Neusa Rudek Onate

A Hermenêutica Fenomenológica

na obra inicial de Heidegger

φ

A obra analisa a possibilidade de uma investigação fenomenológica na filosofia de Martin Heidegger. O que implica num questionamento acerca da anterioridade da matéria e do conteúdo sensível do qual o próprio mundo é constituído. Como parâmetro, adota-se uma linha conceitual e argumentativa de passagens presentes no conjunto selecionado dos textos iniciais da obra do filósofo, contemplando, sobretudo, as lições de Marburgo, pelos quais defende-se que a fenomenologia é o como de uma investigação filosófica e que só é possível por uma via de acesso livre e direta, esta via é, para Heidegger, a hermenêutica da faticidade. Ao desenvolver a hermenêutica enquanto método fenomenológico, Heidegger estabelece a *Abbau* confrontando-se com os problemas conceituais inerentes à história da própria filosofia. Sob esta conjectura, assinala-se o confronto do filósofo com os problemas metodológicos da fenomenologia de Husserl mediante as análises críticas empreendidas por Heidegger às *Investigações Lógicas* e às *Ideias I*. A exposição visa apresentar elementos fundamentais para se compreender a trajetória do projeto filosófico de Heidegger no que tange à apropriação crítica dos conceitos fenomenológicos.

9 788556 964007

CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

A Hermenêutica Fenomenológica na obra inicial de Heidegger

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá
Universidade de Coimbra (COIMBRA)

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

A Hermenêutica Fenomenológica na obra inicial de Heidegger

Neusa Rudek Onate

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke
Arte da Capa: Mark Rothko - No. 1 (1949), 1949

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ONATE, Neusa Rudek

A hermenêutica fenomenológica na obra inicial de Heidegger [recurso eletrônico] / Neusa Rudek Onate -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

184 p.

ISBN - 978-85-5696-400-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Heidegger; 2. Investigação fenomenológica; 3 Intencionalidade; 4. Indicação formal; 5. Intuição categorial; I. Título

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Este livro é resultado de versão ligeiramente modificada de minha dissertação de Mestrado defendida junto ao Programa de Pós-graduação em filosofia da UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, sob a orientação do professor Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, a quem devo gratidão por acreditar em meu trabalho e pelo incentivo a dar continuidade às pesquisas em Martin Heidegger. Da banca examinadora participaram Alexandre Franco de Sá e Libanio Cardoso Neto, de cujas arguições muito se beneficiou o texto ora publicado.

Dedico este livro aos meus filhos
Maurício Kich e Fernanda Daniella Kich.

Se Werner Heisenberg nos quisesse expor agora um detalhe de suas reflexões de física teórica a caminho da fórmula absoluta do mundo por ele procurada, então, quando muito, talvez dois ou três dos ouvintes seriam capazes de acompanhá-lo, enquanto nós restantes abandonaríamos, sem objetar, toda vontade de compreensão imediata.

(Martin Heidegger, *Tempo e Ser*,1979a, p. 25)

Sumário

Introdução **13**

1 ..... **21**
A autocaptação metadiscursiva

1.1 O sentido geral de histórico 31
1.2 Generalização e formalização 35
1.3 Indicação formal 48
1.3.1 O círculo hermenêutico 54

2 ..... **69**
A gênese da investigação fenomenológica

2.1 A intencionalidade 85
2.1.1 A crítica imanente à consciência pura 94
2.1.2 Análise do nexo estrutural da intencionalidade 105
2.1.3 Evidência e Verdade 115

3 ..... **127**
A intuição categorial

3.1 Atos simples e atos de vários níveis 146
3.1.2 O sentido originário do *a priori* 157
3.1.3 A doação em Es gibt, Gegebenheit e Ereignis 160

Considerações Finais **175**

Bibliografia **179**

Referências primárias 179
Referências secundárias 181

Introdução

Ao desenvolver a hermenêutica enquanto método fenomenológico, Heidegger empreende a *Abbau* confrontando-se com os problemas conceituais inerentes à história da filosofia. A análise da questão do ser pensada através de arcabouços conceituais e de arquitetônicas sistematizadas, traz a lume seu caráter decisivo e toda a sua problematização. Com a pretensão de superar estas dificuldades, como se sabe, Heidegger se lança à tarefa de descrever o fático e histórico ser-aí como origem de todo o sentido, cujo empreendimento leva o filósofo a elaborar uma fenomenologia do tempo enquanto fundamento, o que implica num discurso que descreva o originário sem descaracterizá-lo. Deste modo, o discurso de uma fenomenologia do fundamento, não poderia, de modo algum, derivar dos intentos da tradição, pois o objeto de estudos de uma ciência da origem é a própria origem enquanto fundamento; esta, por sua vez, por ser aquilo pelo qual tudo é, não poderia ser descrita a partir de recortes extraídos de visadas vinculadas ao âmbito histórico. Com esta indicativa, resta considerar um tipo de "visada desvinculada", isto significa que a descrição da origem carece de uma recondução da visada tematizada às estruturas de fundação. A trama conceitual e argumentativa perfaz a indagação acerca da totalidade das estruturas constitutivas, ou seja, perfaz a indagação acerca da anterioridade da matéria e do conteúdo sensível do qual mundo se constitui, cujo tema ontológico exige um modo de acesso direto. Isto posto, proponho aqui uma análise da trama conceitual e argumentativa inerente a uma investigação fenomenológica.

Para tanto, é necessário compreender o caminho da *Abbau* (destruição e reconstrução fenomenológica) desenvolvido através do projeto da hermenêutica da faticidade, o qual se mostrará decisivo como um método descritivo supostamente mais originário em relação ao modo teórico de Husserl. Contemplo, na medida do possível, o confronto com alguns dos problemas metodológicos a partir dos quais Heidegger estabelece suas diferenças com Husserl desenvolvendo a sua própria fenomenologia que, como se sabe, não se coaduna com a fenomenologia husserliana. A primeira questão que coloco é: *como se torna possível uma investigação fenomenológica em Heidegger?* A partir da qual, desenvolvo uma linha reconstrutiva dos argumentos heideggerianos, para que se possa melhor compreender a trama conceitual inerente ao modo de acesso às estruturas de fundação.

Convém destacar que os textos de Heidegger aqui analisados, não seguem pontualmente uma trajetória cronológica. Sustento uma linha conceitual argumentativa que se apresenta nas passagens do conjunto de textos selecionados.

A primeira exposição, que leva em consideração que a fenomenologia é o *como* de uma investigação filosófica, tem por objetivo responder à pergunta colocada indicando que, para Heidegger, uma investigação fenomenológica só é possível mediante uma via de acesso livre e direta, esta via é a hermenêutica da faticidade. Ao desenvolver a hermenêutica, Heidegger empreende a *Abbau* fenomenológica confrontando-se com os problemas conceituais inerentes à história da filosofia.

Deste modo, a primeira exposição contempla os seguintes pontos: 1) A hermenêutica enquanto interpretação direta e via de acesso às estruturas de fundação, ou seja, do tempo, cujo discurso possui um caráter autointerpretativo derivado da faticidade mesma. A circularidade, o estatuto modal e a formação de conceitos são os três elementos fundamentais que identificam e caracterizam o discurso hermenêutico como o discurso de uma ciência originária.

2) O sentido geral de histórico manifesta a preocupação do filósofo acerca dos problemas conceituais, a noção de geral e universal o leva a questionar a distinção husserliana entre generalização e formalização. O questionamento assinala uma universalidade no modo como a filosofia opera desde o seu princípio, apontando para o modo como a filosofia opera, em absoluto, com *universais* e para uma univocidade conceitual que possa se abrir à possibilidade de se conceber filosoficamente outras configurações metaconceituais. 3) A reconstrução crítica da distinção husserliana entre generalização e formalização se mostra decisiva na fundamentação da hermenêutica da faticidade no que diz respeito à formulação de conceitos. Ao tomar a distinção husserliana entre generalização (*Generalisierung*) e formalização (*Formalisierung*), contrastando-a criticamente, a tarefa que Heidegger se coloca é de delimitar e fundamentar as bases desta distinção e, a partir desta demarcação, justificar por que estes modos de operações conceituais são insuficientes para uma investigação fenomenológica, sendo necessário propor um outro modo de operação conceitual mais originário. 4) A apropriação da formalização radicalizada pela indicação formal fundamenta a formação de metaconceitos, que, por sua vez, expressam o sentido originário. A indicação formal, como sentido metodológico, se caracteriza pela função metalinguística, cuja plenitude de seu sentido é adquirida na explicação fenomenológica mesma. A totalidade de sentido se articula em três distintas orientações semânticas; o sentido de conteúdo (*Gehaltssin*), o sentido referencial (*Bezugssinn*) e o sentido de execução (*Vollzugsin*). Tais sentidos articulados constituem o "fenômeno". A totalidade de sentidos articulados a partir desta tripla estruturação só pode ser explicada fenomenologicamente. 5) Heidegger determina certas características fundamentais do ser-aí como posições prévias, cujos sentidos apontados nas direções prévias tornam-se originariamente acessíveis pela indicação formal. A posição primordial dentre as demais modalidades de ser do ser-aí

é a compreensão. Esta possui três elementos constitutivos: posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e compreensão prévia (*Vorgriff*), em cuja inter-relação opera a dinâmica da compreensibilidade. Seus desdobramentos implicam na interpretação das estruturas do ser-aí e dos entes intramundanos.

Com a seguinte pergunta conduzirei a próxima etapa de minha exposição: *Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para o estabelecimento de uma fenomenologia hermenêutica?* A partir da pergunta, procuro destacar o confronto do filósofo com os problemas metodológicos da fenomenologia de Husserl mediante a análise feita por Heidegger às *Investigações Lógicas* e às *Ideias I*. Embora o confronto se apresente no primeiro capítulo sob a crítica à distinção husserliana entre generalização e formalização, este segundo momento da análise heideggeriana revelará elementos fundamentais para se compreender a trajetória de seu projeto filosófico no que se refere à apropriação crítica dos conceitos fenomenológicos. Para tanto, tomo como referência as lições do volume 20 da *Gesamtausgabe* que corresponde ao título *Prolegômenos Para Uma História do Conceito de Tempo* de 1925, no qual Heidegger apresenta o resultado de suas análises fenomenológicas.

Heidegger explica no parágrafo 4, a importância de se entender a gênese da investigação fenomenológica a partir do contexto filosófico das últimas décadas do século XIX; tal contexto caracteriza-se pela transformação da consciência científica que, por sua vez, se contrapõe aos sistemas idealistas. A transformação da consciência científica põe em xeque não só a filosofia, bem como todas as ciências. A partir desta transformação, pode-se entender como as ciências positivas ganham autonomia, e, numa ambivalência, a filosofia, desde seu próprio campo, caminha frente às ciências. A filosofia se deixa levar pelo itinerário de uma lógica científica, e este seria o primeiro traço transformado da filosofia promovido pela consciência científica da época. O segundo traço é o

tradicionalismo, que se caracteriza pelo conjunto determinado de questionamentos objetivos, tal característica aparece na filosofia de Kant, colocando-a numa posição muito próxima do estatuto das ciências positivas.

Esse capítulo versa sobre as análises da noção de intencionalidade tal como concebida por Husserl, visto que, de acordo com Heidegger, dar os passos necessários para se compreender o que é fenomenologia requer o conhecimento das descobertas e realizações das investigações fenomenológicas que podem ser caracterizadas por três elementos decisivos enquanto fios condutores da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido autêntico do *a priori*, cujas descobertas são fundamentais para a investigação fenomenológica do *tempo*. Nas análises, Heidegger tem em vista destacar alguns problemas, sobretudo, os que se centram na concepção de uma consciência imanente consideradas pelo filósofo no parágrafo 11, no qual Heidegger faz uma análise das quatro características do ser da consciência. Para Heidegger, não há nenhuma imanência em si, o que há é uma imanência da consciência que provém de uma determinada perspectiva da reflexão.

A consciência, tal como concebida por Husserl nas *Ideias I*, é a protocategoria ou protoregião do ser em geral, âmbito no qual brotam todas as demais regiões de ser, sendo estas essencialmente dependentes do reino protocategorial, no qual se fundam as inter-relações dos atos puros constitutivos de qualquer algo. O decisivo acerca da caracterização da consciência transcendental em Husserl é que o fenomenólogo a concebe como uma diferença mais radical de ser, ou seja, enquanto uma diferença ontológica.

No parágrafo 5, Heidegger descreve os nexos intencionais, bem como aponta alguns problemas oriundos do aspecto teórico do modelo husserliano. Neste parágrafo, Heidegger explica que deve-se compreender que a natureza dos atos se constitui enquanto inter-relações e que estes, por sua vez, caracterizam-se intencionalmente

e que todas as relações de tais atos são igualmente determinados intencionalmente. Como a intencionalidade é, de certo modo, vazia de conteúdo, o que se pode afirmar acerca desta estrutura é que ela se caracteriza pelo representar que é o representar de algo, pelo julgar que é o julgar de algo, o perceber que é o perceber de algo. O perceber como tal não é o perceber concreto de uma cadeira: para se entender a constituição básica da intencionalidade, deve-se buscá-la no dirigir-se-a, contudo, deve-se atentar não ao dirigir-se, mas, sobretudo, ao "o que", não ao perceber, mas ao percebido desta percepção.

A partir do parágrafo 6 das lições, Heidegger introduz sua discussão com a noção husserliana de verdade – que se encontra no parágrafo 36 da *Sexta Investigação Lógica* – ao explicar que as vivências, em sentido amplo, são vivências expressadas, mesmo quando não são expressas em palavras pode-se entendê-las por vivenciá-las no cotidiano, mas tais vivências não são tomadas como objeto de investigação. O filósofo destaca a importância de se compreender os aspectos gerais da intencionalidade e da completitude intencional para posteriormente se chegar ao esclarecimento do que seja a intuição categorial. Tais considerações remetem ao esclarecimento dos seguintes sentidos de evidência: 1) Identificação enquanto preenchimento certificante (*indentifizierung als ausweisende Erfüllung*); 2) Evidência enquanto preenchimento identificante (e*videnz als identifizierende Erfüllung*); 3) verdade enquanto identificação certificante (*Wahrheit als ausweisende Identifizierung*); 4) verdade e ser (*Wahrheit und Sein*).

Por fim, mediante o seguinte questionamento: *Qual é o alcance da concepção husserliana de intuição categorial para a fenomenologia de Heidegger*? Busco mostrar como a intuição categorial elaborada pela fenomenologia de Husserl é considerada por Heidegger o modo genuíno para a descrição das categorias da vida fática. No parágrafo 6 das referidas lições de Marburgo, Heidegger esclarece que a intuição categorial diz respeito à

apreensão do sentido categorial, este modo de apreensão está implícito nas percepções cotidianas, no entanto, este é o significado mais comum do termo, com isto, devemos investigar o que ela é, o que nela se intui e como se intui constitutivamente enquanto intencionalidade.

Segundo Heidegger, para se compreender o sentido da intuição categorial exige-se uma preparação. Com este indicativo, o passo a ser dado é esclarecer, em seus detalhes, certos fenômenos que não foram explicados na exposição acerca da evidência enquanto ato de identificação, na qual se considera a verdade como estado-relacional de verdade nos enunciados sobre a percepção de uma coisa. Tais enunciados são atos de significação, ou seja, todas as afirmações acerca de um objeto são formas de expressão concebidas através dos atos de significação. Esta descoberta de Husserl sobre o autêntico sentido da expressão e daquilo que é expresso em toda atuação ou vivência é conquistado ao se investigar as estruturas lógicas.

Por outro lado, tal descoberta pode ser observada na faticidade mesma, âmbito pelo qual nossas vivências são expressas (*in bestimmter Ausdrücklichkeit*) através dos enunciados. Isto significa que nossas percepções são expressões interpretadas, por exemplo, quando olhamos para um objeto, não o vemos diretamente, falamos dele, não sobre o que vimos nele, mas sobre o que foi dito sobre ele, deste modo, vemos no objeto o que foi falado dele. O mundo é determinado, apreendido e compreendido através do que foi expresso, aquilo que se falou volta a ser falado dele, e é este modo peculiar de determinação constitutiva do mundo que se coloca em vista ao se investigar a intuição categorial.

A análise se estende aos detalhes estruturais da intuição categorial segundo os quais Heidegger pretende demonstrar as caracterizações e particularidades no modo da doação de seus objetos. Segundo o filósofo, os atos designados de simples nada teriam de simplicidade, antes perfazem uma elevada complexidade.

