria o “conceito menos claro”, de modo a impregnar o pensamento dos fenomenólogos em geral com dogmas metafísicos tradicionais. De outro lado, Kraus tentaria argumentar que Husserl não teria feito mais do que acolher o conceito de intencionalidade tal

³³¹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 46 [34].

³³² Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 231.

³³³ *Ibid*, p. 117.

³³⁴ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 46.

³³⁵ *Ibid*, pp. 46-47.

como proposto por Brentano³³⁶. A distância entre as concepções brentaniana e husserliana da intencionalidade é patente³³⁷. De todo modo, o enfrentamento da recepção tanto de Rickert quanto de Kraus acerca da intencionalidade tem o condão de trazer à evidência que qualquer teoria que se baseie em uma distinção entre atos de conhecimento internos, imanente, intelectuais, espirituais, enfim, de um tipo de consciência interna qualquer que se encontre contraposta à realidade propriamente dita do *fato* externo parte de um obscurecimento em relação àquilo de que trata a intencionalidade: a estrutura do “psíquico” – e não a relação entre físico e psíquico³³⁸. O que está em jogo com isso é trazer à vista o fato de que a intencionalidade não é algo que se adiciona à estrutura das vivências para então relacioná-las à realidade, mas, antes, ela é constitutiva da estrutura das vivências em geral.

“*Intentio*”, diz Heidegger, “significa literalmente *dirigir-se a*: toda vivência, toda atuação psíquica se refere a algo”³³⁹. Esta é a primeira caracterização da intencionalidade – e de certo modo a mais geral³⁴⁰ –, a saber, que todo ato de consciência traz consigo um objeto correlato: representar é representar algo, julgar é julgar acerca de algo etc. Mas não só. A afirmação de que intencionalidade é um *dirigir-se-a* não se restringe ao âmbito da correlação entre um ato de consciência e um objeto correlato, mas diz antes de tudo o fato de que eu já sempre me encontro ocupada com alguma coisa. É isso que se encontra em jogo na afirmação de que a percepção natural não é, em geral, um “ficar contemplando e estudando as coisas”, mas, antes, ela “se dissipa na lida prática concreta com as coisas”, ou seja, que a percepção não é autônoma, que eu “não percebo para perceber, mas para orientar-me, para abrir-me caminho, para fazer algo”³⁴¹. Com isso, Heidegger pretende evidenciar o que é apontado como o duplo pressuposto no uso corrente da noção de intencionalidade: em primeiro lugar, o pressuposto metafísico de que o psíquico sai de si mesmo para chegar ao físico; em segundo, o pressuposto de que a todo processo físico corresponde um *objeto real*. É assim que a intencionalidade passa a dizer respeito apenas aos atos judicativos, para Rickert. Uma vez que no ato de julgar o objeto julgado se daria de maneira imanente – como valor, que aceitamos ou rejeitamos –, este

³³⁶ Ibid.

³³⁷ cf. Tópico 1.1

³³⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 55.

³³⁹ Ibid, 48.

³⁴⁰ Serra, Alice. *Do Fenômeno Pleno Ao Testemunho Que Falta: Gradações Da Verdade Em Husserl, Marion e Derrida*. In: *Philosophica*, Lisboa, vol. 45, 83-104, 2015, p. 83.

³⁴¹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 48.

resultaria menos problemático, menos “misterioso” do que o objeto “transcendente”, do que a coisa “real”³⁴².

Estamos uma vez mais aqui diante do problema da construção de teorias que vão além do caráter fático da vida, em direção a “uma determinação formal da consciência que, ela sim, organiza a experiência”³⁴³. Como bem explicita Barroso, o que está em jogo no pensamento de Rickert é compreender o fático como categoria, de tal modo que todo e qualquer conteúdo da experiência factual e sensível já é categorial, “já é mediado pelo pensamento. Antes de toda dação (*Gegebenheit*) encontra-se o pensamento e sua legalidade, e somente a partir da determinação no pensamento surge a dação”³⁴⁴. A consequência dessa posição é, para Heidegger, a de que Rickert constrói sua teoria sem se dar conta de que se vale justamente da intencionalidade como fundamento propriamente dito de sua teoria do conhecimento³⁴⁵. Isto é, sua posição impede que seja visto o fato de que sua teoria parte do pressuposto de que há uma separação entre, de um lado, um âmbito físico e, de outro, o psíquico. Por conseguinte, o conceito de representação não pode significar algo como uma imagem mental de um determinado objeto. Ao contrário, como afirma Heidegger: “no caso da representação constituída pela percepção simples e direta da cadeira, nenhuma representação é representada, mas sim eu vejo *a cadeira*: quando vejo algo não pretendo ver a representação desse algo, mas sim a cadeira”. O mesmo se dá quando imagino algo: não se trata aí de uma “representação de algo ausente”, mas eu penso, imagino, me lembro dessa coisa ela mesma³⁴⁶.

Se nos voltarmos uma vez mais à *Quinta Investigação Lógica*, veremos que a afirmação de que é intrínseco ao sentido de representar – ou qualquer modo de visar algo – o fato de que quando o visto não tenho em vista aí a sua representação, mas sim o objeto – a cadeira, a xícara, a caneta, o notebook etc. – se assemelha, por um lado, à posição husserliana de que os chamados conteúdos imanentes são conteúdos intencionais. Por outro, há aí uma distinção em relação ao que Husserl denomina como conteúdos “verdadeiramente imanentes, que pertencem à consciência real [*reell*] das vivências intencionais”, mas que não são eles próprios intencionais: eles “edificam o ato, possibilitam a intenção, enquanto pontos de referência necessários”, mas

³⁴² Ibid, p. 51.

³⁴³ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, 2020, p. 81.

³⁴⁴ Ibid, p. 82.

³⁴⁵ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 53.

³⁴⁶ Ibid, p. 54.

não são eles próprios “os objetos que são representados nos atos”. Assim, conclui Husserl: “não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora etc.”³⁴⁷. Embora o ponto de chegada, por assim dizer, de ambos os autores seja semelhante – não vemos representações, não escutamos ondas sonoras etc., mas vejo meu computador e escuto o sino da igreja marcando meio-dia – há em ambos uma diferença importante. A saber, enquanto Husserl aponta para o caráter não-intencional dos conteúdos imanentes da consciência, os quais tornam justamente possíveis as vivências intencionais, Heidegger, por outro lado, aponta para o caráter da familiaridade – e, com isso, da pré-compreensão de ser do ente humano – como o que torna possível a nossa lida responsiva com as coisas em geral. É nesse sentido que Hubert Dreyfus explicita a familiaridade como um *background*, um pano de fundo que “consiste em uma atividade intencional contínua”, chamada “*transcendência ontológica*”³⁴⁸.

Em síntese, Heidegger parte de uma caracterização inicial da intencionalidade como estrutura das vivências com o intuito primevo de afastar as interpretações da teoria do conhecimento e de trazer à vista o seu caráter de estrutura prévia das ações. Por meio da percepção, tal caracterização pode e é ainda explicitada a partir da correlação entre *intentio* e *intentum*, ou ainda, entre *noesis* e *noema*: entre o ato de perceber, por exemplo, e o ente no modo de seu ser-percebido³⁴⁹³⁵⁰. A partir dessa caracterização, algo como a intencionalidade só poderia ser plenamente definida quando vista como a inter-relação entre *intentio* e *intentum*, de modo que não haveria primeiro objetos não-intencionais que, entrando em relação com uma determinada vivência, passaria a ser intencional. Antes, “é essencial que o ‘a-quê’ intencional próprio de cada caso, o *intentum*, seja inerente à constituição básica dessa estrutura”³⁵¹. É a partir dessa correlação basilar que Heidegger pode então afirmar que Brentano teria visto na intencionalidade a *intentio* – a *noese* e seus modos – mas não o *noema*, o *intentum*, permanecendo inseguro ao definir o que seria o objeto intencional. Segundo Heidegger,

³⁴⁷ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 322.

³⁴⁸ Dreyfus, H. L. *Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*. *Social Research*, vol. 60 n° 1, 17-38, 1993, p. 36.

³⁴⁹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 68.

³⁵⁰ Cabe ressaltar, aqui, que a relação entre noese-noema não se restringe aos atos perceptivos, mas, antes, diz respeito a todos os atos de consciência em geral: representar, julgar, amar, odiar etc. Optamos por usar a percepção tão somente como um ato exemplificativo.

³⁵¹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 69.

Brentano também não esclarece a estrutura da intencionalidade na medida em que ele aborda o psíquico de acordo com “o sentido tradicional do perceptível imanente, do consciente imanente – seguindo a tradição da teoria cartesiana. O caráter específico do psíquico permanece indeterminado, de forma que não se esclarece devidamente como a estrutura da intencionalidade se origina”³⁵².

Este é, para Heidegger, o problema central da teoria brentaniana, e que de certo modo permanece mesmo com a entrada em cena da fenomenologia: a manutenção do enquadramento prévio proveniente da tradição. Em suas palavras:

Husserl a concebe como uma estrutura geral da razão (não sendo a razão algo psíquico, mas delimitada em relação ao físico); *Scheler* a compreende como estrutura do espírito ou da pessoa, mais uma vez diferenciando-a do físico. Mas veremos que, com o que se entende por “razão”, “espírito” e “*alma*” a abordagem com a qual essas teorias trabalham não é superada. Destaco isso porque vamos perceber como a fenomenologia, com a definição de intencionalidade que carrega consigo, exige um desenvolvimento mais radical (...) Não é a intencionalidade como tal que é dogmática ou metafísica, mas o que é ou permanece sustentado por sua estrutura devido ao tradicional não-questionamento do que ela supostamente é estrutura, o que esse próprio sentido de estrutura diz³⁵³.

Dito de outro modo, intencionalidade tal como caracterizada até então não diz o fundamento último do psíquico ou da razão etc., mas, antes, é a partir dela que o psíquico, a razão, o espírito podem ser questionados: o que ela propicia é uma abordagem que não parta do uso de conceitos tradicionalmente delineados, dentre os quais se encontram ainda as noções de consciência e vivência. Daí que seria possível dizer que a caracterização inicial da intencionalidade como correlação entre *intentio* e *intentum* permanece obscura³⁵⁴; isto é, que esta não é ainda o significado central de algo como a intencionalidade. Há que se ressaltar, ainda, que encontramos aqui algo diverso em relação à preleção tornada tema no capítulo anterior: a rejeição da noção de vivência como pertencente ao âmbito da tradição e o subsequente afastamento em relação a ela. Por outro lado, a noção de intencional, apontada como estrutura direcional da vida fática ganha novos contornos, com um aprofundamento digno da centralidade que ela ocupa na preleção de 1925. Para prosseguirmos, porém, faz-se necessário trazer à vista ainda as demais “descobertas decisivas” que a acompanham: a intuição categorial e a noção de *a priori*.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Ibid, p. 70.

³⁵⁴ Ibid.

3.2.2 A intuição categorial

A analítica transcendental kantiana operou uma mudança substancial no modo de conceber o conhecimento. A fim de fundamentar uma filosofia prática, buscou-se, com Immanuel Kant, a construção de uma filosofia teórica que pudesse estabelecer quais seriam os limites da razão. Segundo Joãozinho Beckenkamp, tal determinação conta com duas direções: por um lado, trata-se de “apresentar a estrutura racional mínima de toda experiência possível, tarefa levada a cabo pela analítica transcendental”; por outro, trata-se de “desmentir pretensos conhecimentos daquilo que se situaria além dos limites da experiência possível”. Nesse contexto, o dogmatismo traria consigo o problema de não respeitar os limites próprios à razão, ao passo que o empirismo clássico “teria sido incapaz de tratar ou talvez até de se dar conta daquela estrutura essencial para qualquer experiência”³⁵⁵. Bem, mas se o que motiva o programa kantiano é, em última instância, o interesse prático em resguardar o domínio prático da moral³⁵⁶, por outro, interessa-nos aqui retomar brevemente as noções de intuição e de categorial tal como estabelecidos por Kant, com o fim de lançar luz sobre o tratamento que Heidegger dá à *intuição categorial* husserliana.

Para Kant, a filosofia teria passado por três fases: a dogmática, onde a metafísica apresentaria suas teses de tal modo que elas não poderiam ser objeto de dúvida; a cética, a qual advém da degeneração própria à oposição e luta entre as variadas vertentes metafísicas; e, por fim, a crítica, a qual ele próprio inaugura³⁵⁷. Como afirma Beckenkamp, Kant não é um empirista, de tal modo que “a filosofia crítica não poderia se contentar com uma mera negação daquilo que a metafísica pretendia poder conhecer”. Ao contrário: a filosofia crítica reconhece que a metafísica “se desenvolveu a partir de um interesse natural da razão” – de tal modo que, ao se limitar a negá-la, o cético tanto desconheceria sua própria origem quanto não contribuiria para seu esclarecimento³⁵⁸. Mas se não é possível simplesmente negar a metafísica, há, então, uma peculiar necessidade de encará-la sem, contudo, se perder nas vias de um tipo qualquer de dogmatismo – ou, para usar a metáfora kantiana da navegação, sem se perder no oceano sem

³⁵⁵ Beckenkamp, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 150.

³⁵⁶ *Ibid*, p. 153.

³⁵⁷ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, Prefácio da tradução portuguesa.

³⁵⁸ Beckenkamp, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, pp. 153-154.

fim da metafísica³⁵⁹. Diante de uma metafísica que desconhece seus limites Kant busca, portanto, estabelecer os limites da razão como algo positivo, isto é, que demarca tanto o âmbito do conhecimento possível quanto o que se encontra para além dele. É nesse contexto que a noção de intuição tal como utilizada por Kant ganha proeminência.

Da relação mútua entre metafísica e empirismo resulta, assim, a interconexão entre entendimento e experiência como fonte do conhecimento em geral: não se trata, como se diz em geral e como sugere Alexandre Morujão, de uma recepção meramente passiva dos dados da sensibilidade contrapostos a uma atuação – uma *atividade* – do entendimento³⁶⁰. Trata-se, antes, de uma correlação que se encontra desde o princípio indissociada. Intuição, para Kant, é um conceito da sensibilidade, isto é, é sempre intuição *sensível*: ela apresenta o limite propriamente dito das operações cognitivas, uma vez que se mostra como o campo de sustentação da experiência possível, do conhecimento empírico. Uma “intuição intelectual”, nesse viés, seria inútil para o entendimento, ao qual cabe antecipar a forma da experiência possível em geral, sem que se ultrapasse as restrições impostas pela sensibilidade³⁶¹. Isto é, entendimento diz, aqui, uma forma de conhecimento *a priori* referente à estrutura do sujeito cognoscente – que não tem início na experiência, embora se dirija a ela. Nesse sentido é que se, por um lado, o uso das categorias, das sínteses *a priori*, enfim, do entendimento, não apenas se dá de modo imanente, como deve ainda subordinar as condições necessárias da intuição numa experiência, por outro, caso não houvesse experiência – caso não houvesse os dados da intuição sensível – as categorias formuladas pelo entendimento “não passariam de formas vazias e nada permitiriam conhecer”³⁶². Assim, nas palavras de Kant, sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras “têm significado apenas transcendental, mas não possuem *uso* transcendental, porque este uso é, em si mesmo, *impossível*, na medida em que lhes faltam todas as condições para qualquer uso”, ou seja, “as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos”³⁶³.

Bem, mas o que nos importa reter é que, com Kant, a demarcação do modo de acesso aos âmbitos categorial e sensível ganhou um lugar proeminente na filosofia em geral. Embora

³⁵⁹ Beckenkamp, J. *A Razão Crítica e suas Metafóras*. In: *Kant and the Metaphors of Reason*. Cecchinato G.; De Araújo Figueiredo, V.; Ruffing, M.; Serra, A. (eds.). Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 112.

³⁶⁰ Morujão, A. F. *Fenômeno, númeno, coisa em si: notas sobre três conceitos kantianos*. Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 37, nº 3, 225-248, 1981, pp. 2-3.

³⁶¹ Beckenkamp, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 154.

³⁶² Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 15.

³⁶³ *Ibid*, p. 291.

haja, como pretendemos mostrar, uma inferência mútua de ambos entre si, há também uma cisão entre ambos no que diz respeito à restrição do categorial como pertencente ao entendimento – ao *a priori* –, e do sensível como algo que se dá por meio da experiência – *a posteriori*, ainda que essa seja ordenada pelos conceitos puros do entendimento. Segundo Marcos Aurélio Fernandes, essa cisão da realidade em mundo sensível e inteligível a partir dos modos de acesso ao ente – da sensibilidade e do entendimento – é que constitui o “fundo metafísico do pensamento ocidental”. E isto de tal modo que o método transcendental ainda se encontra “sob a envergadura desta decisão e cisão históricas da metafísica”³⁶⁴. Nesse sentido, ainda segundo Fernandes, o conhecimento *a priori* é também chamado de transcendental, o qual diz respeito não ao conhecimento propriamente dito de objetos, mas antes ao nosso modo de conhecê-los, bastando-lhe, em relação às categorias, o conceito de forma como aquilo que ordena e traz então à vista um determinado objeto. Assim é que o conceito de intuição é “circunscrito ao âmbito do sensível: intuição é apresentação de algo que é dado num acesso direto e imediato. O intuído é trazido à forma mediante o conceito. É material para a forma conceitual”³⁶⁵.

Tal descrição coaduna com o que se encontra em Helmut Holzhey. Segundo o autor, a fenomenologia e o neokantismo se distanciam em relação à ênfase dada por cada um à noção de intuição: se, por um lado, a fenomenologia a enfatiza como decisiva não apenas para o conhecimento, mas para nossas experiências em geral, o neokantismo tenta dissolver o momento da intuição na cognição em um momento de determinação do pensamento³⁶⁶. Sem perder de vista o adendo ao qual já havíamos nos referido – segundo o qual nenhuma das qualidades, entendimento e sensibilidade, tem primazia sobre a outra³⁶⁷ –, Holzhey explicita que a intuição se refere aos objetos de maneira *imediata*, isto é, ela é uma representação *singular*, e não geral. Isto se dá mediante o fato de que os objetos nos são *dados* na intuição sensível. Bem, mas se isso é assim, se a intuição “recebe uma interpretação positiva em Kant, onde é, como um momento da cognição, um *tema* explícito do conhecimento filosófico”, por outro lado, ela é rejeitada como o *método* de uma tal investigação filosófica: “O conhecimento

³⁶⁴ Fernandes, M. A. *A intuição categorial, o problema das categorias e a doação do ser*. Revista de filosofia Aurora, vol. 31, nº 53, 558-573, 2019, p. 560.

³⁶⁵ Ibid, pp. 567-568.

³⁶⁶ Holzhey, H. *Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition*. In: *Neo Kantianism in Contemporary Philosophy*. Makkreel, Rudolf A.; Luft, Sebastian (eds). Bloomington: Indiana University Press, 2010, p. 25.

³⁶⁷ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 75, A 51.

filosófico é o conhecimento racional por *conceitos* – e não por intuição”³⁶⁸. É assim que Kant acaba por apontar para a necessidade de um tipo diverso de intuição que sirva para a construção de um conceito – de uma representação geral: como intuição, sua referência seria própria a um objeto *singular*; mas, como construção de um conceito, tal intuição deveria ser capaz de expressar “qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito”³⁶⁹.

Ora, é justamente por isso que o título da segunda parte da Sexta Investigação Lógica, “Intuição sensível e intuição categorial” causa de início um estranhamento: segundo Jean Beaufret, “não aprendemos com Kant que o categorial precisamente não é intuitivo? A Escola de Marburg fez disso um ponto de doutrina. Mas o que é o categorial, senão umas das ‘acepções’ aristotélicas do ser e, segundo Brentano, ‘a mais importante de todas’?”³⁷⁰. O ponto de viragem no modo de investigação do ser se dá com o que encontramos a seguir:

Kant realmente procurou um modo intuitivo de acesso à categoria, e pensou tê-lo encontrado no “esquematismo dos conceitos puros do entendimento”. Mas, pensou Husserl, para que a esquematização seja ela mesma possível, é necessário que a categoria já esteja presente para nós, caso contrário, sobre o que estamos falando? Essa presença da categoria deve, portanto, receber um status intuitivo, apesar de sua “inintuitividade sensível”, e isso exige que o conceito de intuição seja estendido a ela como a base essencial da própria fenomenologia. Há, portanto, uma intuição do ser que, por sua vez, é a “categoria das categorias”³⁷¹.

Heidegger retoma o significado de intuição como “ver”, como a “apreensão simples e direta do que está dado corporalmente, tal como se apresenta por si mesmo” com o fim de mostrar como o intuir não se restringe a um objeto dado pelo campo sensorial. Ao contrário, há aqui um primeiro alargamento da noção de “ver”: não significa ver simplesmente isso que está agora diante de mim, isto é, não diz respeito à visão no sentido do que é visto sensorialmente. Antes, o “ver” algo remete tanto aos nexos de sentido que subjazem a todo e qualquer comportamento em geral, quanto ao modo como os fenômenos se dão a ver. Bem, mas para além de um tal alargamento do sentido de *ver*, o que se encontra em jogo na passagem acima é mostrar que há um tipo de intuição que se projeta como que para além daquilo que é visado na percepção. Há que se ter em conta, porém, que “além” aqui não diz respeito a uma instância descolada daquilo que se dá a ver na percepção, a um âmbito anterior e inacessível que

³⁶⁸ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 713/ B 741, APUD Holzhey, p. 25.

³⁶⁹ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 713/ B 741.

³⁷⁰ Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minut, 1974, p. 126.

³⁷¹ Ibid.

fundamenta a aparição das coisas em geral. Não: Husserl já mostrara precisamente que há um tipo de intuição diverso da intuição sensorial, e que só se dá a ver parcialmente em meio à determinação fática de algo, justamente na medida em que é próprio a tal ato um excedente em sua significação³⁷² – ou, na formulação heideggeriana, um excesso de intenções³⁷³.

Esse excedente, segundo Husserl, é justamente o *ser* como aquilo que “dá a forma”³⁷⁴, que torna possível que algo apareça enquanto algo. Trata-se aqui de uma posição de base husserliana, mas que se diferencia desta sobretudo no que diz respeito ao modo pelo qual algo como o ser se dá a ver. Explico: se, por um lado, Heidegger aponta como decisiva a descoberta husserliana da intuição categorial, por outro, tal descoberta se encontraria restrita ao âmbito do ser como dado, de modo a se distanciar da possibilidade fundamental aberta por tal descoberta – a investigação acerca do sentido do ser. Se nos voltarmos uma vez mais ao Seminário de Zähringen, veremos a explicitação do modo de acesso ao categorial como derivado de uma analogia em relação à intuição sensível: este tem por fundamento o que Husserl denomina como *hyle*, ou seja, “isto que afeta a sensibilidade, os dados sensoriais (azul, preto, extensão espacial etc.)”. Mas, então, o que é percebido de maneira sensível não são senão os dados sensoriais eles mesmos, junto aos quais um objeto se torna visível na percepção. Nesse sentido, “o objeto não é dado na impressão sensível. A objetividade do objeto não pode ser percebida sensivelmente. Em síntese, o fato de um objeto ser um objeto não surge de uma intuição sensível”³⁷⁵. E, no entanto, o objeto é percebido.

A referência às categorias do entendimento em Kant são, assim, retomadas nesse Seminário como um modo de demonstrar que a noção de intuição categorial deriva, de algum modo, da atividade de trazer à forma do entendimento um determinado objeto da experiência sensível – de tal modo que o objeto é então posto como uma síntese da intuição e do conceito³⁷⁶. Se, por um lado, a articulação do conceito de forma somado à ideia de intuição leva à ideia de uma intuição *dada*, a expressão da intuição categorial indica que a categoria seria mais do que uma forma: a intuição categorial manifesta, antes, uma intuição que traz a categoria à vista, ou,

³⁷² Husserl, E. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975, p. 107.

³⁷³ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82.

³⁷⁴ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975, p. 111.

³⁷⁵ Heidegger, M. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 65.

³⁷⁶ *Ibid.*

dito de outro modo, uma intuição que é imediatamente *dirigida-para* uma categoria. Assim, “com a expressão da intuição categorial, Husserl consegue pensar o categorial como *dado*”³⁷⁷. A princípio, o que importa aqui é a possibilidade de pensar a doação de algo como o ser, a qual acontece em consonância com a respectiva visada de um objeto enquanto tal. É para evidenciar a descoberta de tal acontecimento que Heidegger enfatiza que o “é” do exemplo “este livro é azul”, isto é, o “é” a partir do qual eu viso o livro como um objeto ou substância, é um “excedente” em relação à percepção sensível que eu tenho deste livro *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Bem, mas embora ambos os modos de intuição – sensível e categorial – se deem de modos diferentes entre si, ambas têm, para Heidegger, pelo menos isto em comum: o fato de que, “de uma certa maneira o ‘é’ é dado *do mesmo modo* que os dados sensoriais”; isto é, ele não é como que adicionado em um momento posterior ao perceber, mas, sim, é “visto”, ainda que de um modo diverso do que é visto sensivelmente³⁷⁸.

É a partir de tais considerações que Heidegger afirmará que a intuição categorial é alcançada por meio de uma *analogia* à intuição sensível. Logo, em contraposição ao caminho kantiano de retrospectão da experiência sensível para as condições de possibilidade dessa experiência – descobertas com a investigação das formas de intuição *a priori* que a organizam a experiência possível –, a analogia realizada por Husserl significaria que o categorial, as formas e o “é”, o “ser”, já são sempre dadas em toda e qualquer experiência de algo como algo. Retomando o exemplo da percepção, o momento-cor do objeto que aparece para nós – no exemplo husserliano, o papel branco – só é parcialmente abrangido com a intenção da palavra “branco”, justamente na medida em que há um “excedente na significação, uma forma que não encontra na própria aparição nada que pudesse confirmá-la”³⁷⁹. Importante para o presente trabalho é acompanhar, contudo, a descrição subsequente acerca de algo como o ser: como vimos, Husserl mostra a princípio que *ser* não é algo que reside simplesmente no âmbito da percepção sensível e que seria como que encontrado pela assim chamada percepção externa. Por outro lado, *ser* também não diz respeito a algo subjetivo, à esfera da percepção interna de um sujeito cognoscente. É precisamente isso que encontramos nos parágrafos 43 e 44 da Sexta Investigação: a contraposição às formas de pensamento que atribuíam ao ser a propriedade de se encontrar dentro de um objeto ou então atribuíam sua emergência a certos atos psíquicos da

³⁷⁷ Ibid, p. 66.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975, p. 107.

percepção interna³⁸⁰. Dito de maneira sucinta, quando vejo algo – o papel branco ou o livro azul – vejo-o sempre a partir de seu *ser*, deste excesso de significação que torna possível que isso que vejo apareça como o que é, como o livro *Meditações cartesianas e conferências de Paris*.

Assim, segundo Heidegger, vejo “esta coisa substancial, sem, no entanto, ver a *substancialidade* da mesma forma que vejo o livro. Mas é a substancialidade que, em seu não-aparecer, possibilita o aparecimento do que aparece. Nesse sentido, pode-se até dizer que ela é mais aparente do que aquilo que aparece”³⁸¹. Com isso, é esclarecido o caráter que a intuição categorial ganha em 1925, quando Heidegger afirma que tal descoberta seria, em primeiro lugar, a prova de que há um apreender simples do categorial, dos elementos subsistentes que tradicionalmente se denominam categorias, e, em segundo, que ela é sobretudo a prova “de que esse apreender se encontra implícito na mais cotidiana das percepções, em qualquer experiência”³⁸². Bem, mas mais importante do que acompanhar o que se dá com a intuição categorial é acompanhar como ela se dá e o que isso significa para a filosofia em geral: a possibilidade de contestar não apenas o realismo, mas ainda o idealismo alemão. E isso de modo a propiciar tanto uma libertação do ser em relação ao sujeito, quanto a possibilitar a investigação do ser. É nesse sentido que Heidegger afirmará que o verdadeiro sentido da intuição categorial reside no fato de a fenomenologia ter demonstrado que “o não-sensível, o ideal, não pode ser identificado simplesmente com o imanente, com a consciência, com o subjetivo”³⁸³. Ao contrário, uma tal identificação só pode ter lugar em meio a uma investigação de algo como a “consciência” enquanto constituidora do ser, sem que se tenha em vista aí a noção de intencionalidade: é ao tratar a consciência como executora de atos e processos psíquicos, imanentes, que o “ser”, a “unidade”, acabam por ser considerados como subjetivos. As “formas categoriais” não são produtos do sujeito cognoscente, mas sim, “objetos” próprios, que se fazem patentes em atos diversos³⁸⁴. Com isso Heidegger contrapõe a fenomenologia ao que denomina como o “mito do intelecto”, segundo o qual haveria que distinguir os tipos de intuição segundo os pares conceituais *forma e matéria*, sensibilidade e entendimento, sensível e categorial etc.³⁸⁵.

³⁸⁰ Ibid, pp. 112-113.

³⁸¹ Heidegger, M. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 67. Grifo nosso.

³⁸² Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 71.

³⁸³ Ibid, p. 83.

³⁸⁴ Ibid, p. 97.

³⁸⁵ Ibid.

Estes mal-entendidos, porém, se fundamentam em um obscurecimento da estrutura fundamental do intuir e de toda atuação: a intencionalidade. Para que esta possa ser desdobrada em toda sua potencialidade, porém, resta ainda considerar a terceira descoberta decisiva da fenomenologia, a saber, o sentido originário de *a priori*.

3.2.3 O sentido originário de *a priori*

A breve consideração inicial sobre o sentido originário do *a priori* tem, segundo Heidegger, a princípio três motivações centrais: i. porque o *a priori*, embora encontre na fenomenologia considerações essenciais, é algo que ainda está pouco claro; ii. porque permanece, ainda, em grande medida emaranhado com questões tradicionais; iii. porque aclarar seu sentido pressupõe justamente compreender aquilo que buscamos: o *tempo*³⁸⁶. Para tanto, um primeiro momento consiste em partir da definição formal de *a priori* com vistas a distinguir aquilo que nele é visto pela tradição e pela fenomenologia. Como Heidegger explicita, desde Kant e Descartes se atribui a noção de *a priori* “em princípio e em geral ao conhecimento que determina a atuação do conhecer”: conhecimento *a priori* é aquele que não se baseia na experiência empírica, que não depende do conhecimento do real – como fático, efetivo – para ter fundamento. Segundo Descartes, o *a priori* é, assim, algo que “em princípio se encontra apenas no sujeito enquanto tal, na medida em que permanece encerrado em si mesmo, em sua esfera; por isso, em todo conhecimento do real, ou seja, em todo conhecimento transcendente, já se encontra sempre também incluído o conhecimento *a priori*”³⁸⁷. Bem, mas isso implica que há, então, o modo de conhecimento *a posteriori*, próprio ao momento em que o sujeito se depara então com objetos. É essa divisão inicial que sustenta, segundo Heidegger, a tese da supremacia do conhecimento da subjetividade, tal como estabelecido pelo *cogito sum* e a *res cogitans* cartesianas. *A priori* é, assim, um “traço específico inerente à esfera da subjetividade, e se chama ao conhecimento *a priori* também *conhecimento interior, visão interior*”³⁸⁸.

Em uma virada radical, a fenomenologia, porém, evidencia o fato de que algo como o *a priori* não se restringe à esfera do sujeito, da subjetividade. Mais: a noção de *a priori* não tem absolutamente nada que ver com algo como a subjetividade. Isso é tornado claro, segundo

³⁸⁶ Ibid, p. 100.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid.

Heidegger, justamente pela ideação presente na intuição categorial: ambas trazem à vista que há “ideias sensíveis”, isto é, “ideias que remetem para a estrutura do conteúdo das coisas (cor, materialidade, espacialidade etc.), para aquilo que já está presente em cada individuação real e que, portanto, no aqui e agora da coloração determinada de uma coisa, é *a priori*”³⁸⁹. Segundo Heidegger:

No ideal como no real, supondo que aceitemos a distinção, há no que diz respeito à sua objectualidade algo ideal que se pode ressaltar, algo no ser do ideal e no ser do real que é *a priori*, que é estruturalmente anterior. Com isso se dá a entender que na fenomenologia *a priori* não é um traço da atuação, mas um *título do ser*. O *a priori* não é nada imanente, primariamente inerente à esfera do sujeito, e tampouco é algo transcendente, especificamente enraizado na realidade. Esta é a primeira coisa que a fenomenologia mostrou: *o alcance universal do a priori*; a segunda: *a sua específica indiferença à subjetividade*. A terceira está incluída na anterior: o modo de acesso ao *a priori*. Porquanto ele se funda sempre no âmbito das coisas, do ser, é evidente na simples intuição. (...) A quarta: “anterior” não se refere à ordem na sequência do conhecer, nem a qualquer ordem na série de entes (...) o *a priori* é, antes, um *traço da sequência de estruturação no ser do ente, na estrutura de ser do ser*³⁹⁰.

A longa citação traz elementos importantes para nossas considerações. Em primeiro lugar, a afirmação de que *a priori* não é “um traço da atuação”, mas, sim, um “*título do ser*”. Mas não só: desde sua definição formal como aquilo que já é sempre anterior, prévio, a noção de *a priori* traz consigo um traço temporal, mesmo que este não tenha ainda se tornado claro. Tais características apontam em última instância para algo que irrompe na analítica do ser-aí: para o fato de que todo e qualquer comportamento desse ente pressupõe, de saída, uma compreensão de ser. Como bem elucida Barroso, a noção de *a priori* exprime tanto uma relação de anterioridade, quanto uma “conexão entre ser e ente, indicada pela fórmula segundo a qual ‘ser é respectivamente ser do ente’”. Dizer isso significa dizer que algo como o ser não se mostra como uma “estrutura que flutua abstratamente sobre a experiência, mas que o ente se mostra sempre em seu ser”³⁹¹. É importante sublinhar, aqui, o fato de que uma tal anterioridade não pode se dar como algo da ordem de uma anterioridade cronológica, como tampouco gnosiológica: ainda segundo Barroso, caso o que estivesse em questão fosse de ordem cronológica, então “tomaríamos a relação como aquela entre um ‘antes’ e um ‘depois’ *no tempo*, como uma sucessão de agoras na qual um momento antecede o outro. Assim, deformaríamos o ser em um ente” na medida em que o ser atuaria aí em meio a uma relação causal com o ente que se mostra em um momento posterior; isto é, tomaríamos o ser como algo da ordem de uma

³⁸⁹ Ibid, p. 101.

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, 2020, p. 166.

“gênese factual”. A uma possível ordem gnosiológica é objetado o fato de que de saída nós apenas temos a experiência do ente – e não algum tipo de conhecimento acerca de seu ser. É apenas quando o caráter inicial de absorção do ente humano nos modos de comportamento em geral é colocado em questão que a compreensão de ser pode ser trazida à luz³⁹².

Em segundo lugar, o trecho citado aponta para a coetaneidade entre o caráter temporal do *a priori* – sua “anterioridade” em relação ao ente – e seu modo de acesso propriamente dito: a intuição categorial. Não há algo como uma primeira aparição do *a priori* e, então, um tipo de intuição que poderia apreendê-lo. Ao contrário, na medida em que o ser é sempre ser de um ente, e na medida em que nós já sempre nos encontramos em meio a uma compreensão prévia de ser, toda intuição de um ente já é sempre intuição categorial. A tais descobertas é somada ainda uma terceira, a da *indiferença à subjetividade*. Esta aponta para o que ressaltamos anteriormente, isto é, para o fato de que algo como o *a priori* não se reduz ao âmbito do sujeito, à esfera da subjetividade – como tampouco pode ser reduzido à esfera do objeto. Trata-se, aqui, de acompanhar aquilo que já se mostra com a descoberta da intencionalidade: a saber, o fato de que a cisão entre um âmbito interior e exterior, entre um sujeito cognoscente e o objeto de seu conhecimento não é senão ilusória. Assim como as caracterizações da intencionalidade como referindo-se às noções de *intentio* e *intentum* por si só não são suficientes para uma tematização que extraia de tal descoberta todas as suas possibilidades de investigação, também o *a priori* não pode ser algo que diga respeito ao sujeito, como tampouco ao campo de objetos a ele contraposto. É nesse sentido que Heidegger dirá que o sentido originário de *a priori* apenas se dá a ver a partir de sua tripla caracterização: seu alcance universal e sua indiferença à subjetividade; o modo como se acede a ele – isto é, a partir da intuição simples, originária; e a antecipação, a partir da qual sua estrutura é definida como o caráter de *ser* do ente, e não do ente ele mesmo³⁹³.

Com a caracterização das três noções acima, a saber, de intencionalidade, intuição categorial e *a priori*, chegamos então à caracterização da fenomenologia propriamente dita enquanto uma atividade de investigação. Dito de maneira mais explícita, Heidegger vê na reunião de tais noções a possibilidade de pensar o campo fundamental de investigação fenomenológico enquanto o campo da intencionalidade em seu *a priori*. Delineia-se, assim, o que é pretendido com cada uma das três descobertas: com a intencionalidade, o verdadeiro

³⁹² Ibid, p. 167.

³⁹³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 102.

campo de interesse da fenomenologia é alcançado; com o *a priori*, a visão a partir da qual as estruturas da intencionalidade devem ser observadas; e, com a intuição categorial – a qual designa o modo originário de apreensão de tais estruturas –, se representa o modo de tratamento, o método de uma tal investigação³⁹⁴. Dizer que a fenomenologia trata da intencionalidade em seu *a priori* significa dizer que a fenomenologia trata do modo de manifestação – fenomênico – em seu dar-se; nesse sentido, fenomenologia é o fazer ver pondo a descoberto³⁹⁵, e não possui qualquer relação com algo como uma investigação de aparências [*Erscheinungen*] no sentido de “mera aparência”. Ao contrário, a caracterização do método fenomenológico em 1925 já diz expressamente o absurdo de se falar de fenômeno como se fosse algo atrás do qual haveria ainda outra coisa: fenômeno “não é nada nada atrás do qual haja algo”; não se pode em absoluto perguntar, em relação ao fenômeno, por nenhum “de trás, posto que o que se dá é justamente o algo em si mesmo”, isto é, se dá como isso a ser investigado. E, contudo, isso que se mostra à investigação pode – e em geral o faz – se mostrar como encoberto: estes, os encobrimentos, são o assunto imediato da fenomenologia³⁹⁶.

Há que se salientar, aqui, algo que dissemos com respeito à noção de fenomenologia tal como esboçada na preleção de 1919/20, a saber, que a ela cabe sempre um voltar-se contra si mesma. A preleção de 1925 conta com uma posição semelhante, mas, ainda, com um adendo de suma importância: o adendo de que há encobrimentos *causais* e encobrimentos *necessários*, dados no “modo de ser do descobrir e de suas possibilidades”³⁹⁷. Como consequência, mesmo as proposições fenomenológicas, obtidas originalmente, têm a possibilidade de serem vistas, quando enunciadas comunicativamente, como encobertas. Isso ocorre na medida em que há sempre um pano de fundo que permeia não só as descobertas em geral, mas também sua comunicação. É aí que reside a dificuldade do verdadeiro trabalho fenomenológico: em manter-se crítico consigo mesmo. Essa exigência se dá, ao que nos parece, por ao menos dois motivos: em primeiro lugar, como dissemos, pelo fato de que os fenômenos sempre podem voltar uma vez mais ao encobrimento; e, em segundo, pela nossa experiência de essências não se confundir com a ideia de que a fenomenologia seria então um mero ponto de vista. Como Heidegger afirma, o contrário é justamente o caso: é essencial à fenomenologia sua máxima de alçar as

³⁹⁴ Ibid, p. 108.

³⁹⁵ Ibid, p. 116.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Ibid, p. 117.

coisas mesmas e sua disposição metodológica de “se deixar guiar e determinar pelo que significa em cada caso o dado fenomenicamente da intencionalidade”³⁹⁸.

Com isso, o problema da omissão da pergunta pelo sentido do ser na tradição em geral e na fenomenologia em particular ganha novos contornos. Conforme ainda explicitaremos, não se trata, para Heidegger, simplesmente de uma questão preterida em detrimento de algum outro conjunto de problemas, como um mero deixar a questão de lado. Ao contrário, trata-se muito mais de um tipo de omissão que tem sua origem no próprio modo de ser do ser-aí, e que se estende ao longo da tradição a partir das assim chamadas estruturas prévias da interpretação: isto é, das estruturas que tornam possível a lida com os entes em geral – e isto não apenas em meio a algo como um comportamento “prático”, mas sim, em todos os nossos comportamentos em geral, incluído aí as diversas possibilidades de investigação que se dão como uma possibilidade desse ente denominado ser-aí. No tópico a seguir buscaremos traçar o esboço inicial da noção de intencionalidade como algo que deve ser investigado com vistas à estrutura temporal do ser-aí, isto é, que deve ser remetida à noção de cuidado. Para tanto, porém, partiremos do problema da individuação dos objetos temporais como fio condutor para o desdobramento heideggeriano não apenas da possibilidade de uma questão radical acerca do ser, como ainda da relação de copertencimento entre a ontologia e a fenomenologia.

3.3 Tempo e ser

A importância de uma investigação ontológica somada à fenomenologia transcendental husserliana encontra, no problema da individuação dos objetos empíricos ou ideais, o seu ponto nodal. A reunião entre os programas da ontologia e da fenomenologia tem por fim abrir o caminho para uma investigação do processo de individuação dos objetos em geral – o que implica, em última instância, uma análise da consciência-tempo como condição de possibilidade de uma tal individuação. Embora a ontologia se mostre como insuficiente para o propósito husserliano, ela ganha importância na medida que a investigação da individuação na consciência-tempo abarca, de maneira inalienável, a diferença entre os modos de ser dos objetos postos em questão. Assim, como salienta Bernet, mesmo que apenas uma análise da consciência interna do tempo se mostre como capaz de resolver o enigma da individuação, a fenomenologia transcendental “se beneficia enormemente ao ser inspirada por uma abordagem ontológica e ao

³⁹⁸ Ibid.

usá-la como um guia para suas análises. Aliás, quando transformadas em análises noemáticas pela fenomenologia transcendental, as distinções ontológicas mantêm sua plena validade”³⁹⁹. Com isso, Husserl pretende trazer à vista a correlação entre a experiência real ou possível e a respectiva consciência intencional que a acompanha. Dito em outros termos, o que está em jogo na experiência da “consciência subjetiva” não é outra coisa senão a correlação entre o tipo de ser de um determinado objeto que encontra em uma forma de experiência da consciência intencional o seu respectivo correlato⁴⁰⁰.

Esse projeto é descrito por Husserl e Heidegger inicialmente como “Tempo e individuação, uma renovação de uma metafísica racional baseada em princípios”⁴⁰¹ e, de maneira mais clara, a Ingarden em uma carta na qual Husserl escreve: “Pois não estou trabalhando em uma fenomenologia do tempo – que não pode ser tratada separadamente por si mesma – mas no problema colossal da individuação, da constituição do ser individual (portanto, “factual”) em geral, e isso de acordo com suas formações essencialmente básicas”⁴⁰². Como explicita Bernet, Husserl parte de uma convicção de que a percepção de um objeto duradouro se dá em um ato de percepção igualmente duradouro. O problema estaria, porém, no fato de que a duração da percepção ainda não explica como é possível a percepção de uma duração objetiva. Assim, ainda segundo Bernet, a pergunta que se coloca em meio à análise da percepção é a de se e como “um ato presente é capaz de perceber uma extensão temporal que excede o presente atual”⁴⁰³. Ora, se, de um lado, a individuação aparece como uma possibilidade do caráter temporal da consciência, de outro, a chave de acesso a uma tal correlação não é outra senão a intencionalidade como constitutiva dessa correlação ela mesma. Nas palavras de Bernet, como “forma da base da fenomenologia transcendental” – e isso precisamente na medida em que, para dizer uma vez mais, a correlação intencional tem por exigência que a cada tipo de ser de um objeto corresponda uma forma de experiência da consciência intencional⁴⁰⁴.

³⁹⁹ Bernet, R. *Wirkliche Zeit Und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation*. Phänomenologische Forschungen, 2004, p. 38.

⁴⁰⁰ Ibid, p. 39.

⁴⁰¹ Bernet, R. *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. Lohar, D.; Yamaguchi, I. Phaenomenologica, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. p. 2, APUD Husserl, E. *Briefwechsel* IV. Ed. Schuhmann, K. Dordrecht, 1994, p. 130.

⁴⁰² Ibid, APUD Husserl, E. *Briefwechsel* III. Ed. Schuhmann, K. Dordrecht, 1994, p. 182.

⁴⁰³ Bernet, R. *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. Lohar, D.; Yamaguchi, I. Phaenomenologica, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010, pp. 4-5.

⁴⁰⁴ Bernet, R. *Wirkliche Zeit Und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation*. Phänomenologische Forschungen, 2004, p. 39.

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário ajustarmos o foco do problema da individuação para o nosso trabalho. Como buscamos mostrar até aqui, há uma contenda entre a fenomenologia husserliana e a heideggeriana. Essa contenda se dá, de início, a partir do que Heidegger denomina como uma omissão da fenomenologia: a omissão em relação à pergunta sobre o sentido de ser em geral. Para Heidegger, essa é a pergunta fundamental da fenomenologia, a pergunta que se impõe por si mesma desde a abertura da possibilidade de uma investigação do ser, que se dá, como vimos, com Husserl. Bem, mas o que o problema da individuação dos objetos temporais tem a ver com a pergunta sobre o sentido de ser e com a noção de intencionalidade? A abordagem, ainda que breve, de uma tal questão poderia a princípio parecer um desvio desnecessário da temática que nos propomos a trabalhar, a saber, a questão sobre a abordagem da noção de intencionalidade no pensamento heideggeriano da década de 20. O que pretendemos agora ressaltar, contudo, é não só que o trabalho de Heidegger é em parte como que “debitário” de Husserl, mas ainda que a compreensão do problema da constituição do tempo – e, com isso, a respectiva abordagem de algo como os tipos de ser dos objetos em geral – pela consciência tal como pensada por Husserl pode se mostrar como de grande importância para a posterior caracterização da intencionalidade heideggeriana como a radical abertura desse ente denominado como ser-aí em direção ao horizonte de sentido no qual ele já sempre se encontra. Isto é, para a remissão da intencionalidade ao caráter eminentemente temporal do ser-aí⁴⁰⁵.

O problema da individuação aparece para nós, assim, como o fio condutor para a temática da consciência-tempo não apenas como a instância propriamente dita da realização de uma tal individuação, mas ainda como o lugar a partir do qual pode-se elucidar algo como a intuição – e/ou constituição – do tempo. Isso se dá na medida em que é esta, a consciência-tempo, que torna possível em primeiro lugar algo como a individuação dos objetos em geral. Como elucida Bernet, a individuação de um objeto depende ao menos de dois fatores centrais: em primeiro lugar, de sua relação com os demais objetos que aparecem para uma consciência; e, em segundo, de sua relação com a “totalidade abrangente e única de todos os objetos de experiência, que Husserl chama de o mundo real”. É a partir de uma tal unidade que podemos, como mencionado no capítulo anterior, falar de coisas tais como um centauro⁴⁰⁶. Aqui, porém, damos um passo à frente em um duplo sentido: em mostrar que a tematização do ser dos objetos

⁴⁰⁵ Sobre a necessidade de remeter a noção de intencionalidade à estrutura do cuidado do ser-aí Cf. §31, em especial f) Cuidado e Intencionalidade, Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

⁴⁰⁶ Cf. Capítulo I, p. 11.

e do mundo como correlatos intencionais da experiência real ou possível é tarefa de uma fenomenologia transcendental; e que a correlação intencional engloba, em si, uma variação dos tipos de ser dos respectivos objetos dados a uma consciência intencional⁴⁰⁷. Nossa insistência nesse ponto se dá por uma razão deveras simples: mostrar como a questão acerca do sentido do ser e, com ela, a questão acerca do “ser do intencional” não se mostra tanto como uma ruptura abrupta com a fenomenologia, mas, antes, tem nessa a condição de possibilidade de sua colocação.

Para tanto, interessa-nos ainda acentuar o caráter temporal que subjaz a ambas as investigações. Se partirmos do problema da individuação dos objetos temporais, veremos que é o tempo – e não o espaço – que torna possível a distinção de um objeto em sua respectiva singularidade em relação aos demais objetos da experiência. No entanto, Husserl caracteriza a ordem temporal como uma ordem de sucessão temporal, e isso de tal modo que a constituição de um objeto individual, em sua posição temporal única, se daria no “momento de sua primeira aparição temporal única em um fluxo contínuo de tempo (...), ou seja, sua primeira apresentação no agora”⁴⁰⁸. Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* fica claro como Husserl busca fundamentar a análise da aparição de um objeto temporal como um fenômeno da “consciência constituinte do tempo”, isto é, dessa consciência “em que os objetos temporais, com suas determinações temporais, se podem constituir, encontrar e descrever”⁴⁰⁹. Nesse momento, são-nos dadas ao menos duas distinções importantes: o aparecer de um objeto em um fluxo temporal no modo do decurso, isto é, da constante transformação, a partir da qual o mesmo objeto se apresenta a cada vez em uma variação temporal; e, por outro lado, a aparição de um objeto “no seu como”.

A este último é atribuída uma intencionalidade peculiar, a qual não visa simplesmente algo, mas o visa no modo *como* um respectivo objeto se dá a perceber. À distinção entre a aparição de um objeto simplesmente e sua aparição *como* tal corresponde a distinção entre uma intencionalidade como referência ao que aparece – ou, como mera consciência *de* – e uma intencionalidade que o visa no modo de seu dar-se, que se faz, com isso, *consciência* de alguma coisa⁴¹⁰. Dito de maneira mais expressa, parafraseando a distinção heideggeriana entre saber e

⁴⁰⁷ Bernet, R. *Wirkliche Zeit Und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation*. Phänomenologische Forschungen, 2004, p. 39.

⁴⁰⁸ Ibid, p. 40.

⁴⁰⁹ Husserl, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 59.

⁴¹⁰ Ibid, pp. 59-60.

conhecer, a distinção aqui em cena parece dizer respeito à mera referência da consciência a um objeto, de um lado e, de outro, ao ato de tomar explicitamente um objeto como objeto da fantasia, do mundo, da lembrança, da percepção etc., ou seja, de acordo com o ato de consciência que a ele é dirigido.

Mas não apenas isso. As *Lições* nos mostram ainda que toda e qualquer experiência em geral já sempre se dá em meio a um horizonte temporal – o qual aparece na Quinta Investigação Lógica como a forma que abarca todo conteúdo do fluxo de consciência, “uma forma que permanece continuamente idêntica, enquanto o conteúdo se altera constantemente”⁴¹¹. Nas *Lições*, contudo, a noção de um horizonte temporal ganha em profundidade, na medida em que nelas Husserl acaba por evidenciar, a partir da análise da consciência do tempo, a distinção entre algo como o tempo objetivo – isto é, o tempo dos acontecimentos reais, fáticos, o tempo passível de ser medido – e o *tempo imanente*, do curso da consciência⁴¹². É a partir da redução do tempo objetivo ao tempo imanente que se torna possível mostrar como o primeiro, o tempo tal como o compreendemos na atitude natural, deriva do segundo, da constituição interna na consciência-tempo⁴¹³. Segundo Husserl,

(...) a pergunta sobre a essência do tempo reconduz à pergunta sobre a “origem” do tempo. Mas esta *pergunta sobre a origem* está dirigida para as *formações* primitivas da consciência do tempo, nas quais se constituem intuitiva e autenticamente as diferenças primitivas do temporal, como as fontes originárias de todas as evidências relativas ao tempo. Esta pergunta sobre a origem não pode ser confundida com a *pergunta sobre a origem psicológica*, com a questão controversa sobre o *empirismo e inatismo* (...) A pergunta pela gênese empírica é-nos indiferente, interessam-nos as vivências no seu sentido objetivo e no seu teor descritivo (...) Nós não dispomos as vivências em nenhuma realidade (...)⁴¹⁴.

Husserl prossegue afirmando o interesse da fenomenologia na exibição das verdades *a priori* que pertencem aos momentos constitutivos da objetividade, o que inclui a tarefa de investigar o *a priori* do tempo à luz da *consciência do tempo*⁴¹⁵. A resposta acerca da possibilidade de um tempo “percepcionado”, objetivo, passa assim pela explicitação do fluxo temporal da consciência – a partir do qual a apreensão perceptiva de um determinado objeto

⁴¹¹ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 306.

⁴¹² Husserl, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 39.

⁴¹³ Cf. Held, K. *Phenomenology of “Authentic time” in Husserl and Heidegger*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. Lohar, D.; Yamaguchi, I. *Phaenomenologica*, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010, pp. 92-93.

⁴¹⁴ Husserl, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, pp. 42-43.

⁴¹⁵ *Ibid.*

pode ser preservada em sua identidade como *este* objeto experienciado no ponto-agora. Dito em outros termos, cada agora temporal constitui um novo ponto temporal e, com isso, um novo objeto. Não obstante, o agora desdobra, nas palavras de Donn Welton, “um número de possibilidades de experimentar novos perfis ou objetos que não são totalmente aleatórios, mas sim, como Husserl diz frequentemente, antecipados de acordo com um ‘estilo prescrito’”⁴¹⁶ – ou seja, de acordo com um horizonte temporal marcado ainda pelas fases da retenção e protensão. A percepção, bem como a individuação de um objeto envolve, assim, uma estrutura comum a todas as fases da experiência.

Aquilo que Husserl denomina como o “ponto-forte” com o qual se inicia a “produção” de um objeto duradouro é a proto-impressão – ou impressão primordial. Esta, constitutiva da abertura para os objetos em geral, se encontra, porém, em permanente mutação: “o som-agora, presente em carne e osso, muda-se constantemente em um ‘ter sido’”, denominado como retenção. Esta, porém, não é apenas uma modificação de uma proto-impressão determinada, mas, antes, uma modificação contínua de todas as anteriores⁴¹⁷. Finalmente, a protensão se dá como a expectativa do que está por vir. Usando como exemplo uma melodia, Husserl aponta para o fato de que não escutamos agora um som, agora um som, agora um som... como se o som a cada vez escutado se dissipasse quando se tornasse passado: antes, ao som que agora aparece, “solda-se a memória primária do som como que ouvido mesmo agora e a expectativa (protensão) do que está para vir”⁴¹⁸. Bem, mas a descrição feita até então diz respeito à constituição dos objetos temporais pela consciência-tempo. Resta, porém, a questão acerca do modo de acesso/conhecimento desse fluxo constituinte ele mesmo. Esse é o tema do Apêndice VI das *Lições*, no qual Husserl diferencia a aparição de um objeto temporal do tempo subjetivo como constituído na *consciência atemporal absoluta*, a qual, precisamente por seu caráter atemporal, não se dá como um objeto⁴¹⁹.

A fenomenologia husserliana é retomada por Heidegger como tendo seu campo caracterizado como a determinação da intencionalidade e daquilo que, com ela, se dá previamente. Nessa medida, a questão que se impõe a princípio é a questão sobre como Husserl

⁴¹⁶ Welton, D. *The other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, p. 85.

⁴¹⁷ Caso contrário, a retenção levaria a um regresso ao infinito. Sobre o tema da modificação retencional, ver o §11 das *Lições*.

⁴¹⁸ Husserl, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 67.