A plenitude do enunciado é dada por um ato fundado, um ato de percepção sensível permeado de atos categoriais. A intuição concreta não é dada num nível de ato, antes e sempre através de uma intuição em vários níveis de atos. Esta intuição de vários níveis constitui a subsistência plena através da completitude de seu enunciado. O decisivo acerca da intuição categorial é, segundo Heidegger, em primeiro lugar, que o ato de ideação não é uma função subjetiva, em segundo, que este tipo de intuição que destaca a estrutura ideal, na elaboração husserliana, é a autêntica via para uma investigação que indica as categorias, é uma efetiva compreensão da abstração do seja uma ideia.

No parágrafo 7 das referidas lições, Heidegger dedica três páginas ao terceiro elemento fundamental da descoberta husserliana, o sentido originário do *a priori*. Neste parágrafo, Heidegger tem em vista algumas considerações essenciais acerca do termo tal como a obscuridade do *a priori* ainda presente na fenomenologia, seu enredo nas questões tradicionais e, por fim, porque o esclarecimento do sentido originário do *a priori* pressupõe a compreensão do tempo.

Para concluir, esboço o significado de doação no sentido estrito de suas determinações temporais sob à luz das análises de Jean-Luc Marion acerca dos conceitos de *Es gibt*, *Gegebenheit* e *Ereignis*, cujas definições implicam num questionamento da problemática acerca da anterioridade da matéria e do conteúdo sensível do qual o próprio mundo é constituído. Para Heidegger, mundo não pode ser entendido pelo conjunto de seus objetos, pois estes não compõem mundo, antes, somente a partir do mundo é que objetos se dão.

1

A autocaptação metadiscursiva

> Se agora nos pudesse ser recitado, talvez pelo próprio poeta Georg Trakl, o poema *Canto Setenário da Morte*, gostaríamos de ouvi-lo muitas vezes e abandonaríamos toda vontade de compreensão imediata (HEIDEGGER, 1979a, p. 257).

Nesta passagem de *Tempo e Ser* Heidegger sugere o abandono de uma compreensão imediata, instantânea. Mais adiante o filósofo explica: "trata-se de uma tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente". O que isto significa?

Para se entender, é preciso recordar o quanto Heidegger, nos anos vinte, se confrontava com alguns problemas metodológicos, dentre os quais a preocupação acerca da possibilidade de descrever o fático e histórico ser-aí[1] como origem de todo o sentido, cujo

[1]Conforme explica Kahlmeyer-Mertens: "Embora haja, não apenas no Brasil, uma tendência a traduzir o termo literalmente para o português pela locução "ser-aí", *Dasein* parece repelir as traduções que lhe são atribuídas, de sorte que, sobre o vocábulo, ainda não há consenso definitivo entre tradutores e comentadores de Heidegger. Evidência disso se encontra nas tentativas inglesas, que ora usam *There-being* (RICHARDSON, 1967), ora *being-there* (DREYFUS, 1995); também a sua versão francesa (HEIDEGGER, 1964) por *être-là* é discutível, a ponto de o próprio Heidegger ter objetado sobre o uso do *-là*, que indicaria um distanciamento locativo que alteraria a ideia do "aí" constante no prefixo germânico *Da-*. Isso porque, para o filósofo: "O 'aí' (*Da*) em *Ser e Tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive para si mesmo" (HEIDEGGER, 2009, p. 159). Na primeira edição brasileira, a tradução dada à palavra *Dasein* precisaria transigir com a artificialidade de certa interpretação. Ao verter *Dasein* por "presença" (conforme justifica a tradutora), o vocábulo latino *praesentia* seria tomado por parâmetro, supostamente tendo no prefixo *prae* ("pré-") a dinâmica existencial daquele ente que se antecipa a si mesmo, e, no radical *-sentia* ("-sença"), a forma derivada do verbo latino *essere* correspondente ao alemão *sein* ("ser"), que indicaria a dimensão ontológica do *Dasein*. Ao nos colocarmos diante deste argumento, ponderamos o quanto tal opção não se distanciaria da intenção primordial de Heidegger

empreendimento demandaria um discurso que descrevesse o originário sem desfigurá-lo. Com este indício, "[...] o método não pode ser uma espécie de reflexão tardia (*Nachgetragenes*), mas, antes, deve ser desenvolvido através da interpretação, 'como parte essencial da execução da própria interpretação'" (DAHLSTROM, 1994, p. 789-790). Somente uma ciência originária poderia desenvolver tal modo de descrição. Este discurso não pode, de maneira alguma, derivar da filosofia tradicional ou do positivismo científico, da primeira porque seus conceitos são derivações herdadas da tradição metafísica, do segundo porque o método científico não investiga a abstração filosófica. Se o objeto de seu estudo é o próprio fundamento, somente uma ontologia caracterizada como "hermenêutica" poderia articular tal caráter de investigação.

No contexto filosófico deste período, o termo filosofia é considerado ambíguo por estar relacionado ao predomínio do teórico. Heidegger, no entanto, não abandona o uso do termo, mas, o transforma radicalmente ao elaborar uma nova filosofia. Concebida como uma ciência originária, tal designação se contrasta com os modos de operações teóricas dominantes à época. A filosofia estabelecida como ciência originária, levará o nome de fenomenologia que, por sua vez, na concepção heideggeriana, possui um discurso estabelecido por três aspectos determinantes que conduzem uma descrição fenomenológica: a ideia de circularidade, o estatuto modal e a produção de conceitos.

De 1919 a 1927, o pensamento de Heidegger, de acordo com Bertorello, é orientado por uma ideia de circularidade do discurso filosófico inicialmente caracterizado pela indicação formal, que, em *Ser e Tempo*, passa a ser tomado como círculo hermenêutico, explicarei melhor essa ideia de circularidade mais adiante ao

ao se servir do termo *Dasein*. Afinal, se acatarmos tal justificativa, restaria indagar sobre os motivos que teriam levado o filósofo a não utilizar, neste contexto, o vocábulo *Präsenz*, disponível em sua língua" (KAHLMEYER-MERTENS, 2013a, p. 170-171).

abordar a concepção de compreensão e interpretação. Bertorello assinala que "a circularidade da filosofia se funda na especificidade de seu objeto temático, a saber, a vida fática como origem" (BERTORELLO, 2005, p. 121). Seu discurso se caracteriza como uma operação que se autofundamenta e se autopressupõe tomando a faticidade como ponto de partida: este seria o critério de distinção com as ciências positivas. A circularidade do discurso se determina pela temporalidade histórica da vida fática. O filósofo justifica o sentido temporal do discurso filosófico pelo modo de aplicação do termo "suposição", que também pode ser aplicado desde um contexto lógico, mas, como se verá mais adiante, não é a partir deste contexto que o discurso hermenêutico se estabelece. Acerca do termo supracitado, convém explicar que uma "suposição" deve ser interpretada desde um horizonte temporal como "previamente" (*zuvor*), "em primeiro lugar" (*zuerst*) ou "de antemão" (*vor-weg*). Nas palavras de Bertorello, "os termos 'faticidade' e histórico (*Geschichtliche*) expressam este sentido temporal de suposição. Dizer que o discurso filosófico tem suposições é reconhecer sua condição temporal, traço que deriva da vida mesma" (BERTORELLO, 2005, p. 123). O estatuto modal é outro aspecto do discurso originário, cujo objetivo é alcançar a competência científica da descrição filosófica. Este aspecto também se funda na vida fática, precisamente na característica do imediato modal do ocultamento, cuja modalidade deriva de um contexto enunciativo de ocultamento que, por sua vez, caracteriza o velamento e a desfiguração do ser-aí desde si mesmo. Nessa perspectiva, se justifica a necessidade de um discurso que possa desvelar o contexto do enunciado de ocultamento. "A noção de modalidade é, desde o ponto de vista lógico-linguístico, uma categoria semântica que descreve a atitude do sujeito (*modus*) frente ao dito (*dictum*)" (BERTORELLO, 2005, p. 124). O estatuto modal heideggeriano é estabelecido por conceitos e enunciados que brotam do próprio sujeito da predicação, cujo sujeito é o ser-aí. Em outras palavras, o ser-aí toma a si mesmo como

ponto de partida para produzir conceitos e enunciados acerca de si mesmo. Heidegger caracteriza esta operação como uma "atitude originária" (*Urhaltung*), cuja operação é o modo de acesso ao absoluto da vida fática. Este modo de operação originária assume uma perspectiva de transparência semântica acerca da vida, desde o seu interior mesmo. Esta modalidade não provém de algum tipo de exterioridade, "[...] ela se funda a si mesma na identificação com a vida. O caráter absoluto dela está precisamente nela, a saber, na impossibilidade de derivar de uma realidade que está fora do acontecimento único da vida" (BERTORELLO, 2005, p. 124). Essa operação é uma intuição originária, uma modalidade de autocaptação, um olhar que parte da própria vida, numa relação de significados históricos imanentes, desde os quais torna possível a descrição de si enquanto vida fática, caracterizando-se como uma "intuição hermenêutica" (*hermeneutische Intuition*)[2].

No que concerne ao discurso sobre o originário, segundo Bertorello, o verbo (*gewinnen*) tem fundamental importância na conquista de tal ponto de vista. O estatuto da modalidade que funda o discurso não é de caráter imediato. Isso exige, portanto, a necessidade de uma conquista da visada fenomenológica como ponto de partida de sua autocaptação. Esta visada ou perspectiva que possibilita a autocaptação é uma visada autêntica. Heidegger

[2]"Este conceito está intimamente unido a objeção linguística contra a fenomenologia de N. Hartmann e P. Natorp. Segundo sua concepção de linguagem, todo significado linguístico é objetivante e geral. Para Heidegger, pelo contrário, a significação (*Bedeutung*) expressa em primeiro termo a relação axiológica que os entes ocupam em uma determinada esfera da práxis. Seu sentido é pragmático e ateórico. Esta concepção surge da descrição do âmbito do originário como um acontecimento histórico". Em nota Bertorello justifica que o sentido da captação hermenêutica é o oposto da reflexão objetivante da fenomenologia de Husserl: "'A simpatia da vida é o antônimo da atitude reflexiva'. [...] a perspectiva que surge da identificação com a vida, a fim de separar sua unidade semântica, realmente se opõe a uma visada objetivante, produto da reflexão teórica, não significa que careça totalmente de reflexividade. A identificação é a versão hermenêutica de uma reflexão não objetivante. Por isso usa o verbo 'refletir', para expressar esta capacidade metadiscursiva da vida em um sentido distinto da objetivação teórica. Ao final do período de Marburg, Heidegger reconhece um uso não teórico da reflexão melhor ligado ao sentido óptico (*Wiederschein*). Se trata da apropriação de si mesmo (*Selbsterfassung*). Que a vida reflete a si mesma significa um sentido de autocaptação" (BERTORELLO, 2005, p. 124).

estabelece dois tipos de visadas, as autênticas (*echte Einsichten*) e as inautênticas (*unechte Einsichten*). Desta dicotomia surge a questão de como se dá o acesso à visada autêntica. A visada autêntica é resultado de uma imersão na vida em si que se manifesta sob ocultamento e desocultamento. Esta imersão tem o caráter de uma "'reflexão metódica', como Heidegger a designa, é ela própria, obrigatória" (DAHLSTROM, 1994, p. 789). Mais adiante, exploro melhor este ponto. O estatuto modal, tomado como fundamento do discurso sobre a origem, não possui um caráter imediato; logo, seu caráter é igualmente de ocultamento ou de distanciamento da origem. Sob esse prisma, à fenomenologia cabe a tarefa de aproximar-se deste distanciamento originário, apropriando-se da vida em si própria através de uma visada autêntica conquistada a partir da imersão à vida.

O terceiro elemento que compõe uma filosofia como ciência originaria é a formação de conceitos. A hermenêutica se caracteriza por uma "compreensão retro-antecipativa" que, por sua vez, tem como exigência conceitos filosóficos que derivam de uma estrutura constitutiva da vida, a saber, a conceptualidade (*Begrifflichkeit*) inerente aos significados existenciais. A compreensão constitutiva tem a tarefa de explicar conceitos que remetem a múltiplos significados da existencialidade, indicando formalmente aquilo que se constitui como prévio. É a indicação do modo de se aproximar daquilo que se pretende explicitar, conforme Dalhstrom assegura na seguinte passagem:

> Heidegger caracteriza os conceitos filosóficos como indicações ou sinais formais, conceitos que apontam, respectivamente, para um "ser" originário e não-temático, para um comportamento originário, como "uma tarefa concreta a ser completada ou realizada por [filosofar] sozinho" (*eine eigene konkrete Vouzugsaufgabe*). O que é indicado não é dado "em qualquer sentido completo e real", mas apenas "em princípio". Um conceito filosófico é, portanto, "vazio" em certo sentido e, portanto, puramente "formal", "formal", porque aponta na direção de alguma coisa que deve ser executada e mesmo

> cumprida ou aperfeiçoada pelo filósofo, uma direção, além disso, que brota do "objeto" ou "tema" filosófico. Assim, *Sein und Zeit* não é a descrição do estado de coisas (*Sachverhalt*), mas sim uma indicação de uma maneira de se aproximar do que significa ser (DAHLSTROM, 1994, p.782).

Como se pode depreender daqui a compreensão prévia perfaz a existencialidade em sua totalidade que, por sua vez, encontra-se imbricada nas múltiplas direções semânticas conceituais. A reconstrução heideggeriana é uma análise semântica que tem como escopo o sentido originário dos conceitos filosóficos. Este sentido deve apontar para uma experiência fundamental, para o âmbito originário como sugere a passagem. Mais adiante, retomarei este ponto ao considerar a indicação formal. O decisivo agora, é delinear os passos reflexivos que conduziram o filósofo a desenvolver sua fenomenologia; para tanto, tomarei a seguinte pergunta: *o que torna possível uma investigação fenomenológica em Heidegger*? No parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, [3] Heidegger observa que as investigações que se propõe somente foram possíveis mediante a fenomenologia estabelecida por Edmund Husserl e que esta de modo algum, é uma filosofia do *real*, mas antes e acima de tudo, é uma filosofia da *possibilidade*.[4] No parágrafo 15 do volume 63 de sua *Gesamtausgabe*,[5] Heidegger explica que a fenomenologia entendida a partir de sua possibilidade não pode ser considerada como algo que seja conduzido por aquilo que se manifesta ou se torna evidente. Uma possibilidade se caracteriza de um modo particular, livre do âmbito de causalidades. Trata-se, portanto, de compreendê-la como

[3]Tradução espanhola de Jorge Rivera de 1997.

[4]Para aprofundar o tema sobre o conceito de possibilidade na fenomenologia de Husserl, indico a leitura de NABAIS, N. *A evidência da possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, de 1998.

[5]Texto publicado pela primeira vez em 1982, como volume 63 da *Gesamtausgabe*, sob o título *Ontologia* (*hermenêutica da faticidade*). É um texto proveniente das preleções dadas por Heidegger na Universidade de Friburgo durante o verão de 1923. Cito a tradução em português de Renato Kirchner publicada em 2013.

"anterior" a qualquer efetividade, como se pode observar nas palavras do filósofo:

> Se considerada a partir de sua possibilidade, a fenomenologia não deve ser tomada ou entendida como algo que é manifesto ou evidente. Uma possibilidade possui um modo próprio de ser assumida e verificada, isto é, não se tropeça com ela na rotina mecânica nem possui caráter temático. Pois assumir uma possibilidade significa: assumi-la e configurá-la em seu ser, isto é, o que há nela de possibilidades previamente delineadas (HEIDEGGER, 2013. p. 82).

A fenomenologia, ressalta Heidegger, é o "como" da investigação, o "como" da pesquisa, configurando-se como um modo distinto de investigação. A nova concepção de fenomenologia elaborada por Heidegger tem por intuito examinar um fenômeno peculiar, o ser do ente, que, por sua vez, se constitui de modo oculto[6]. A tarefa da fenomenologia é trazer luz ao fenômeno encoberto, cujo encobrimento (*Verdeckung*) caracteriza-se como ocultamento (*Verborgenheit*), recobrimento (*Verschüttung*) ou desfiguração (*Vertellung*). O ocultamento refere-se ao fenômeno que não foi conhecido, o recobrimento é o fenômeno que foi descoberto e retornou ao seu estado de encobrimento, a desfiguração, por sua vez, pertence ao fenômeno que se mantém em aparência, esta caracterização é a mais nociva, uma vez que possibilita uma interpretação falsa, enganosa. Ir "às coisas mesmas", que, por sua vez, não são coisas constitutivamente explícitas, antes, interpretadas, requer uma tarefa de investigação fenomenológica que explicite o caráter constitutivo de encobrimento do fenômeno "ser". A tarefa de uma investigação fenomenológica, para Heidegger, só poderá ser consumada pelo método descritivo da hermenêutica fenomenológica, cujo método consolida-se numa hermenêutica pré-

[6]No parágrafo 7 de *Ser e Tempo* Heidegger apresenta dois tipos de fenômenos, o fenômeno em sentido vulgar e o fenômeno em sentido fenomenológico, interessa aqui apenas o fenômeno em sentido fenomenológico, trata-se do fenômeno que constitui o ser dos entes.

teórica, tal caráter distingue-se do modo teorético-reflexivo da fenomenologia husserliana. A partir desta formulação hermenêutica da fenomenologia, Heidegger elabora "as condições de possibilidade de toda investigação ontológica" (ESCUDERO, 2016, p. 91). Essa ontologia se intitula ontologia fundamental; sua tarefa consiste em examinar a estrutura constitutiva do ente que compreende ser, ou seja, investigar e descrever o caráter ontológico da compreensão que nós mesmos somos.

Por outro lado, o âmbito efetivo é determinado tal como se mostra imerso em si mesmo, ou seja, imerso em seu modo de aparecimento. A fenomenologia não tem a pretensão de investigar aquilo que aparece ou o modo tal como o objeto se mostra em sua objetificação, o que reincidiria no naturalismo sintomático da tradição. Heidegger explica que a familiaridade com a qual a tradição lida com tais objetos provém de uma aprendizagem que, por sua vez, impede o reconhecimento daquilo que é próprio e impróprio ao que se mostra em si mesmo; mesmo que algo se mostre diretamente em si, nada teria a ver com o tema da fenomenologia. Porque, para a tradição, aquilo que encobre o assunto torna-se o foco de seu próprio assunto, dito de outro modo, a tradição tem como tema o que a fenomenologia considera o encobrimento de seu tema.

Para que o fundamental possa ser explicitado, Heidegger procura erigir um caminho que o conduza a uma interpretação livre de tudo o que foi consolidado pela tradição:

> Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída. Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas (HEIDEGGER, 2013, p. 83).

Apreender o assunto em sua originariedade, requer um retorno ao questionar filosófico da tradição, isto é, uma retomada da história do encobrimento para que se possa, desde seus fundamentos, desconstruí-la. Desconstruir significa retornar à filosofia grega para que se possa ver o quanto o questionamento filosófico tem decaído e o quanto estamos imersos nesta decadência. Desconstruir, sobretudo, significa retomá-la em sua originariedade, reconstruindo-a desde o solo grego. Isto implica num acesso livre e direto, ou seja, sem o véu do encobrimento inerente ao descoberto. A passagem também indica uma superação do ponto de partida no qual a filosofia se encontra. A fenomenologia não está livre desta superação. Heidegger salienta que pela falta de historicidade da própria fenomenologia, ela se torna ingênua ao acreditar numa "evidência natural" do assunto [7]. Como a fenomenologia heideggeriana poderia superar tal ponto de partida? Heidegger explica que essa retomada desconstrutiva possibilita o deparar-se com a objetualidade da filosofia, isto é, com o fenômeno em enquanto tal, "[...] assinalando e distinguindo os caracteres ontológicos, de objetualidade, de acesso e de verificação quanto ao que é objetualidade na filosofia" (HEIDEGGER, 2013, p. 84). O fenômeno é "descoberto" como aquilo que é ontologicamente encoberto. A objetualidade da filosofia ou o seu modo de ser encoberto é, portanto, de caráter ontológico. Tendo isto assinalado, se entende que seu modo de ser encoberto não provém apenas da incapacidade de um certo modo de questionamento, mas, antes, provém de sua própria constituição enquanto caráter velado. Compreender que a natureza do fenômeno é ser velada, constitui

[7]"Por sua vez, o encobrimento mesmo, entendido como ocultamento, como recobrimento ou como distorção, tem uma dupla possibilidade. Há encobrimentos fortuitos e encobrimentos necessários; estes últimos são os que se fundam no modo como está descoberto o descoberto [*Bestandart des Entdeckten*]. Os conceitos e proposições fenomenológicas originariamente extraídos, estão expostos, pelo fato mesmo de comunicar-se em forma de enunciado, à possibilidade de desvirtuar-se. O difícil desta investigação consiste precisamente em torna-la crítica frente a si mesma num sentido positivo" (HEIDEGGER, 1997, p. 45).

uma das tarefas para a superação do ponto de partida, com isto, o projeto de radicalização proposto por Heidegger precisa se deparar com os problemas dos conceitos filosóficos herdados da tradição. Heidegger "[...] reconhece que, assim que o filosofar está comprometido com as palavras, está exposto a uma 'má interpretação essencial de seu conteúdo'" (DAHLSTROM, 1994, p.779), o que exige uma reflexão acerca de tais conceitos e de suas respectivas implicações filosóficas.

Reconhecer o fenômeno na medida em que ele possui um caráter velado, interpretar aquilo que se encontra na rede de objetualidades e formar conceitos que expressam o assunto em seu ser, elaborados a partir de um novo sentido metódico que seja capaz de suprimir a carência herdada da tradição, é a tarefa que a hermenêutica da faticidade pretende realizar. Heidegger, contudo, adverte:

> O modo de encontro com o ser e suas estruturas enquanto fenômenos serão conquistados somente a partir dos objetos da fenomenologia. Daí se segue que tanto o ponto de partida das análises, como o acesso ao fenômeno e a passagem através dos encobrimentos dominantes requerem uma particular precaução metodológica. A ideia de uma apreensão e explicação "originárias" e "intuitivas" dos fenômenos pressupõe exatamente o contrário da ingenuidade de uma "visão" fortuita, "imediata" e impensada (HEIDEGGER, 1997, p. 46).

A passagem indica a necessidade de uma segurança metódica para a apreensão e explicação dos fenômenos, tal segurança se encontra a partir dos objetos da própria fenomenologia que, por sua vez, por investigar o fenômeno em sentido fenomenológico, isto é, por investigar o ser dos entes, se constitui como ontologia. Para superar a ingenuidade da tradição e, sobretudo, da fenomenologia husserliana, é preciso dar um passo a mais; para tanto, Heidegger propõe uma ontologia fundamental, cujo tema é a descrição das estruturas fundamentais do ser-aí. A partir da compreensão de tais

estruturas, a ontologia fundamental poderá compreender o sentido do ser do ser-aí e, consequentemente, o sentido do ser em geral. Com este indicativo, podemos compreender que "da investigação mesma resultará que o sentido da descrição fenomenológica enquanto método é o da interpretação [*Auslegung*]" (HEIDEGGER, 1997, p. 46). A interpretação é o modo próprio de ser do ser-aí, pois, trata-se de um tipo de ente que se faz constitutivamente compreensão de ser. Tratarei deste ponto mais adiante no tópico sobre o círculo hermenêutico. Compreendendo, portanto, as estruturas fundamentais de ser em geral, o ser-aí compreende o sentido de ser de qualquer ente. A hermenêutica da faticidade possibilita este exercício como compreensão interpretativa, "[...] e é nesse sentido que a concepção de Heidegger de uma 'indicação formal' e de um 'método formalmente indicativo' assume um grande significado" (DAHLSTROM, 1994, p. 788) para a sua ontologia fundamental, proporcionando-lhe uma segurança metódica que a protege das ingenuidades conceptivas, conforme tratarei no seguinte tópico.

1.1 O sentido geral de histórico

No parágrafo 7 do volume 60 de sua *Gesamtausgabe*[8], Heidegger explica que os conceitos gerais são determinações das objetualidades que, por sua vez, movendo-se em círculo, não ultrapassam tal setor objetual. A partir desta definição, o filósofo se pergunta se é possível descobrir outro sentido de histórico em geral que não se aplique às objetualidades, complementando que, se o conceito de histórico fosse questionado como derivação de um âmbito originário, quiçá, pudéssemos compreender essa

[8]O volume 60 da *Gesamtausgabe* corresponde ao texto intitulado originalmente *Phänomenologie des religiösen Leben*, foi editado por Klostermann e publicado pela primeira vez em 1995. Faz parte das lições juvenis de Friburgo do semestre de inverno de 1920-1921. Cito aqui a versão espanhola de Jorge Uscatescu, publicada em 2006, cujo título é *Introducción a la Fenomenología de la Religión*.

caracterização. Objetualidade (*Objekt*) e objeto (*Gegenstand*) são duas noções distintas; as objetualidades são objetos, porém, alguns objetos não são objetualidades. Isso permite que, em alguns casos, as noções objetuais sejam tomadas por noções objetivas. Sendo tomadas em sentido inverso, pode-se cometer o erro de determiná-las formalmente como considerações objetivas específicas. Heidegger ressalta ainda neste parágrafo que é preciso ter claro que um fenômeno não pode ser considerado objetualidade e nem objeto, mas antes, um fenômeno é "formalmente" um objeto, ou seja, "algo em geral". Com tal determinação nada de essencial foi expressado acerca do fenômeno, e é justamente isto que torna a fenomenologia tão difícil. Objetualidades, objetos e fenômenos jamais serão caracterizações semelhantes. A partir destas afirmações, Heidegger pretende explicitar a distinção entre objetualidade e objeto: a objetualidade se aplica ao que está determinado temporalmente, portanto, é histórica. O filósofo explica que a realidade histórica é modificável devido ao seu caráter de objetualidade, mas o histórico em si mesmo não sofre alteração. O histórico aplicado à realidade humana o determina como objetualidade no tempo, ser histórico é uma propriedade do homem, mas essa determinação é apenas uma noção comum do sentido de histórico, em outras palavras, uma noção objetual do conceito de histórico.

Nos parágrafos seguintes, ao introduzir a noção de "indicação formal", Heidegger visa o problema de como se relaciona o histórico com a vida fática. No parágrafo 11, o filósofo expõe o sentido geral de histórico evidenciando que sua preocupação no tocante à indicação formal é, especificamente, de que nenhum pressuposto seja introduzido através de conceitos derivados do âmbito de vinculação[9]. Deve-se ter clareza de que o sentido da indicação formal

[9]"[...] a determinação [...] do 'sentido universal' de 'histórico' no § 11, torna-se, no § 13, 'indicação formal'. Se o § 11 não especifica exatamente o que se entende por 'sentido', o seguinte texto irá mostrar que, pelo menos a indicação formal se encaixa bem dentro do horizonte da questão do sentido, pelo menos o sentido filosófico que vai encontrar o seu bom desenvolvimento, particularmente, na noção de indicação formal" (VILLEVIEILLE, 2013, p. 20).

não pode ser confundido com uma consideração atitudinal ou concebida como uma delimitação regional absoluta. Nas palavras de Heidegger: "o problema da indicação formal pertence à 'teoria' do método fenomenológico mesmo e, num sentido lato, ao problema do *teórico*, dos atos teóricos, do fenômeno de distinguir" (HEIDEGGER, 2006, p. 81). Ao destacar que o histórico, no sentido comum, se caracteriza pelo que é temporalmente dado e que é passado, Heidegger propõe uma análise da vida fática para verificar em que medida se dá algo de temporal nela, e em que medida ela se torna passado.

O questionamento acerca do sentido geral de histórico aplicado à vida fática direciona o filósofo para um avanço em sua argumentação. Heidegger questiona o estatuto universal do histórico[10] com a seguinte afirmação: "É problemático em que medida este sentido do 'histórico' seja geral e se esta forma de generalidade possa ser filosoficamente principal" (HEIDEGGER, 2006, p. 81). Com esta afirmação, de acordo com Rodriguez, Heidegger dá um passo a mais ao questionar o caráter universal (*Allgemein*) do conceito de histórico e avança com seu questionamento acerca do caráter universal de todo conceito filosófico. A universalidade é "[...] considerada como uma característica do objeto da filosofia. Ela serve para estabelecer demarcações dentro da unidade do ser, desempenha um trabalho específico dividindo essa totalidade em diferentes regiões de ser, que são então alocadas para diferentes ciências" (KISIEL, 1995, p. 165). O questionamento acerca do sentido universal do conceito de

[10]"Universal: [...] essa determinação deve ser aplicada indiferentemente a qualquer parte da realidade, especialmente na região da 'vida fática' que, neste contexto, é apenas uma das possíveis variações regionais que subsume em uma multiplicidade de outras. Em termos lógicos, universais obedece a tipos de regras e a espécies. Isto é, pelo menos, no caso em que o universal está incluído, especificamente, como produto de uma generalização. Mas entre os modos de acesso ao universal, Husserl nos ensina a distinguir a formalização generalizada. Quem diz universalização, diz de fato duas possibilidades muito diferentes: ou voltar para a coisa a uma espécie que subsume esta espécie para sua próxima transição, e assim por diante, até que finalmente um tipo final, que circunscreve uma região da realidade é determinada (generalização); ou simplesmente extraí a coisa a sua forma, mas não da propriedade de qualquer região (formalização) " (VILLEVIEILLE, 2013, p. 19).

histórico indica uma universalidade no modo como a filosofia opera desde o seu princípio, aponta para o modo como a filosofia opera em absoluto com conceitos universais, para uma unidade conceitual que possibilita a concepção de outras configurações metaconceituais. Como se sabe, "em conjunto com Platão, Aristóteles reiterou constantemente que *o ser é dito de muitas maneiras*"[11] (KISIEL, 1995, p. 165). A possibilidade de se expressar o ser de "outras maneiras" conta com distinções elaboradas pela fenomenologia de Husserl.

Surge, contudo, um problema que seria, dentre outros, um dos primeiros pontos de sua divergência com esta fenomenologia. A filosofia, explica Heidegger, deve lidar com o ente em sentido ontológico e a consciência deve lidar com as leis originárias de sua própria constituição. É, deste modo, que a consciência é, na fenomenologia de Husserl, uma região originária e primordial, entendida como regional, é a mais universal, tais designações a estabelecem como uma fenomenologia transcendental, conforme afirma Kisiel na seguinte passagem:

> Esta direção foi primeiro claramente elaborada por Kant, mas a fenomenologia de Husserl trouxe os meios para segui-la concretamente, ao mesmo tempo que radicalizava toda a questão. Do lado ontológico, a filosofia tem a ver com o mais universal e do lado da consciência com o mais fundamental, na medida em que é possível investigar o objeto como tal em sua constituição na consciência. E a consciência é primordial, já que tudo fica abaixo dela. Na fenomenologia de Husserl, a consciência torna-se uma região. Como regional, a consciência não é apenas primordial, mas também universal. Assim, o universal e o original coincidem em fenómenos transcendentais [...]. O universal torna-se acessível através da universalização. Antes da fenomenologia de Husserl, a universalização nunca foi considerada seriamente (KISIEL, 1995, p. 165).

[11]"Em conjunto com Platão, Aristóteles reiterou constantemente que 'o ser é dito de muitas maneiras'. Mas Aristóteles pode ter significado algo mais do que o que normalmente atribuímos a essa afirmação: pode haver mais implicações aqui do que apenas considerações ontológicas objetivas. A metafísica de Aristóteles pode estar muito além da filosofia atual" (KISIEL, 1995, p. 165).

A reconstrução crítica que Heidegger apresenta da distinção husserliana, como se verá, pressupõe nela uma pretensão de conformar (*Ausformen*) determinado campo de objetos, a consciência transcendental, que se constitui como condição de possibilidade das relações lógicas, determina os objetos em geral, tal conformação seria um problema para a fenomenologia de Husserl.

1.2 Generalização e formalização

Conforme se explicou, Heidegger apresenta uma reconstrução da fenomenologia transcendental pressupondo nela uma conformação de determinado campo de objetos, cujo pressuposto seria um problema para tal fenomenologia. O objetivo seguinte é demonstrar como Heidegger, a partir da crítica à distinção husserliana, traz à luz o conceito de indicação formal. O decisivo agora é compreender esta reconstrução crítica que o filósofo propõe no parágrafo 12 do referido volume 60.

A partir da distinção husserliana entre generalização (*Generalisierung*) e formalização (*Formalisierung*), Heidegger tem em vista questionar os fundamentos desta distinção, [12] o que resultará numa justificativa que permite esclarecer por que estes modos de operações conceituais são insuficientes para uma investigação fenomenológica, o que implica a necessidade de propor um outro modo de operação conceitual mais originário através da noção de indicação formal, que, por sua vez, é um elemento decisivo para a hermenêutica entendida como método investigativo.