⁴¹⁹ *Ibid*, p. 136.

elabora de modo expreso o campo temático da fenomenologia – a descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori* – e se é possível separar a intencionalidade em seu *a priori* como se fosse uma “região particular, isolá-la enquanto tema possível de uma ciência”⁴²⁰. Em um primeiro momento, portanto, trata-se do modo de acesso à estrutura da intencionalidade, ou seja, à estrutura de uma vivência: essa região é aquela da consciência pura e seus correlatos, a região do eu puro, que tem como peculiaridade ser referida ao ser. Heidegger chama então a atenção para o modo de tratamento de uma tal região, a qual é abordada por um “ato novo chamado reflexão” [*Reflexion*]. Este novo ato contém, porém, uma peculiaridade: segundo Heidegger, “a reflexão e o objeto sobre o qual se reflete pertencem, ambos, à mesma esfera do ser”; eles são “parte inerente do mesmo fluxo de vivências”. Isso significa que ambos constituem aquela unidade chamada *imanência*, no sentido de que ambos se encontram juntos⁴²¹. Essa imanência, porém, não se confunde com a imanência da teoria do conhecimento, isto é, de uma mera contraposição entre algo como os âmbitos “interno” e “externo”. Ao contrário, a possibilidade de se falar de uma “imanência” da consciência com Husserl é fundamentada pela noção de intencionalidade, a partir da qual o mundo “transcendente” se encontra na “imanência” da consciência⁴²².

Nesse ponto alçamos condição de explicitar a primeira virada na investigação da noção de intencionalidade em Heidegger. Como acompanhamos no primeiro capítulo, em 1919/20 tratava-se de algo como uma direcionalidade fundamental da vida fática, embora essa direcionalidade não tenha recebido até então um maior detalhamento. Em 1925, porém, Heidegger retoma a fenomenologia husserliana com o intuito de mostrar que: i. a tematização da intencionalidade até então fora insuficiente, uma vez que a intencionalidade não se restringe ao âmbito das noções de *intetio* e *intentum*; ii. que foi a fenomenologia, com Husserl, que tornou possível pela primeira vez uma investigação do ser; iii. que, embora tenha tornado possível uma tal investigação – e tenha, como vimos, delineado a diferença entre os tipos de ser dos objetos, percebidos a cada vez por um ato de consciência correspondente – a fenomenologia “se” omite de pôr a questão fundamental: a questão acerca do modo de ser da consciência, do intencional e, por fim, do ser em geral. Essa “omissão”, porém, como já apontamos brevemente, não diz respeito a uma omissão de um autor – Husserl, por exemplo –, ou de uma falta de

⁴²⁰ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 126.

⁴²¹ *Ibid*, pp. 128-129.

⁴²² Cf. Husserl, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Coimbra: Edições 70, 2024, p. 32.

atenção, mas se mostra como uma omissão fundada no próprio modo de ser desse ente – o ser-
aí. Dito de maneira direta, em última instância, o que se encontra em jogo aqui é uma
insuficiência da *epoché* e da redução eidética como métodos de investigação do ente
intencional.

Heidegger retoma a *epoché* em sua primeira modificação do ato – isto é, na modificação
que toma um ato de consciência como tema da investigação fenomenológica abstendo-se de
qualquer tomada de posição acerca da realidade do objeto em questão para tomá-lo apenas e
exclusivamente em seu “ser-pensado”, em sua intenção – para afirmar que, com isso, o que a
epoché faz não é outra coisa senão tomar um determinado objeto no “*como de seu ser*”; como
um objeto da intencionalidade. Nesse sentido, a função da suspensão [*Ausschaltung*] da tese
transcendente, do colocar entre parênteses [*Einklammerung*], seria precisamente “tornar
presente o ente pelo que faz o seu ser”: na medida em que se trata de determinar o ser do ente
em questão, compreender a *epoché* como algo que não diz respeito ao ente seria, portanto,
compreendê-la sempre mal⁴²³. Mas há, ainda, após a redução transcendental, uma segunda
redução: a redução *eidética*. A partir desta, os atos e os objetos não são mais investigados como
atos de um ser concreto – este que realiza a investigação – mas são, antes, considerados como
“unidade do fluxo de vivências de forma ideativa, suspendendo todos os elementos que
caracterizam a individualidade desse fluxo”: destaca-se o *campo puro* da consciência⁴²⁴.

Neste campo, os objetos são dados a partir da chamada percepção imanente, a qual não
se confunde, porém, com a percepção interna da psicologia, como vimos no capítulo anterior⁴²⁵.
Não há, dizendo uma vez mais, uma distinção entre o âmbito interno e externo. O que se dá no
método fenomenológico é, antes, uma suspensão da tese da realidade dos objetos como algo
externo à consciência e a virada da atenção ao fluxo da consciência, para a qual um objeto pode
aparecer. Como elucida Alice Serra, a fenomenologia transcendental prescinde tanto da noção
de homem – como carregado de pressupostos pela tradição – quanto da noção de real: este não
é necessário para “o ser da consciência, enquanto a consciência é necessária para todo ser”⁴²⁶.
E isso de um tal modo que os demais “tipos” de consciência, a psicológica, antropológica,

⁴²³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 131-132.

⁴²⁴ *Ibid*, p. 132.

⁴²⁵ Cf. Capítulo I, tópico 1.1.

⁴²⁶ Serra, A. *Anthropos/o animal: A desconstrução do antropo-logismo e o problema das fronteiras*. Em *Construção: Arquivos de Epistemologia histórica e Estudos de Ciência*, nº3, 35-46, 2018, pp. 35-46, p. 39, APUD HUA III/1, p. 104.

histórica etc. não estão “para a consciência transcendental em relação de contiguidade, mas de fundação: todo vivido se ancora na consciência transcendental, sem se distinguir deste enquanto outro âmbito da experiência”⁴²⁷. O que é dado na percepção imanente é, portanto, dado de modo absoluto, e isto significa, como explicita Heidegger, que “a contingência do mundo das coisas não altera em nada o ser absoluto das vivências” – estas, as vivências, é que são pressupostas em tudo o mais⁴²⁸.

Bem, mas ao mesmo tempo em que se apresenta como decisiva para a fenomenologia, a investigação husserliana do ser acaba por constituir uma dificuldade peculiar. A princípio, com a análise da intuição categorial, Husserl liberta o ser de sua vinculação ao juízo – e, ao fazê-lo, “todo o campo de investigação é reorientado”⁴²⁹: o feito de Husserl consiste em trazer algo como o ser “à vista”; em torná-lo fenomenalmente “presente” na categoria; isto é, em abrir o caminho para sua respectiva investigação. Contudo, e este constitui o ponto nodal do caminho de pensamento heideggeriano, ao alcançar a doação de algo como o ser, Husserl não desenvolve a questão sobre seu sentido: para Heidegger, “não havia a menor possibilidade de questionamento [sobre o sentido de ser], pois para ele [Husserl] era evidente que ‘ser’ significa ser-objeto”⁴³⁰. Com isso não se quer dizer que ser é simplesmente o mesmo que objeto, que o ser-livro é o mesmo que o livro como isto que agora tenho diante de mim, mas, antes, Heidegger aponta aí para o fato de que ao deixar inquestionado o sentido de ser, Husserl acabaria por se movimentar em meio a uma tradição que pensa o sujeito, ou a consciência, como determinados por um paradigma que, em última instância, acata em alguma medida a subjetividade como uma espécie de fundamento do conhecimento. Esta se mostra, segundo Heidegger, como o *fundamentum inconcussum* desde Descartes, ou seja, como a barreira propriamente dita ao desdobramento da questão do ser. E isso de tal modo que as descobertas da fenomenologia, por si, não são capazes de promover uma ruptura com a barreira que se impõe pela tradição: ao questionar o caráter da consciência de tornar algo presente para mim, deve-se admitir que isso que é tornado presente, que aparece, aparece *na* subjetividade, *na* minha consciência. Nesse contexto, como encontramos na redação do protocolo do Seminário de 1973:

Apesar da intencionalidade, Husserl permanece preso à imanência – e a consequência dessa posição são as *Meditações cartesianas*. De fato, a posição de Husserl se encontra

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 133.

⁴²⁹ Heidegger, M. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 67.

⁴³⁰ Ibid, p. 67.

um passo à frente do neokantismo, no qual o objeto não é mais uma multiplicidade sensorial organizada pelos conceitos do entendimento. Com Husserl, o objeto recupera sua consistência própria; Husserl salva o objeto, mas situando-o na imanência da consciência. Com Husserl, a esfera da consciência não é questionada, muito menos abalada. Heidegger acrescenta: de fato, não se pode abalá-la enquanto se parte do *ego cogito*, pois é da constituição fundamental do *ego cogito* (assim como ocorre com a mônada em Leibniz) não possuir janelas por onde algo possa entrar ou sair. Dessa forma, o *ego cogito* é um espaço fechado. A própria ideia de “sair” desse espaço fechado é contraditória. É por isso que se faz necessário partir de algo diverso do *ego cogito*⁴³¹.

É aí então que reside a resposta à questão que mencionamos anteriormente, isto é, a questão sobre a possibilidade de fazer da consciência um campo temático à parte, como uma região pura. Ao menos nesse momento a resposta vem a ser positiva: na investigação fenomenológica, as reduções abrem o caminho possível para a separabilidade “da totalidade do mundo natural em relação aos domínios da consciência, à esfera do ser das vivências”⁴³². Em síntese, Heidegger aponta para quatro características que perfazem a região da consciência pura: i. ser imanente; ii. o imanente é o *ser dado absolutamente* – ou simplesmente ser absoluto; iii. esse ser, no sentido do dado absolutamente é ainda absoluto no sentido de que não necessita de *res* – entendida no sentido estrito de *realidade*, de ser *transcendente*⁴³³ – alguma para ser; iv. o ser absoluto nessas duas significações – o dado absolutamente e o prescindir da realidade – é o *ser puro*, o ser essencial, ideal das vivências⁴³⁴. O problema é que tais determinações não diriam respeito ao ser *do intencional*, do ente que é propriamente estruturado a partir de algo como a intencionalidade, mas sim ao ser *da intencionalidade* enquanto uma estrutura separada do ente que é intencional: ao determinar o ser da região da consciência, Husserl define o modo de ser desse campo ante um determinado tipo de investigação, com o fim de tornar a “trama de vivências uma região que permita a contemplação científica absoluta”⁴³⁵. Heidegger retoma a questão norteadora da investigação husserliana – a questão sobre “*como pode a consciência se tornar objeto possível de uma ciência absoluta?*”⁴³⁶ – com o intuito de mostrar tanto que as determinações da região da consciência não dizem respeito a uma determinação do ser desse ente cujo caráter é ser intencional, quanto que tais determinações não se pautam mesmo pela pergunta acerca do sentido de ser desse ente.

⁴³¹ Heidegger, M. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 70.

⁴³² Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, APUD *Ideen I*, p. 86 (109).

⁴³³ Sobre o sentido atribuído ao termo *res* como “realidade/ser transcendente”, cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925)*. 3ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 141-142.

⁴³⁴ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 135.

⁴³⁵ *Ibid*, p. 139.

⁴³⁶ *Ibid*.

É nesse sentido que Heidegger afirmará que a determinação da região da consciência, embora não pretenda definir o sentido de ser do ente que se mostra como realizador dos atos de consciência, que se mostra como performance, leva em última instância a um tipo de determinação de seu ser. Isto se dá ainda que seja a partir da exclusão da investigação sobre o sentido de ser desse ente, na medida em que um tal questionamento acaba por se mostrar como irrelevante para o ser da consciência enquanto campo temático da fenomenologia. Assim, a determinação da intencionalidade parece se dar como se Husserl focasse em um aspecto de adjetivação, como uma característica – embora elementar – da consciência, prescindindo da pergunta pelo sentido do ser da consciência ela mesma. Nas palavras de Heidegger:

As quatro características do ser da região fenomenológica [...] não são de forma alguma extraídas do próprio ser, mas, na medida em que são enfatizados como determinações do ser da consciência, são precisamente adequadas para preparar o caminho para uma questão sobre o ser deste ente, ou seja, ao mesmo tempo, para a elaboração mais clara desse próprio ente. As determinações do ser não são obtidas em relação ao intencional em seu próprio ser, mas, na medida em que ele é trazido à vista, são concebidas como *apreendidas* [erfaßt], *dadas* [gegeben], *constituintes* [konstituierend] e *idealizadas* [ideierend], e concebidas como essência⁴³⁷.

Para Heidegger, há, na tematização da consciência como objeto possível de uma ciência absoluta, a ideia subjacente que acompanha a filosofia ao menos desde Descartes: a ideia de uma ciência absoluta, a qual traz consigo a consciência como a região propriamente dita de uma tal ciência⁴³⁸. É a princípio dessa ideia que se seguem as determinações da consciência mencionadas anteriormente. Considerada como apreendida, pode-se dizer que ela é imanente; atentando-se ao seu modo de dar-se, pode-se dizer que ela se dá de modo absoluto; em razão de sua função, a consciência se mostra enquanto constituinte, enquanto aquilo a partir do qual a realidade pode se dar a conhecer – isto é, ela se dá como um ser absoluto, no sentido de prescindir do real; e, finalmente, considerada em sua essência, é um ser ideal – que “não incorpora em seu conteúdo qualquer individuação real em sua estrutura”⁴³⁹. A isso se soma o problema da *epoché* em relação à tematização de algo como o ser.

O modo como essa retomada se dá é de fundamental importância para a caracterização do aspecto insuficiente da *epoché* como método de investigação do ser da consciência – ou, do ser-aí. Na redução, afirma Heidegger, prescinde-se da realidade da consciência tal como dada na atitude natural. A vivência real é suspensa enquanto real, para que se possa alcançar a

⁴³⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 139 [146].

⁴³⁸ Ibid, p. 140.

⁴³⁹ Ibid, pp. 140-141

vivência absoluta e pura. Com isso, tem-se como propósito justamente abdicar do uso do caráter fático do intencional. Mais: ao se voltar para algo como a consciência *pura, absoluta*, a redução não dispensa apenas o real, como também a individuação das experiências, de modo que não toma em perspectiva se os atos são “meus ou de qualquer outro indivíduo, e considera-os apenas de acordo com o seu quê”⁴⁴⁰. Esse constitui o ponto central da crítica heideggeriana à redução, a saber, no fato de que, ao tomar a estrutura do intencional, dos atos da consciência, a redução contempla apenas o seu “quê”, mas não o seu *modo de ser*. Se me volto a uma cor e busco encontrar, a partir desta percepção que tenho do preto da minha caneta, uma caracterização de sua essência, eu posso, por meio da redução eidética, visar a essência da cor e distingui-la, por exemplo, dos tons mais amenos de preto etc. Ao determinar a *essentia* da cor, eu prescindo justamente da sua *existentia*, do seu caráter real, da cor que diz respeito a esta caneta que eu tenho aqui, sob uma determinada iluminação, com a qual faço um traço com uma determinada força e pressão, em um determinado tipo de papel etc. Assim, a abordagem da cor “atenta apenas ao que convém a toda cor enquanto cor, exista ela ou não. Eu prescindo de sua existência e, com isso, ainda mais da essência de sua existência”⁴⁴¹.

Como podemos acompanhar no §2 de *Ideias I*, Husserl aponta, em meio à distinção entre as ciências de fatos e as ciências de essência, para a inseparabilidade entre ambos – entre fato e essência – de modo que o que se tem na investigação das essências não é de maneira alguma uma mera abstração, um abandono completo da facticidade, mas antes, um voltar-se da subsistência fática à sua respectiva *necessidade eidética*, à sua essência, seu *eidós*⁴⁴². Assim, Husserl prossegue, um objeto individual “não é meramente individual, um este aí!, que não se repete; sendo ‘em si mesmo’ de tal e tal índole, ele possui *sua especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos (...) a fim de que outras determinações secundárias lhe possam ser atribuídas”⁴⁴³. Husserl pretende assinalar que todo fato, todo som, toda cor, toda coisa material tem “em si e por si, uma essência”, ou uma conformação eidética própria – como a coisa material tem a determinação do tempo, da duração, da materialidade etc., as quais constituem, enquanto generalidades eidéticas máximas, “regiões” ou

⁴⁴⁰ Ibid, p. 142.

⁴⁴¹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 143.

⁴⁴² Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 35.

⁴⁴³ Ibid.

“categorias”⁴⁴⁴ que não só englobam suas respectivas individualidades, mas formam um novo campo de objetos, o campo das ciências de essência.

Mas à frente, nos §§7 e 8, Husserl aponta para o nexo entre o objeto individual e sua respectiva essência, enfatizando o fato de que se, por um lado, a cada objeto individual corresponde uma determinada essência, por outro, à essência não precisa corresponder um objeto *real*, mas “a cada essência correspondem indivíduos *possíveis* que seriam suas singularizações fáticas”⁴⁴⁵. O que se busca evidenciar com isso é o caráter fundante da atribuição de existência no âmbito das ciências da natureza, nas ciências de fato, em contraposição às ciências de essência. Se, na observação e experimentação do cientista natural, a dimensão empírica é fundante do conhecimento, nas ciências puras a experiência, quando opera, não o faz *enquanto* fato real: o geômetra pode desenhar figuras em uma lousa existente, mas em tal execução “a experiência daquilo que [se] executa não é, enquanto experiência, *fundante* para tal visão e pensamento da essência geométrica”⁴⁴⁶. É com base nessa distinção que Husserl afirmará, no §8, a dependência das ciências de fato em relação às de essência: ao passo que estas últimas excluem, por princípio, todo e qualquer resultado obtido a partir do método e das investigações das ciências naturais, empíricas, isto é, se a ciência eidética independe delas, por outro, a recíproca não é verdadeira em relação às ciências de fatos⁴⁴⁷.

A questão que Heidegger coloca em relação à redução não diz respeito, de modo algum, à possibilidade de uma investigação acerca do caráter ideal dos atos de consciência, da consciência-tempo ela mesma, como tampouco na investigação da essência das diversas regiões temáticas que venham a se tornar objeto da fenomenologia, assim como não toca a distinção levada a cabo por Husserl entre a fenomenologia e o método de investigação das ciências naturais. Ao contrário, o aspecto “insuficiente” da redução se mostra, para Heidegger, a partir da questão sobre se há um ente cujo modo de ser, cuja *essência* não possa ser visada sem que se tenha também em vista precisamente sua *facticidade* – um ente cujo *quê* se confunda com seu *ser*. O central é precisamente isso: ao investigar a consciência pura a partir do conteúdo do “quê” [*Wasgehalt*], cuja caracterização se tornaria possível pela redução, a pergunta pelos ser dos atos de uma tal consciência perde o seu sentido. Nas palavras de Heidegger, a “concepção de que a ideação deve prescindir da individuação real vive na crença de que o *quê* de todo ente

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid, p. 42. Grifos nossos.

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ Ibid, p. 43.

deve ser determinado prescindindo de sua existência. Mas, se houvesse um ente cujo *qué fosse apenas ser e nada mais do que ser*”, então a contemplação ideativa em relação a tal ser seria “o mais fundamental dos mal-entendidos”⁴⁴⁸.

É este equívoco, regido pela adesão à tradição, que Heidegger afirma governar a fenomenologia⁴⁴⁹. Se, por um lado, a descrição fenomenológica acerca da consciência pura aponta para uma distinção entre os entes e, com ela, para uma distinção de ser – a princípio, de ser enquanto consciência e ser enquanto aquilo “que se dá a conhecer na consciência”⁴⁵⁰ –, por outro, a fenomenologia acaba por passar ao largo da questão acerca do sentido do ser mesmo do intencional – a questão pelo seu modo de ser, a qual traz consigo a necessidade de uma investigação que parta de sua facticidade. Nesse ponto parece haver um elo entre a influência dos projetos diltheyano e husserliano⁴⁵¹ na colocação da pergunta sobre o ser do intencional – isto é, entre a tarefa de compreender o homem como pessoa viva, cuja vida já sempre se dá em articulação com a conexão do todo vital, e o modo de investigação fenomenológico que, ao tornar possível uma tematização do ser e assim tematizando a consciência, reduz a noção de pessoa à pura performance. Isso ocorre precisamente na medida em que já em Husserl não é mais possível falar de um sujeito ou de uma pessoa como um ente dotado de propriedades dadas de antemão, mas, antes, a unidade do “eu pessoal”, o “ego”, se dá muito mais a partir da síntese dos atos de consciência – que, em última instância, o constitui⁴⁵². Nesse sentido, se é a partir da fenomenologia que o ser pode ser tematizado, sua investigação dependeria ainda da superação de um tipo de pressuposição que não pode ser suspenso por um ato de vontade: os pressupostos das estruturas prévias da interpretação.

Ao buscar demonstrar o papel decisivo do peso da tradição na concepção e investigação do ser, Heidegger pretende mostrar como os fenômenos não estão simplesmente aí,

⁴⁴⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 143 [152].

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid, pp. 147-148 APUD Husserl, E. *Ideen I*, p. 141 [174].

⁴⁵¹ A crítica de Heidegger a Husserl, tal como delineada no presente trabalho, é datada. Como explicitamos outrora, trata-se aqui de retomar o desenvolvimento da noção de intencionalidade em Heidegger à luz também da influência de autores como Brentano, Dilthey e Husserl – sem utilizá-los como mero instrumento de confirmação das pretensões heideggerianas, mas sem, também, a pretensão de reconstituir o pensamento dos respectivos autores em seu todo, uma vez que uma tal pretensão se apresentaria desde o início como fadada ao fracasso diante de nosso escopo. Assim, faz-se necessário lembrar, aqui, que característico do trabalho husserliano é que “seu questionamento está em constante movimento”, e por isso os apontamentos da década de 20 devem ser cautelosos. Cf. Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 155.

⁴⁵² Cf. Husserl, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Coimbra: Edições 70, 2024, p. 25.

completamente dados em toda sua clareza. Assim, ao passo que a tradição é em geral responsável por um norteamento prévio e sutil dos modos pelos quais podemos nos comportar em relação às coisas em geral – tanto de maneira “prática” quanto “teórica”, uma vez que essa distinção se mostra como secundária –, é também um completo absurdo pretender que se poderia abdicar da tradição ela mesma, que se poderia “fazer filosofia do nada”, rompendo com a historicidade própria dos problemas e do modo de abordá-los – da historicidade que é, em última instância, nossa⁴⁵³.

A noção de tempo retorna agora com um papel proeminente. No início do capítulo, assinalamos como o tempo possui um papel singular na demarcação do campo temático das ciências, em razão da delimitação anterior de algo como o domínio de ser. Para Heidegger, porém, o ser-aí não possui uma instância atemporal, absoluta, mas é radicalmente temporal na medida em que é a temporalidade que torna possível o ser desse ente enquanto cuidado. Ser para esse ente significa *ter* de ser no tempo finito que é o seu. Com isso está dada a impossibilidade de investigar seu ser de qualquer modo que o cinda de seu caráter fático, de seus modos de ser no tempo.

Considerada um prelúdio de *Ser e tempo*, a preleção de 1925, como ressaltamos de início, fica aquém daquilo que foi a princípio proposto: fornecer um reexame dos conceitos tradicionais do tempo. Como buscamos mostrar, a preleção pretende fundamentar a necessidade de se pôr a questão acerca do ser, com base em um exame pormenorizado das elaborações de Husserl⁴⁵⁴ – o que não encontramos, tal como em 1925, em outras preleções. A partir da explicitação do problema de se guiar por uma variação sutil da tese da ontologia moderna, como afirma Kisiel, Heidegger vê na intencionalidade “uma abordagem inicial para ultrapassar a aplicação acrítica de realidades tradicionalmente definidas como o psíquico, a consciência, a continuidade da experiência vivida e a razão”⁴⁵⁵. Não se trata, assim, nem de romper com a tradição, nem de impor por si uma questão desse autor específico, Martin Heidegger, ou ainda de simplesmente repetir uma questão de há muito trivial desde a antiguidade. Tem-se, antes, uma retomada “apropriadora”⁴⁵⁶, ou ainda, nos termos de *Ser e tempo*, que vise à destruição ou

⁴⁵³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 173.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid*, Epílogo; Kisiel, T. *On the way to being and time; introduction to the translation of Heidegger's "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs"*. *Research in Phenomenology*, vol. 15, 193-219, 1985.

⁴⁵⁵ Kisiel, T. *On the way to being and time; introduction to the translation of Heidegger's "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs"*. *Research in Phenomenology*, vol. 15, 193-219, 1985, p. 198.

⁴⁵⁶ *Ibid*, p. 199.

desconstrução das camadas sedimentadas de preconceitos e a liberação do campo de sentido que permeia não só a noção de tempo, como a de ser. Como bem explicita Casanova, há aí um elemento hermenêutico da crítica heideggeriana, a saber, o fato de que não há “nenhum ponto zero de escritura, nenhuma possibilidade de suspender todos os pressupostos historicamente constituídos, a fim de encontrar as coisas tal como elas são nelas mesmas”. Mas, ao contrário, “tudo aquilo que se mostra no campo de manifestabilidade dos entes que é o mundo já sempre se encontra determinado pelo modo como as estruturas prévias o articulam, deixando que ele venha à tona como tal”⁴⁵⁷.

Nesse projeto, a noção de intencionalidade deve ser remetida à estrutura básica do cuidado como ser do ser-aí, isto é, para seu caráter eminentemente temporal – uma vez que apenas este nos permite ver que a intencionalidade, no modo como fora concebida até então, se mostra como fragmentária, como um fenômeno “que foi visto apenas de fora. Pois o que se entende por ‘intencionalidade’ – o mero ser-dirigido – é algo que deve antes ser remetido para a estrutura unitária do ser-para-frente de si mesmo já-sendo-em”: é este fenômeno que corresponde ao que é “imprópria e parcialmente chamado intencionalidade, porque é apenas numa direção”⁴⁵⁸. Heidegger não questiona, portanto, a noção de intencionalidade como um mero “equivoco ou inconsistência que precisaria abrir espaço para uma outra concepção do ser da consciência ou do homem”, mas, sim, para utilizar uma vez mais da elucidação de Casanova, dirige-se ao “modo como Husserl a pensa, ou seja, para o fato de ele já sempre tomar a intencionalidade a partir da noção moderna de *consciência* intencional”. Casanova aponta aí para o fato de haver um resquício de uma “última ingenuidade” que subjaz ao uso de termos como sujeito ou mesmo consciência⁴⁵⁹, a qual, parece-nos, estaria relacionada com o questionamento do ser do intencional em seu “quê”, em seu conteúdo, mas não em seu *como*, em seu modo de ser. A aproximação entre a noção de intencionalidade como *dirigir-se a...* e o caráter temporal do ser-aí como cuidado constitui o tema do nosso próximo capítulo.

⁴⁵⁷ Casanova, M. *Para uma fenomenologia do acontecimento existencial*. In: *Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado*. Duarte, Irene, Sylla, Bernhard, Casanova, Marco (orgs). Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 42.

⁴⁵⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 380.

⁴⁵⁹ Casanova, M. *Para uma fenomenologia do acontecimento existencial*. In: *Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado*. Duarte, Irene, Sylla, Bernhard, Casanova, Marco (orgs). Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 45.

4. INTENCIONALIDADE, TRANSCENDÊNCIA E CUIDADO A PARTIR DA PRELEÇÃO *OS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA* (1927)

4.1 Compreensão enquanto determinação fundamental do ser-aí

Na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), Heidegger caracteriza a fenomenologia como a denominação do *método da filosofia científica em geral*. Com essa definição, são afastadas as concepções da fenomenologia como mais uma “ciência filosófica entre outras” e de uma “propedêutica” para as demais ciências⁴⁶⁰. Ora, mas qual é a distinção entre uma filosofia “científica” e uma “ciência filosófica”? Heidegger remonta ao significado de filosofia (*φιλοσοφία*) na Antiguidade como a “ciência em geral” que posteriormente viria a se dividir em “filosofias particulares”, em ciências particulares – tais como a matemática, a medicina etc. De todo modo, *φιλοσοφία* designaria “a ciência que se encontra à base de todas as outras ciências particulares e as abarca. Ela [a filosofia] é considerada cada vez mais como a ciência primeira e suprema ou, como se dizia no tempo do Idealismo Alemão, como a ciência absoluta”⁴⁶¹. A questão sobre a designação da filosofia como ciência surge com sua conseqüente particularização, a partir da qual determinadas concepções passam a negar seu caráter científico. Segundo a linha geral de tais concepções, a filosofia não se mostraria tanto como uma ciência teórica, mas antes como um guia prático das nossas tomadas de posição e de lida com as coisas em geral; isto é, filosofia, aqui, seria responsável por formar e fornecer uma visão de mundo⁴⁶².

Essa distinção não é, porém, senão secundária, derivada daquilo que Heidegger apontará como o tema propriamente dito da filosofia – o ser. É isso que nos mostra a transição entre os §§ 2 e 3 da preleção: a filosofia não pode ter como tarefa a formação de uma visão de mundo, assim como não pode se pautar pelos descobrimentos científicos em uma pretensão de ser um tipo de ciência universal, que abarque tudo em suas próprias investigações. E ela não os pode ter como determinantes de sua investigação porque a filosofia justamente não *posiciona* os entes em geral: ela não recorta um ou outro ente e a partir daí busca explicar as causas pelas quais ele se mostra como se mostra, como tampouco impõe algo assim como uma visão de mundo. Bem, mas se a filosofia não “se liga positivamente a um ente como este e aquele, posicionando-o”, com o que, então, ela deveria se ocupar? Essa é a questão central da introdução da preleção: se

⁴⁶⁰ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 10.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid, p. 11.

a filosofia não pode se traduzir numa investigação de um ente, então, a princípio restaria o *nada* como objeto de investigação? Nas palavras de Heidegger:

O que pode haver além de natureza, história, Deus, espaço, número? Ainda que em um sentido diverso, dizemos de cada uma das coisas citadas que ela *é*. Nós as denominamos entes. Em referência a esse ponto, seja teórica ou praticamente, nós nos comportamos em relação ao ente. Além desse ente, *nada é*. Talvez não haja nenhum outro ente que *seja* além dos enumerados. Todavia, talvez ainda *se dê* algo que em verdade não *é*, mas que, contudo, *se dá*. Mais ainda. Por fim, há algo que *precisa* se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não *é*, mas precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser*⁴⁶³.

Heidegger parte aqui da descrição que encontramos já bem estabelecida em *Ser e tempo*, a saber, a descrição da precedência da pré-compreensão de ser como isso que torna possível todos os nossos comportamentos em geral. Prévio aqui não significa, tal como expusemos no capítulo anterior, que a compreensão se dê explicitamente antes da experiência em um sentido cronológico, mas diz respeito à estrutura da existência, ao modo como ela a cada vez descerra o seu aí, o seu mundo. Mas não é só a compreensão prévia de ser que se encontra em jogo. A passagem acima não visa apenas introduzir a noção de compreensão, mas antes, apontar para o âmbito de investigação propriamente dito da filosofia: *o ser*. Como buscamos mostrar, a pergunta acerca do ser já se mostrava como o tema central da preleção *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, de 1925, sendo tematizada a partir da noção de tempo como um indicador da demarcação dos domínios do ser, e, portanto, como o fio condutor para a questão do ser dos entes em geral⁴⁶⁴. É a partir de uma retomada das investigações de Husserl e Scheler que Heidegger pretende mostrar que o tema do ser, apesar de se mostrar como uma possibilidade da investigação fenomenológica, escapa ao seu propósito⁴⁶⁵. A questão fenomenológica sobre o sentido de ser se mostra, assim, como um problema que deve permanecer encoberto, como uma questão que nenhuma ontologia pôde abordar e, no entanto, uma questão para a qual já sempre se presume uma ou outra resposta, um ou outro modo de concebê-lo⁴⁶⁶.

Afirmar que a pergunta sobre o ser se mostra como uma possibilidade da fenomenologia não significa, portanto, afirmar que antes da fenomenologia jamais se perguntou sobre o ser. O que se abre com a fenomenologia é, antes, a possibilidade de uma investigação expressa disso

⁴⁶³ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 20.

⁴⁶⁴ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 21.

⁴⁶⁵ *Ibid*, p. 122.

⁴⁶⁶ *Ibid*.

que já sempre precisamos compreender para que possamos nos comportar em relação aos entes em geral, e isto, como vimos, a partir da descoberta do categorial e de sua respectiva intuição. *Ser*, é o que Heidegger pretende mostrar, se mostra como isso que *precisa* se dar para que experimentemos e compreendamos algo como o ente; é a condição de possibilidade da apreensão do ente enquanto ente. É nesse sentido que, por mais que a compreensão de ser se dê de início de maneira “tosca e não conceitual”, se não compreendêssemos o significado de algo como a realidade efetiva, “então o ente efetivamente real permaneceria velado” – e isto vale para todos os modos de compreensão dos entes em geral: nós “precisamos compreender realidade efetiva (*Wirklichkeit*), realidade (*Realität*), vitalidade (*Lebendigkeit*), existência (*Existenzialität*) e consistência (*Beständigkeit*) para que possamos nos comportar positivamente em relação ao efetivamente real, ao real, ao vivente, ao existente e ao consistente”⁴⁶⁷. Essa constatação, porém, não resolve o problema da investigação de algo como o ser. Antes, reafirma seu caráter de problema justamente na medida em que nós sempre já partimos de uma compreensão prévia que não se mostra ela mesma como questionável. Como explicita Heidegger, os entes são conhecidos, são passíveis de serem oferecidos e representados a qualquer momento: nesse caso, “estamos em condições de pensar algo” – uma árvore, uma mesa, uma garrafa. Mas o que se passa com o ser, com “o objeto da filosofia? Podemos representar algo assim como o ser? Ao tentarmos fazer isso não somos tomados por vertigem?”⁴⁶⁸.

O que se encontra em jogo nesse ponto é a indicação inicial do caminho a ser percorrido pela Preleção. Tal como em *Ser e tempo*, a compreensão de ser atua aqui como a direção prévia da pergunta sobre o ser em geral⁴⁶⁹. Se, por um lado, nós “não estamos em condições de pensar inicialmente nada com o ser”, por outro, “é certo que pensamos constantemente o ser”: nós dizemos isto *é* assim; a garrafa *é* preta; *está* chovendo. Dito de maneira mais explícita, ao empregarmos um verbo nós já sempre pensamos e compreendemos ser⁴⁷⁰. Como elucida Barroso, é à e na compreensão de ser que algo assim como o ser se dá, e isso de tal modo que “a investigação sobre o sentido de ser precisa trazer à luz a constituição ontológica do ente que possui em seu modo de ser tal compreensão”⁴⁷¹. A questão é que, embora a compreensão prévia

⁴⁶⁷ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 21.

⁴⁶⁸ *Ibid*, p. 25.

⁴⁶⁹ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 41 [5].

⁴⁷⁰ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 25.

⁴⁷¹ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, 2020, p. 130.

de ser se mostre como a condição de possibilidade de todos os nossos comportamentos com os entes em geral, isto é, como a condição de possibilidade de que algo apareça enquanto este algo, enquanto um computador, um sino, um estado de coisas etc., uma tal compreensão não é em geral explícita. Ao contrário, ao condicionar os comportamentos do ente humano com os mais diversos entes, quanto mais nos relacionamos com as coisas, tanto mais a compreensão de ser permanece oculta – como isso que se retrai para que o ente em questão possa aparecer.

A relação entre ser e ente não só torna possível que um ente se mostre como o ente que ele é, mas constitui, ainda, a própria possibilidade da ontologia – ou, para Heidegger, da filosofia em geral – como a ciência do ser. É a partir de uma tal relação que o ente humano, o ser-aí, ocupará um lugar privilegiado na busca pelo sentido de ser em geral: se, por um lado, a ontologia se distingue das demais ciências pelo fato de que estas, as ciências positivas, dizem respeito às regiões dos entes em geral, por outro, a investigação do ser mostra que este apenas se dá na e a partir da compreensão de ser de um existente – do ser-aí. Nas palavras de Heidegger, “o ser também se funda por assim dizer em um ente”⁴⁷², embora não se reduza a ele. Essa relação entre ser e ente marca precisamente o sentido da redução fenomenológica tal como apresentada por Heidegger: reconduzir o olhar investigativo do ente apreendido ingenuamente para o ser⁴⁷³. Abre-se, com isso, uma tentativa de apropriação da redução husserliana como a “recondução do olhar fenomenológico da atitude natural do homem que vive imerso no mundo das coisas e das pessoas para a vida transcendental da consciência e suas vivências noético-noemáticas, vivências nas quais os objetos se constituem como correlatos de consciência”⁴⁷⁴.

Assim é que a definição do método fenomenológico encontrada na preleção de 1927 parece buscar responder ao problema, apontado nos *Prolegômenos*, da “inadequação” da redução para determinar de modo positivo o ser da consciência⁴⁷⁵. Uma tal inadequação remonta à renúncia do solo fático, histórico, em meio à investigação da consciência. É a partir de uma tal renúncia, porém, que Heidegger pode afirmar que o momento da redução como a recondução do ente ao ser não é o único componente do método fenomenológico, como tampouco é o componente central: o desvio do campo fático em direção ao ser se mostra como um comportamento negativo, o qual carece ainda de uma condução e um complemento que

⁴⁷² Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 34.

⁴⁷³ Ibid, p. 36

⁴⁷⁴ Ibid, p. 37.

⁴⁷⁵ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 142.

torne possível a projeção de algo como o ser. Essa projeção é o que Heidegger denomina, na preleção de 1927, *construção fenomenológica*⁴⁷⁶. Há, porém, um terceiro elemento característico do método fenomenológico. Como explicita Heidegger, toda projeção do ser se realiza em meio a um retrocesso que parte do ente: “esse começo é a cada vez determinado de maneira evidente pela experiência fática do ente e pelo círculo de possibilidades existenciais que são a cada vez próprias a um ser-aí fático, isto é, à conjuntura histórica de uma investigação filosófica”⁴⁷⁷. Com isso, Heidegger enfatiza o fato de que os entes não nos são acessíveis a todo momento de qualquer modo, mas, antes, que eles trazem consigo a cada vez um modo de acesso marcado pela experiência que temos da nossa tradição. O central aqui é ver como os modos de acesso e comportamento em relação às coisas em geral não se dão de maneira isolada, mas já sempre se abrem em função de uma possibilidade e de um critério de lida históricos, que perpassam as nossas relações como um todo. Nas palavras de Heidegger:

Mesmo a investigação ontológica que nós mesmos estamos agora realizando está determinada por essa conjuntura histórica e, juntamente com isso, por certas possibilidades de acesso ao ente e pela tradição da filosofia precedente. O elenco de conceitos filosóficos fundamentais oriundos da tradição filosófica ainda é hoje tão influente que é difícil superestimar esse efeito da tradição. É por isso que toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada inteiramente por conceitos tradicionais, e, com isso, por horizontes e perspectivas tradicionais, dos quais não está simplesmente decidido se eles emergiram originária e autenticamente do âmbito ontológico e da constituição ontológica que eles pretendem conceber⁴⁷⁸.

Soma-se, com isso, à construção redutiva do ser uma “*destruição (Destruktion)*, ou seja, uma desconstrução crítica (*kritischer Abbau*) dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados com vistas às fontes das quais são hauridos”⁴⁷⁹. Destruição, porém, não aponta de modo algum para algo como aniquilamento ou negação da tradição. Ao contrário, no §6 de *Ser e tempo*, Heidegger descreve a tarefa da destruição da história da ontologia apontando para a necessidade de trazer à tona a questão do ser tendo-se em vista sua própria história, isto é, a necessidade de remover os encobrimentos decorrentes da tradição com fim de alçar às “experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então”⁴⁸⁰. O que importa não é atribuir um caráter negativo à tradição, mas sim circunscrevê-la em suas possibilidades, nos *limites* que emergem a partir dos modos pelos quais um determinado campo temático é posto em questão. Assim é

⁴⁷⁶ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 37.

⁴⁷⁷ Ibid, p. 37.

⁴⁷⁸ Ibid, pp. 38-39.

⁴⁷⁹ Ibid, p. 39.

⁴⁸⁰ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 87 [22].

que, como elucida Casanova, a destruição se mostra inicialmente a partir de um momento negativo: “a superação da ingenuidade própria ao modelo iluminista de racionalidade, segundo o qual seria possível começar o questionamento filosófico a partir do zero”⁴⁸¹. Destruir a camada prévia de sentidos significa, como prossegue o autor, o mesmo que reconduzi-la à sua gênese histórica específica⁴⁸². Tem-se, desse modo, o momento positivo da destruição, a qual é denominada, em 1927, como apropriação positiva ou a construção fenomenológica⁴⁸³.

Se retornamos ao início da Preleção sob a luz das considerações anteriores, podemos traçar mais claramente o seu desenrolar. Como Heidegger a princípio anuncia, trata-se aí de investigar – e, em certa medida, se aproximar de uma solução para – os problemas fundamentais da fenomenologia. Ora, para tanto há que se perguntar, em primeiro lugar, o que caracteriza isso que é chamado fenomenologia: como podemos acompanhar, fenomenologia designa o método da filosofia – ou, o que significa aqui o mesmo, da ontologia –, método esse que aponta para o fato de que a investigação filosófica não surge “do nada”, não parte de uma invenção subjetiva, descolada da realidade, mas é essencialmente histórica. Isso significa: ela já sempre parte de uma tradição, de conceitos que, por mais que possam e de fato se desgastem, remetem em sua origem ao fenômeno do qual ele é expressão; assim como parte daquilo que Heidegger denomina como círculo hermenêutico, isto é, das estruturas da compreensão – posição, visão e conceptualidade prévias –, que perpassam não apenas o modo como lidamos com as coisas em geral, mas também o modo como um problema pode aparecer como um problema, como uma questão, como um tema passível de ser levado a cabo a partir de uma determinada investigação.

Não é, portanto, a fenomenologia como um método que diz quais são os problemas que ela deve abordar, como tampouco é um autor que escolhe, a partir de uma determinada predileção, com quais outros filósofos ele irá se ocupar ao tomar como tema um determinado assunto. Ao contrário: como não há nenhuma tematização que se encontre simplesmente no ar, é o tema em questão que aponta para o modo como ele pode ser levado a cabo. É isso que Heidegger parece querer evidenciar ao afirmar que não chegamos aos problemas da fenomenologia diretamente, mas antes por meio de um desvio, de uma discussão de problemas particulares, a partir dos quais se poderia extrair os problemas *fundamentais* e determinar sua conexão sistemática⁴⁸⁴. Bem, se os problemas particulares não são escolhidos por acaso, mas

⁴⁸¹ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 56.

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ Cf. *Ser e tempo*, p. 83 [21]; *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 39, respectivamente.

⁴⁸⁴ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 8.

sim porque guardam um pano de fundo comum com aqueles que seriam os problemas fundamentais da fenomenologia, então podemos ver como os autores abordados na Preleção também não são escolhidos pelo fato de serem autores de renome. Nesse sentido, a retomada da tradição não pode ter a ver com uma mera repetição de posições clássicas da história da filosofia, mas encontra sua razão, como elucida Casanova, no “fato de ser a própria tradição que abre historicamente o campo e os limites para a colocação da questão”⁴⁸⁵.

Com isso, o projeto heideggeriano presente na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) se aclara: trata-se de mostrar como a tradição – em especial representada nas figuras de Aristóteles e São Tomás de Aquino, Descartes e Kant –, ao pretender pôr e responder a questão acerca do ser, abre um modo de questionamento e investigação que remete, em última instância, a um momento necessário para a distinção entre ser e ente e, assim, para a investigação do sentido de ser em geral: a analítica do ser-aí. Dito de outro modo, Heidegger procura mostrar como as investigações sobre o ser têm uma pressuposição acerca do ser do ente humano, e, com isso, uma pressuposição acerca do seu modo de se relacionar com os demais entes em geral – em última instância, acerca do seu caráter intencional. Em prol de trazer à vista o que Heidegger designa como os dois mal-entendidos proeminentes acerca da noção de intencionalidade, delinearemos brevemente a seguir como a intencionalidade é a princípio tomada como tema, isto é, como ela irrompe de saída em meio à análise das teses kantiana e da ontologia medieval sobre o ser.

A tese kantiana diz: ser não é um predicado real, “isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”⁴⁸⁶. Heidegger lê a afirmação kantiana enfatizando sobretudo o problema do conceito de real, de realidade. Para Kant, o “é” da afirmação de que “Deus é” ou “existe” não acrescenta nada ao conceito de Deus, uma vez que este, como conceito, já é dado em absoluto – como *possibilidade*. Nas palavras de Kant, o real “nada mais contém que o simplesmente possível. Cem talheres reais não contêm mais do que cem talheres possíveis. Pois se os talheres possíveis significam o conceito e os talheres reais o objeto e sua posição em si mesma”, então, se os talheres reais contivessem algo a mais do que os primeiros, o conceito não exprimiria o objeto inteiro, isto é, não seria um conceito adequado⁴⁸⁷. É crucial, portanto,

⁴⁸⁵ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 81.

⁴⁸⁶ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. A599 B627.

⁴⁸⁷ Ibid.

distinguir o uso do conceito de realidade e de existência tal como pensados em Kant. Realidade não tem a ver aqui com o que pensamos em geral com o termo realidade efetiva, existência ou presença à vista; ao contrário, é o emprego da noção de “realidade objetiva” que encontra em Kant um tal paralelo⁴⁸⁸. Assim, segundo Heidegger, real é, para Kant, aquilo que pertence à *res*; real diz respeito a um predicado que amplia a coisa em seu conteúdo material: à casa pertencem seu alicerce, seu telhado, sua porta, seu tamanho etc., abstraindo-se se ela está efetivamente aí ou não⁴⁸⁹. Assim, diz Heidegger, quando Kant “fala da *omnitudo realitas*, da totalidade das realidades, ele não tem em vista a totalidade daquilo que é efetivamente presente à vista, mas, ao contrário, a totalidade das determinações possíveis (...) das coisas possíveis”⁴⁹⁰.

Ora, mas falta, contudo, aquilo que torna possível o conhecimento propriamente dito das coisas, aquela faculdade que dá a matéria para o conceito: a percepção. Como buscamos mostrar no capítulo anterior, não há em Kant uma cisão absoluta entre os âmbitos da sensibilidade e do entendimento, mas um só é possível em consonância com o outro: se, por um lado, a intuição sem conceito é cega, por outro, o conceito sem intuição é vazio⁴⁹¹. Nos termos de Kant, o conceito torna possível pensar o objeto de acordo com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, enquanto a existência permite pensá-lo como incluso na experiência. Assim, “o nosso conceito de um objeto [pode] conter o que se queira e quanto se queira, que teremos sempre que sair fora dele para conferir existência ao objeto. Nos objetos dos sentidos isto sucede mediante o encadeamento com qualquer das minhas percepções (...)”⁴⁹². Heidegger aponta ainda para o fato de, nos *Postulados*, Kant afirmar que as categorias da modalidade – como a realidade efetiva – possuem a particularidade de, determinando o objeto, expressar sua relação com a faculdade do conhecimento – ao passo que os predicados reais expressam tão somente as relações materiais imanentes à coisa⁴⁹³.

O que importa para nós aqui é, porém, a relação estabelecida entre a percepção e a possibilidade do conhecimento dos objetos em geral. A questão que irrompe a princípio com a tese de que ser é posição absoluta é a questão sobre o que significa algo como a posição, o

⁴⁸⁸ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 55.

⁴⁸⁹ *Ibid*, p. 68.

⁴⁹⁰ *Ibid*, p. 55.

⁴⁹¹ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. B 75, A 51.

⁴⁹² Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. A 601 B629.

⁴⁹³ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 72.

posicionamento: seria a posição o mesmo que *posicionar*? Se sim, então diria respeito a um comportamento do sujeito. Ou significaria o objeto em seu *ter sido posicionado*?⁴⁹⁴ Se assim fosse, ser remeteria a algo cujo caráter passa a incluir a noção de realidade objetiva – o que não pode ser o caso. Ao contrário, como afirmará Heidegger, a percepção ou a posição absoluta se mostra muito mais como o *modo de acesso* ao existente, à maneira de se dar de sua descoberta; o ente não depende, para existir, de ser descoberto pelo sujeito, mas, antes, é a partir de sua presença que ele é passível de ser descoberto⁴⁹⁵. Em síntese, não é o caráter negativo da tese kantiana, a saber, a afirmação de que ser não é um predicado real, que se mostra problemática – uma vez que Heidegger a interpreta como dizendo tão somente que ser não é nenhum ente – mas sim suas determinações positivas: a interpretação da existência como posição absoluta, como, em última instância, relativa à percepção, e a do ser como posição em geral. A questão gira em torno da diversidade de significados que tais expressões carregam consigo, bem como a indeterminação de um elemento central: a constituição do ser da percepção em geral – sua essência ontológica – e a constituição do ser da posição⁴⁹⁶.

Há, porém, algo mais a ser observado acerca da distinção kantiana entre realidade e existência: segundo Heidegger, a realidade mesma não foi transformada em problema, como também não o foi a sua relação possível e sua diferença em relação à existência. Antes, Kant assume a tradição da filosofia antiga como autoevidente – o que repercute na fusão das noções de realidade e aquilo que é denominado pela tradição antiga como *essentia*⁴⁹⁷. Para a indicação da conexão entre a tese kantiana e a tese da ontologia Antiga – representada sobretudo por Platão e Aristóteles –, interessa-nos destacar a distinção do par conceitual *essentia* e *existentia*, bem como o modo de pensar que sustenta uma tal oposição. A segunda tese sobre o ser é, portanto, a “tese da ontologia medieval (escolástica) que remonta a Aristóteles: à constituição do ser de um ente pertencem o ser-um-que (*essentia*) e a presença à vista (*existentia*). Antes de se voltar aos conceitos de *essentia* e *existentia* propriamente ditos, Heidegger parte de uma elucidação sucinta do conceito de *ens*, ou *conceptus entis*. Segundo o autor, tal conceito deve ser tomado de dois modos: como *conceptus formalis entis* e como *conceptus objectivus entis*. Em relação ao primeiro modo, deve-se notar que “forma” diz, aqui, “aquilo que transforma algo em algo realmente efetivo”, de modo que “*conceptus formalis* é o conceito realmente efetivo,

⁴⁹⁴ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 76.

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ Ibid, p. 86.

⁴⁹⁷ Ibid, p. 117.

o conceber no sentido do *actus consiendi* ou *conceptio*” – e, dessa maneira, a *conceptus formalis entis* diz o conceber, o apreender do ente. Trata-se, segundo Heidegger, do que “nós designamos como compreensão de ser”⁴⁹⁸.

De modo oposto, o conceito de *objectivus* aponta para aquilo que no apreender “contrapõe-se como o tangível”, como o objeto concebido, “aquilo que se acha contraposto, como o concebido no conceber enquanto tal, o conteúdo conceitual ou, como também se costuma dizer, o significado”⁴⁹⁹. A tarefa da ontologia a partir de Suarez e São Tomás de Aquino seria alçar precisamente o conceito objetivo do ente, este universal no ente, o significado de ser em geral. Não obstante, esse mesmo conceito de ser se mostra em geral como “a *ratio abstractissima et simplicissima*, o mais vazio e simples, isto é, o mais indeterminado e o simples”⁵⁰⁰. Essa posição remete a dois problemas: por um lado, como podemos acompanhar mais explicitamente no §1 de *Ser e tempo*, intitulado “A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser”, a posição de que “ser” é o conceito mais universal, mais vazio e, assim, resiste a toda tentativa de definição traz consigo a assunção do conceito de ser como algo evidente, claro, algo que não carece de nenhuma investigação, pois já é sempre compreendido⁵⁰¹. Nesse sentido, nós já sempre compreendemos “o céu é azul”, mas isso não demonstra senão uma falta de compreensão: ela evidencia que “em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente, reside *a priori* um enigma”⁵⁰². Dizer que “ser” é o conceito mais universal ou que é indefinível não significa dizer que ele é expressamente compreendido; ao contrário: tal situação aponta para o fato de que a pergunta sobre o ser não deve ser simplesmente retomada, mas deve ser posta.

Por outro lado, e em consonância com o que foi dito acima, a afirmação de que é desnecessário perguntar sobre o ser tem sua raiz, para Heidegger, na ontologia antiga⁵⁰³. Esse é um ponto fundamental da Preleção publicada logo após *Ser e tempo*: mostrar como o pensamento grego fornece as bases para a interpretação do ser e dos entes da ontologia medieval, que se apropriou e rearticulou o pensamento grego com vistas e fornecer uma concepção de mundo cristã, em acordo com a criação do mundo a partir de uma entidade divina

⁴⁹⁸ Ibid, p. 126.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 33 [3].

⁵⁰² Ibid, p. 39 [5].

⁵⁰³ Ibid, p. 35 [3].

como a *causa prima*, a causa primeira de todos os demais entes⁵⁰⁴. Importante é mostrar como a concepção cristã compartilha, redirecionando, o caráter ontológico da produção, do produzir. Esse é o tema do §11, b, d' *Os problemas fundamentais da fenomenologia (1927)*: evidenciar que o comportamento produtivo do ser-aí atua como horizonte compreensivo inexpresso para a compreensão dos conceitos de *essentia* e *existentia*. Em primeiro lugar, faz-se necessário distinguir o paradigma da compreensão grega dos conceitos de forma e aspecto. Heidegger parte aí da consideração usual do conceito de forma (*μορφή*) como aquilo que determina a coisidade do ente – sua figura: pensada em termos espaciais, por exemplo, a forma designaria a configuração de um determinado ente e, em consequência, aquilo que esse ente se torna a partir de sua configuração. A questão é que o conceito de forma não se limita ao uso meramente espacial, mas este se mostra como uma restrição: forma diz, aqui, toda a “cunhagem formal de um ente, na qual podemos deduzir o que ele é”. Em suas palavras:

A partir da figura e da cunhagem formal de uma coisa retiramos qual é a conformidade que se tem com ela. O cunhar e o configurar emprestam ao ser-produzido e ao produzido seu próprio aspecto. Aspecto é o sentido ontológico da expressão grega *ειδός* ou *ιδέα*. No aspecto de uma coisa somos capazes de ver o que ela é, sua quiddidade, seu ter sido cunhada. Tomemos um ente, tal como ele vem ao encontro na percepção. Nesse caso, precisamos dizer: o aspecto de algo funda-se em sua cunhagem. É a figura que dá à coisa seu aspecto. Em relação aos conceitos gregos: o *ειδός*, o aspecto, está fundado, fundamentado na *μορφή*, na cunhagem⁵⁰⁵.

Bem, mas na ontologia grega a relação de fundação entre aspecto e cunhagem formal é precisamente inversa: não é o aspecto que se funda na cunhagem formal, mas essa se funda no aspecto. Essa diferença gira em torno do fato de, para a Antiguidade, as determinações de uma coisa não se darem na ordem da percepção de algo, mas antes, pela perspectiva do produzir: a cunhagem formal se mostra, assim, como uma conformação. O oleiro produz o jarro a partir do barro. Isto significa: o “levar a termo uma conformação realiza-se a partir do fio condutor e critério de medida de uma imagem no sentido do modelo. A conformação é produzida com vistas ao aspecto antecipado da coisa a ser feita, cunhada” – e é precisamente esse aspecto da coisa já visto, antecipado, que os gregos pensavam ontologicamente com a noção de *eidos*⁵⁰⁶. Ora, mas se isso é assim, então as determinações daquilo que é a cada vez produzido emergem à luz do que é “configurado no configurar, cunhado no cunhar, feito no fazer”, etc., isto é, no “deixar vir à tona, deixar provir de”. Como explicita Heidegger, essas são, porém, posturas comportamentais do ente humano: produzir significa “trazer para a esfera mais estreita ou mais

⁵⁰⁴ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 176.