Inicialmente, a distinção é justificada pelo modo como a fenomenologia transcendental constitui para si uma região de

[12] "Heidegger explica no § 12 a diferença de generalização e formalização em dois momentos. A primeira vez, ele mostra que a generalização está relacionada a um 'âmbito cousal' (*Sachgebiet*), enquanto a formalização é 'cousalmente livre' (*sachhaltig frei*). A segunda vez, mostra que os relatos generalizados de uma determinada operação é uma 'Ordem' (*Ordnen*), enquanto que a formalização não se caracteriza como qualquer tipo de ordenação" (VILLEVIEILLE, 2013, p. 22).

objetos, tal modo é, para Heidegger, fundamentado por uma lógica pura da objetividade, por uma ontologia formal. No parágrafo 12, o filósofo faz uma análise detalhada de tal distinção, explicando que o sentido de generalização sempre foi muito controverso até o surgimento da fenomenologia de Husserl. O que Husserl fez, foi separar dois tipos de universalização: a formalização da generalização,[13] esta distinção, explica Heidegger, já aparecia de modo implícito na matemática desde Leibniz, mas foi Husserl que inaugurou uma abordagem lógica destacando nela que "a importância da distinção se deve, sobretudo, por parte da ontologia formal e por parte da fundamentação da lógica pura de objetos" (HEIDEGGER, 2006, p. 83). Heidegger faz uma análise do parágrafo 13 das *Ideias I*, cuja discussão é retomada das *Investigações Lógicas*, no intuito de mostrar como a generalização tem o mesmo sentido de uma generalização genérica.[14]

O núcleo argumentativo que Heidegger estabelece, parte do pressuposto de que a condição de possibilidade é independente de uma realidade em relação aos conceitos gerais, visto que se trata de uma categoria formal, tal condição de possibilidade remete a um tipo de modulação de ato intencional. Com isto, a discussão acerca da diferença entre forma e matéria não pode ser tomada como uma simples distinção entre tipos de conceitos. Antes, porém, segundo Rodríguez, deve ser tomada através de uma recondução fenomenológica ao campo intencional, o que a justifica como algo muito mais elevado em termos de complexidade no que se refere à diferença atribuída por Heidegger. Isto significa que a diferença não

[13]Esta abordagem sistemática de Husserl se encontra em *Logische Untersuchungen*, tomo primeiro, capítulo final, e no parágrafo 13 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*

[14]"Husserl nas *Ideen I*, § 13 distingue dois tipos de universalização: formalização e generalização. Cuja distinção, já conhecida pela matemática desde Leibniz, agora pela primeira vez recebe uma explicação lógica por Husserl. Ele vê nesta distinção acima de tudo a ontologia formal de uma lógica de objetos (*mathesis universalis*). Devemos tentar ir além dele e compreender melhor o sentido desta distinção, desenvolvendo-a numa explicação fenomenológica do sentido da indicação formal" (KISIEL, 1995, p.166).

se aplica apenas entre tipos de conceitos, mas antes, à diferença entre as relações intencionais que, por sua vez, resulta na constituição de tais objetos. É a partir da diferença modal entre os modos de constituição, oriundas de tal inter-relação intencional destes objetos, que é fundada a diferença entre os tipos de conceitos.

Em termos objetivos, o correlato intencional de geral é a generalização, e de forma é a formalização. Como se pode observar na seguinte passagem a qual Heidegger, tomando o exemplo de Husserl, desenvolve sua discussão acerca da referida distinção:

> [...] o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível; a alegria é um afeto, o afeto é uma vivência. Se podem aparecer, continuar: as qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência, são objetos. Nos perguntamos, porém: é a transição generalizante de "vermelho" à "cor" ou de "cor" à "qualidade sensível" o mesmo que a passagem da "qualidade sensível" à "essência" e o que transita de "essência" a "objeto"? É claro que não! Aqui temos uma ruptura: a passagem do "vermelho" à "cor" e de "cor" à "qualidade sensível" é generalização, o que transita da "qualidade sensível" à "essência" é *formalização*. Cabe perguntar se a noção de "qualidade sensível" determina no mesmo sentido "cor" que a noção de *formal* "objeto" e qualquer objeto? Claro que *não*. Assim, a distinção entre generalização e formalização não está totalmente clara (HEIDEGGER, 2006, p.83-84).

A partir deste exemplo, Heidegger explica que a generalização torna possível um modo de acesso ao "objeto em geral"; este, por sua vez, é o último a passar por um procedimento de abstração generalizadora proveniente de processos menos gerais. Este processo de abstração generalizadora avança gradativamente de menos gerais para as mais gerais. Isto nos leva a compreender que a predicação "ser-objeto", por ser a mais geral, é uma caracterização que pode ser aplicada a todo objeto. Convém apontar que a passagem ou transição das determinações gerais, tomando o exemplo supracitado, não se constitui do mesmo modo que a transição destas determinações gerais para objetos, o que

caracteriza, para Heidegger, uma descontinuidade neste processo de avanço gradual da generalização, e é neste sentido que "ser-objeto" se aplica a todas as etapas gradativas, cuja aplicação é independente de níveis avançados de generalização em relação aos níveis menos avançados. "A generalização é universalização segundo gêneros e espécies, a transição universalizante de cor para a qualidade dos sentidos não é a mesma da qualidade para a essência ou da essência para a qualidade" (KISIEL, 1995, p. 166). Segundo Kisiel, a última transição é a formalização que representa uma ruptura no procedimento de generalizações, "ser-objeto" se afasta por completo da progressão generalizadora; "ser-objeto" ou "ser-algo" não se caracterizam como conceitos gerais, sendo apenas uma forma de universalidade. Do ponto de vista fenomenológico, segundo Heidegger, o decisivo é saber de que depende a generalização para acessar o geral em seus diversos graus. Heidegger entende que a execução desta relação a objetos de tipo generalizador depende, sobretudo, dos conteúdos quiditativos das coisas.

Convém observar a seguinte passagem, na qual Heidegger explicita a definição acerca do que depende a generalização para acessar o geral em seus diferentes níveis, o que, por sua vez, a caracteriza como generalização ordenadora:

> A generalização pode ser caracterizada como modo de ordenar. Ela efetua uma subordinação de determinadas singularizações individuais a um contexto cósico mais abarcador. Este mesmo contexto está, por sua vez, na possibilidade de ser subordinado a um contexto mais geral e abarcador. Por esta razão, a generalização se executa sempre em uma esfera de conteúdo quiditativo. Sua direção está estabelecida pelo ponto de partida do conteúdo quiditativo. Desta maneira, a generalização só tem sentido em uma atitude teorética, pois o contexto de coisas tem de estar livre, deve haver livre acesso para ordená-lo conforme a sua completa quididade. A generalização é uma determinada ordenação de níveis, e, por certo, uma ordenação de níveis imanentes à coisa, ordenação de determinações que se relacionam reciprocamente de tal forma que a mais geral aponta à última. As

> determinações que generalizam consistem sempre em determinar um objeto desde o ponto de vista de sua quididade a partir de um contexto distinto, de tal modo que o que determina é introduzido como pertencendo à região de coisas em que está o "o que" que deve determinar (HEIDEGGER, 2006, p. 86).

Pode-se entender que a operação de ordem não se aplica apenas, como sugere a passagem, ao "o que" de alguma determinação, mas ordena o "o que" no sentido de direcioná-lo, de orientá-lo. A ligação entre generalização e ordenação é uma relação executiva de ordem própria. Esse processo leva Heidegger a concebê-la como uma operação executiva da qual resultam os chamados conceitos de ordem. A generalização ordenadora se aplica a conceitos taxonômicos, mas convém explicar que, para Heidegger, tais conceitos taxonômicos não podem acessar fenomenologicamente conceitos ideais ou universais, por exemplo, os conceitos de sujeito, história, mundo, tempo, ser, etc., pois, uma investigação fenomenológica não se constitui pela via da ordenação: "Desta maneira, a generalização só tem sentido numa atitude teorética, pois o contexto de coisas tem de estar livre, deve haver livre acesso para ordená-lo conforme a sua completa quididade" (HEIDEGGER, 2006, p. 85). O que Heidegger estaria indicando tacitamente nesta passagem é que somente a partir de uma relação intencional simples a generalização poderia ser executada. A relação parte do objeto antes mesmo de toda ordenação tal como uma atitude teórica (*Einstellung*) e, é deste modo que a formalização expressa o estatuto do objeto. Com isso, segundo Rodríguez, não se trata de uma elementar distinção entre operações conceituais, mas antes, de uma hierarquização entre tais operações.

Convém destacar algumas observações do intérprete no que tange ao que poderia comprometer a análise heideggeriana: a aparente continuidade dos diferentes níveis da generalização, de acordo com Rodríguez, é um problema que não passa desapercebido pela ampla literatura que trata do tema. O processo de abstração

generalizadora em Husserl implica numa elevada complexidade, portanto, não é tão simples quanto parece na reconstrução levada a termo por Heidegger. No que concerne à dependência da generalização de conteúdos quiditativos, a generalização se dirige apenas ao "que" e não ao "como" dos índices ontológicos fundamentais [15]. No que se refere aos conceitos taxonômicos, existem conceitos que não se submetem à generalização, portanto, não se constituem como conceitos provenientes de uma ordenação, por exemplo, os conceitos de "objeto" e "algo" derivam de outro tipo de operação conceitual. Na verdade, estes conceitos transcorrem numa espécie de anterioridade com relação aos conceitos taxonômicos.

Na seguinte passagem, contudo, Heidegger destaca um aspecto decisivo da generalização, ou seja, é que a mesma implica na possibilidade de uma conexão de dependência com a formalização:

> A *generalização* está ligada, em sua operação, a um *setor temático* preciso. A sequência de graus do genérico (gêneros e espécies) está ligada tematicamente. [...] De outro modo se dá a formalização, por exemplo, 'a pedra é um objeto'. Aqui a atitude não está ligada à temática (*Sachhaltigkeit*) (a região das coisas materiais, etc.), mas é tematicamente livre. Está livre de toda graduação. Não precisa ter recorrido todas as generalidades inferiores para ascender gradualmente, por exemplo, à 'suprema generalidade', 'objeto em geral'. A formalização não está tematicamente ligada, porém, deve estar de algum modo motivada (HEIDEGGER, 2006, p. 84).

A passagem sugere que a formalização provém de um sentido referencial captado atitudinalmente que, por sua vez, decorre do desvio da visada do conteúdo dado para o conteúdo captado

[15]"O que" e "como" funcionam como índices ontológicos fundamentais. "Que" assinala um conteúdo entitativo; "como", por sua vez, um modo em que é, ou seja, "exercido", "atualizado" o ser, isto é, designa a modalidade da performance de ser" (HEIDEGGER, 2008a, p. 18). Esta passagem refere-se ao texto *Der Begriff der Zeit* (1924). In: GA 64, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004. Cito aqui a tradução espanhola de Jesús Adrián Escudero de 2008.

atitudinalmente, ou seja, captado pelo âmbito de sua própria dinâmica a partir de sua referência mesma. Esta "contraposição formalizada não surge de um conteúdo 'em geral', mas do sentido relacional da própria relação atitudinal. A partir daqui, pode-se entender os próprios sentidos relacionais como contraposições e, além disso, as categorias formais" (KISIEL, 1995, p. 166). Tal sentido referencial deve ser observado como uma operação que conduz ao entendimento da origem do teórico. O sentido referencial não se funda numa quididade em geral, o sentido referencial da referência atitudinal é o próprio fundamento daquilo que é a origem do formal, em outras palavras, a origem do formal se funda no sentido referencial, é deste modo que a formalização estaria motivada, como sugeriu a passagem. "Aquela pluralidade de sentidos referenciais que se expressa nas categorias ontológico-formais é a que se circunscreve em seu sentido referencial à atitude teórica própria, mas não em seu exercício originário" (HEIDEGGER, 2006, p. 85). Com isto, Heidegger se pergunta se a palavra formal teria o significado de formalizado ou teria um outro sentido, pois a noção de geral está ligada tanto à generalização quanto à formalização. Por outro lado, a predicação formal não tem nenhuma relação direta com a generalização. "A formalização é livre de matéria, além de qualquer sequência de níveis. Não preciso transitar através das universalidades inferiores para chegar no mais alto grau em geral" (KISIEL, 1995, p. 166). Heidegger explica que o sentido de formal, por se tratar de uma ontologia formal, seria mais originária. A passagem também indica que a região formal se caracteriza como um setor "temático" livre de todas as graduações, mas motivada pelo sentido referencial mesmo, esta seria a conexão de dependência da formalização com a generalização. Observa-se, agora, mais este exemplo apresentado por Heidegger:

> a) Algo é um objeto – pode ser dito de todo e de cada um; b) A vivência em geral, a coisa em geral – são essências – não pode ser dito de cada objeto (HEIDEGGER, 2006, p. 85).

Tal exemplo estabelece algumas diferenças dentro do formal, mas estas diferenças não estão vinculadas ao sentido de geral. O predicado formal não tem nenhum vínculo com o atitudinal teorético. Não está vinculado ao "o que" de uma determinação, tal determinação não passa pelo conteúdo temático, considerando sua determinação somente a partir de sua "dadidade" captada. "O sentido de 'objeto em geral' significa só o 'o que' da referência teórica da atitude. Esta referência atitudinal tem em si uma pluralidade de sentidos que pode explicitar-se [...] enquanto determinação [...] segundo a esfera objetiva" (HEIDEGGER, 2006, p. 86-87). O sentido referencial não ordena e nem se constitui como uma região, mas somente de modo indireto através de uma conformação que o converte numa determinação correspondente a uma região. A formalização só pode ser considerada uma ordem desde esta conformação, representando a conformação de uma referência, ela determina algo enquanto objeto, mas, segundo Heidegger, tal modo de operação não seria originário, sua função é, exclusivamente, de conformar o sentido referencial em sua ampla diversidade. Para saber, por exemplo, o que é um fenômeno, explica Kisiel, a resposta somente seria possível através da indicação formal. Sendo indicado formalmente, o fenômeno é uma totalidade captada segundo três direções de sentidos: de conteúdo, de relação e de atualização. De acordo com esta dinâmica intencional, a fenomenologia é a explicitação desta totalidade de sentidos. Por outro lado, a determinação formal é indiferente ao conteúdo e desastroso segundo os aspectos relacionais do fenômeno na medida que implica um sentido relacional teórico. Oculta por completo o sentido da atualização que, por sua vez, torna-se mais desastroso direcionando-se unicamente para o conteúdo. "Um simples olhar sobre a história da filosofia mostra prontamente o quanto é dominada por uma objetividade teórica e formal. A intenção da indicação formal é justamente evitar esse preconceito. É um momento metodológico

essencial" (KISIEL, 1995, p.169). O próximo tópico tratará do triplo sentido de captação do fenômeno inerente à indicação formal.

A condição de possibilidade do predicado de objeto é o que motiva a predicação. Ser-objeto é um predicado independente dos conteúdos quiditativos que possibilitam os já caracterizados conceitos taxonômicos da generalização, a atitude teorética é o fundamento do caráter objetivo de todo objeto de conhecimento. A origem do caráter objetivo de todo objeto, que, por sua vez, provém do modo próprio de relação (*Bezug*) referencial, tendo o caráter objetivo como seu correlato intencional, deriva da operação proveniente da formalização. Com isto posto, podemos entender que "[...] formalizar é certamente universal, mas além do dispositivo de ordenação (*Ordnen*) que constitui a base da generalização, só pode ser aplicado à região determinada enquanto objeto" (VILLEVIEILLE, 2013, p. 19). A formalização explicita o caráter formal do objeto enquanto tal, e a correlação entre teórico e objeto é o que torna possível a formalização. Correlação entre objeto e atitude teorética são, para Heidegger, condições lógicas e ontológicas de toda generalização. A generalização é posterior à formalização, pois o caráter formal de objeto, como dito, devido ao seu estatuto lógico e ontológico de possibilidade de ordenação taxonômica, é decorrente de uma operação da atitude teorética. Neste sentido, a explicitação dos conteúdos quiditativos só pode se efetivar a partir do puro captar conduzido para o objeto enquanto tal.

Rodríguez explica que um dos pontos críticos apontados por Heidegger em relação a Husserl seria que essa correlação intencional que estabelece o padrão categorial e formal de todo objeto torna-se um novo campo de objetos de conhecimento, o qual pode ser denominado como "região formal", que, por sua vez, torna-se um novo objeto de estudos para a fenomenologia. Sobre este ponto destacado, Heidegger explica na página 85 que a filosofia movida pela via ontológica opera sempre dividindo o ser em regiões;

surgindo outra tendência que se pergunta pela experiência de algo na consciência. Com isto, outra região é estabelecida e com ela a tarefa de determiná-la ontologicamente: "Enquanto se pode determinar a consciência em algum tipo de atividade, se pode designar a este lado da consciência como um lado originariamente ativo, dado que o originário da consciência se faz idêntico ao originário na constituição" (HEIDEGGER, 2006, p. 85). É na constituição mesma que se revela a tarefa da própria filosofia. "O filosofar deve ser considerado em sua atualização atitudinal original para iluminar a relação entre a explicação fenomenológica e a conduta do pensamento. Importante para o momento é ver se a origem do formal reside no sentido relacional da atitude teórica" (KISIEL, 1995, p. 166). Outro ponto crítico indicado por Heidegger seria que o estatuto da formalização é, antes de tudo, ordenação somente através de uma conformação regional.

No que se refere ao âmbito originário do formal, ou seja, à intencionalidade enquanto tal, quando explicitada fenomenologicamente, ela recorre a uma forma de conceitos derivados de sua própria origem, que, como foi visto, é a atitude teórica, esta, por sua vez, sendo um modo articulado de sentido de relação e execução, não poderia abordar a si mesma a partir deste mesmo modo. "Nesta base, em suma, a determinação relacional das várias atitudes pode ser vista pela primeira vez. Esse múltiplo de sentidos relacionais expressados nas categorias de objeto formal circunscreve a atitude teórica em seu puro sentido relacional" (KISIEL, 1995, p. 166). Portanto, não é à formalização em si que Heidegger dirige sua crítica, mas, precisamente, à atitude teórica que se dá como condição fundamental na correlação intencional em que qualquer objeto é constituído. [16] O modo concebido pela

[16] "[...] a relação Husserl-Heidegger se articula em torno de dois polos: continuidade e ruptura. Por um lado, continuidade formal e metodológica e, por outro lado, ruptura em abordagens e em respostas àqueles temas básicos. Será como um pensar desde Husserl contra Husserl em nome de um início radical e de um retorno às coisas mesmas. A aplicação radical do lema husserliano exige uma crítica interna da fenomenologia da consciência pura para salvaguardar a prioridade do ser. A ontologia

fenomenologia de Husserl a remete à perda de seu caráter originário – de ser uma operação executivo-relacional. É neste aspecto que a formalização husserliana, para Heidegger, é insuficiente, ou seja, no que se refere a condução da referência à origem, que, por sua vez, desde a qual se expressa o objeto em sentido formal. Segundo Kisiel, a atitude teórica neste sentido é inautêntica, a relação atitudinal pura deve ser considerada em sua atualização para se compreender a origem do teórico.

Na seguinte passagem, pode-se observar como Dahlstrom, numa discussão com a referida crítica de Heidegger a Husserl, destaca o aspecto decisivo de tal insuficiência originária e como a mesma é denunciada pela derivação de seu caráter formalmente temático:

> A lógica formal não é, na sua opinião, realmente formal, uma vez que brota de uma região de objetos que já foi determinada e de um modo correspondente de compreensão – "reunindo-se para ordenar" (*Ordnendes Sammeln*) uma interpretação "formalmente temática" que faz uso de esquemas "vizinhos" e de noções "estabelecidas", em vez de recuperar o acesso original aos objetos (DAHLSTROM, 1994, p.784).

É questionável, afirma Kisiel, se a formalização está ordenando e, como resultado, sua universalização teria o mesmo sentido que a generalização. Quando se generaliza, se mantém dentro de uma determinada região material que, por sua vez, fornece várias direções de generalização. Mas, uma vez que uma direção organizadora é assumida, ela deve ser mantida até o fim: não é possível saltar de uma direção para outra. A formalização, ao contrário, não está vinculada à determinação do objeto a ser determinado, sua determinação se afasta do conteúdo material do

---

emergente perfura as estruturas lógicas da fenomenologia e a autodoação do ser acaba impondo-se sobre a produtividade reflexiva da consciência. Os focos da crítica de Heidegger se concentram no tema da consciência, na questão da redução, na compreensão da intencionalidade e no estatuto da intuição categorial" (ESCUDERO, 2011a, p. 225).

objeto, considerando somente o único lado que é dado. O objeto é determinado apenas como apreendido, como aquele para o qual se move a relação cognitiva. O sentido de objeto em geral está ligado à relação atitudinal teórica. “Esta relação atitudinal, para a qual o conteúdo material do objeto é indiferente e vazio, tem em si mesmo, uma multiplicidade de sentidos relacionais que agora podem ser explicados e entendidos em categorias ontológicas formais” (KISIEL, 1995, p. 168). Essas categorias constituem a teoria do formal-ontológico. Mas a coordenação da formalização e que aquilo que deve ser determinado não é atribuído a uma região de objetos, mas antes, ao sentido relacional. O sentido relacional não é como uma região ou uma ordem, mas, pode ser indiretamente considerado, conforme explica Kisiel, na medida em que o sentido relacional é formado por objetos de categoria formal, que correspondem a uma determinada região. Ao se formar o sentido relacional, as categorias formais permitem a execução de operações matemáticas. Para Heidegger, a tarefa fundamental da filosofia é tornar-se, num sentido não-objetivo, numa matemática universal.

A crítica de Heidegger não se aplica diretamente à formalização, mas antes, contra a limitação de seu caráter originário. O autor não abandona a formalização, mas a toma no intuito de levá-la a uma radicalização. Esta radicalização se apresenta na formulação de um metaconceito, a “indicação formal”, cujo modo de operação se caracteriza como modo mais originário. Mas, o que significa o termo formal na indicação? Na seguinte passagem Kisiel explica:

> Devemos ver que isso significa algo mais original. Na ontologia formal, significa que se formou objetivamente. Em um sentido mais amplo, a "região formal" é também um "domínio da matéria e, portanto, vinculado ao "conteúdo material". Em contraste com esta região universal, no entanto, veremos que a indicação formal não tem nada a ver com "universalidade", pois está fora do domínio da atitude teórica (KISIEL, 1995, p.167).

O sentido do formal, segundo Kisiel, deriva da sua ênfase no aspecto relacional. A indicação formal é concebida principalmente como uma indicação antecipadora do sentido relacional do fenômeno, como um aviso. Um fenômeno deve ser prévio de tal maneira que seu sentido relacional seja suspenso, o objetivo é sempre de se precaver contra um sentido relacional teórico. A fenomenologia distingue-se das ciências por afastar-se do sentido relacional. Evita a atitude de colocar-se em um domínio material e de instalar seu objeto desde um contexto objetivo. A indicação formal é uma defesa, uma segurança metódica para que o indicado seja mantido livre de qualquer relação tematizada. A necessidade de tal precaução resulta da experiência da vida fática que se manifesta com um certo atraso atitudinal, que nos força a tornar teórico, num constante deslizar-se para dentro do âmbito objetivo, do qual jamais se deve extrair os fenômenos. A indicação formal nos avisa que todo fenômeno prévio é teoricamente predeterminado não só em seu conteúdo bem como no seu sentido relacional.

Com efeito, agora se pode distinguir a indicação formal tanto da formalização quanto da generalização, que, por sua vez, são métodos atitudinalmente teóricos na medida em que as coisas são ordenadas diretamente pela generalização e indiretamente pela formalização. A indicação formal, ao contrário, não está preocupada com a ordenação, ela se ocupa somente enquanto indicação do fenômeno. “Pode-se, portanto, questionar se a tarefa proposta da filosofia como determinação universal do objeto constitutivo é fundamental, seja ela decorrente do motivo original de filosofar” (KISIEL, 1995, p. 170). Para se decidir isso, explica Kisiel, devemos entender o modo como a determinação fenomenológica deve ser abordada, cujo modo enquanto uma metodologia adequada é a indicação formal, uma vez que, segundo sua determinação formal, ela não oferece preconceitos.

Concluindo, é a partir da crítica à distinção husserliana entre generalização e formalização que a indicação formal segue em

direção a uma originalidade. Compreender-se-á com mais detalhes a relação entre a generalização e a formalização no tópico sobre a intuição categorial, momento em que a indicação formal pode ser nitidamente compreendida como uma radicalização da intuição categorial husserliana.

1.3 Indicação formal

> Em relação ao peso e "falta de beleza" da expressão das análises que se seguirão, permita-me adicionar a seguinte observação: uma coisa é falar em forma narrativa sobre o ente e outra, é captar o ente em seu ser. Para esta última tarefa, com frequência faltam não só as palavras, mas sobretudo a "gramática". [...]. Onde as forças são essencialmente menores e o domínio de ser que se tenta abrir, é ontologicamente muito mais árduo do que foi proposto aos gregos, se acrescentará também a complexidade na formação dos conceitos e a dureza nas expressões (HEIDEGGER, 1997, p. 48).

Nesta passagem, que se encontra ao final do parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, Heidegger chama a atenção às dificuldades inerentes aos conceitos filosóficos. No parágrafo 8, o filósofo complementa a passagem citada acima: "conquistar um conceito fundamental de 'ser' e esboçar o aparato conceitual ontológico por ele requerido e suas necessárias modalidades, exigem um fio condutor concreto" (HEIDEGGER, 1997, p. 48). Com o intento de superar os problemas conceituais, Heidegger desenvolve a indicação formal (*Formale Anzeige*) como um modo explicativo mais originário.[17]

O decisivo sobre esse modo de explicação originária encontra-se no parágrafo 13 do referido volume 60 de sua *Gesamtausgabe*, no qual se tem a primeira apresentação expressa e sistemática deste

[17]Heidegger discute o conceito de "indicação formal" em três lições: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verão de 1920), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de inverno de 1920-1921) e *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de inverno de 1921-1922), (BERTORELLO, 2005).

metaconceito[18]. Nele, o filósofo esclarece que a "indicação formal é o exemplo de um sentido que guia a explicação fenomenológica. O que o sentido formalmente anunciado leva em si, constitui o horizonte pelo qual os fenômenos são mostrados" (HEIDEGGER, 2006, p. 81). O termo indicação formal expressa o estatuto e a aplicação dos conceitos filosóficos recriados, cujo objetivo é a formulação metaconceitual que tem como função expressar e esclarecer o sentido fundamental dos conceitos filosóficos, que, por sua vez, tornam possível uma investigação fenomenológica[19]. A indicação formal, como sentido metodológico, se caracteriza pela função metalinguística, a plenitude de seu sentido é adquirida na explicação fenomenológica mesma (*phänomenologische Explikation*). "É o conceito chave com o qual o filósofo pode explicar fenomenologicamente a constituição semântica da vida" (BERTORELLO, 2005, p. 136), cuja totalidade de sentido se articula em três distintas orientações semânticas: o sentido de conteúdo (*Gehaltssin*), o sentido referencial (*Bezugssinn*) e o sentido de execução (*Vollzugssin*). Esses sentidos articulados constituem o "fenômeno" conforme caracterizado por Heidegger. A totalidade de sentidos articulados a partir desta tripla estruturação só pode ser descrita fenomenologicamente. "Fenômeno é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. A fenomenologia é a explicação

[18]"Heidegger nunca mais tratará o tópico crucial da indicação formal na profundidade e detalhes que ele colocou em prática neste curso" (KISIEL, 2006, p. 272).

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

desta totalidade de sentidos, pois dá o 'logos' dos fenômenos, logos em sentido de '*verbum internum*' (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2006, p. 88). Assim entendida, a indicação formal é "um momento teórico" mais originário da descrição fenomenológica.

O sentido de formal diz respeito à experiência e a indicação indica a antecipação da referência do fenômeno sempre em sentido negativo, como uma advertência. Este sentido é originariamente teórico, uma vez que a referência e o exercício articulados no fenômeno não são determinações prévias, antes, se definem como algo a concretizar-se, como uma garantia prévia de liberdade do caráter executivo mesmo, ou seja, livre de uma dependência temática, opondo-se à generalização. "A necessidade desta medida de precaução procede da tendência cadente da experiência da vida fática que ameaça constantemente com o deslizar-se, extraviando-se no objetual, da qual temos que destacar os fenômenos que estão entrelaçados" (HEIDEGGER, 2006, p. 89). Bertorello explica que a indicação formal procura uma dimensão semântica fundamental, ou seja, os conceitos universais como por exemplo, mundo, existência, ser, etc., podem ser desviados de seu sentido filosófico se forem analisados através de um modo pragmático que, por sua vez é fundado no significado existencial do conceito, desviando-o para os variados sentidos que não expressam o caráter fundamental de tais conceitos. A indicação formal traz à luz os contextos enunciativos, dos quais surgem estas significações, esta capacidade mostra, segundo Bertorello, a prioridade da destruição semântica separando o sentido originário dos sentidos derivados de tais conceitos. Esta tarefa é a destruição que se caracteriza como momento negativo da indicação formal.

Robson Reis explica que "o espaço de abertura de ser é sempre uma situação estruturada por um complexo de pressuposições" (REIS, 2011b, p. 122). O momento de negação da indicação formal tem a função de purificar e reorientar a interpretação desde o campo

de pressupostos já determinados. Pode-se entender o sentido negativo do discurso originário na seguinte passagem:

> Na interpretação do problema platônico do não-ser, elaborada no curso sobre *O Sofista*, Heidegger identifica um duplo sentido na negação, de acordo com o qual a negação não significa a simples exclusão, mas também possui uma característica mostrativa. Operando como *heteron*, a adjudicação negativa é também um fazer ver, um abrir que mostra. A negação mostrativa efetuada em um enunciado mostra aquilo que é negado em um horizonte previamente dado de uma conexão. No que é negado pode-se ver a pertinência a outro elemento, uma diferença por relação a algo que se mostra como outro, como uma alteridade, e não como uma simples exclusão. A negação adquire, assim, uma função de purificação, adquirindo um "caráter produtivo" (REIS, 2011b, p. 122-123).

A negação é uma função não só de exclusão, mas também de mostração, fundamental para o discurso fenomenológico, pois é realizada a partir de um olhar prévio desde o interior do descobrimento mesmo. Heidegger explica no volume 19 de sua *Gesamtausgabe* [20] que o sistemático de uma investigação fenomenológica não provém de uma construção conceitual para erigir um sistema filosófico, "mas o sistemático funda-se na abertura prévia das coisas mesmas, sobre cuja base a negação recebe então a ação positiva de possibilitar a conceitualidade do visto" (HEIDEGGER, 2001, p. 529). Pode-se observar que a negação ganha um papel de possibilidade que articula nos conceitos o prévio de uma visada fenomenológica, dito de outro modo, a negação

[20] Refiro-me a *Platão: O Sofista,* cujo título original é *Platon: Sophistes*, publicada por Vittorio Klostermann em 1992. Uso a tradução francesa de Jean-François Courtine de 2001. "Estabelecido a partir do volume 19 das Obras reunidas (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, o texto reconstitui lições dadas pelo filósofo na Universidade de Marburg durante o semestre de inverno de 1924/25. Inicialmente anunciada como uma interpretação de *O Sofista* e *Filebo* de Platão, a preleção, no entanto, ganha outro encaminhamento: passa a concentrar-se apenas no primeiro diálogo platônico e a desenvolver-se a partir de interpretações de Aristóteles, ou melhor, daquilo que seria uma leitura aristotélica de Platão" (KAHLMEYER-MERTENS, 2013b, p. 89-90).

possibilita os conceitos desde a posição prévia, evitando uma interpretação que compromete o sentido originário, distinguindo-o dos sentidos derivados de interpretações.