⁵⁰⁵ Ibid, p. 157.

⁵⁰⁶ Ibid, p. 158.

ampla daquilo que é acessível, para cá, para o aí, de modo que o produzido *se encontra* nele mesmo *por si* e, como algo *por si constante*, permanece previamente encontrável e *se acha diante de nós*⁵⁰⁷.

Isso que se acha diante de nós não é outra coisa senão as coisas de uso que englobam tanto os utensílios quanto tudo aquilo que aparece como disponível para o uso, que aparece como à mão – o que se encontra presente à vista. Heidegger aponta aí para um significado latente de *ousia* como haveres, como estado de posse, de modo que *ente* seria o mesmo que *disponível presente à vista*. *Essentia* diz, nesse contexto, tanto o “ser-o-que” quanto o modo de ser de um ente – o caráter da disponibilidade, da presença à vista própria daquilo que foi produzido⁵⁰⁸. Com isso, chegamos ao ponto que une, segundo Heidegger, as filosofias kantiana, medieval e antiga: ao tomarem como pressuposto a concepção do ser que subjaz ao modo de pensar da filosofia antiga, a tradição leva adiante uma posição que às últimas consequências parte de um comportamento do ente humano, do ser-aí. Seja determinando a percepção com a possibilidade do conhecimento dos entes efetivamente reais, seja a partir da lógica inerente ao produzir, ambos os projetos partem de uma compreensão, de uma “visão” prévia de ser que sustenta todos os comportamentos em geral, a qual não é, por sua vez, posta em questão.

Mas não só: ao passar ao largo da questão acerca do modo de ser do ser-aí passa-se também ao largo da questão acerca do caráter que torna possível os comportamentos desse ente em geral – a intencionalidade. O que se dá, com isso, não é senão as ideias de que a relação intencional ocorreria, de um lado, entre dois entes presentes à vista, ou, então, a partir de um centro egóico como o lugar da constituição dos objetos em geral. Não se trata de atribuir à percepção ou aos comportamentos um status inferior em relação às teses tradicionais, mas sim, de elucidar a estrutura mesma da percepção, sua relação com a noção de compreensão, seu caráter intencional e, por conseguinte, este caráter intencional ele mesmo. Este constitui precisamente o cerne da presente pesquisa: acompanhar se e em que medida a noção de intencionalidade se mostra, nos textos ora apresentados, como um conceito para caracterizar os comportamentos do ser-aí para com os entes em geral.

Como elucidada Ramón García, o comportamento perceptivo é marcado por uma “dupla intencionalidade”: uma intencionalidade objetiva – cuja função reside em mostrar a coisa tal como aparece; e uma intencionalidade pré-objetiva, a qual delinea o tipo de ser do ente em

⁵⁰⁷ Ibid, pp. 160-161.

⁵⁰⁸ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 161.

questão. Ambas se distinguem pelo fato de a primeira se mostrar como descobridora do subsistente, do que se encontra à mão (*Entdecken des Vorhandenen*), enquanto a segunda aparece como a abertura ao subsistente (*Erschlossenheit von Vorhandenheit*). Nesse sentido, “a percepção que descobre um ente intramundano e apreende seus caracteres próprios é possível porque já traz consigo, em seu próprio sentido intencional, a ‘ideia’ da subsistência, essa forma de ser que fixa a consistência do percebido e suas propriedades”⁵⁰⁹. O caráter “essencialmente veritativo” da “pré-compreensão”, como prossegue García, é o que, articulando-se com a dupla intencionalidade mencionada anteriormente, sustenta a ideia de que o ser-aí é na verdade. Ser na verdade, portanto, não aponta para outra coisa senão o fato de que todos os comportamentos do ente humano já sempre se dão segundo um horizonte de manifestação dos entes em geral, da compreensão prévia de ser.

É a compreensão de ser que “oferece” a coisa enquanto coisa, com o conjunto daquilo que lhe é próprio. Dito de outro modo, a compreensão já sempre se dá de modo a antecipar um sentido em que se fundamenta um determinado comportamento. No caso da percepção, o que é antecipado não é outra coisa senão o modo de ser do percebido⁵¹⁰. É precisamente o caráter prévio em relação aos comportamentos em geral que assinala o traço ontológico atribuído à compreensão. Segundo García, que “o compreender seja uma estrutura ontológica da existência humana, coextensiva ao fato mesmo de ser no mundo, que sempre antecipa um campo de sentido dentro do qual se realizam todos os comportamentos humanos, determina que estes tenham sempre um caráter interpretativo”, isto é, que os entes e os acontecimentos do “mundo que compreendemos são sempre resultado de sua articulação com esse campo já aberto”⁵¹¹. De maneira semelhante, Steven Levine explicita o distanciamento do pensamento heideggeriano em relação ao modo de pensar a intencionalidade tomando-se como base a consciência como consciência de algo, isto é, a partir do foco no caráter relacional entre um ato de consciência e seu conteúdo intencional. Como afirma Levine, Heidegger não visa demonstrar que “o modelo sujeito-objeto que fundamenta a teoria do conhecimento está errado, mas sim que ele é derivado de um modo primordial de ser-no-mundo”⁵¹².

⁵⁰⁹ García, R. *Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica*. In: *De la libertad del mundo*. Norro, J., García, R., Hernanz, M. (eds.). Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014, p. 696.

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Ibid, p. 697.

⁵¹² Critchley, S. and Schürmann, R. *On Heidegger's being and time*. London and New York: Routledge, 2008, p. 2.

A afirmação antes mencionada, a saber, a afirmação segundo a qual nós já sempre nos encontramos em uma compreensão prévia de ser e de que em cada comportamento em relação a um ente “reside *a priori* um enigma”, poderia, assim, levar à asserção de que a intencionalidade corresponderia tão somente à lida com os entes – a qual encontraria seu fundamento na compreensão de ser como descerradora de mundo⁵¹³. Essa interpretação é desdobrada por Burt Hopkins ao se afirmar que o fenômeno da intencionalidade, vista em função do comportamento do ser-aí em relação aos entes em geral manifesta “um fenômeno ôntico”, ou ainda “uma aparência da transcendência original manifestada pelo ser-no-mundo”. Nesse sentido, ao se considerar ainda que a condição de possibilidade da intencionalidade é o tempo entendido em seu caráter ekstático, a intencionalidade, como transcendência ôntica, seria compreendida como um fenômeno derivado⁵¹⁴. Nas palavras de Hopkins:

Heidegger entende que esse fenômeno [a intencionalidade] manifesta a estrutura essencial do ser ôntico “direcionado para” entidades do ente (ser-aí), que manifesta essa estrutura, e descobre que o modo original de ser do ser-aí não se manifesta em termos dessa intencionalidade, mas sim em termos de sua composição essencial como ser-no-mundo. O significado temporal da composição essencial do ser-aí traz à tona a base fenomênica da transcendência do ser-aí em relação ao mundo e manifesta, na visão de Heidegger, a abertura horizontal ou a revelação dentro da qual as entidades são ultrapassadas de modo que possam ser descobertas⁵¹⁵.

Nessa perspectiva, o crucial não estaria em uma investigação da intencionalidade propriamente dita – uma vez que ela se daria em razão de algo outro, de um fenômeno “mais originário” – mas, sim, investigar aquilo para o qual ela aponta: a compreensão de ser; ou, ainda, a transcendência própria à estrutura ser-no-mundo⁵¹⁶. De maneira semelhante, Richardson reafirma o caráter ôntico da intencionalidade, contrapondo-a àquilo que a torna possível, à transcendência. Em suas palavras, “intencional” designa exclusivamente os comportamentos do ser-aí em relação aos entes em geral. Estes, porém, são fundamentados “na estrutura ontológica” que os tornam possíveis: a transcendência, o projeto de mundo antecipado em meio ao comportamento intencional⁵¹⁷. A noção de transcendência aparece então como o fundamento de algo como a intencionalidade, na medida em que esta se dá no registro do campo ôntico.

A partir da citação acima, fica claro que a separação entre intencionalidade e transcendência se baseia em uma outra distinção, a saber, a distinção entre o caráter descobridor

⁵¹³ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 419 [147].

⁵¹⁴ Hopkins, B. *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomenon of phenomenology*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1993, pp. 155-156.

⁵¹⁵ *Ibid*, p. 156.

⁵¹⁶ *Ibid*, p. 160.

⁵¹⁷ Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, p. 178.

do ser-aí em relação aos entes intramundanos em geral, e a existência como descerradora de mundo. A diferenciação entre ambos é elucidada por Barroso em meio à investigação sobre as condições de fenomenologização dos fenômenos em geral. A intencionalidade seria aí apropriada “sob a forma da descoberta intencional, isto é, na direcionalidade que caracteriza os comportamentos com vistas ao ente”⁵¹⁸.

Dito de outro modo, a correlação entre comportamento e objeto intencional é um elemento constituinte da intencionalidade. A questão é que, como o mundo não pode ser um objeto intencional, mas se mostra, antes, como o horizonte propriamente dito de tudo o que aparece e pode aparecer, a relação entre o ente humano e o mundo não poderia ser pensada em termos intencionais. Segundo Barroso, o “enlace entre ser-aí e mundo forma o fundamento dos comportamentos em geral, e a investigação sobre esse fundamento do intencional busca extrair os caracteres constitutivos do campo fenomenal ou da fenomenalidade que regulam a experiência intencional”. Ora, esse enlace não é, porém, da ordem da descoberta (*Entdecktheit*), mas sim do descerramento (*Erschlossenheit*): ele não é “de natureza intencional, e sim determinante das condições fundamentais da fenomenalidade”⁵¹⁹. Isso significa que a apropriação da intencionalidade em meio à ontologia fundamental se dá em um campo delimitado, cuja abertura é tornada possível pela “estrutura pré-intencional da compreensão, que abre as possibilidades a partir das quais os comportamentos podem se realizar”. Responsável por regular e prefigurar o campo no qual os comportamentos podem se dar, a compreensão de ser se mostraria então como o tema propriamente dito da fenomenologia – cuja abertura se daria a partir da estrutura da intencionalidade⁵²⁰.

Bem, mas se, por um lado, a compreensão de ser se mostra, sem dúvida, como um elemento constitutivo do ente humano, a questão que se impõe é como a noção de intencionalidade aparece nas preleções selecionadas e como ela se relaciona com as demais noções que compõem a descrição do modo de ser do ser-aí. Restrita à concepção de base brentaniana, a intencionalidade diz respeito, como vimos, a um ato psíquico do ser-humano, ato esse ao qual sempre pertence um objeto intencional. Com Husserl, não só o problema da objetividade do objeto físico, transcendente, é elucidado por meio da investigação dos atos de consciência e das vivências psíquicas, entre o objeto intencional – ao qual pertence um teor

⁵¹⁸ Barroso, G. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ. Rio de Janeiro, 2020, p. 314.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid, p. 139.

objetivo de sentido ou significação ideal⁵²¹ – e um possível objeto efetivo, entre objetos imanentes e objetos efetivos, mas, ainda, a noção de intencionalidade ganha complexidade. Se de início a intencionalidade aparece como o caráter da consciência no sentido de que toda consciência seria “consciência *de*” alguma coisa, Husserl amplia seu escopo ao tematizar a consciência-tempo nas *Lições* e, em sua obra tardia, a assim chamada intencionalidade de horizonte – ou, as sínteses passivas –, tal como nas *Meditações*⁵²².

Como buscamos mostrar até aqui, porém, a noção de intencionalidade ocupa um lugar proeminente no pensamento heideggeriano da década de 20, mostrando-se como um assunto que remonta a Brentano e encontra seu maior grau de desenvolvimento na fenomenologia husserliana. De todo modo, sua investigação nunca se realiza, porém, de maneira isolada. Se na preleção de 1925 Heidegger procura pensá-la em conjunto com as demais descobertas da fenomenologia – a intuição categorial e a noção de *a priori* –, em 1927 a ênfase recai em sua relação com a *transcendência* do ente humano. Heidegger parte então da concepção da intencionalidade como caráter dos comportamentos do ser-aí em geral para, a partir da investigação de sua estrutura, trazer à vista, por um lado, como a análise dos comportamentos produtivos – ou intencionais – revela que à intencionalidade pertence a compreensão de ser como isso em relação a que me comporto; e, por outro lado, que o ente compreendido em meio à lida do ente humano não se mostra, em última instância, como algo que depende de um sujeito para ser, mas, antes, como liberado e autônomo⁵²³. Isto é, que o ente, visado como independente do sujeito, como “autônomo”, como “pronto”, aponta para o caráter da transcendência, da transposição rumo às coisas como uma peculiaridade do ser-aí.

A questão é que se Heidegger parte aí da noção de intencionalidade como restrita ao comportamento produtivo, ele o faz para superá-la, ou, dito de outro modo, para demarcar os limites de uma concepção do caráter intencional como a relação entre o sentido direcional da percepção e o objeto percebido – para a relação entre *intentio* e *intentum*. Como o §15 da Preleção demonstra ao tematizar a relação entre intencionalidade e transcendência, o “recurso à intencionalidade dos comportamentos em relação às coisas não torna concebível o fenômeno com o qual nos ocupamos”, isto é: “*a única caracterização da intencionalidade até aqui usual*

⁵²¹ Teixeira, D. “*Abschied vom immanenten Objekt*”: *Concepções de intencionalidade na escola de Brentano*. In: Mario Ariel González Porta (Org.). *Brentano e a sua Escola*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 121-178, 2014, p. 172.

⁵²² Cf. Husserl, E. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência interna do Tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rev. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, ([1928] 2017); Husserl, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Coimbra: Edições 70, 2024.

⁵²³ *Ibid*, p. 169.

na fenomenologia se comprova como insuficiente e extrínseca”⁵²⁴. A insuficiência da caracterização da intencionalidade tal como apontada acima e sua aproximação em relação ao que Heidegger denomina como a transcendência do ser-aí constituem precisamente a próxima etapa de nossa pesquisa.

4.2 Existir significa ultrapassar: intencionalidade e transcendência em meio ao acontecimento do ser-aí

A caracterização da investigação filosófica passa, como vimos, não só pela delimitação de seu campo como também das questões que seriam próprias a ela: segundo Heidegger, o tema da filosofia é o ser, ou seja, é isto que já sempre precisa se dar para que possamos ter em vista algo como algo, para que possamos nos comportar em relação aos entes em geral. As teses sobre o ser aparecem, na preleção de 1927, como teses que se fundam em última instância no comportamento do ente humano, o qual envolve sempre a percepção e um modo de lida com os entes em geral. A questão que se impõe diz respeito então à constituição do ser da percepção em geral, da posição e, finalmente, das “posturas comportamentais do eu”⁵²⁵. Perceber algo significa: “*dirigir-se* de maneira percipiente *para* aquilo que é percebido; e isto de tal modo que o percebido é ele mesmo compreendido como algo percebido em seu ter sido percebido”⁵²⁶. O conceito de percepção a princípio se confunde, assim, com o conceito geral da intencionalidade, de modo que essa poderia ser explicitada a partir do fato de que todo comportamento é um comportar-se em relação a algo – assim como o perceber é um perceber algo. Isso significa: todo comportamento é um *intendere*, uma *intentio*, a qual possui a cada vez aquilo em relação ao que o comportamento é dirigido – um *intentum*⁵²⁷.

Essa constitui precisamente a primeira má compreensão da noção de intencionalidade: afirmar que a percepção possui um caráter intencional. Dizer que o perceber, sua *intentio*, liga-se ao percebido, ao *intentum*, significaria dizer que a percepção de alguma coisa se daria em termos de dois entes presentes à vista: o sujeito e o objeto. Sem qualquer um dos dois polos, a ligação não existiria e, conseqüentemente, poder-se-ia afirmar a existência de um sujeito – no caso da ausência do objeto correlato – sem intencionalidade, que se encontrasse isolado em

⁵²⁴ Ibid, p. 237.

⁵²⁵ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 86.

⁵²⁶ Ibid, p. 88.

⁵²⁷ Ibid, p. 90.

relação aos demais entes⁵²⁸. O que Heidegger procura mostrar é que a relação intencional “não surge por meio da aparição de um objeto para um sujeito”, assim como tal relação “não toca ao sujeito com e por meio da presença à vista do objeto, mas o sujeito é em si estruturado de maneira intencional. Como sujeito, ele está dirigido extaticamente para...”⁵²⁹. Isso significa que a percepção não depende da aparição de um objeto físico precisamente pelo fato de que é a percepção ela mesma que é intencional. Bem, mas a concepção da percepção como uma faculdade do sujeito que se comporta de maneira intencional com os entes em geral pode gerar um outro equívoco na compreensão da intencionalidade – a qual vitima, segundo Heidegger, quase toda a filosofia não fenomenológica⁵³⁰.

Se o problema da primeira má compreensão – a “objetivação às avessas” do caráter intencional da percepção – consiste em tornar a intencionalidade uma relação entre dois entes presentes à vista, entre dois entes subsistentes, a segunda má compreensão – a “subjetivação às avessas” – traz consigo um problema que às últimas consequências não poderia ser por ela respondido: o problema da transcendência do ente humano em direção aos entes em geral. O que se encontra em questão aqui é, uma vez mais, a cisão entre sujeito e objeto, entre imanência e transcendência, interior e exterior. Mas a estrutura intencional não é nada imanente a um sujeito que então se relacionaria com algo que lhe fosse exterior – e que precisaria, portanto, de algo que pudesse garantir a validade ou objetividade desse encontro com as coisas. O importante é trazer à luz o fato de que a vivência intencional ou os comportamentos em geral não se mostram como um elemento imanente que precisaria receber de algum modo uma validade, mas, sim, que “a intencionalidade é aquilo em que consiste a transcendência do ente humano”⁵³¹. Nas palavras de Heidegger:

Ao contrário, a constituição intencional dos comportamentos do ser-aí é precisamente a *condição de possibilidade ontológica de toda e qualquer transcendência*. Transcendência, transcender, pertencem à essência do ente, que (com base nela) existe como um ente intencional, isto é, que existe sob o modo do manter-se junto ao ente presente à vista. A intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência. Essa é a *ratio essendi* da intencionalidade em seus diversos modos de ser⁵³².

Há ao menos três comentários sobre a passagem acima que merecem ser aqui destacados. Em primeiro lugar, Moran aponta aí para o fato de que a intencionalidade deve ser compreendida em termos da estrutura existencial do ser-aí – dentre os quais se inclui a noção

⁵²⁸ Ibid, p. 93.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid, p. 94.

⁵³¹ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 98.

⁵³² Ibid, pp. 99-100.

de transcendência como dizendo respeito ao fato de que o ente humano já sempre se encontra para “além” de si mesmo, isto é, no mundo. Essa compreensão se contrapõe, como já assinalado por nós, à concepção de base cartesiana segundo a qual haveria uma distinção entre os âmbitos subjetivo e objetivo, de modo que caberia ao sujeito encontrar um modo de “alcançar” o objeto⁵³³. O primeiro ponto a ser destacado é a indicação de que a intencionalidade se mostraria como um tipo de transcendência “ôntica”, cuja compreensão apenas seria possível a partir da elucidação da transcendência “ontológica”. Ato contínuo, Moran afirma que a ênfase na transcendência tem sido assimilada como uma oposição à “suposta explicação subjetivista de Husserl sobre a intencionalidade”, ainda que Husserl tenha feito uso de tal conceito para caracterizar o objeto em sua relação com a consciência. Nesse sentido, para Husserl, os objetos intencionais não seriam nunca uma parte real [*reell*] do ato, mas são, antes, transcendentos: a intencionalidade traz consigo a noção de transcendência, na medida em que a percepção sempre ultrapassa a si mesma tanto em meio às antecipações e projeções, como a partir das retenções⁵³⁴.

Somando-se a isso a afirmação de que não precisamos perguntar como a vivência imanente adquire a validade transcendente, uma vez que aquilo que precisaria ser visto é o fato de que é na intencionalidade que consiste a transcendência, Hopkins, por outro lado, visa argumentar que uma possível equivalência entre ambas, intencionalidade e transcendência, não passa de uma aparência – uma vez que ambas ainda não teriam sido suficientemente elucidadas⁵³⁵. Embora a intencionalidade seja reconhecida aí como uma estrutura básica do ser-aí, como seu modo de ser, essa significaria uma transcendência ôntica em relação aos entes subsistentes. Nesse sentido, a intencionalidade acaba por encontrar um limite muito claro: como referente aos comportamentos perceptivos do ente humano, ela acaba assumindo o caráter de uma transcendência derivada da estrutura original do ser-no-mundo⁵³⁶. A análise do comportamento perceptivo do ser-aí em relação aos entes em geral seria responsável por abrir o horizonte de uma investigação mais refinada, a qual teria que lidar com a questão acerca do status da transcendência do comportamento perceptivo. Para Hopkins, a resposta é simples: o ente humano não existe originariamente em relação aos entes, mas sim em relação ao mundo

⁵³³ Moran, D. *Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's Account of Intentionality*. In: *Inquiry*. New York: Taylor & Francis, n° 43, 39-66, 2000, p. 160.

⁵³⁴ *Ibid*, p. 161.

⁵³⁵ Hopkins, B. *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomenon of phenomenology*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1993, p. 115.

⁵³⁶ *Ibid*, p. 117.

como uma característica do próprio ser-aí. Assim, a transcendência originária, ontológica, não é aquela em relação aos entes, mas em relação ao mundo⁵³⁷.

Bernet, por outro lado, aponta a partir da mesma passagem citada, que é no comportamento – ou seja, no campo ôntico – face às coisas e aos entes em geral que o homem faz a “primeira experiência da transcendência”. A citação acima indicaria, portanto, que “a relação entre intencionalidade e transcendência deve ser apreendida de acordo com um modo de fundamentação ainda por descobrir a que Heidegger, no mesmo curso de 1927, dá o nome de ‘diferença ontológica’”. Nesse ponto, a diferença entre Heidegger e Husserl diria respeito ao fato de que Husserl teria se mantido em meio à investigação da “intencionalidade ôntica”⁵³⁸. A crítica dirigida à fenomenologia husserliana não se concentraria, assim, por Husserl não ter tematizado a transcendência dos objetos em relação aos atos de consciência, mas antes pelo fato de que, tendo realizado uma primeira abordagem da diferença ontológica no quadro da intencionalidade das intuições categoriais, não ter levado a cabo uma abordagem ontológica do ser da intencionalidade – de modo a confinar a relação intencional ao nível de uma relação entre objetos imanentes e transcendentos⁵³⁹. Se a intencionalidade enquanto comportamento do ente humano deve servir como fio condutor da investigação fenomenológica sobre o ser, é porque a intencionalidade permite tanto a compreensão do ser das coisas quanto a compreensão do ser do “eu”. Dito de maneira mais expressa, “a intencionalidade só adquire seu pleno significado quando contribui para uma nova ontologia fenomenológica”⁵⁴⁰.

Uma tal investigação se dá a princípio a partir da análise da correlação entre *intentio* e *intentum*, e, mais especificamente, a partir do *intentum* – do percebido. A questão é que se por um lado a relação entre o objeto intencionado e o *como* o objeto é intencionado diz respeito, para Husserl, “à correspondência entre a realidade de uma coisa empírica e sua doação como fenômeno noemático”, em Heidegger a mesma relação “se torna o objeto de uma interrogação *ontológica*”. O que se encontra em questão para Heidegger não são tanto os vários modos de intuição em relação a algo, mas antes a interrogação fenomenológica dos entes em geral em seus modos de ser⁵⁴¹. Com isso, embora o §6 da Preleção de 1925 tematize, no âmbito da investigação da intuição categorial, os conceitos de identificação, intuição, expressão e a

⁵³⁷ Ibid, pp. 119-120.

⁵³⁸ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990, p. 150.

⁵³⁹ Ibid, p. 148.

⁵⁴⁰ Ibid, pp. 148-149.

⁵⁴¹ Ibid, p. 139.

variação entre os atos de consciência, essas distinções, tais como aquelas entre os tipos de objetos, se encontram em segundo plano em relação aos modos de ser dos respectivos fenômenos. É essa mudança que Bernet designa como a interrogação ontológica em detrimento de uma epistemológica. Na investigação ontológica, “o ente considerado no como de seu ser intencionado não é algo diferente do ‘ente-em-si’; ao contrário, é precisamente esse ente na medida em que é interrogado em seu aparecer intencional de acordo com seu modo de ser”. Segundo Bernet, a mudança de uma interpretação epistemológica rumo a uma interpretação ontológica do *intentum* é ainda de crucial importância para a compreensão da abordagem heideggeriana da noção husserliana da intuição categorial⁵⁴².

Tal como buscamos mostrar⁵⁴³, a intuição categorial aponta para o fato de que a percepção não se restringe ao percebido em um campo como o sensível, mas aponta antes para o ser que já é sempre dado em meio às experiências em geral. Assim é que Heidegger pretende ressaltar o fato de que as “ideias *sensíveis*” contribuem para a articulação da percepção: quando vemos algo, como um cachorro, fazemos uso perceptual de algo que excede a percepção sensível – no caso, a *ideia* de um cachorro⁵⁴⁴. Como assinala Bernet, “ao invés de insistir nas diferenças entre a apreensão dos objetos categoriais – como as ideias – e dos objetos sensíveis, Heidegger visa mostrar sua *conexão orgânica*”⁵⁴⁵.

O passo rumo à ontologia deveria contar, portanto, com a desobstrução do modo de pensar tradicional a partir da desconstrução de conceitos tanto de base empirista quanto idealista. Disso resulta a ausência de menções na obra heideggeriana a “conteúdos representativos”, de “sensações não intencionais” e sobretudo do “‘elo psíquico’ que a Sexta Investigação Lógica faz do conteúdo representativo de toda intuição categorial”⁵⁴⁶. Segundo Bernet, “longe de serem objetos de uma ordem superior, pertencentes a um mundo separado do pensamento governado por leis imutáveis, os objetos categoriais não são, para Heidegger, nem mesmo verdadeiros ‘objetos’”⁵⁴⁷. A passagem que elucida tal posição se encontra no §6, d, da Preleção de 1925, no qual Heidegger tematiza, dentro do tema da intuição categorial, os atos de ideação. Nesse contexto, é explicitado que a constituição de novas objetualidades a partir dos atos categoriais apenas deve ser entendida em um sentido intencional. Isto é: afirmar que os

⁵⁴² Ibid, p. 139.

⁵⁴³ Cf. Capítulo II, tópico 2.2.2.

⁵⁴⁴ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990, p. 141.

⁵⁴⁵ Ibid, p. 142.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Ibid.

atos de ideação constituem novas objetualidades não quer dizer que eles produzam novos objetos. “Constituir”, afirma Heidegger, “não significa produzir, fazer elaborar, mas *fazer ver o ente em sua objetualidade*” – a qual se apresenta nos atos categoriais não como um resultado da atividade da faculdade do entendimento, mas sim como característica de um tipo de ato no qual “os componentes ideais se mostram em si mesmos”⁵⁴⁸. É nesse sentido que Heidegger evita aludir a qualquer tipo de atividade que pudesse construir ou constituir os objetos categoriais enquanto tais. Assim, o ser de um ente, o seu “*a priori*” não pode se mostrar como nada imanente, inerente à esfera do sujeito, nem tampouco como algo transcendente, enraizado na realidade⁵⁴⁹ – mas, antes, a compreensão do sentido originário do *a priori* depende da “compreensão clara da ideação, isto é, da descoberta do verdadeiro sentido da intencionalidade”⁵⁵⁰.