Segundo Reis, para se compreender o sentido de negação é necessário considerar o nada como a origem da negação. No que diz respeito a esta consideração, Heidegger estabelece duas afirmações: a primeira que, "a negação é também um modo do comportamento nadificador, que está fundado no nadificar do nada"; a segunda, "que a negação não é o único comportamento pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada" (REIS, 2011b, p. 123)[21]. Convém que se compreenda o decisivo a partir destas duas afirmações: que a negação é um modo de comportamento que proporciona ao ser-aí um impacto que, por sua vez é desencadeado pela nadificação do nada e que a negação é sobretudo, um procedimento oriundo de tal comportamento nadificador (*nichtendes Verhalten*). O modo de comportamento nadificador como negação e a negação em si como exercício do entendimento, são completamente distinguíveis segundo o intérprete. A negação em si mesma como exercício do entendimento pode ser considerada como uma operação que apresenta dois resultados: a formação de conceitos opostos e a "inversão no valor de verdade de uma proposição [...], essa dupla função da negação seria condicionada pela negação enquanto comportamento nadificante" (REIS, 2011b, p. 124). Este comportamento nadificante do ser-aí é o que possibilita a visada desde o horizonte prévio conforme assevera Heidegger na seguinte passagem:

> A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal. Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar. Na medida em que o ser-aí

[21]Para tal consideração, o intérprete refere-se a uma passagem do volume 9 da *Gesamtausgabe*, em *Was ist Metaphysik*? *Que é Metafísica*? (1929) de Martin Heidegger, na qual o filósofo caracteriza as duas afirmações acerca da origem da negação.

> se refere, de acordo com sua essência, ao ente que ele próprio é, procede já sempre, como tal ser-aí, do nada revelado. Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1979c, p. 41).[22]

O comportamento nadificante pode ser explicado pela noção de angústia. A angústia é o comportamento nadificante que se origina do nada, isto é, a angústia não tem uma motivação oriunda da existência. É uma atividade afetiva (*Stimmung*) de estatuto ontológico, cujo papel é metódico e a negação no sentido de desvinculação atinge sua plenitude ao recuar de qualquer fonte de identificação. Ela é motivada pelo nada mesmo e se caracteriza como uma desvinculação do campo de atenção da existência humana para, a partir desta desvinculação, apropriar-se ou tomar posse da condição constitutiva desde a visada prévia do ser-aí mesmo. "Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto" (HEIDEGGER, 1979c, p. 40). A vinculação ao campo da existência humana e a desvinculação são constitutivas do ser-aí, ou seja, é uma modalidade de ser do ser-aí. É importante destacar que vinculação e desvinculação não se caracterizam como atos decididos. Isso significa que não é uma capacidade de autorevelação decidida no âmbito da existência, não é uma ação da subjetividade.

A indicação formal é um modo mais radical de formalização desenvolvido pela fenomenologia hermenêutica. Heidegger não abandona a tendência à formalização da fenomenologia antecessora, mas a leva a uma acentuação, a um plano mais radical. O caráter dissuasivo (a advertência negativa) na ação executiva relacional da indicação formal, possibilita um acesso livre e direto ao fenômeno enquanto tal, concebendo, portanto, a condição de possibilidade fenomenológica para explicar as categorias formais. Cabe ressalvar

[22]Tradução da GA 9 de Ernildo Stein de 1979 da Coleção *Os Pensadores*.

que o radical estabelecido pela indicação formal é fundamentado pelo seu caráter dissuasivo que, por sua vez, torna possível a via de acesso livre e direta ao fenômeno enquanto tal. Livre e direta significam sem o caráter de pré-juízos inerente à atitude teorética.

Convém, agora, definir as direções e possibilidades semânticas às quais uma interpretação ou intuição originária deve atinar. Para tanto, desenvolverei a seguir o que Heidegger caracteriza como a indicação formal de uma posição prévia.

1.3.1 O círculo hermenêutico

> Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo (HEIDEGGER, 2013, p. 84).

Esta passagem do volume 63 da *Gesamtausgabe* refere-se ao caminho que a hermenêutica da faticidade deve seguir de acordo com a denominação de si mesma como interpretação. A interpretação de uma posição prévia deve ser buscada na rede de objetualidades, sempre em direção ao seu sentido. A interpretação e descrição hermenêutica depende da originalidade e autenticidade da posição prévia (*Vorhabe*) na qual o ser-aí é em sua ocasionalidade. O questionamento acerca do sentido deve ser formulado no modo de indicação formal. O fenômeno fundamental do ser interpretado, ou seja, do ser-aí caracterizado por Heidegger como compreensão prévia de si mesmo, é um compreender prévio que interpreta sempre de antemão. Esse fenômeno corresponde a certas características fundamentais do ser-aí como posições prévias, tal fenômeno é primordial dentre os demais existenciais. O visto a partir deste visar prévio da compreensão, nas palavras de Heidegger, "supõe ter já, de antemão, o que se irá ver enquanto ente que é dessa ou daquela maneira. O que dessa ou daquela maneira se

possui de antemão em todo o acesso ao ente e o lidar com o ente o determinaremos como posição prévia" (HEIDEGGER, 2013, p. 86). Para ter mais clareza acerca do que Heidegger caracteriza como uma interpretação hermenêutica, uma interpretação fenomenológica ou ainda uma intuição hermenêutica, recorro ao parágrafo 32 de *Ser e Tempo*, cujo título mostra, segundo Rivera, uma intrínseca relação entre compreender (*Verstehen*) e interpretação (*Auslegung*). No que diz respeito à interpretação, Heidegger explica que a mesma se refere a um desdobramento do compreender, cuja interpretação compreende apropriando-se compreensivamente do que deve ser compreendido. Tal compreender da interpretação não pode ser considerado como algo separado e distinto da interpretação mesma, pois se trata de uma relação de mesmos. A interpretação é fundada (*gründet*) existencialmente no compreender, porém, isto não significa que uma funda a outra. A afirmação se mostra confusa, mas, de acordo com Rivera, Heidegger explica em uma nota que tal afirmação se justifica pelo significado da palavra alemã *Auslegung* enquanto exposição, que, por sua vez, em outros idiomas significa explicitação. De fato, a palavra alemã *Auslegung* equivale à interpretação, mas, tal interpretação é, simultaneamente, uma explicitação daquilo que se dá no compreender. "Nesta interpretação, os entes que são apreendidos pelo compreender, estão agora expostos de forma explícita" (RIVERA, 2010, p. 168). Convém ressaltar, que, na explicação teórica desenvolvida na analítica existencial, Heidegger faz uso da palavra *Interpretation* (interpretação) ao analisar o ser-aí cotidiano no intuito de examinar o modo impróprio da compreensão.

De acordo com Escudero, a interpretação é um tipo de manifestação, uma demonstração ou ainda uma exibição. O parágrafo 31 de *Ser e Tempo* define a compreensão como projeção de possibilidades. De modo geral, não se percebe a dimensão compreensiva de nossa própria constituição e muito menos a desenvolvemos expressamente. A compreensão, por ser um ato

prévio que torna possível o conhecimento, não pode ser concebida como resultado de processos psicológicos ou mentais. Ela é o "como" hermenêutico do ser-aí ser no mundo, ser-aí-no-mundo implica sempre nesta estrutura de projeção compreensiva das possibilidades. Em certas ocasiões, exercemos um modo explícito de compreensão; noutras, executamos um modo de compreensão interpretativa. Tal interpretação nos é dada pela compreensão primária do mundo. "A compreensão é global, a interpretação é local" (ESCUDERO, 2010, p. 207). O ser-aí é constituído por esses dois modos de projeções: a compreensão global, atemática, ou seja, do mundo circundante como uma totalidade significativa e a interpretação local ou temática, que se caracteriza pela visada a um ente em particular. A compreensão atemática precede a interpretação, contudo, a interpretação implica numa compreensão, conforme expressa Heidegger na seguinte passagem do parágrafo 32:

> A interpretação, enquanto se apropria de uma compreensão, se move em um compreender que está voltado a uma totalidade conjuntural já compreendida. A apropriação do compreendido, porém, velado, realiza sempre o desvelamento guiado por um ponto de vista que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido deve ser interpretado. A interpretação se funda sempre em um modo prévio de ver (*Vorsicht*) que 'recorta' o dado na posição prévia segundo uma determinada interpretabilidade. O compreendido a partir de uma posição prévia e que está posto em direção ao modo prévio de ver, se torna entendido por meio da interpretação. A interpretação pode extrair conceitos do ente mesmo que, por sua vez, deve interpretar tais conceitos correspondentes, ou pode forçar ao ente conceitos aos quais ele resiste por seu próprio modo de ser. Seja como for, a interpretação já está decidida sempre, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceitualidade; ela se funda em um modo de conceptualidade prévia (*Vorgriff*) (HEIDEGGER, 1997, p. 152).

Isto significa que a vida cotidiana é movida em interpretações que é sempre de caráter prévio, distinguindo-se da interpretação

sistemática das demais ciências. A interpretação explicita a compreensão atemática e pré-reflexiva de nossa realidade imediata. "Trata-se de um movimento da existência mesma, de um desdobramento que permite apreender de maneira expressa e explícita as coisas e pessoas que descobrimos em nosso encontro com o mundo" (ESCUDERO, 2016, p. 207). Não vemos primeiro uma cor disforme, que, em seguida, sucessivamente, através de várias etapas, a interpretamos como algo. A percepção e a intuição sensível têm um caráter interpretativo que torna explícita a interpretação de modo imediato, instantâneo. Nas palavras de Heidegger: "toda simples visão antepredicativa do à mão já é em si mesma compreensão-interpretativa" (HEIDEGGER, 1997, p. 152). Aquilo que foi explicitamente compreendido possui a estrutura de algo enquanto algo (*Struktur des Etwas als Etwas*). A interpretação é um "como" hermenêutico; não é uma apreensão do ente por meio de enunciados, mas, antes, é a explicitação do ente enquanto tal como algo.

As três estruturas fundamentais da interpretação são: posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e compreender prévio (*Vorgriff*), tais estruturas ou momentos estruturais são constitutivos da pré-estrutura da compreensão, que, por sua vez, é o modo constitutivo do ser-aí. "A posição prévia designa o horizonte de sentido previamente adquirido em cada caso e não questionado que possibilita uma primeira compreensão do contexto [...] como compreensão imediata" (ESCUDERO, 2010, p. 208). A interpretação implica sempre numa compreensão prévia do mundo circundante, num ponto de partida adquirido culturalmente.

A compreensão, ao apropriar-se do compreendido, desvela o interpretado segundo um ponto de vista já fixado de antemão, em cada caso, pela visão prévia. A visão prévia recorta o dado na posição prévia, a fim de interpretá-lo a partir de uma determinada perspectiva e de um modo particular, específico a cada caso. O que o filósofo estabelece acerca da posição prévia (*Vorhabe*) e do ver

prévio (*Vorsicht*) é que estes são aspectos gerais da compreensão, pois são prévios a todo tipo de interpretação explícita. O compreender prévio (*Vorgriff*) pressupõe um conjunto de conceitos antecipados, aplicáveis em cada caso, e já interpretado explicitamente. Noutros termos, é a função que articula e expressa, através de pré-conceitos aquilo que foi dado na posição prévia e visto no ver prévio. A interpretação implica sempre em conceitos prévios, por meio dos quais a explicitação de determinado dado nos é inteligível.

De acordo com Escudero, estes conceitos não são plenamente articulados num claro e único modo de proposições. Pelo contrário, são conceitos resultantes de articulações de vocabulários adquiridos pelo processo comunicativo em distintos contextos e situações sociais e que podem, em cada caso, ser substituídos por outros mais adequados, quando assim se determinar. O decisivo acerca da conceptualidade é que ela não pode ser estabelecida a partir de um indivíduo, mas antes, é oriunda da dinâmica sócio cultural. "Quando uma interpretação chega a seu fim, se converte num conjunto petrificado de conceitos, num modo de pensar estático que já não está disposto a revisar seus pressupostos" (ESCUDERO, 2010, p. 210). O que Heidegger procura estabelecer acerca da interpretação consiste em evitar e corrigir os erros das opiniões prévias mediante uma recondução da visada às coisas mesmas. Até mesmo os seus pontos de vista passam por tal recondução no intuito de revisar os seus pressupostos.

A seguinte passagem leva a outro elemento fundamental que engloba a estruturação da articulação compreensiva, a saber, o sentido (*Sinn*).

> O caráter de possibilidade corresponde cada vez mais ao modo de ser do ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado a um mundo, ou seja, para um todo de significatividade em cujas remissões referenciais a ocupação, enquanto ser-no-mundo, se consolida de antemão. Quando um ente intramundano

> já foi descoberto por meio do ser do ser-aí, ou seja, quando já se deu a compreensão, dizemos que ele tem sentido. Contudo, o compreendido não é, em rigor, o sentido, mas sim o ente ou, correlativamente, o ser. Sentido é aquilo que move a compreensibilidade de algo. Sentido é o articulável na abertura compreensora. [...] *Sentido é o horizonte do projeto estruturado pela posição prévia, a maneira prévia de ver e a maneira prévia de entender, horizonte desde o qual algo se torna compreensível enquanto algo.* (HEIDEGGER, 1997, p. 154).

A compreensibilidade de algo se movimenta no sentido; este, por sua vez, se articula no ser-aí enquanto abertura compreensiva. O sentido se dá quando conquistamos a compreensão de algo, é o modo pelo qual se acessa as coisas. Dizer que a compreensibilidade se move no sentido, significa dizer também que o sentido é a projeção composta e articulada pela dinâmica triádica da compreensão. A projeção de sentido é o princípio da compreensibilidade. Segundo Escudero, a dinâmica compreensiva compreende aquilo que já está de algum modo sempre compreendido e este é o ponto considerado problemático do círculo hermenêutico. Por exemplo: "para compreender um texto preciso compreender suas partes e sua relação com o todo: as palavras com a frase, a frase com o parágrafo, o parágrafo com o capítulo, o capítulo com o livro, o livro com a obra e a obra com o contexto" (ESCUDERO, 2010, p. 211). O exemplo de Escudero expõe o caminho da compreensão das partes em direção ao todo. Do mesmo modo, para se compreender o todo, precisa-se compreender as partes que compõem o todo, fazendo o caminho inverso[23]. Heidegger justifica a estrutura circular da dinâmica compreensiva como uma estrutura existencial primordial do ser-aí. Nas palavras de Heidegger:

> [...] o cumprimento das condições fundamentais de toda interpretação exige o não desconhecimento das essenciais condições de sua realização. O decisivo não é sair do círculo, mas

[23]Esta noção de todos e partes foi desenvolvida pela mereologia de Husserl na *Terceira Investigação*.

> sim entrar nele de maneira correta. Este círculo da compreensão não é um círculo no qual gire um gênero qualquer de conhecimentos, mas antes, é a expressão da estrutura existencial de prioridade do ser-aí mesmo. Não se deve rebaixar à condição de um círculo *vitiosum*, e nem sequer a um círculo vicioso tolerado. Nele se encerra uma positiva possibilidade de conhecimento mais originário, possibilidade que só será assumida de maneira autêntica quando a interpretação tenha compreendido que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que a posição prévia, a maneira prévia de ver, a maneira prévia de entender sejam dadas por simples ocorrências e opiniões populares, mas antes, em assegurar-se do caráter científico mediante a elaboração dessa estrutura de prioridade a partir das coisas mesmas (HEIDEGGER, 1997, p. 156).

A passagem indica que entrar no círculo de forma correta significa não se deixar guiar pelas opiniões populares da posição prévia, do ver prévio e do entender prévio, e, sobretudo, significa reconhecer este modo de articulação da compreensão inspiradas em tais opiniões ou formas de conhecimentos quaisquer. Evitando este modo de compreensão superficial, seguir-se-á em direção ao que reside em seu fundo. Isso remonta à frase inicial na qual Heidegger nos alerta: "a posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo do assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo" (HEIDEGGER, 2013, p. 84). O que está mais próximo do assunto é o conhecimento inspirado na opinião popular, bem como no *modus operandi* das ciências particulares. O que reside, em seu fundo, é o conhecimento originário alcançado de modo autêntico a partir da própria compreensão que se realiza como um círculo hermenêutico que reconhece e evita as interpretações superficiais, sejam elas contingentes ou necessárias no âmbito popular.

No que concerne à exposição acerca da circularidade da compreensão, cabe ressaltar que não se trata somente de demonstrá-la como constituição ontológica do ser-aí ou de

demonstrar um conhecimento ideal, mas, sobretudo, de descrever as condições de possibilidade para sua consumação no que tange às suas antecipações operacionais interpretativas. Em *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe justamente a explicitar tal condição hermenêutica da questão do sentido de ser segundo a tríade constitutiva da compreensão. O resultado é a revisão e a recolocação da antiga pergunta: *tò tí on*? "Confrontando-a criticamente com os marcos essenciais da história da metafísica. Isto supõe estar consciente das antecipações pressupostas de maneira acrítica para poder controlá-las e obter uma compreensão correta desde as coisas mesmas" (ESCUDERO, 2010, p. 211). Segundo Rivera, a pergunta pelo sentido de ser jamais pode ser tomada como uma pergunta sobre o que está por detrás do ser, ou por detrás do ente, mas antes, a pergunta deve ser entendida como uma questão que se dirige ao que se encontra constitutivamente imerso na compreensibilidade do ser-aí, ou seja, imerso em seu ser mesmo. Evitando-se, portanto, a confusão acerca do sentido tomado como um fundamento que subjaz ao ente.