Com isso, chegamos ao ponto central da análise de Bernet acerca da distinção – em relação à tematização da intencionalidade – entre Husserl e Heidegger. Essa distinção parte, em primeiro lugar, da afirmação de que a compreensão husserliana se assenta em preconceitos herdados da ontologia de base cartesiana; e, em segundo lugar, do fato de que para Heidegger a intencionalidade deve servir como fio condutor de uma nova ontologia. Nesse sentido, se a descoberta husserliana do conceito de intuição categorial fornece uma primeira tematização do ser dos objetos, por outro lado, a investigação do ser do intencional, do ente humano, se encontra ausente em Husserl. Segundo Bernet:

Para Heidegger, essas duas questões ontológicas estão necessariamente ligadas devido à determinação da intencionalidade do “ser-no-mundo”. A intencionalidade do ser-no-mundo permite tanto a compreensão do ser das coisas quanto a compreensão do ser do eu. Essa intencionalidade do ser-no-mundo é mais propriamente chamada “transcendência”. [...] De fato, a compreensão do ser, de qualquer tipo, é uma questão de transcendência, e esta é uma forma de intencionalidade que precede a distinção entre sujeito e objeto, entre interioridade e exterioridade⁵⁵¹.

É interessante notar, na passagem acima, a menção à intencionalidade como *uma* forma de transcendência. Como vemos a seguir, Bernet alude à distinção entre a intencionalidade pensada em termos husserlianos e a visão heideggeriana da transcendência: como comportamento ôntico, como uma transcendência ôntica, a intencionalidade nesse sentido tem seu fundamento ontológico na assim chamada “transcendência originária” (*Urtranszendenz*) do

⁵⁴⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 98.

⁵⁴⁹ *Ibid*, p. 101.

⁵⁵⁰ *Ibid*, 102.

⁵⁵¹ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, n° 2, 136-152, 1990, p. 149.

ser-no-mundo. Isso significa, por um lado, que no comportamento intencional, o ente é descoberto (*entdecken*) a partir de uma abertura (*erschliessen*) prévia de ser⁵⁵². Por outro, essa correlação aponta para a necessidade de pensar ambas, intencionalidade e transcendência, em sua pertença conjunta: uma compreensão da relação de fundação requer que a fundação e aquilo que é fundado sejam dados em sua copertença, e não como separados⁵⁵³. Com isso, busca-se apontar para o fato de não há uma transcendência pura, mas que a intencionalidade como postura comportamental é, antes, apenas uma das formas pelas quais a transcendência tem lugar no cotidiano. Disso resulta a afirmação de que “é no comportamento ôntico face às coisas presentes na ocupação (*Besorgen*) que o homem faz a primeira experiência de transcendência”⁵⁵⁴.

Diante de tais considerações podemos visualizar mais claramente a questão em meio à qual nos encontramos: a questão sobre o lugar da intencionalidade na obra heideggeriana e sua relação com o que virá a ser chamado de transcendência. Como veremos a seguir, transcender, transcendência, diz o movimento do ente humano em relação ao mundo como o campo de manifestabilidade que se encontra para além de todos os entes em geral. Daí resultaria, ao que nos parece, a posição de que a transcendência seria mais originária do que a noção de intencionalidade, uma vez que esta diria respeito às descobertas dos entes na lida ocupada do ser-aí. A questão que se impõe para nós é então, pensar como a intencionalidade se articula, desde o início da década de 20, com o projeto heideggeriano de investigação do sentido de ser, com a noção de transcendência e, finalmente, porquê pensá-la exclusivamente em termos comportamentais seria, como Heidegger afirma repetidas vezes, pensá-la de maneira insuficiente e inadequada.

Ao nos voltarmos à Preleção de 1919/20 vimos que a noção de autossuficiência da vida ocupa ali um lugar central: autossuficiência é precisamente o termo que respeita à forma de cumprimento da vida, sua *estrutura intencional* – a direcionalidade fundamental em um mundo em direção a algo transcendente, que também inclui o factualmente imanente. Transcendente, aqui, não diz um objeto intramundano, mas aponta muito mais para o modo como os motivos e tendências da vida se dão; para o fato de que a vida “se cumpre” a partir de suas próprias formas, sem precisar “sair de si mesma para se manter de acordo com seu sentido”: estruturalmente, a

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid.

vida é um “em si”⁵⁵⁵ – sendo, ainda, o seu mundo⁵⁵⁶. Ao tomar como tema a vida fática, Heidegger não explicita a noção de transcendência, de modo que esta aparece aí a partir do par imanência-transcendência, como o domínio do que é externo à imanência do sujeito. A caracterização da intencionalidade como direcionalidade fundamental em relação ao mundo que é o seu aponta, assim, para o fato de que não há uma distinção entre a vida e o mundo, entre imanência e transcendência, mas que o movimento da vida se dá de tal modo que ela já sempre se encontra em meio à “transcendência”. Nesse sentido, a breve menção à estrutura intencional da vida ocorre em meio à oposição em relação ao modo de pensar segundo o qual haveria, por um lado, os conteúdos de consciência como dados, e, por outro, a experiência fática transcendente – tal como encontrado na filosofia transcendental⁵⁵⁷.

Já na preleção de 1925, a questão da transcendência ganha contornos mais delimitados. Se, de saída, Heidegger parte uma vez mais da tradição segundo a qual a percepção permanece unicamente na consciência – em oposição ao ente transcendente –, em seguida, o transcendente não é simplesmente pensado como aquilo que se encontra fora e cujo conhecimento careceria de validade, mas, por meio da fenomenologia, a transcendência, enquanto aquilo que se apresenta na imanência a partir dos atos intencionais, passa a ser constitutiva da consciência. Não obstante, a transcendência, o transcendente é ainda a denominação daquilo que se encontra a princípio fora da esfera da imanência, designando também os entes a cada vez descobertos pela consciência intencional. Nesse sentido é que Heidegger afirma que é “em razão da intencionalidade, nas vivências”, que “se encontra de algum modo presente o mundo transcendente, acerca do qual há que advertir que esse ser-objetual do mundo transcendente não necessariamente há de entender-se como ter sido apreendido”⁵⁵⁸. Há aqui uma distinção entre o ato de apreender algo como algo e a direcionalidade própria à intencionalidade, sendo o primeiro apenas um modo concreto, e não o predominante, de compreender o ente⁵⁵⁹. O que importa nesse primeiro momento da caracterização da intencionalidade é como o movimento de saída de si da consciência e o modo como os atos intencionais apreendem aquilo a que se dirigem – e o que essa descoberta torna possível investigar. Isso fica mais claro a partir da

⁵⁵⁵ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 54.

⁵⁵⁶ Cf. Capítulo I, tópico 1.3.

⁵⁵⁷ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 145.

⁵⁵⁸ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 130

⁵⁵⁹ *Ibid*, p. 131.

retomada da distinção husserliana entre o objeto dado à percepção imanente – tal como o fluxo de vivências – e a percepção transcendente.

Assim, os §§11-13 da preleção de 1925 visam mostrar como a “omissão” pela pergunta acerca do sentido do ser não se dá a partir de uma mera desconsideração de uma investigação que tenha por tema algo como o ser, mas antes pelo fato de que, ao investigar o ser da consciência como consciência pura, reduzida em relação à tese da existência do mundo, o que se tem é uma determinação do ser da consciência como o dado absoluto, como posição⁵⁶⁰. A diferença ontológica tal como tematizada por Husserl se apresenta, assim, como a distinção entre o ser enquanto consciência e o ser enquanto aquilo que se dá a conhecer na consciência a partir da redução fenomenológica. Com a redução, um novo campo temático é, portanto, aberto: um campo que se mostra como independente em relação à contingência do mundo, ainda que se trate sempre e em cada caso de uma determinação do ser de um ente. É então a possibilidade de destacar a consciência como uma região de ser pura em relação ao transcendente que se mostra como alvo de questionamento por Heidegger. Segundo o autor, o curioso da distinção entre o ser como campo da consciência e o ser como aquilo que se dá a conhecer na consciência – como transcendente –, é que se pretende alcançar uma distinção radical da diferença entre consciência e realidade sem, contudo, se questionar acerca do ser dos entes que acedem à diferença. Mais ainda, subjaz à determinação da consciência como o dado absoluto uma resolução acerca do ser, uma distinção das regiões de ser, sem que se tenha uma formulação explícita sobre a questão acerca do que significa ser e em relação a que o “ser absoluto” é distinguido da realidade⁵⁶¹.

Heidegger retoma a afirmação de que há um “verdadeiro abismo de sentido” entre consciência e realidade⁵⁶², tal como formulada em *Ideias I*, com vistas a enfatizar o fato de que a caracterização do ser da consciência passa ao largo de uma clarificação do modo de ser tanto daquilo que dela se diferencia, quanto do modo de ser da própria consciência e sobretudo daquilo “que em definitivo orienta toda a distinção que dá lugar a essa diferença no ser – o sentido de ser”⁵⁶³. Se dermos um passo atrás, veremos que em *Ideias I*, a realidade é distinguida da consciência na medida em que à primeira é conferido um caráter do “meramente contingente

⁵⁶⁰ Ibid, p. 133.

⁵⁶¹ Ibid, p. 148 [158].

⁵⁶² Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 116 [93].

⁵⁶³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 148.

e relativo”, ao passo que a consciência detém um “ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser dado mediante perfil e aparição”. Considerada “em sua pureza”, Husserl prossegue, a consciência “tem de valer como *uma concatenação de ser fechada por si*, como uma concatenação do *ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular”⁵⁶⁴. Por outro lado, o mundo espaço-temporal aparece, nesse contexto, como aquilo no qual o homem se inclui, se mostra como “*mero ser intencional*, portanto, que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser *para* a consciência”⁵⁶⁵. Nesse sentido, a realidade é marcada por um caráter de dependência em relação à consciência, na medida em que ela [a realidade] não é um “em si absoluto” que posteriormente entraria em contato e se submeteria à consciência, mas, antes, a realidade se mostra como sendo “*apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência”⁵⁶⁶.

Dizer que o mundo é “relativo” ou contingente não significa, de modo algum, dizer que o mundo e os respectivos fenômenos que nele se dão a ver variam conforme a visão ou experiência de uma ou outra pessoa no sentido de se manifestarem conforme a mera opinião de alguém. Não: o que Husserl tem aqui em vista é trazer ao primeiro plano a possibilidade de uma ciência, de uma investigação que tenha por tema a estrutura, a essência dos fenômenos em geral. É precisamente na medida em que a fenomenologia se mostraria como uma ciência de essências que ela poderia então prescindir da realidade como realidade efetiva, haja vista que esta *pode* não ser, ou pode sofrer alguma alteração circunstancial. É sobre essa possibilidade que Husserl afirma a independência da consciência em relação ao ser real. Segundo Husserl, se pensarmos na possibilidade do não-ser que toda transcendência traz consigo em sua essência, “então fica claro *que o ser da consciência*, todo fluxo de vivido em geral seria necessariamente modificado *por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência*. Modificado, certamente”. A seguir, Husserl afirma então que o “*ser imanente é indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio nulla ‘re’ indiget ad existendum*” – no sentido de que ele não carece de coisa alguma para existir⁵⁶⁷ –, ao passo que o mundo da “res” transcendente depende da “consciência atual”: ele é *dado* mediante atos contínuos da percepção, em formas metódicas de pensamento que se fundam na experiência e que tornam possível que o transcendente receba uma determinação progressiva.

⁵⁶⁴ Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 116.

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ Ibid, p. 117.

⁵⁶⁷ Ibid, p. 115.

É assim, portanto, que Husserl diferencia o ser da consciência, do vivido, em relação ao ser real: ambos não são “espécies de ser de mesma ordem” – pode-se dizer que ambos “são”, ou mesmo que são “objeto”, que têm determinação objetiva, mas tais caracterizações não passam de “determinações lógicas vazias”⁵⁶⁸, e isso precisamente na medida em que há entre eles uma diferença em seus respectivos modos de ser. A partir de tais considerações podemos discernir ao menos dois pontos importantes em relação ao que vem a ser a crítica heideggeriana à fenomenologia de Husserl: em primeiro lugar, que não se trata de afirmar simplesmente que Husserl não teria realizado uma investigação sobre o ser da consciência. A questão, ao que nos parece, diz respeito muito mais ao modo como a investigação do ser da consciência se deu: segundo uma determinação desse ser a partir de uma concepção de ser que o toma, de um modo ou de outro, como um fundamento último do que quer que seja. Em segundo lugar, que a crítica à redução como método da fenomenologia não se dá em meio a uma tentativa de superá-la, como tampouco de prescindir de algo assim como a redução, mas sim em meio à necessidade vista por Heidegger de levá-la a um grau que não teria sido vislumbrado por Husserl: a investigação do ser do intencional e do modo de ser da consciência. Como buscamos mostrar ao longo do trabalho, o problema da redução consistiria a princípio no fato de que a consciência se mostra como um ente cujo ser não pode ser tematizado como os demais entes em geral precisamente na medida em que seu ser consiste em sua existência, em sua facticidade, em seu “quê”.

Mas há ainda outro elemento diferenciador entre ambos: o fato de Heidegger atribuir a transcendência não aos entes em geral ou ao mundo apenas, mas ao ente humano, ao ser-aí. Dentre as preleções por nós selecionadas, é na de 1927 que Heidegger alude a esse novo modo de compreender a transcendência. Ao tratar, no §9, b, da constituição ontológica da percepção – e a relação entre intencionalidade e transcendência –, o problema da percepção como dirigir-se para o que é percebido é retomado em meio à análise da intencionalidade como estrutura comportamental, como a estrutura do dirigir-se-para ou do ser-dirigido-para⁵⁶⁹. Nesse contexto, irrompe a questão que já foi repetidamente colocada, a saber,

como é que esse eu, com as suas vivências intencionais, pode sair da esfera das vivências e assumir uma relação com o mundo presente à vista? Como é que o eu pode transcender a sua própria esfera e as vivências intencionais aí encerradas e no que consiste essa transcendência? Mais exatamente, é preciso perguntar: *o que é que a estrutura intencional das vivências contribui para o esclarecimento da transcendência?*

⁵⁶⁸ Ibid, p. 116.

⁵⁶⁹ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 89.

Pois a intencionalidade designa uma relação do sujeito com o objeto. Escutamos, porém, que a intencionalidade é uma estrutura das vivências e pertence, com isso, à esfera subjetiva. Assim, o dirigir-se para... intencional também parece permanecer no interior da esfera subjetiva e, considerado por si, não contribuir em nada para o esclarecimento da transcendência⁵⁷⁰.

A citação, apesar de longa, lança luz sobre o início da mudança no modo de pensar o ente transcendente. Tal como pudemos acompanhar com Bernet, é a descoberta da intencionalidade – não por se mostrar como a relação entre dois entes simplesmente, entre o dentro e o fora em relação a um sujeito –, precisamente na medida em que acede à compreensão prévia de ser, que abre a possibilidade de uma investigação do ser dos entes em geral, bem como uma investigação sobre o acesso às coisas elas mesmas. O que a passagem acima retrata, porém, é uma dificuldade proveniente do modo de pensar a transcendência como transcendência das coisas que se encontram em uma esfera oposta à do sujeito ou mesmo da consciência. Dessa posição decorre, por um lado, a afirmação de que as vivências intencionais só se relacionam de maneira imanente com o que é imanente a essa esfera e, por outro, a questão subsequente sobre como é, então, que as tais vivências e “aquilo para o qual elas se dirigem como vivências intencionais” se relacionam com o objetivo⁵⁷¹. O que Heidegger pretende mostrar é precisamente que essa questão só é possível com base em uma teoria que obscurece o modo como nos comportamos com as coisas, ou, dito de maneira mais expressa, que ela “está fundamentalmente equivocada”⁵⁷².

Não há razão em se perguntar como a vivência ou a subjetividade pode chegar a um fora porque não há algo como uma esfera subjetiva apartada do campo objetivo a partir do qual os entes podem se manifestar: ao contrário, na intencionalidade reside já a transcendência – não como transcendência das coisas, mas do próprio ser-aí. Com isso, a transcendência ela mesma não se mostra mais em meio ao problema do *acesso* às coisas, mas, antes, ela libera o campo conceitual da subjetividade tradicional: a intencionalidade – tal como a transcendência – não pode ser tomada a partir de uma noção prévia de sujeito e subjetividade, mas é, antes, a partir da intencionalidade e de sua transcendência que se precisa determinar pela primeira vez o sujeito em sua essência⁵⁷³.

À frente na preleção de 1927, Heidegger explicita o significado de transcendência a partir de seu conceito vocabular: *transcendere* significa ultrapassar, passar por, atravessar,

⁵⁷⁰ Ibid, p. 95 (grifo nosso).

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² Ibid, p. 97.

⁵⁷³ Ibid, p. 98.

exceder. Na tradição filosófica, porém, o transcendente é o ente que se encontra para além de; aquilo que reside para além da esfera do sujeito – a coisa em si ou os objetos; aquilo que ultrapassa ou já ultrapassou os limites do sujeito, como se este “só se encaminhasse para fora de si quando se comporta em relação a uma coisa”⁵⁷⁴. Segundo Heidegger, porém, não é a coisa que transcende, mas ela é sempre descoberta em meio a uma conformidade e compreendida a partir de uma abertura prévia de sentido que torna possível a lida com os entes em geral. O que ultrapassa não é a coisa, o utensílio, o subsistente, mas o ser-aí, que em sua postura comportamental já sempre compreende um mundo enquanto horizonte a partir do qual os entes podem se mostrar como entes. Enquanto horizonte de manifestabilidade, o mundo está para além de todos os objetos, embora não compartilhe de seu modo de ser: mundo não é algo subsistente, como tampouco é a soma de todos os entes que se encontram em seu interior, mas o mundo existe (*die Welt existiert*)⁵⁷⁵. Nas palavras de Heidegger:

O mundo é – ainda sob a orientação do conceito vulgar de transcendência – o propriamente transcendente, aquilo que se acha mais além do que os objetos, e, ao mesmo tempo, esse além enquanto existente é uma determinação fundamental do ser-no-mundo, do ser-aí. Com isso, alcançamos pela primeira vez o *sentido ontológico autêntico de transcendência*, que se articula também com o significado fundamental vulgar do termo. *Transcendere* significa ultrapassar; *transcendens*, o transcendente, é *aquela que ultrapassa enquanto tal*, e não aquilo em direção ao que eu ultrapasso⁵⁷⁶.

Transcender não significa, portanto, a relação entre um sujeito e um objeto, mas sim “*compreender-se a partir de um mundo*”: é apenas a partir da correlação entre o ente humano e seu aí, seu mundo, que algo como um “si-mesmo” é possível⁵⁷⁷. Em primeiro lugar, essa afirmação é consequência do fato de o ente humano não ser primeiro “dentro”, em sua “imanência”, para em seguida ir ao encontro dos demais entes; antes, o ser-aí já sempre se encontra junto aos entes. Ora, se nos atermos a essa caracterização da transcendência veremos que ela compartilha um elemento fundamental com a noção de intencionalidade, e que se encontra na base da afirmação de que sua única caracterização feita até então se mostra como insuficiente. Como pudemos acompanhar, a intencionalidade, em seu caráter de dirigir-se para algo, não se confunde com uma propriedade de um sujeito que ora se relaciona com um objeto, ora não, como tampouco se confunde com uma relação entre dois entes subsistentes. No entanto, na caracterização do *dirigir-se para* é patente que algo é dirigido: este algo é o “eu”. A questão que se impõe por si mesma só pode ser então que tipo de “eu” subjaz à caracterização

⁵⁷⁴ Ibid, p. 434.

⁵⁷⁵ Ibid, p. 434.

⁵⁷⁶ Ibid, pp. 434-435.

⁵⁷⁷ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 435.

da intencionalidade, ou ainda, como esse “eu” pode se tornar quem ele é. A resposta a essas questões passa pelo caráter descerrador da intencionalidade, em consonância com o fato de que o ente humano não se encontra primeiro em outro lugar do que nas coisas com as quais se ocupa: segundo Heidegger, à intencionalidade “pertence não apenas um *dirigir-se* para e a compreensão de ser do ente para o qual se dirige, mas também o *ser concomitantemente desvelado do si mesmo*, que se relaciona”⁵⁷⁸.

Precisamente na medida em que a intencionalidade não é nem objetiva nem subjetiva é que não se pode pôr em questão o “eu” como um dos polos da relação intencional. O si-mesmo não se apresenta como um centro egóico, como tampouco um suporte de um ato de consciência. Ao contrário, o si-mesmo só é possível a partir de seu codescerramento pelo caráter intencional do ente humano: esse modo de ser desvelado pode ser designado, segundo Heidegger, como reflexão, desde que refletir seja compreendida como “quebrar-se junto a algo, irradiar-se a partir daí de volta, mostrar-se a partir daí no reflexo”. Não que o ente humano experimentasse as coisas no modo de um movimento literal de saída e retorno a si: antes, ele “nunca encontra a si mesmo em algum outro lugar senão nas coisas mesmas; e, em verdade, naquelas que se acham cotidianamente em torno do ser-aí”⁵⁷⁹. O ser-aí não compartilha do modo de ser dos demais entes em geral – as coisas de uso, a natureza, os monumentos, os objetos históricos etc. – mas ele existe: como Heidegger afirma na preleção de 1927, “existir significa, entre outras coisas, *ser se comportando junto ao ente*”⁵⁸⁰.

Ora, parece haver, de acordo com o que expusemos, uma confusão entre intencionalidade e transcendência em suas respectivas relações com o modo de ser do ente humano, com a existência. Essa confusão não é, porém, contingente – como tampouco parece se dar por um deslize ou uma indecisão em relação ao papel que cada uma ocupa no pensamento heideggeriano. Ao contrário, o uso dos pares “intencionalidade ôntica/ontológica” ou “transcendência ôntica/ontológica” como referência à intencionalidade e à transcendência se mostram, a nosso ver, como indicações de um projeto que visa levar a cabo uma radicalização da noção de intencionalidade tal como concebida a princípio por Brentano e desenvolvida pela fenomenologia husserliana. Um projeto como esse não se limita, porém, a repetir simplesmente o percurso histórico da concepção da intencionalidade, mas visa retomá-la em meio àquilo que ela mesma propicia em conjunto com as demais descobertas fundamentais da fenomenologia –

⁵⁷⁸ Ibid, p. 233.

⁵⁷⁹ Ibid, p. 234.

⁵⁸⁰ Ibid, p. 231.

a pergunta sobre o sentido de ser, que ganha espaço, como vimos, em meio à reformulação do projeto inicial de uma investigação da vida. Nesse sentido, a menção à intencionalidade como a estrutura que seria responsável por revolucionar o conceito de homem, assim como a menção a uma transcendência ôntica por Heidegger na preleção sobre *Os princípios metafísicos da lógica*, de 1928 parece ir ao encontro da apropriação dessa estrutura.

Nessa Preleção de 1928, Heidegger retoma uma vez mais a investigação sobre a relação entre intencionalidade e transcendência em meio ao contexto da descoberta da intencionalidade como conceito capaz de tornar possível a classificação dos fenômenos psíquicos em relação aos físicos – conceito brentiano – e, de outro lado, à liberação de uma tal pretensão e sua determinação como a essência da consciência em geral – concepção husserliana. Heidegger ratifica aí a posição de que a compreensão da intencionalidade até então não teria chegado a dar conta dessa estrutura como a estrutura essencial do ser-aí, a qual tornaria possível revolucionar todo o conceito de homem – e então manifestar sua importância filosófica⁵⁸¹. Conceber radicalmente essa noção implicaria, porém, liberá-la da restrição a partir da qual ela seria pensada – do fato de ser compreendida como uma relação com algo subsistente⁵⁸². Dito de outro modo, implicaria concebê-la a partir de um momento anterior aos atos de consciência em relação a algo, anterior à intencionalidade como postura comportamental. Nesse sentido, a afirmação de Bernet segundo a qual a intencionalidade seria responsável por rearticular o pensamento acerca do sujeito, da verdade e do tempo parece ir ao encontro, assim, da descrição realizada por Casanova acerca da diferença entre a consciência e o ser-aí pensados a partir de seu caráter intencional.

Segundo Casanova, a suspensão dos posicionamentos ontológicos acerca dos entes em geral e sobretudo acerca do ente que traz consigo a possibilidade de filosofar – o homem – irrompe do “ideal fenomenológico de uma filosofia sem pressupostos”. Para tanto, seria preciso em primeiro lugar partir de “uma radical supressão de toda e qualquer tentativa de definir o ser do homem, de estabelecer a sua quiddidade a priori, de instituir por meio da redução da atenção a certos elementos assumidos como essenciais o que há de comum à totalidade dos seres humanos”⁵⁸³. Em Husserl, tal suspensão aponta para o redirecionamento do conceito de “eu” em direção à “‘unidade da consciência’ como o respectivo ‘feixe’ das vivências” ou ainda

⁵⁸¹ Heidegger, M. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad.: Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, pp. 156-157.

⁵⁸² *Ibid*, p. 158.

⁵⁸³ Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 29.

“como a unidade coisal contínua que se constitui intencionalmente na unidade de consciência como sendo o sujeito pessoal das vivências” – como o eu que consuma, por meio de tais vivências, os seus respectivos atos intencionais: a intenção, a percepção, o juízo etc.⁵⁸⁴. A consequência de uma tal definição é que não há, na fenomenologia husserliana, nenhum eu empírico simplesmente, mas que o “eu” é, antes, articulado a partir de suas vivências intencionais. Consciência é, nesse sentido, um termo para designar a determinação, por assim dizer, do eu empírico enquanto o entrelaçamento da unidade da corrente de vivências⁵⁸⁵.

Mas se, por um lado, a consciência husserliana não pode ser pensada como uma substancialidade dotada de propriedades, por outro, pensá-la a partir da discussão da consciência moderna e a partir da noção de representação levaria, conforme afirma Casanova, a um encurtamento hermenêutico da noção de intencionalidade. Segundo o autor:

Em verdade, nós não somos consciências intencionais, sínteses de vivências intencionais, campos de realização de atos intencionais e de gênese da autodação dos objetos correlatos. Ao contrário, nós somos única e exclusivamente intencionalidade. A pergunta que orienta o movimento inicial da obra capital heideggeriana, portanto, é: o que significa ser radical e exclusivamente um ente intencional? O que sobra, afinal, quando se suspende a última ingenuidade, a ingenuidade de ordem hermenêutica, que ainda se achava presente na tentativa husserliana de transformar a consciência no campo de autoconstituição dos objetos?⁵⁸⁶

Para Casanova, o que se encontra a princípio em jogo na analítica existencial é a redução do ser do homem à pura intencionalidade. Como é explicitado à frente, intencionalidade diz, em seu étimo, ““tender para o interior de’ (in-tentio)”⁵⁸⁷. Esse elemento consiste, na caracterização husserliana, no fato de que a consciência se encontra sempre “projetada, lançada para fora em direção ao campo de autoconstituição dos objetos” – de modo a se mostrar sempre como “consciência de”. Não, como vimos, por se tratar de uma relação entre dois entes subsistentes, um sujeito e um possível objeto correlato, mas antes “porque a vida da consciência sempre a coloca intencionalmente em contato com os objetos no campo de realização das experiências da consciência”⁵⁸⁸. A redução da consciência intencional à *ekstase* consistiria, portanto, em afirmar que o ente humano é constituído originariamente por um movimento de ser para fora⁵⁸⁹. Pensada como movimento originário do ser do ente humano, a intencionalidade

⁵⁸⁴ Husserl, E. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 324.

⁵⁸⁵ *Ibid*, p. 295.

⁵⁸⁶ Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 31.

⁵⁸⁷ *Ibid*, pp. 31-32.

⁵⁸⁸ *Ibid*, p. 32.

⁵⁸⁹ *Ibid*.

não remete somente ao mundo como horizonte de sentidos disponíveis ao ente marcado pela ausência de propriedades prévias ao seu movimento intencional, isto é, ao fato de que algo como um “si-mesmo” se mostra como dependente dessa articulação inicial, mas remete, ainda, ao caráter temporal que constitui a condição de possibilidade para que o ente humano seja.

Em síntese, a remissão da intencionalidade à estrutura do ser-aí traz consigo a necessidade de compreendê-la a partir da temporalidade ekstático-horizontal como sentido de ser desse ente. Como elucida Paul Gerner, não basta, para Heidegger, apenas “descrever as estruturas intencionais da consciência, a fim de ser capaz de ver como é que a intencionalidade – ou, o nosso comportamento em relação aos entes – é possível”⁵⁹⁰. Dito de outro modo, não se trata tanto aqui de fornecer uma explicitação dos mais variados modos de se comportar em relação aos entes em geral, mas, antes, de trazer à vista aquilo que os torna possíveis – o tempo. Mostrar como a intencionalidade, pensada como dinâmica ekstática do ente humano, se mostra em meio à abertura que torna possível os comportamentos em geral é a tarefa do próximo tópico. Ao final, pretendemos apontar para a confluência entre intencionalidade e transcendência em meio ao pensamento da temporalidade como termos que designam a diferenciação do projeto heideggeriano de uma fenomenologia ontológica em detrimento da fenomenologia transcendental husserliana.

4.3 Intencionalidade e cuidado

No Seminário de Freiburg, em 1973, encontramos a seguinte afirmação: “*Ser e tempo* já não fala de consciência. A consciência é, pura e simplesmente, deixada de lado – para Husserl, isso foi um escândalo absoluto! Em vez de ‘consciência’, encontramos *Dasein*. Mas o que significa *Dasein*? E qual dos dois fundamenta o outro?”⁵⁹¹. A passagem visa introduzir a necessidade de se questionar acerca do sentido da consciência (*Bewußtsein*) e sua relação ao que viria a ser denominado por Heidegger como *Dasein*. Conforme encontramos no protocolo do Seminário:

Na consciência, há algo como o saber (*Wissen*), que se relaciona com o *videre* no sentido de saber como já ter-visto. Nesse sentido, a consciência se move no domínio da visão, onde é iluminada pelo *lumen naturale*. O que a luz “faz”? Ela traz clareza. E o que a clareza torna possível? Antes de tudo, que eu possa encontrar as coisas. O verbo francês

⁵⁹⁰ Gerner, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 195.

⁵⁹¹ Heidegger, M. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 68

regarder (olhar para) é aqui bastante revelador. *Regarder* significa, de fato, *garder*, preservar, guardar (*ge-wahren; re-garder*), no sentido de deixar que aquilo para o qual olho venha até mim. Qual é a base desse ter-visto para qualquer consciência? A possibilidade fundamental do ser humano de atravessar uma abertura – um espaço aberto – a fim de alcançar as coisas. Esse ser em meio à abertura é o que *Ser e tempo* chamou (Heidegger acrescenta: “de forma bastante desajeitada e pouco útil”) de *Dasein*⁵⁹².

O segundo dia do Seminário tem por tema a relação entre consciência e ser-aí, tomando como condutora a pergunta: qual é a relação entre a consciência (*Bewußt-sein*) e o ser-aí (*Dasein*), ou ainda, entre o ser da consciência e o ser o aí da abertura? Com tais questões, Heidegger visa apontar para o fato de ambas as palavras incluírem um caráter de *ser*: a consciência inclui, em seu ser consciente, a consciência de si mesma. Esse ser-consciente de si mesmo, esse caráter de ser da consciência, é determinado pela subjetividade – mas a subjetividade ela mesma não é questionada acerca de seu ser. Antes, desde Descartes, ela é “o *fundamentum inconcussum*”; ela “constitui a barreira para o desdobramento da questão do ser”⁵⁹³. O central aqui é ver como Heidegger retrocede ao conceito de imanência como fundamento propriamente dito da consciência moderna. Isso se dá na medida em que a consciência é constituída por um caráter de presença (*Gegenwärtigkeit*) responsável por torná-la presente a si mesma: tudo o que se dá tem lugar na imanência da consciência. “Tudo aquilo em relação ao qual eu tenho consciência está presente para mim, o que significa: está *na* subjetividade, *na* minha consciência”⁵⁹⁴. Esse modo de constituição das coisas em geral é fundamental para a diferença apontada por Heidegger em relação ao modo de ser da consciência moderna e do ser-aí: se a consciência tem como fundamento o conceito de imanência, a noção de intencionalidade como movimento em direção ao transcendente não muda o fato de que o objeto intencionado tem lugar, em última instância, na imanência da consciência. Como Heidegger afirma a seguir: “em *Ser e tempo*, ao contrário, a ‘coisa’ tem lugar não mais na consciência, mas *no mundo* (o qual, novamente, não é imanente à consciência)”⁵⁹⁵.

É com base nessa situação que Heidegger afirmará que, apesar da intencionalidade, Husserl permanece de saída preso na imanência – tendo-se em vista sua posição nas *Meditações cartesianas*⁵⁹⁶. Como encontramos no Seminário, “de modo distinto – e à primeira vista, talvez menos refinado – Heidegger toma como exemplo a percepção de um tinteiro: não com

⁵⁹² Ibid, pp. 68-69.

⁵⁹³ Ibid, p. 70.

⁵⁹⁴ Ibid, p. 70.

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ Ibid.

referências a dados hyléticos e categorias, mas o tinteiro ele mesmo”⁵⁹⁷: para uma tal experiência do tinteiro, seria preciso partir de um domínio outro em relação ao da consciência: o ser-aí. O “ser” expresso no ser-aí diz o ser-para-fora. Nesse sentido, o campo no qual e a partir do qual os entes se manifestam se mostra como um âmbito que preserva o caráter do “fora”; ou seja, o “ser” no ser-aí precisa preservar precisamente um “fora”. Como vemos no Seminário, “ser-aí significa rigorosamente: ser ek-staticamente o aí”. Pensar a intencionalidade em seu fundamento implica fundamentá-la na ek-stase do ser-aí – isto é: “reconhecer que a consciência está fundamentada no ser-aí”⁵⁹⁸. O Seminário traz, ainda, mais um momento que merece atenção: diante da intervenção de um participante, este questiona se a passagem da consciência ao ser-aí não seria a “revolução do modo de pensar” sobre o qual falara Kant. Em resposta ao questionamento, Heidegger afirma não se tratar de uma revolução, mas de um deslocamento (*Ortsverlegung*) em relação àquilo que a tradição filosófica colocou *na* consciência. Para o autor, não foi ele quem deslocou a consciência para o ser-aí: antes, foi a filosofia que, ao situar tal lugar na consciência, acabou por deslocar todas as coisas para a imanência da consciência⁵⁹⁹.

As menções ao Seminário evidenciam dois aspectos de uma mesma questão – a do lugar ocupado pela intencionalidade na década de 20. Em primeiro lugar, Heidegger aponta para um estranhamento inicial em relação ao termo utilizado para designar o modo de ser do ente humano, *Dasein*, ser-aí. Como buscamos mostrar ao longo do presente trabalho, ser-aí não é um termo cunhado por uma mera predileção por uma conceptualidade própria em detrimento da tradição em geral. Antes, ser-aí é um termo que responde, por um lado, à impossibilidade de que se continue a operar no registro das vivências, tal como demonstra a tentativa presente na Preleção de 1919/20; e, por outro lado, não se mostra simplesmente como um substituto dos conceitos de “eu”, “ego”, “homem” etc., mas designa justamente o *modo de ser* do ente humano. Esse último desígnio do termo ser-aí se relaciona com a afirmação mencionada acima, segundo a qual não foi Heidegger quem provocou uma “revolução” no modo de pensar o ente humano, mas, antes, é a tradição filosófica que teria centralizado na consciência a possibilidade de acesso às coisas em geral. O problema é que o posicionamento da consciência no centro das investigações filosóficas em geral traz consigo o posicionamento correspondente de tudo o que é como aquilo que se encontra contraposto como objeto.

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ Ibid, p. 71.

⁵⁹⁹ Ibid, p. 72

É, então, a partir de um tal posicionamento que a intencionalidade pode despontar como uma saída possível ao dilema da possibilidade do conhecimento em geral, isto é, como a ponte que assegura o elo entre o sujeito cognoscente e aquilo que se mostra enquanto objeto de lida, de questionamento, comportamento etc. Como buscamos mostrar, essa análise da intencionalidade se mostra como insuficiente, tendo-se em vista a abertura de um novo modo de investigar tanto o sujeito cognoscente quanto sua relação com as coisas em geral – sobretudo, com o ser.

Uma abordagem capaz de levar a intencionalidade à sua radical possibilidade de pensar o ser passa, assim, pelo que tanto Casanova quanto Kahlmeyer-Mertens denominam como a redução da própria consciência intencional⁶⁰⁰. Tal redução se faz necessária na medida em que, como elucida Kahlmeyer-Mertens, “conservar a subjetividade, ainda que refinadamente pensada como subjetividade sintetizadora de vivências, é expor-se ao risco da noção de sujeito realojar-se sub-repticiamente nessa”, de tal modo que se poderia afirmar que enquanto a fenomenologia husserliana não passasse por “uma elucidação por meio de sua determinação ontológica fundamental, reteria ainda um resquício subjetivo”⁶⁰¹. É importante ressaltar uma vez mais que não se trata, aqui, de apontar uma falha na obra husserliana, como se fosse um erro pensar o ente humano a partir da consciência transcendental. O deslocamento da filosofia rumo à consciência, à subjetividade, não se dá por um equívoco individual, mas antes ocorre em meio a um campo histórico aberto pela tradição. O central é ver que o modo como o problema é posto traz consigo um enquadramento prévio de sua respectiva resolução. É então precisamente sobre esse enquadramento do problema da subjetividade, da consciência e, portanto, da intencionalidade, que recai a crítica heideggeriana.

Como já explicitado por nós, tal problema é circunscrito sobretudo ao contexto das *Investigações Lógicas*, ou seja, a um período anterior à investigação tanto acerca da intersubjetividade, quanto das sínteses passivas, levadas a cabo posteriormente por Husserl. Nesse sentido, tal como afirma Bernet, responder à questão acerca de uma possível continuidade, elaboração ou ruptura entre a compreensão da intencionalidade em Husserl e Heidegger, em termos gerais, exigiria, por um lado, uma investigação da intencionalidade para

⁶⁰⁰ Cf. Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 33 e Kahlmeyer-Mertens, R. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. Estudos e pesquisas em psicologia, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012, p. 874.

⁶⁰¹ Kahlmeyer-Mertens, R. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. Estudos e pesquisas em psicologia, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012, p. 874.

além das *Investigações Lógicas* e de *Ideias* – isto é, uma análise “das modificações que uma fenomenologia do tempo e da história trouxe à concepção husserliana da intencionalidade”. Assim como exigiria, em relação à obra heideggeriana, uma investigação do desenvolvimento da noção de intencionalidade “até o ponto em que esta já não se distingue da transcendência do ser-aí e da temporalidade ekstática”⁶⁰². Como buscamos salientar desde o primeiro capítulo do presente trabalho, as investigações levadas a cabo por Heidegger não tematizam, sempre e do mesmo modo, os mesmos temas. Ao contrário, as Preleções apresentadas se mostram muito mais como caminhos de pensamento que, como tais, são suscetíveis de modificações. Nesse sentido, a intencionalidade não se apresenta desde 1919 do mesmo modo que em 1927, assim como sua compreensão como dizendo respeito à temporalidade ekstática do ser-aí não se confunde com o momento posterior da chamada viragem (*Kehre*), a partir da qual seria possível pensar algo como a intencionalidade do ser.

Tendo-se em vista tal panorama, a afirmação proferida no Seminário de 1973, segundo o qual a filosofia teria deslocado o lugar das coisas em geral para a consciência, condiz com aquilo que encontramos nas preleções da década de 20, embora a extrapole se considerada em vista da “viragem”. Por um lado, a intencionalidade se mostra, ao longo da década de 20, como um conceito chave para pensar não apenas o ente cujo modo de ser se caracteriza pela abertura intencional, mas também para considerar diretamente o próprio ser dos entes em geral como aquilo que é apreendido a partir de um tipo particular de intuição, a intuição categorial. Por outro lado, como elucida Beaufret, Heidegger aponta, a partir da noção de intencionalidade, para o fato de que o encontro com os entes em geral tem como sua condição de possibilidade o fato de que desde o início nos encontramos em meio a uma abertura para a presença do ente⁶⁰³.

Uma leitura possível – e, segundo Reiner Schürmann, a mais comum – da analítica fundamental desde a publicação de *Ser e tempo* consiste em tomá-la a partir do processo de uma dessubstancialização do sujeito, o qual teria seu início em Kant e Hegel e que teria contado com as contribuições de Schelling e Kierkegaard, para os quais o conceito de sujeito não diria respeito mais a uma *res*, a uma coisa dada⁶⁰⁴. Nessa perspectiva, *Ser e tempo* se mostraria como um ataque contra a cisão acrítica das coisas em geral entre os âmbitos psíquico e físico, de modo a enfatizar o conceito de ser-aí com vistas a mostrar que ele se orienta contra a figura segundo

⁶⁰² Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990, p. 148.

⁶⁰³ Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*. Paris: Éditions de Minuit, 1974, p. 115.

⁶⁰⁴ Critchley, S. and Schürmann, R. *On Heidegger's being and time*. London and New York: Routledge, 2008, p. 57

a qual o homem se caracterizaria por algum tipo de “‘diferença específica’ dentro de um gênero maior”⁶⁰⁵. O ponto de partida de Heidegger não é, assim, o conceito de sujeito como *res*, mas antes a noção de sujeito como performance ou “processo” (*Vollzug*), incorporando, porém, a noção de facticidade à essência do ente humano: o ser-aí é jogado no mundo, mas não há nenhum ente responsável por jogá-lo. Nesse sentido, em sua performance, o sujeito, considerado em si mesmo, é agora totalmente finito: o sentido de ser do ser-aí é tempo, e seu ser não pode ser remetido a nenhuma instância *a partir da qual* ele então entraria no tempo⁶⁰⁶.

A princípio, o que nos interessa na descrição de Schürmann é precisamente o caráter temporal do ser-aí. Em meio à analítica do ser-aí, Heidegger afirma que o seu ser é cuidado (*Sorge*). Dito de maneira sucinta, cuidado é “um termo técnico que designa as três estruturas principais do ser do *Dasein* em sua unidade essencial. Essas estruturas são projeto, caráter de jogado e ocupação (*Besorgen*)”. No projeto em direção às suas possibilidades de ser, o ser-aí se lança a cada vez à frente de si mesmo; como jogado, o ser-aí já é no mundo; e, como já sendo no mundo, ele é *junto* a entes do interior do mundo⁶⁰⁷. Há, porém, uma razão a mais para o uso do termo “cuidado”: como explicita Gorner, além das três estruturas fundamentais do ser-aí, a noção de cuidado traz consigo um sentido *ôntico*, o qual alude à ideia de que o ser-aí “não é um sujeito destacado que contempla o mundo, mas se mostra antes como um ente cujo próprio ser se encontra em jogo para si, e que o modo no qual seu ser está em jogo para si é inseparável de seu engajamento com entes intramundanos”⁶⁰⁸. Ainda segundo Gorner:

A temporalidade do *Dasein* como vir-a-si-mesmo (*futuro, Zu-kunft*), voltar-a-si-mesmo (passado, caráter-de-ter-sido) e como presentificação (presente, *Gegen-wart, Gegenwärtigen*), que em sua interconexão essencial, é *ecstática* na medida em que, em suas três dimensões, ela tem o caráter de ser *fora de si mesma*. Cada *ecstasis* é um tipo de movimento (*Entrückung*) para fora de si mesmo. Esse “movimento” para fora de si mesmo, porém, essa *ecstasis* da temporalidade, não é de modo algum um movimento sem direção, “como se ela estivesse entrando no nada”, mas tem um “para que” (*Wozu*) ou um “para onde” (*Wohin*) que Heidegger denomina o *horizonte* ou o *esquema horizontal da ecstasis*. É por essa razão que ele chama a temporalidade originária do *Dasein* de temporalidade ecstático-horizontal⁶⁰⁹.

A distinção entre as três estruturas fundamentais do ser-aí, o projeto, o caráter de jogado e a presentificação – a articulação do futuro e do passado no instante – se restringe, portanto, a uma distinção meramente elucidativa, didática, na medida em que não há como pensar a

⁶⁰⁵ Critchley, S. and Schürmann, R. *On Heidegger's being and time*. London and New York: Routledge, 2008, p. 56.

⁶⁰⁶ *Ibid*, p. 57.

⁶⁰⁷ Gorner, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 109.

⁶⁰⁸ *Ibid*.

⁶⁰⁹ *Ibid*, p. 193.

projeção em possibilidades abertas previamente sem pensar o caráter histórico do ente que já se encontra em uma determinada situação, como tampouco é possível pensar a presentificação, ou o instante, sem um futuro e um passado. Dito de outro modo, não há algo como um ponto zero na dinâmica temporal do existente, mas este já sempre se encontra em meio à sua dinâmica de realização, isto é, em uma abertura projetiva em direção a um horizonte de sentidos determinados por tradição. Uma vez que o existente é marcado pela carência de determinações substanciais, esse horizonte atua fundamentalmente como orientador para a autodeterminação do ente humano. Como explicita Casanova, “no momento mais originário de seu existir, no momento em que se dá de maneira abrupta a dinâmica ekstática inicial, o ser-aí já é sempre marcado por uma supressão da indeterminação e pela assunção de um modo de ser específico”⁶¹⁰. Ele já sempre se decidiu de um modo ou de outro, precisamente na medida em que esse ente nunca se experimenta primeiro em sua interioridade para depois se ver em relação com o mundo e as coisas em geral, mas, ao contrário, se vê “desde o princípio jogado em possibilidades já previamente estabelecidas”⁶¹¹.

O retorno a *Ser e tempo* se mostra importante não apenas pelo fato de as preleções mencionadas nos capítulos anteriores apresentarem em grande medida uma proximidade com os temas desdobrados na obra capital da década de 20 – em especial, os *Prolegômenos*, de 1925 – mas ainda porque a preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia*, também de 1927 mas publicada após *Ser e tempo*, tem como ponto de partida os resultados alcançados na analítica existencial. Tal resultado diz: “a constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade”⁶¹². A temporalidade originária deve ser distinguida, porém, do tempo entendido como o que Heidegger denomina como seu conceito vulgar. Vimos como a preleção de 1925 parte do conceito de tempo como um indicador dos domínios de ser na medida em que as regiões de ser são determinadas a partir do caráter temporal de seus objetos: na ciência natural a medição do tempo atua de forma preponderante na caracterização de seus objetos; à realidade histórica é imprescindível uma cronologia dos eventos; a matemática trata de fenômenos extratemporais e a metafísica ou teologia visam tomar como tema subsistências supratemporais⁶¹³.

⁶¹⁰ Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 38.

⁶¹¹ Ibid, p. 40.

⁶¹² Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 332.

⁶¹³ Heidegger, M. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 21.

Embora desde seu início a preleção aponte para o conceito de tempo como seu tema central, é só ao final que Heidegger o aborda explicitamente, remetendo-o à estrutura do ente denominado ser-aí. No parágrafo final da preleção, intitulado “*O tempo é o ser no qual o ser-aí pode ser sua totalidade*”, Heidegger aponta de maneira por demais sucinta para uma distinção entre o tempo compreendido a partir do impessoal e a temporalidade como modo originário de compreender o tempo – como tempo que torna possível o ser do cuidado: como encontramos no referido §36, *o tempo não é*. Isto significa: o tempo não é um ente, algo que se encontra em algum lugar, como tampouco é o “quadro” do que acontece no mundo, ou ainda algo que esteja dentro da consciência. Antes, o ser-aí “temporaliza seu ser enquanto tempo” (*Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein*)⁶¹⁴. Na segunda parte dos *Problemas fundamentais da fenomenologia* de 1927, por outro lado, Heidegger não apenas leva a cabo a investigação do conceito de tempo retomando sua concepção tradicional como algo contado, como movimento, mas aponta ainda para a distinção entre o tempo entendido como temporalidade (*Zeitlichkeit*) *ekstática* do ser-aí e a temporalidade (*Temporalität*) como a “temporalidade horizontal do próprio ser, para a abertura temporal do ser como determinação do ser do ente na totalidade”⁶¹⁵.

O §19 da preleção, intitulado *Tempo e temporalidade* aponta precisamente para a necessidade de “atravessar a compreensão vulgar de tempo e chegar à temporalidade na qual a constituição ontológica do ser-aí se enraíza e à qual pertence o tempo vulgarmente compreendido”. Tempo é, de saída, isso com o que nós já sempre contamos – mesmo sem nos atentarmos a ele expressamente –, mas que se torna enigmático exatamente quando nos perguntamos por ele. Heidegger retoma aí o questionamento de Agostinho para expressar essa estranheza que a pergunta sobre o tempo gera. Nas palavras de Agostinho:

O que é, afinal o tempo? (...) Quem o concebeu em pensamento, a fim de poder falar sobre ele? O que há, porém, de mais familiar e conhecido dentre as coisas que mencionamos em nosso discurso senão o tempo? E nós o compreendemos em todo caso, sempre que falamos dele, e nós também o compreendemos, quando ouvimos um outro falar sobre ele. O que é isto, portanto, o tempo? Quando ninguém me interroga sobre ele, eu o sei; se devo explicitá-lo, para aquele que pergunta, não o sei; de maneira prudente, no entanto, digo que sei; se nada passasse, não haveria nenhum tempo passado, e se nada chegasse até mim, não haveria nenhum tempo futuro, e se nada estivesse presente, não haveria nenhum tempo atual⁶¹⁶.

⁶¹⁴ Ibid, p. 398.

⁶¹⁵ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 333, nota 1.

⁶¹⁶ Santo Agostinho, *Confissões*, XI, c. 14 APUD Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp. 334-335.

A passagem acima demonstra a dificuldade constitutiva de uma apreensão do que seja o tempo. Para que uma tal investigação seja possível, Heidegger, uma vez mais, remete à necessidade de se partir da compreensão usual – ou tradicional – do tempo com o fim de determinar em que medida uma tal compreensão se mostra satisfatória. O que importa para nós aqui não é realizar uma retomada da investigação aristotélica ou tradicional sobre o conceito de tempo, mas sim trazer à vista a peculiar relação entre a temporalidade ekstática e a intencionalidade. De saída, Heidegger saliente que, em geral, tomamos o tempo como algo contado. Tal concepção ganha relevância na investigação heideggeriana na medida em que ela aponta para o fato de nós já sempre lidarmos com o tempo a partir de uma determinação de ter “tempo-para”⁶¹⁷. Essa compreensão do tempo depende, porém, de modos de *comportamento* do ser-aí.

Quando “contamos” o tempo, sempre o fazemos tendo em vista algo que precisa ser feito. Assim, o “em seguida” diz respeito à espera de alguma coisa, a uma expectativa de – um comportamento baseado no que Heidegger designa como *expectação*. “Outrora”, por outro lado, implica a *retenção* de algo já ocorrido. Por fim, com o “agora” o comportamento remete a algo presente à vista, algo que se apresenta – à *presentificação* de algo⁶¹⁸. O que importa nesse momento é trazer à evidência o fato de que o tempo não se dá como uma sequência contínua de pontos-agora, mas, antes, que não apenas o “agora”, mas também as demais determinações temporais – o futuro e o passado – já sempre pressupõe a *unidade* de uma presentificação, de uma expectação e de uma retenção. Ora, o que distingue tal caracterização da temporalidade em relação à existencial é justamente o fato de que na temporalidade do ente humano o que é projetado, retido e presentificado não é outra coisa senão seu ser ele mesmo em direção às possibilidades de ser abertas em um mundo. O ser-aí é o ente que compreende a si mesmo a partir de seu poder-ser e, na medida em que o faz, ele *antecipa a si mesmo*: segundo Heidegger, “na expectativa de uma possibilidade, eu saio dessa possibilidade para aquilo que eu sou. Em uma expectativa em relação ao seu poder-ser, o ser-aí *chega até si*. Nesse chegar-até-si, (...) o ser-aí é *vindouro* em um sentido originário”. Essa antecipação e o chegar a si mesmo a partir de sua possibilidade própria é o que caracteriza o “conceito primário de futuro”⁶¹⁹.

⁶¹⁷ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 375.

⁶¹⁸ Ibid, p. 377.

⁶¹⁹ Ibid, p. 385.

Já em meio à retenção, o ser-aí se relaciona com aquilo que ele mesmo já era: “ele só é do modo como ele a cada vez faticamente é, de tal forma que ele *já sempre a cada vez foi* o ente que ele é”. Isso se dá de modo que o passado desse ente, seu *sido* não pode ser pensado senão como parte de seu futuro: assim é que Heidegger pode afirmar que do mesmo modo como o ser-aí “não pode escapar de sua morte, ele também não pode se livrar de seu passado. Em todos os sentidos e em todo caso, tudo aquilo que fomos se mostra como uma determinação essencial de nossa existência”⁶²⁰. Finalmente, o presente existencial diz respeito à presentificação que tem lugar na medida em que o ser-aí existe junto aos entes em geral. Assim, o essencial de cada uma das ekstases temporais é o *chegar-a-si*, o *retorno-a* e o *se-manter-junto-a*, ou *ser-junto-a*⁶²¹. O que nos importa na descrição da temporalidade existencial é, assim, precisamente o deslocamento que tem lugar em meio à existência. Bem, mas como Heidegger afirma em seguida, essa temporalidade, como unidade de futuro, ter sido e presente, não desloca o ser-aí “por vezes e ocasionalmente, mas ela mesma como temporalidade é o *fora-de-si originário*, o *ekstatikon*. Designamos esse caráter do deslocamento como o *caráter ekstático* do tempo”⁶²².

Resta, porém, assinalar um outro caráter da temporalização como *deslocamento para...*, *em direção a algo*. A definição da temporalidade a partir de seu deslocamento envolve em si mesma, como vimos, uma dimensão de abertura a qual é a cada vez dada com o fora-de-si. Bem, a este fora de si pertence precisamente, como assinalado em um momento anterior, “o *horizonte da ekstase*”, o “para-o-interior-de-que cada *ekstase* está em si mesma aberta de uma maneira determinada”. Segundo Heidegger:

O horizonte é a *amplitude aberta*, para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte*. Como unidade *ekstática* de futuro, sido e presente, a temporalidade tem um horizonte determinado pela *ekstase*. Como a unidade originária de futuro, sido e presente, a temporalidade é em si mesma *ekstático-horizontal*. “Horizontal” significa: caracterizada por meio de um horizonte dado com a própria *ekstase*. A temporalidade *ekstático-horizontal* não torna apenas possível ontologicamente a constituição ontológica do ser-aí, mas também possibilita a temporalização do tempo, que só conhece a compreensão vulgar de tempo e que designamos em geral como a série não reversível de agoras⁶²³.

Na sequência, Heidegger deixa em aberto a possibilidade de um aprofundamento acerca do nexos entre a *intencionalidade* e a temporalidade *ekstático-horizontal*, embora aponte para o fato de que a intencionalidade como estar-dirigido para algo – e a relação entre *intentio* e

⁶²⁰ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 386.

⁶²¹ 387.

⁶²² Ibid, p. 388.

⁶²³ Ibid, p. 389.

intentum – tem como condição de sua possibilidade a temporalidade *ekstático*-horizontal. Assim, se o ser-aí só é intencional na medida em que é determinado pela temporalidade existencial, do mesmo modo o seu transcender depende em última instância de seu caráter temporal⁶²⁴. Como Heidegger afirma, ambas, a intencionalidade e a transcendência se fundam em última instância na temporalidade *ekstático*-horizontal. É nesse sentido que Simon Critchley afirmará, por exemplo, que a intencionalidade se mostra como a estrutura essencial da subjetividade *qua* ser-aí, embora ela não seja, ainda, a estrutura original⁶²⁵. A afirmação de que a essência do ser-aí reside em sua existência, em seu caráter de ser-para-fora a partir da temporalidade *ekstático*-horizontal, repercute diretamente na possibilidade de pensar algo como a subjetividade.