No volume 21 da *Gesamtausgabe*[24], Heidegger explica que,

> Todos os enunciados sobre o ser do ser-aí, todas as proposições sobre tempo, todas as proposições no interior da problemática da temporalidade possuem, enquanto proposições expressas, o caráter da indicação: elas indicam apenas ser-aí, ao passo que, enquanto proposições expressas, elas visam imediatamente algo subsistente; elas indicam ser-aí e estruturas do tempo e do ser-aí, elas indicam o compreender possível e a possível compreensibilidade acessível das estruturas do ser-aí. (Enquanto

[24]Refiro-me à *Lógica: A Pergunta Pela Verdade*, cujo título original é *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. (1976). In GA 21 (*Wintersemester* 1925-26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. Fruto de seu curso ministrado no semestre de inverno de 1925-1926 em Marburgo, cuja temática contrapõe a lógica tradicional apresentando uma lógica filosofante na qual se pergunta pelo logos, tal lógica é uma lógica da verdade. Na primeira parte, Heidegger remonta à interpretação aristotélica da verdade; na segunda, desenvolve a pergunta radical pela verdade no horizonte da analítica existencial, onde o peso principal recai sobre a temática do tempo. Sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* mostra o significado da problemática do tempo em Kant. Este curso é fundamental para conhecer a gênese do pensamento de Heidegger. Cito a tradução espanhola de J. Alberto Ciria de 2004.

> proposições que estão indicando um *ἑρμηνεύειν*, elas possuem o caráter de indicação hermenêutica). Os enunciados sobre o tempo, de acordo com o seu sentido, não são jamais enunciados mundanos (HEIDEGGER, 2004, p. 322).

A passagem indica que uma proposição acerca de posições categoriais fenomenológicas compartilha da mesma estrutura de uma proposição acerca dos entes mundanos, isto é, acerca do ser-aí. Por outro lado, difere de tais expressões pelo sentido. O sentido, como dito, é quando se conquista uma compreensão, que nada tem a ver com a mera apresentação de um ente subsistente. Segundo Robson Reis, a indicação (*Anzeige*) é o significado formal da posição fenomenológica-categorial, cuja indicação indica as posições prévias conforme determinadas por Heidegger. "Em termos intencionais, tais enunciados visam algo subsistente no mundo, porém, seu sentido será adequadamente entendido quando for tomado como uma indicação do ser-aí, como a indicação das estruturas do ser-aí e da temporalidade" (REIS, 2011b, p. 120). A posição fenomenológica se caracteriza pelo modo de operação que consiste em indicar a compreensão e a apreensão conceitual das estruturas acessíveis em tal modo de compreensibilidade indicada.

Em outros termos, sua caracterização como posição fenomenológica implica na compreensão e conceituação das estruturas do ser-aí, tais proposições ou posições categoriais explicitam conceitos indicativos-formais, tais proposições se caracterizam como indicação hermenêutica. A condição necessária de tal operação compreensiva destas proposições categoriais consiste numa reorientação compreensiva, que deve seguir o horizonte indicado, no caso, as estruturas do ser-aí e as estruturas em geral, desviando-se e distinguindo-se dos enunciados acerca de intramundanos. A necessidade desta reorientação também tem o papel de evitar mal-entendidos acerca do enunciado, pois o enunciado compartilha das mesmas estruturas dos enunciados acerca dos entes. Esta reorientação é um modo de proceder

fundamental numa investigação fenomenológica. A reorientação estabelecida como necessária na operação da compreensão em Heidegger, "não apenas está se valendo de uma distinção introduzida por Husserl em sua semântica das expressões sistematicamente ocasionais, mas, além disso, identificando o aspecto indexical da compreensão de proposições e conceitos ontológicos" (REIS, 2011b. p. 120). A semântica dos indexicais tem o caráter de evitar certas ambiguidades que comprometem o entendimento lógico de nossa linguagem.

A exposição considerou os aspectos decisivos para a compreensão dos conceitos indicativo-formais; contudo, cabe explorar um pouco mais a presença de um elemento fundamental à indicação formal já considerado no tópico anterior, refiro-me à operação negativa de tais enunciados, cujo caráter é de cunho positivo. Para que seja possível um correto entendimento do sentido indicativo-formal, exige-se uma reorientação da compreensão em direção oposta aos intramundanos, isto é, um deslocamento da compreensão em direção às estruturas do ser-aí. Segundo Robson Reis, "esta reorientação não é propriamente uma negação do enunciado, mas implica a negação de um enunciado metalinguístico acerca da referência da proposição indicativo-hermenêutica" (REIS, 2011b, p. 121). O intérprete, por sua vez, aponta um elemento complicador desta operação negativa que consiste na consideração acerca da expressabilidade de tais conceitos, ou seja, a tendência a uma orientação dirigida para os intramundanos e isto recai sobre a base constitutiva da compreensão. Lembrando que, nos parágrafos anteriores, foi explicado sobre as estruturas prévias constitutivas da compreensão, seu caráter interpretativo segundo temáticas dadas de antemão e sua conceitualidade determinada, este seria o ponto em que se consuma a confusão da tendência de orientação deslocada para tais objetos. Os conceitos indicativo-formais desempenham uma função de prevenção para essa tendência, mas esta prevenção, segundo Reis, exige algo mais do que uma diferenciação

metalinguística; exige, sobretudo, uma mudança na situação do ser-aí.

Os enunciados indicativo-hermenêuticos também podem ser descritos como uma operação desvinculante, dado que a negação se projeta como um elemento nadificador. A operação nadificadora se projeta reorientada ao ser-aí, que, por sua vez, é a própria origem do vínculo normativo com os entes; a negação mostra que há uma dupla submissão normativa decorrente da formalização vinculada à compreensibilidade. "A tematização do modo pelo qual se dá a submissão aos sentidos de ser como um todo visaria à própria normatividade vigente na submissão vinculante às condições de inteligibilidade" (REIS, 2011b, p. 127). De acordo com Reis, este complexo estrutural visa um modo de entendimento que, além de seu aspecto relacional vertical de dependência constitutiva, contempla uma vinculação horizontal, ou seja, uma vinculação histórica. É assim que a formalização resultante da operação negadora capta a teleologia existencial. Qual seria o fundamento desta vinculação de dependência normativa? O intérprete explica que este fundamento é a própria temporalidade originária da existência. Enquanto a operação relacional ekstática da temporalidade sintetiza "a antecipação decidida e a retomada de uma herança modal passada, a negação indicativo-formal seria mostrativa de uma submissão a totalidades historicamente formadas" (REIS, 2011b, p. 127-128). A operação nadificadora da negação indicativo-formal é dada na mudança de comportamento do ser-aí, a operação nadificadora da negação enquanto comportamento do ser-aí explicita as estruturas ontológicas da possibilidade e da transcendência, atuando como método conceitual desta explicitação, com isto, os conceitos filosóficos tornam-se originariamente acessíveis.[25]

[25] "O 'sentido fundamental' dos conceitos filosóficos, na medida em que são 'indicações formais', baseia-se na percepção fenomenológica de que o objeto de uma interpretação deve ser articulado de

A operação sistemática no pensamento indicativo-formal não se estabelece de modo direcionado a uma arquitetônica, conforme vimos na passagem sobre a crítica à generalização e formalização husserliana, ao contrário, é exatamente disso que Heidegger se esquiva ao elaborar esse pensamento. O sistemático no pensamento indicativo-formal refere-se ao modo de operação das estruturas ontológicas da compreensão mesma, uma sistematização das inter-relações e seus princípios constitutivos, isto é, das condições de possibilidade da inteligibilidade dada de antemão. Nas palavras de Reis, "o sistemático refere-se a um aspecto relacional, em que a reorientação na compreensão em direção ao ser-aí liga um conceito indicativo-formal a uma abertura determinada" (REIS, 2011b, p. 129). Sua conexão formal interna é originária e deriva do ser-aí mesmo, isso significa que esse tipo de conexão não provém de operações conceituais dadas por meio de dialéticas.

A originalidade depende do encontro do ser-aí com si mesmo; a conexão é histórica e está oculta na própria história do ser-aí, ou seja, a história do ser-aí lhe é oculta devido a sua própria condição ontológica de velamento. Essa conexão conceitual interna é a historicidade (*Geschichtlichkeit*) do ser-aí, esta historicidade constitutiva do ser-aí é que estabelece um impedimento na extração de conceitos isolados[26]. O isolamento dos conceitos indicativo-

modo que a determinação do objeto (em que sentido é), a maneira pela qual ele originalmente 'a tem', isto é, a maneira pela qual ele se torna originalmente acessível" (DAHLSTROM, 1994, p. 781).

[26]"Ser 'histórico', no sentido de Heidegger, é uma condição de ser tanto histórico quanto não histórico em sentido usual. A historicidade do ser-aí depende de seu acontecimento ou 'historização', o modo peculiar pelo qual ele se estende entre seu nascimento e sua morte. Uma montanha ou um cachorro possuem um passado que afeta sua condição presente. Mas ser-aí 'é o seu passado', atuando como atua na visão tácita de seu passado. Não cumpro promessas, não me arrependo de meus pecados ou voto no meu partido nas eleições por causa do efeito causal que possui sobre mim aquilo que fiz ou sofri no passado ou meramente para me assegurar de certos resultados desejáveis. Eu o faço em vista de minha coerência e integridade como uma pessoa que possui duração, com um passado e um futuro. Mas o 'próprio passado do ser-aí [...] sempre significa o passado da sua geração'. Ser-aí não é, portanto, simplesmente o seu 'próprio' passado, mas o passado da sua comunidade, tanto antes quanto depois do seu nascimento; seu acontecimento entremeia-se com o acontecimento de ser-aí passado. Ele 'cresceu dentro de e em uma interpretação de ser-aí herdada', em função da qual ele compreende

formais demanda total desvinculação da historicidade e do campo de atenção dos entes intramundanos, o que significa que a desvinculação estabelecida pelo caráter nadificador da negação manifesta, "a posse e a perda de uma submissão normativa ao todo das condições do aparecer de algo como algo" (REIS, 2011b, p. 129). Dito de outro modo, o ser-aí ganha-se em sua autenticidade ao desvincular-se de seu modo cotidiano de ser na lida com os entes intramundanos. Pode-se observar como Heidegger explica isso na seguinte passagem do volume 21 da *Gesamtausgabe*:

> [...] se o ser-aí deve ganhar-se a si mesmo em sua autenticidade, e, portanto, se não deve estar primária e exclusivamente decaído em seu mundo, então é necessário que para ganhar-se a si mesmo o ser-aí deva já ter se perdido. Ele deve ter se perdido no sentido de que está na possibilidade de renunciar a toda posse e aquisição mundana (HEIDEGGER, 2004, p. 187-188).

O que Heidegger quer dizer nesta passagem corrobora a afirmação do parágrafo acima, isto é, que o modo de vinculação mundana do ser-aí se efetiva pela conexão relacional normativa inerente ao seu modo de ser histórico. É, precisamente, a partir desta conexão relacional histórica que deve ocorrer a desvinculação do ser-aí para ganhar-se a si mesmo em sua posse autêntica. Com este movimento "recondutivo" da desvinculação, que, por sua vez, provém da nadificação, se estabelece a negação e, consequentemente, a estruturação e compreensão isolada de conceitos indicativo-formais. A partir da estrutura da compreensibilidade que o ser-aí mesmo é, se estabelece uma recondução da visada aos entes, para uma visada fenomenológica às estruturas de abertura e, por sua vez, respondendo à pergunta inicial, para a possibilidade de uma investigação e descrição fenomenológicas.

---

a si mesmo e as suas possibilidades. Um filósofo precisa empreender uma destruição, uma inspeção crítica, desta tradição" (INWOOD, 2002, p. 85).

Segundo De Lara, o conceito de fenômeno, em Heidegger, se cumpre efetivamente com a função de indicação formal que, por sua vez, é própria de todo conceito filosófico, que se mantém enquanto uma determinação formal e não regional do objeto que é tema da fenomenologia. O fenômeno dado através da operação formal-indicativa revela um modo peculiar de dirigir-se a algo, a um tempo sem que o mesmo seja transformado em objeto ou uma região de objetos. As direções de sentidos são indicadas pelo conceito que indica a objetualidade, este é unificado enquanto sentido captado a partir das três direções de sentidos. O fenômeno completo ou a intencionalidade em sua plenitude é uma indicação formal do objeto bem como do método da filosofia. Trata-se de expor em si mesmo o que não se manifesta através de generalidades.

Em *Ser e Tempo* Heidegger acentua o caráter da indicação formal tornando-a explícita na transição da primeira à segunda seção, momento no qual o filósofo assevera que as análises expostas na primeira seção foram incompletas e que as mesmas carecem de ser reconsideradas fenomenologicamente, somente assim se tem o acesso ao ser-aí em sua originariedade.

Este modo de proceder recorda-me as observações de Husserl numa das passagens das *Ideias I*, na qual o fenomenólogo se reporta a Brentano dizendo que uma coisa é conhecer e classificar as estruturas, outra é descrevê-las fenomenologicamente. Encerro este capítulo com uma passagem do parágrafo 67 de *Ser e Tempo* que corrobora minhas observações:

> *Para que os fenômenos obtidos na análise preparatória possam ser reconduzidos à visão fenomenológica*, basta uma indicação a respeito dos estágios percorridos. A delimitação do cuidado resultou da análise da abertura do ser do "pré". O esclarecimento deste fenômeno trouxe consigo a interpretação provisória da constituição fundamental do ser-aí, a saber, o ser-no-mundo. *A investigação teve início com esta caracterização a fim de assegurar, desde o começo, um horizonte fenomenal suficiente frente às*

> *determinações ontológicas prévias do ser-aí, em sua maior parte inadequadas e não expressas* (HEIDEGGER, 1997, p. 351).[27]

Segundo Aristóteles, o ser se diz em múltiplos significados, a tarefa que Heidegger se propõe é descrever os múltiplos significados de ser, os quais exigem um acesso livre e direto tal como caracterizado pelo conceito de indicação formal. Com o presente capítulo procurei responder a pergunta inicial: O que torna possível uma investigação fenomenológica em Heidegger? Considerei alguns pontos, dentre outros, que delineiam a trama conceitual argumentativa que o filósofo estabelece para erigir o seu modo originário de pensar através da hermenêutica da faticidade como um método intuitivo entendido como uma autocaptação metadiscursiva.[28]

A análise se estende a um segundo e terceiro momentos nos quais, na medida do possível, contemplarei um aprofundamento conceitual argumentativo que conduzirá ao caminho percorrido por Heidegger para realizar uma descrição fenomenológica do âmbito originário. A pergunta condutora da próxima exposição é: Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para a fenomenologia hermenêutica? A partir desta pergunta procurarei assinalar o confronto do filósofo com alguns dos problemas metodológicos da fenomenologia de Husserl e analisar como, por meio deste confronto, Heidegger estabelece suas diferenças, das quais posso dizer que constituem o fundamento de sua filosofia.

---

[27]Grifos nossos.

[28]"Heidegger parte da base de que la vida fática tem um modo pré-reflexivo de revelar-se a si mesma, de ter notícia de si, que tem já um sentido compreensível antes de sua explicitação reflexiva. "A vida se interpreta a si mesma", dizia Dilthey, e esta sentença parece a Heidegger extremamente ajustada ao modo como a vida natural acontece. Por isso a atitude filosófica – fenomenológica – não pode ser uma *Blickwendung*, um giro da visada, mas uma extensão desse movimento de autocompreensão que se encontra na vida fática. Este é o primeiro sentido da palavra hermenêutica, com que Heidegger designará sua própria empresa filosófica: autointerpretação da faticidade, o dar-se a conhecer a vida fática a si mesma, que não é mais que a execução explícita de uma tendência da própria vida: *Philosophie ist als Forschung nur die genuine explizite Vollzug der Auslegungsten denz der Grundbewegtheiten des Lebens"* (RODRÍGUEZ, 1996, p. 66).