Como buscamos indicar, a noção de um “si-mesmo” não pode ser pensada, em meio ao projeto heideggeriano, como algum tipo de substrato que se encontra contraposto ao mundo e aos objetos intramundanos em geral. Ao contrário, o movimento originário de saída de si implica que a constituição de um “si-mesmo” se dê necessariamente a partir do mundo como o horizonte de sentidos que tornam possível que o ser-aí a princípio seja de um modo ou de outro – isto é, que torna possível que ele “escape” de sua indeterminação originária. Segundo Casanova, ser, para o ente humano, “já sempre implica se ver abruptamente jogado no mundo enquanto campo histórico de possibilidades específicas” – isto é, de tal modo que o mundo, esse “fora”, se mostra como um correlato estrutural do existir⁶²⁶. É, portanto, diante da impossibilidade de se pensar o ser do homem para além de sua dinâmica temporal e de sua relação com o mundo como o horizonte a partir do qual esse ente se determina que Casanova designa a existência como “acontecimento intencional originário”⁶²⁷, na medida em que existir significa mover-se para fora sempre em um mundo determinado.

Nesse sentido, a intencionalidade diria respeito sobretudo ao modo como a existência a cada vez se dá, segundo seu caráter espaço-temporal. Tal como afirma Friedrich-Wilhelm von Herrmann, a intencionalidade não constitui tão somente algo como atos de consciência, mas diz

⁶²⁴ Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 389.

⁶²⁵ Critchley, S. and Schürmann, R. *On Heidegger's being and time*. London and New York: Routledge, 2008, p. 17.

⁶²⁶ Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 47.

⁶²⁷ *Ibid*, p. 40.

respeito antes ao modo de ser do ente humano, o qual se caracteriza, dentre outros, pelo caráter do ser junto aos entes em geral. Segundo Von Herrmann:

Se, por esta razão, Heidegger entende o fenômeno que Husserl determina como ato de consciência intencional, enquanto modo de relacionamento intencional e este como ser residindo junto ao ente, então ele retro-radica a intencionalidade no modo de relacionamento, fixando-a na constituição do ser do ser-aí relacional. Sem dúvida, o relacional ser-junto aos entes não é ele próprio a constituição do ser. Mas é o modo como o ser-aí, na *base* da sua própria constituição de ser ex-stática, *vai sendo residindo junto ao ente* com o qual se relaciona enquanto ente relacional⁶²⁸.

Há, com isso, dois registros da intencionalidade: como fenômeno fundado, a intencionalidade diz respeito aos comportamentos do ente humano em relação com as coisas em geral. O modo como lidamos com as coisas em geral tem por fundamento, porém, o caráter do ser-junto aos entes, a ocupação. Mas é precisamente a unidade entre projeto, o ser-lançado/jogado no mundo e a ocupação que constituem a estrutura do ser-aí como cuidado: é enquanto cuidado que a existência se dá nas *ekstases* do projeto, do ser-lançado e do ser-junto-a⁶²⁹. Como pudemos acompanhar, a lida com os entes pressupõe sempre uma compreensão de ser, bem como uma abertura de sentido que sustenta os comportamentos em geral. À primeira vista, a intencionalidade aparece como um conceito para definir a relação entre os atos de consciência e seus respectivos objetos temáticos, ou ainda como o modo de postura comportamental do ser-aí. Por essa perspectiva, intencional diz respeito, como afirma Richardson, aos comportamentos do ser-aí com os entes: a intencionalidade só é possível no terreno da transcendência, tal como os comportamentos são fundamentados na estrutura ontológica que os tornam possíveis⁶³⁰. É, assim, a transcendência que torna algo como a intencionalidade possível, uma vez que ela se encontra em um âmbito “anterior” à lida fática do ente humano com as coisas.

Para Richardson, o que se encontra em jogo na análise da transcendência é precisamente compreender o que torna a intencionalidade possível – e isso a partir de uma explicação da estrutura do ente cujo ser é simultaneamente ôntico (intencional) e ontológico (constitutivamente transcendente)⁶³¹. Por essa interpretação, o projeto de uma ontologia fundamental retomaria o conceito de intencionalidade como um modo de trazer à vista a abertura a uma investigação acerca do sentido de ser. No entanto, Richardson aponta à frente

⁶²⁸ Von Herrmann, F-W. *A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl*. Trad.: Pedro S. Pignatelli, *Phainomenon*, n° 7, 157-194, 2003, p. 179.

⁶²⁹ *Ibid*, p. 179.

⁶³⁰ Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, p. 178.

⁶³¹ *Ibid*, p. 179.

que é “no Heidegger posterior que o anterior se torna solvente, ou seja, verdadeiramente livre”. Isto é, após a realização de uma cisão entre um Heidegger I e um Heidegger II, seria preciso reconstruir ambas as perspectivas a princípio divergentes em prol de uma visão unitária⁶³². O que nos parece interessante no trabalho de Richardson é muito mais o fato de que a proposta de uma “visão unitária” da obra heideggeriana, sobretudo a partir dos textos posteriores à década de 20 torna possível uma abordagem da intencionalidade que vá ao encontro da pergunta sobre o ser não mais formulada a partir de uma analítica do ente humano, do ser-aí, mas que vise o *ser* a partir de seu caráter histórico. Nesse sentido, Max Müller aponta para uma concepção da intencionalidade como o “‘auto-emitir’ ou a historicidade do Ser”, a qual é “anterior a toda intencionalidade da consciência”⁶³³, por exemplo.

Com isso, Müller aponta para um modo de ver a estrutura da intencionalidade que não se restringe ao âmbito ôntico, ao pensamento dos comportamentos e seus respectivos modos de realização ante algo, mas que se estende muito mais à dinâmica de dação do Ser ou, nos limites do presente trabalho, para o campo de realização da existência, do ser-aí. Embora não faça parte do escopo do presente trabalho a tematização da intencionalidade do Ser, a possibilidade de se falar em algo dessa esfera aponta para o fato de que os conceitos da fenomenologia não se dão de maneira estanque, mas são passíveis de modificações desde que estas se deem tendo-se em vista o fenômeno a cada vez em questão. Intencionalidade e transcendência não parecem se mostrar, assim, como conceitos que se opõem, mas sim como modos de abordar o movimento originário de saída de si cuja base não é outra senão o caráter temporal próprio ao ente humano.

Embora uma investigação da intencionalidade como característica do acontecimento histórico do ser escape os propósitos do presente trabalho, a menção a Müller é para nós importante para evidenciar que mesmo após a década de 20 o problema aberto pela noção de intencionalidade não é esgotado, mas se mantém como uma questão a ser investigada em meio à problemática do ser. Por outro lado, a possibilidade de pensar algo como a intencionalidade do Ser aponta também para o fato de que tratá-la como característica dos comportamentos do ente humano em geral não é senão *um* modo de pensá-la, o qual, ao que nos parece, se mostra como o mais imediato. Como buscamos mostrar desde o primeiro capítulo do presente trabalho, o conceito de intencionalidade emerge a princípio como uma saída em meio a um problema

⁶³² Ibid, p. 626.

⁶³³ Müller, M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2 ed. Heidelberg, 1958, APUD Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, p. 626.

específico: o problema da possibilidade do conhecimento das coisas em geral, o problema do encontro entre o sujeito cognoscente – ou da consciência, do *ego*, do eu, enfim, da subjetividade – com os objetos a ele contrapostos. Não obstante a fenomenologia de Husserl ter se detido sobre o problema da intencionalidade e a ter reformulado de modo que caísse por terra a possibilidade de se falar em uma subjetividade cindida dos fenômenos como um todo, isto é, de uma subjetividade e de um campo de objetos que se encontrassem dados de antemão, acabados, determinados, restaria ainda, para Heidegger, a questão relativa ao campo central aberto pela intencionalidade: o ser.

Essa questão, porém, não se mostra como a mesma questão ao longo das Preleções da década de 20. Ao contrário: na Preleção de 1919/20, o que se encontra em jogo é a noção de vida como o tema propriamente dito da fenomenologia. A partir da vida, a intencionalidade, embora seja caracterizada como sua direcionalidade fundamental, não ganha contornos claros. Ao propor uma investigação acerca da *vida* a partir de sua origem, Heidegger busca, a nosso ver, levar a cabo uma apropriação tanto do conceito de vida quanto de seus correlatos, como as vivências. Vida aqui não é um termo para designar simplesmente a vida biológica, ou o oposto à morte, como tampouco as vivências designam meramente acontecimentos psicológicos, individuais. Vivência, nesse contexto, diz respeito à imersão imediata na vida, à mera participação em seu fluir, ao passo que a experiência, o experimentar, se caracteriza pela possibilidade de se destacar aquilo que fora experimentado em relação ao fluxo da vida. Isto é, o experimentar se mostra aí como um *modo*, um *estilo* distinto da vivência. É nesse sentido que Heidegger apontará para o “tomar em conhecimento” como um tipo de configuração que se dá a partir da vivência factual⁶³⁴. É também nesse sentido que Heidegger dirá que as vivências “em sentido próprio” não teriam sido investigadas pela fenomenologia: embora seja questionada a referência implícita a um “eu”, que subjaz ao uso do conceito de vivência, Heidegger insiste que há um sentido de vivência outro, o qual não trata de assuntos psíquicos, mas das respectivas situações da vida fática⁶³⁵.

O mesmo não ocorre, porém, na Preleção de 1925. À medida em que a tarefa de uma destruição ou desconstrução da história da ontologia desponta em meio ao pensamento heideggeriano, ou seja, à medida em que Heidegger lida com a impossibilidade de que se continue operando no registro de conceitos como os de vida e vivência, sem que estes tragam

⁶³⁴ Cf. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014, §§22 e 25.

⁶³⁵ Cf. *Ibid*, p. 251.

consigo as respectivas cargas etimológicas provenientes de seu uso pela tradição, impõe-se um necessário distanciamento em relação a tais conceitos. Assim, o conceito de vida é relegado uma vez mais à vida psíquica, biológica, etc., ao passo que a noção de *Dasein*, ser-aí, desponta como termo para designar o ente humano em seu modo de ser. Nesse contexto, não se trata mais de investigar a vida em sua origem, mas o ser em geral e, em particular, o ente existente, o qual detém uma primazia justamente pela compreensão de ser que subjaz em cada comportamento tanto em relação a si mesmo quanto aos outros entes em geral. O caráter intencional, aqui, diz respeito a princípio aos comportamentos do ente humano, o qual já sempre se encontra junto aos demais entes no interior de um mundo – sejam esses comportamentos práticos ou teóricos. A elucidação da intencionalidade como caráter dos comportamentos tem por meta, porém, mostrar como tal modo de investigar a intencionalidade acaba por levar a cabo uma restrição do fenômeno da intencionalidade, de modo que tal caracterização se mostra como insuficiente para tratar do problema central que é por ela aberto.

A indicação de que as caracterizações da intencionalidade teriam se dado de maneira insuficiente e extrínseca aponta, como buscamos mostrar, para a necessidade de remetê-la à estrutura do cuidado como o ser do ser-aí. Com essa indicação, fica claro que Heidegger não toma a intencionalidade como um conceito meramente ôntico, ou algo para designar o fato de que todo comportamento do ente humano traz consigo um objeto correlato. É nesse ponto que parecem convergir as noções de intencionalidade, transcendência, e suas respectivas relações com o cuidado como ser do ente humano: segundo Heidegger, o fenômeno do cuidado, a estrutura básica do ser-aí, permite ver que o modo de conceber a intencionalidade se mostra como fragmentário “pois o que se entende por ‘intencionalidade’ – o mero ser-dirigido – é algo que deve antes ser remetido para a estrutura básica unitária do ser adiantado em relação a si mesmo já sendo em”. Este é o fenômeno que “é verdadeira e propriamente o primeiro que corresponde ao que é imprópria e parcialmente chamado intencionalidade, porque é apenas numa direção”⁶³⁶. Essa afirmação torna possível pensar intencionalidades distintas. A saber, a intencionalidade que se faz presente em meio aos comportamentos e à lida a cada vez factual do ente humano em geral, e, por outro lado, a intencionalidade como dizendo respeito à abertura do ser-aí em meio ao mundo como horizonte de manifestabilidade dos entes em geral, a intencionalidade pensada em conjunto com o caráter temporal do ente humano.

⁶³⁶ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 380.

Ao que nos parece, é a partir da correlação entre intencionalidade e temporalidade que ganha espaço a distinção conceitual entre uma intencionalidade “ôntica” e “ontológica”, ou uma transcendência “ôntica” e “ontológica”⁶³⁷. Dito de maneira mais direta, o dimensionamento da noção de transcendência na Preleção de 1927 parece se dar em meio a uma tentativa de levar a cabo uma aproximação entre o caráter intencional do ser-aí e da temporalidade ekstática, de modo que ambas, intencionalidade e transcendência, por vezes se confundem como fundamento de uma em relação à outra. Tomada à parte das observações acerca da insuficiência da intencionalidade enquanto restrita à relação entre *intentio* e *intentum*, enquanto restrita ao campo dos comportamentos, assim como as indicações de um caminho que redirecione a investigação da intencionalidade rumo à estrutura básica do ser-aí, então intencionalidade e transcendência parecem se mostrar como conceitos opostos. Enquanto a primeira diria respeito ao campo de realização ôntica do ser-aí, a transcendência designaria a relação entre o ser-aí e o seu mundo, isto é, o movimento de “saída de si” em meio ao horizonte de possibilidades e manifestabilidade que é o mundo. Por outro lado, se a intencionalidade fosse restringida à relação entre *intentio* e *intentum*, também a possibilidade que emerge a partir dos textos da década de 30 – a qual mencionamos de maneira sucinta a partir de Müller –, isto é, a possibilidade de pensar algo como a intencionalidade do ser, se encontraria em xeque. A nosso ver, as noções tanto de intencionalidade quanto de transcendência não são conceitos prontos e acabados, mas, antes, ambas as noções ganham seus respectivos lugares em meio a um pensamento em curso e que, por isso, não se mantém sempre o mesmo – mas possui pontos de interseção.

⁶³⁷ Cf. Capítulo II.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da presente investigação pudemos acompanhar não apenas como a noção de intencionalidade aparece a princípio no início da década de 20 a partir da preleção *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919/20), mas sobretudo como sua tematização se mostra como um problema constante ao longo do período ao qual nos detivemos. As Preleções selecionadas propiciaram uma visão panorâmica acerca do modo como a intencionalidade é a cada vez tornada tema – incluindo-se, aí, referências importantes ao pensamento heideggeriano, como Brentano, Dilthey e Husserl. As menções ao trabalho de tais filósofos, ainda que limitada ao contexto próprio às Preleções, contribuem para a compreensão de que, por um lado, o pensamento heideggeriano tal como o encontramos formulado em 1927 não paira sobre o ar, mas tem como sua base uma tradição cuja história Heidegger acompanha com proximidade. Por outro lado, porém, as posições de 1927 não se mostram como um mero desenvolvimento daquilo que já se encontrava na Preleção de 1919/20. Ao contrário, o que se evidencia a partir de nossa investigação é precisamente o fato de que os temas das Preleções não são conduzidos do mesmo modo, embora possa haver semelhanças. Nesse sentido, assim como a análise do mundo circundante e da hermenêutica da facticidade em 1919/20 não são as mesmas daquelas levadas a cabo em *Ser e tempo*, como Heidegger dá a entender⁶³⁸, assim também se destacam variações na investigação da intencionalidade nas Preleções de 1919/20, 1925 e 1927.

Como buscamos mostrar, o problema da intencionalidade – embora seja em geral tematizado como algo que diz respeito ao caráter dos atos de consciência, ou, ainda, como algo que diz respeito aos comportamentos do ente humano com os demais entes em geral –, não se restringe à investigação dos diversos tipos de atos de consciência, como tampouco à estrutura dos comportamentos do ser-aí. Antes, tais caracterizações se encontram em um modo de questionamento que não toca, ainda, o ponto nodal do problema da intencionalidade: esse se mostra, para Heidegger, como a possibilidade de levar a cabo pela primeira vez uma tematização do ser. É em meio a essa tarefa que o conceito de intencionalidade pode ser liberado de sua delimitação inicial como um conceito para designar uma propriedade da consciência, dos atos psíquicos, tal como realizada por Brentano – para o qual estaria em jogo a necessidade de encontrar uma via segura para o conhecimento em geral, isto é, uma via segura de acesso aos fenômenos. Esse caminho é aberto por Husserl, o qual, ao reformular o conceito de

⁶³⁸ Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 221.

intencionalidade, evidencia a possibilidade de apreensão de uma intuição peculiar, a intuição categorial.

Se, por um lado, a fenomenologia husserliana é, para Heidegger, responsável tanto por um modo de pensar o ente humano como desprovido de propriedades dadas de antemão – o que implica uma ruptura com o modo tradicional de pensar o sujeito a partir de determinadas propriedades dadas de antemão –, quanto por abrir o caminho para uma investigação do ser a partir da intencionalidade, por outro lado Heidegger afirma que restaria ainda uma insuficiência de caráter metodológico na investigação husserliana. Tal insuficiência reside, em última instância, no fato de que o ente humano se diferencia dos demais entes em geral em seu modo de ser. Dito de maneira mais expressa, a insuficiência da redução relativa ao ente humano gira em torno do fato de que o ente humano conquista suas determinações a partir de seu caráter fático, e isso de tal modo que a investigação do ser desse ente – o seu “*quê*”, sua estrutura – não poderia de modo algum prescindir do seu “*como*”, de seu modo de ser fático, de sua existência⁶³⁹. Suprimido o distanciamento entre a estrutura do ente humano e sua facticidade, seu *aí*, o que resta é tão somente o movimento originário de saída de si em um mundo. Esse movimento, em seu caráter intencional, é aquilo que é designado por Bernet como a “intencionalidade do ser-no-mundo”, a qual é “mais propriamente chamada transcendência”⁶⁴⁰, por Von Hermann como a base da constituição de ser ex-stática do ser-aí⁶⁴¹, por Dreyfus como uma atividade intencional contínua, denominada como transcendência ontológica⁶⁴², e por Casanova como uma “intencionalidade de base”, em meio à qual o “fora” se mostra como o correlato estrutural do existir⁶⁴³.

Certamente, escapa às pretensões do presente trabalho a investigação acerca de uma (des)continuidade entre o modo de compreender a intencionalidade e sobre o lugar que essa noção ocupa nas investigações de Husserl e Heidegger. Como bem aponta Bernet, a elaboração e resposta a uma questão como essa exigiriam que se levasse a cabo, por um lado, uma investigação da intencionalidade para além das *Investigações Lógicas* e das *Ideias*, de modo a

⁶³⁹ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 142-143.

⁶⁴⁰ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990, p. 149

⁶⁴¹ Von Herrmann, F-W. *A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl*. Trad.: Pedro S. Pignatelli, Phainomenon, nº 7, 157-194, 2003, p. 179.

⁶⁴² Dreyfus, H. *Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*. Social Research, vol. 60, nº 1, 1993, p. 36

⁶⁴³ Casanova, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 91.

abarcando uma análise das modificações trazidas à noção de intencionalidade por meio da posterior caracterização da intencionalidade não-objetivante da consciência absoluta do tempo, bem como uma análise das sínteses passivas⁶⁴⁴⁶⁴⁵. Por outro lado, a compreensão da intencionalidade a partir do pensamento heideggeriano também não se esgota em 1927. Como buscamos demonstrar ao final de nosso trabalho, o que Bernet denomina como o ponto em que a intencionalidade “já não se distingue da transcendência do ser-aí e da temporalidade extática”⁶⁴⁶ não constitui um ponto final ao problema dessa noção em meio ao pensamento heideggeriano, de modo que a chamada viragem ocorrida na década de 1930 guarda, ainda, a possibilidade de pensar algo como a “intencionalidade do ser”⁶⁴⁷.

Embora essas menções apontem para a necessidade de uma investigação diversa em relação à que ora apresentamos, ambas trazem consigo uma indicação que nos é cara. A saber, o fato de que, quer se fale de uma forma de intencionalidade indistinta da transcendência e da temporalidade ekstática, quer se pense a intencionalidade própria ao ser a partir da viragem, ambos os temas evidenciam que a noção de intencionalidade evade os limites de uma relação cognitiva ou comportamental do ente humano, aos limites de uma relação entre *intentio* e *intentum*. Essa evasão, porém, não tem lugar apenas após a viragem. Antes, a Preleção de 1925 assinala precisamente a tarefa de uma recondução da intencionalidade ao cuidado como estrutura do ser-aí, tal como a Preleção de 1927 mira a relação entre a intencionalidade e a transcendência como termos que se correquisitam em meio à descrição do modo de ser do ente humano. A persecução da questão apresentada nesta dissertação, a saber, a questão acerca do lugar ocupado pela intencionalidade no pensamento de Heidegger na década de 20, destaca, em primeiro lugar, que não há apenas um significado inequívoco para o termo intencionalidade – tanto em relação às diferenças próprias ao pensamento de autores como Brentano, Husserl e Heidegger, por exemplo, quanto em relação ao seu significado ao longo do próprio percurso de pensamento de autores como Husserl e, sobretudo, Heidegger.

Segue-se daí que a intencionalidade, nas Preleções da década de 1920, é um termo que permanece como o título de um problema em meio às transformações que têm lugar desde a

⁶⁴⁴ Bernet, R. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990, p. 148.

⁶⁴⁵ Para uma investigação da caracterização da intencionalidade não-objetivante da consciência absoluta do tempo, Cf. Serra, A. *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon, 2010.

⁶⁴⁶ Ibid.

⁶⁴⁷ Cf. Müller, M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2 ed. Heidelberg, 1958, APUD Richardson, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963, p. 626.

investigação acerca da vida, até a analítica do ser-aí e a propositura da questão acerca do ser em geral. Em meio a tais mudanças, o que resta evidente é que intencionalidade não se mostra, para Heidegger, como um conceito simples, como tampouco diz respeito exclusivamente ao campo ôntico, ao campo dos comportamentos para com os entes em geral. Antes, entendida à luz da dinâmica do modo de ser do ente humano, a intencionalidade marca, sobretudo em 1927, precisamente o dar-se de sua abertura originária, de seu caráter em última instância temporal.

REFERÊNCIAS

Primárias

BRENTANO, Franz. *Psicologia desde el punto de vista empírico*. Trad.: Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad.: Marco A. Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco A. Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. Trad.: Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

_____. *Vier Seminare: Le Thor, 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *O meu caminho na fenomenologia*. Trad.: Ana Falcato. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. *Mein Weg in die Phänomenologie (1963)*. In: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 91-102, 2007.

_____. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad.: Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.

_____. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (Semestre de Verano 1925)*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925)*. 3ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

_____. *Sein und Zeit*. 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. In: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. (Sommersemester 1922). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad.: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad.: Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegômenos à lógica pura*. Trad.: Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer, 1984.

_____. *Investigações Lógicas. Sexta Investigação - Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad.: Zeljko Loparic. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975.

_____. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer, 1984.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad.: Pedro M. S. Alves. Coimbra: Edições 70, 2024.

Secundárias

BADGER, Lee Michael. *Phenomenology as the original Science of life in Heidegger's early Freiburg lectures*. *Journal of the British*, vol. 48, nº 1, 28-43, 2016.

BARROSO, Gabriel Lago de Sousa. *Ser e fenomenalidade: investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. 2020. 389 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

BECKENKAMP, Joãozinho. *A Razão Crítica e suas Metafóras*. In: *Kant and the Metaphors of Reason*. Cecchinato G.; De Araújo Figueiredo, V.; Ruffing, M.; Serra, A. (eds.). Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015.

_____. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

BERNET, Rudolf. *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. Lohar, D.; Yamaguchi, I. *Phaenomenologica*, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.

_____. *Husserl and Heidegger on intentionality and being*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, nº 2, 136-152, 1990.

_____. *Wirkliche Zeit Und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation*. *Phänomenologische Forschungen*, 37-56, 2004.

BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard. *An introduction to husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

BRAIDA, Celso Reni. *Sobre os objetos intencionais*. In: Mario Ariel G. Porta. (Org.). *Brentano e a sua escola*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 179-220, 2014.

CAMPBELL, Scott. *The Intensity of Lived-Experience in Martin Heidegger's Basic Problems of Phenomenology (WS 1919/1920): A comparison to Being and time*. Hum Stud, vol. 42, nº 4, 581-599, 2019.

CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

_____. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

_____. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: vol. I: existência e mundaneidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. *Para uma fenomenologia do acontecimento existencial*. In: *Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado*. (Org.) Irene Borges Duarte, Bernhard Sylla, Marco Casanova. 1. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 37-78, 2017.

CRANE, Tim. *Brentano's concept of intentional inexistence*. In: *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Ed: Mark Textor. New York: Routledge, 20-35, 2006.

CRITCHLEY, Simon. and SCHÜRMAN, Reiner. *On Heidegger's being and time*. London and New York: Routledge, 2008.

DREYFUS, Hubert L. *Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*. Social Research, vol. 60, nº 1, 17-38, 1993.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *A intuição categorial, o problema das categorias e a doação do ser*. Revista de filosofia Aurora, vol. 31, nº 53, 558-573, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GARCÍA, Ramón. *Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica*. In: *De la libertad del mundo*. Norro, J., García, R., Hernanz, M. (eds.). Madrid: Escolar y Mayo Editores, 687-705, 2014.

GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad.: Marco Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEDWIG, Klaus. *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 39, nº 3, 326–340, 1979.

HELD, Klaus. *Phenomenology of “Authentic time” in Husserl and Heidegger*. In: *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. Lohar, D.; Yamaguchi, I. *Phaenomenologica*, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl*. Trad.: Pedro S. Pignatelli, *Phainomenon*, nº 7, 157-194, 2003.

HOLZHEY, Helmut. *Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition*. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Makkreel, Rudolf A.; Luft, Sebastian (eds). Bloomington: Indiana University Press, 2010.

HOPKINS, Burt. *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomenon of phenomenology*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1993.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *Intencionalidade: estrutura necessária a uma psicologia em bases fenomenológicas*. *Estudos e pesquisas em psicologia*, vol. 12, nº 3, 867-882, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KISIEL, Theodore. *On the way to being and time; introduction to the translation of Heidegger’s “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs”*. *Research in Phenomenology*, vol. 15, 193-219, 1985.

_____. *The genesis of Heidegger’s Being and time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

MORAN, Dermot. *Heidegger’s critique of Husserl’s and Brentano’s Account of Intentionality*. In: *Inquiry*. New York: Taylor & Francis, nº 43, 39-66, 2000.

_____. *Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Ed. Crowell, Steven; Malpas, Jeff. Stanford: University Press, 135-150, 2007.

_____. *Husserl's critique of Brentano in the Logical Investigations*. Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, SP, vol. 23, nº 2, 163–206, 2016.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Fenômeno, númeno, coisa em si: notas sobre três conceitos kantianos*. Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 37, nº 3, 225-248, 1981.

MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2 ed. Heidelberg: F. H. Kerle, 1958.

NUNES, Benedito. *Heidegger e ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. (Org) Maria José Campos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

REIS, José Carlos. *A história, entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, SP: Ática S.A., 1996.

_____. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Marinus Nijhoff, 1963.

SERRA, Alice. *Anthropos/o animal: A desconstrução do antro-po-logismo e o problema das fronteiras*. Em *Construção: Arquivos de Epistemologia histórica e Estudos de Ciência*, nº3, 35-46, 2018.

_____. *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon, 2010.

_____. *Do Fenômeno Pleno Ao Testemunho Que Falta: Gradações Da Verdade Em Husserl, Marion e Derrida*. In: *Philosophica*, Lisboa, vol. 45, 83-104, 2015.

TEIXEIRA, Dario. “*Abschied vom immanenten Objekt*”: *Concepções de intencionalidade na escola de Brentano*. In: Mario Ariel González Porta (Org.). *Brentano e a sua Escola*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 121-178, 2014.

WELTON, Donn. *The other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.