2

A gênese da investigação fenomenológica

Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para o estabelecimento de uma filosofia hermenêutica? A partir desta pergunta procurarei assinalar o confronto com os problemas metodológicos da fenomenologia de Husserl tal como apresentados pelas análises de Heidegger. O confronto aparece no primeiro capítulo sob a crítica à distinção husserliana entre generalização e formalização – resultando na elaboração da indicação formal como um conceito chave para o desenvolvimento de sua fenomenologia hermenêutica. [29] Este segundo momento de minha análise contemplará outros aspectos fundamentais para se compreender a trajetória de seu projeto filosófico em relação à apropriação crítica dos conceitos fenomenológicos, a partir dos quais Heidegger estabelece suas diferenças erigindo seu modo próprio de pensar. A primeira parte deste capítulo tem como objetivo contextualizar o tema da intencionalidade através da crítica de Heidegger ao domínio do cientificismo e suas influências à filosofia desta época. O intento é mostrar como a intencionalidade aparece em diferentes contextos das discussões filosóficas, segundo o viés metafísico a elas inerentes, chegando à fenomenologia de Husserl. Com isto posto, os tópicos

[29]"Na segunda parte das lições de 1923, Heidegger faz uma primeira exposição do Dasein como fático e temporal. Muito mais extensa será esta análise nas lições de 1925: Prolegômenos para uma história do conceito de tempo. Heidegger destaca a pergunta pelo ser da consciência, pelo ser do Dasein e pelo ser em geral em Husserl e em Scheler. Na sequência faz uma ampla análise do Dasein como ser no mundo, chegando a conclusão de que a temporalidade e o ser do Dasein pertencem ao ser mesmo. Heidegger antecipa assim a problemática de Ser e Tempo" (BERCIANO, 2005, p. 821).

seguintes versarão as análises fenomenológicas da intencionalidade e de seus nexos estruturais.

No parágrafo 4 do volume 20 da *Gesamtausgabe*[30], que corresponde às lições de 1925 ministradas em Marburgo, Heidegger assegura a importância de se entender a gênese da investigação fenomenológica a partir do contexto filosófico das últimas décadas do século XIX; caracterizado pela transformação da consciência científica que se contrapõe aos sistemas idealistas. A transformação da consciência científica põe em xeque não só a filosofia, bem como todas as ciências. A partir desta transformação, podemos entender como as ciências positivas ganham autonomia, e, a filosofia, por seu lado, desde seu próprio campo, caminha junto às ciências. De acordo com Heidegger, é assim que a filosofia se orienta pelo itinerário de uma lógica científica e, este seria o primeiro traço transformado da filosofia, promovido pela consciência científica da época. O segundo traço é o tradicionalismo, que se caracteriza pelo conjunto determinado de questionamentos objetivos, tal característica, de acordo com Heidegger, aparece na filosofia de Kant, colocando-a, consequentemente, numa posição muito próxima ao estatuto das ciências positivas. Ressalvo que a exposição de Heidegger no parágrafo 4 se centra em caracterizar somente os traços principais da influência da renovação científica para a filosofia da metade do século XIX, cujo intento é demonstrar como o método científico é incorporado e está presente na filosofia e como isso a torna ineficaz ao desenvolver o questionamento acerca de seus fundamentos.

As ciências e a filosofia, renovadas neste período, seguem o lema determinante dos fatos empíricos, rechaçando as especulações e os conceitos abstratos. O idealismo e as reflexões filosóficas, não obstante, perdem seu vigor para o domínio das ciências dos fatos. As ciências da história, livres de qualquer reflexão filosófica, tem

[30]Referimo-nos à obra intitulada *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Publicada pela primeira vez em 1979 sob o título original: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Por V. Klostermann, Frankfurt. Citaremos a tradução espanhola de Jorge Uscatescu de 2008.

como primeira tarefa fundamentar as suas bases através da crítica filológica e da técnica da interpretação do material padronizado por orientações metódicas e seus princípios correspondentes desenvolvidos pelo historiador. Tais lições eram substituídas na medida em que surgiam novos impulsos e tendências, que, por assim dizer, eram os mais diversos temas, especialmente no campo da política e, por vezes, do campo cultural como o debate dos anos oitenta sobre o estatuto da história: se a história era história da cultura ou se era história da política. Com isto, Heidegger destaca a ingenuidade e a fragilidade da lida do historiador para com seus objetos de modo a fazer considerações generalizadas, sobretudo, do que seria atual, do que estaria em pauta naquele momento. O filósofo mostra como o pensamento deste período, que se ocupa com a atualidade e com temas relacionados à utilidade, corrompem o verdadeiro questionar filosófico. O mais preocupante acerca deste traço, é que, segundo o filósofo, este espírito prevaleceria ainda acolhido sob o título de história do espírito (*Geistesgeschichte*), que, por sua vez, concentra esforços em seu labor estritamente concreto.

As ciências naturais, separadas do domínio do mundo histórico, seguem determinadas pelo tradicionalismo galiláico-newtoniano, cujos traços naturalistas se orientam a fisiologia e a biologia. A psicologia dos sentidos e a psicologia da percepção se encontram em estreita conexão com a fisiologia devido, precisamente, ao caráter naturalista de seu questionamento, cuja definição aparece na principal obra de Wundt. Na qual a psicologia é caracterizada como psicologia fisiológica, característica que decorre de seus meios naturalistas para desenvolver o estudo da vida psíquica. Por outro lado, sob a influência do empirismo inglês, que se remete a Descartes, a psicologia é considerada uma ciência da consciência. O modo como o homem era entendido na idade média e na filosofia grega, nada tem a ver com o binômio da percepção interior-exterior determinado pela nova conjuntura histórica. O conceito de psicologia, desde Descartes, passa por

grandes transformações, a então ciência da mente, a ciência da razão, é tomada como ciência da consciência, cujo objeto de estudos se instaura na experiência interior. [31] A experiência interior é fundamentada pela investigação dos fenômenos psíquicos que ocorrem internamente na consciência, não da psique como substância, tal pressuposto, segundo Heidegger, é superficial, como se verá mais adiante. A realização desta tarefa é significativa para as ciências naturais, visto que elas conquistam, desde os meios naturalistas, o território reservado à filosofia, instalando-se, pretensiosamente, no próprio solo da filosofia.

O positivismo impera em todos os campos científicos. Positivismo, lembra-nos Heidegger, diz respeito aos fatos interpretados desde a realidade a partir das experiências empíricas, com a ressalva de que o mesmo não deve ser entendido somente em relação às investigações concretas, mas, sobretudo, como teoria do conhecimento e da cultura. Dentre os representantes do positivismo entendido como teoria, Heidegger destaca dois importantes nomes, August Comte e J. Stuart Mill. Comte define a religiosidade, a metafísica e a ciência como estágios da existência humana. Com o estágio da ciência em construção, o seu objetivo é elaborar, pelo crivo naturalista, uma sociologia como uma teoria geral do homem e das relações humanas. Mill propõe, ao que antes era caracterizado como ciências do espirito ou ciências da história, o positivismo concebido filosoficamente como teoria universal da ciência, cuja

[31] "A questão aludida é a referente à realidade do mundo externo ou à possibilidade de nosso acesso ao mesmo a partir da imanência da consciência, questão esta que, como é sabido, ocupa lugar de destaque na filosofia moderna. Entenderemos por 'realismo lógico' uma teoria de extrema difusão no século XIX segundo a qual se afirma a existência 'em si' (isto é, independente da subjetividade) de objetos e estruturas lógicas não menos que a nossa capacidade de conhecê-las. O termo 'psicologismo' tem uma infinidade de sentidos e o chamado 'problema do psicologismo' contém, em realidade, vários problemas. Pode-se diferenciar três tipos de psicologismo: o lógico, o 'semântico' e o 'epistemológico'. O psicologismo lógico é uma teoria que se propõe assimilar a lógica à psicologia, concebendo a primeira como parte da segunda e negando, desta forma, a existência de entidades e estruturas propriamente lógicas. O psicologismo semântico consiste em reduzir significações linguísticas a entidades psicológicas. O psicologismo epistemológico, finalmente, reduz o conhecimento (e/ou a validade epistêmica) a um processo psicológico" (PORTA, 2004, p. 109-110).

obra sexta intitulada de *System of Deductive and Inductive Logic*, trata da lógica das ciências morais. Tal positivismo representado por Comte e Mill encontra suas raízes bem fixas na Alemanha, cujas raízes despertaram a reflexão na teoria da ciência por volta dos anos cinquenta. Lotze, por sua vez, encontra-se separado de tal tradição por se manter, em certa medida, no idealismo alemão.

Nos anos sessenta, período no qual a lógica de Mill estava em ampla divulgação, o questionamento acerca das estruturas científicas fica a cargo da filosofia. É, especialmente, neste contexto que a *Crítica da Razão Pura* de Kant é interpretada como uma teoria da ciência. Essa redescoberta de Kant traz à luz o neokantismo, cuja perspectiva de questionamento permanece no solo das determinações da teoria da ciência. Tal interpretação positivista de Kant é o ponto que Heidegger considera problemático. O que, anos mais tarde, em 1929, torna-se tema de um importante debate com Cassirer, o famoso debate de Davos, no qual Heidegger formula argumentos pelos quais Kant teria sido o precursor da fenomenologia. O debate foi realizado entre os dias 17 de março e 6 de abril de 1929 na Suíça[32], onde se promovia um ciclo de conferências com o propósito de discutir a filosofia contemporânea da Alemanha. O tema do debate entre os dois filósofos versava sobre a discussão da *Crítica da Razão Pura* de Kant e a tarefa da fundamentação da metafísica. De um lado, o neokantismo de Cassirer orientado pela epistemologia da ciência e pelo método transcendental de Kant, de outro, a fenomenologia de Heidegger

[32]O debate foi realizado nas frias montanhas de Davos, o mesmo local onde se desenvolveu o romance "A Montanha Mágica" (*Der Zauberberg*) de Thomas Mann, publicado em 1924. O romance é amplamente citado pela literatura filosófica justamente pela possibilidade de analogia entre os personagens fictícios e os personagens reais do referido debate. A analogia se deve pela semelhança do personagem fictício Hans Castorp, protagonista da obra que, naquele mesmo local, travara longos diálogos acerca de um tema, que, por sua vez, pelo viés fenomenológico, é tema fundamental das investigações de Heidegger, a saber, o tempo. No romance, o autor define, pelo viés literário, o objetivo primordial acerca da obra com as seguintes palavras: "Colocamos a questão de saber se é possível narrar o tempo, unicamente para reconhecer que era esse, precisamente, o nosso propósito com a história em curso" (MANN, 2000, p.740). O personagem Settembrini, com o qual Castorp dialoga no decorrer do romance, é relacionado a Cassirer.

direcionada, em certa medida, por Rickert e Dilthey, mas, particularmente, pela fenomenologia de Husserl.[33]

A reflexão teórico-científica e a retomada de Kant tornam evidentes a falta de um fundamento para ambos desenvolvimentos. A reflexão acerca da teoria da ciência, nos anos setenta, move-se no intuito de completar o trabalho kantiano com a *Crítica da Razão Histórica* formulada por Dilthey. O retorno a Kant (*Zurück zu Kant*) tomado por Cohen, fundador da escola de Marburgo, leva a cabo uma leitura positivista da filosofia kantiana, cujo título de sua obra *Kants Theorie der Erfahrung* (*Teoria da Experiência em Kant*), mostra exatamente como Kant era interpretado. Tal experiência (*Erfahrung*), explica o filósofo, diz respeito à experiência realizada pelas ciências particulares, contudo, orientada kantianamente,[34] cuja teoria tem como intento investigar as estruturas do conhecimento no horizonte de uma ciência da consciência. Este retorno à consciência também o faz a psicologia, mas, em sentido distinto. A consciência, desde Descartes, permanece, mesmo que de modo implícito, um campo temático para as reflexões filosóficas.

Mill, em seu texto *Sobre a Lógica das Ciências Morais*, se propõe a aplicar o método das ciências naturais às ciências históricas. Dilthey, por sua vez, percebeu a impossibilidade de tal

---

[33]Heidegger recebera, em 1907, um exemplar do livro *Sobre os Múltiplos Significados do Ente em Aristóteles* de Franz Brentano. Cuja leitura o conduziu a perquirir as sendas do sentido de ser, contudo, os filósofos que influenciaram diretamente o jovem Heidegger entre 1907 e 1917 e o primeiro Heidegger de 1919 a 1929, foram Heinrich Rickert e Edmund Husserl, com os quais ele entrou no debate acerca do psicologismo; Emil Lask e Wilhelm Dilthey, os quais o levaram a pensar os temas da vida fática, da hermenêutica e da historicidade (KISIEL, 1995).

[34]"Falar do neokantismo exige advertir contra dois equívocos: 1. A denominação 'neokantismo' produz a crença de que os integrantes deste movimento eram sem mais 'kantianos'. Na realidade, o neokantismo não pretende ser uma mera interpretação, fiel à letra do texto kantiano, mas um desenvolvimento sistemático (certamente não arbitrário) a partir de Kant. É por isso que, às vezes, algumas das suas teses básicas surpreendem, pois eles não se sentem de modo algum comprometidos em preservar as doutrinas kantianas essenciais. Fora de discussão está, unicamente, o 'método transcendental'. 2. Existem duas escolas neokantianas principais, as quais possuem profundas diferenças entre si: a escola de Marburgo e a de Baden. Autores importantes da primeira são: Cohen, Natorp e Cassirer; da segunda, Windelband, Rickert e Lask. Como generalização, se pode dizer que Cohen e Windelband são os fundadores, Natorp e Rickert, o amadurecimento" (PORTA, 2004, p. 123-124).

tarefa e a necessidade de elaborar uma teoria positiva acerca de ambas as ciências. Somente com a reflexão sobre o que seja o objeto destas ciências, isto é, a reflexão acerca da realidade com o intento de descobrir a estrutura básica da realidade, da vida, se poderia chegar próximo de uma compreensão filosófica de tais disciplinas históricas. Dilthey propôs, de modo inovador, a partir da carência que constatara, uma psicologia da ciência da consciência, no entanto, não no sentido das ciências naturais e nem da teoria das ciências, mas, antes, uma psicologia da vida, das estruturas da vida enquanto realidade básica da história. Heidegger explica que o decisivo acerca deste empreendimento não é a teoria da ciência da história, antes, é a sua tendência de expor a realidade do histórico para, a partir dela, buscar o esclarecimento de como é possível a interpretação. Sobre este desenvolvimento, cabe ressaltar que, para Heidegger, este desenvolvimento não é radical pelo fato de estar orientado em sua essência, por uma teoria da ciência que se move no marco do questionamento da época, isto é, em paralelo com as investigações acerca da realidade da ciência histórica e a questão da estrutura do conhecimento. Tal intento foi dominante por determinado período sob o título da obra diltheyana *Introdução às Ciências do Espírito*, de 1883.

O desenvolvimento de Dilthey e da escola de Marburgo, orientado pela teoria da ciência, é considerado por Windelband e Rickert como um método sem fundamento. Tal consideração se deve ao fato de que este desenvolvimento não se questiona acerca das estruturas do conhecimento, do acesso à realidade de cada momento, nem mesmo se questiona acerca da estrutura desta realidade em si mesma. Tendo como tema perquiridor somente a estrutura lógica da exposição (*Darstellung*) científica. Rickert, em sua teoria da ciência, não encontrou meios para identificar de que ciências se tratara o desenvolvimento diltheyano, concluindo que

não passara de meras sombras das ciências.[35] Com estes elementos, segundo Heidegger, Rickert não só banaliza a obra de Dilthey, mas, sobretudo, a desfigura de modo a encobrir o verdadeiro sentido de tal empreendimento, repercutindo negativamente até os dias atuais.

O positivismo da obra de Dilthey, ao contrário, ocupa, através desta tendência à realidade, uma posição de destaque frente à filosofia do final do século XIX devido ao modo peculiar com o qual o autor procura refletir a partir das coisas mesmas.[36] A tradição, bem como a filosofia desta época, foi de tal modo dominante, ao ponto de influenciar sua peculiar orientação, trazendo-lhe insegurança filosófica acerca de seu próprio desenvolvimento. Tal insegurança, segundo Heidegger, seria a prova de que Dilthey não desenvolvera nenhum método original, mas, por sua vez, o decisivo em Dilthey se caracteriza pelo avanço de seu empreendimento, sobretudo, pelo modo como se distancia do modelo estabelecido por critérios e tendências tradicionalistas. Para se ver o decisivo na filosofia diltheyana, de acordo com Heidegger, deve-se compreender esta distinção: que os novos domínios de coisas devem ser descobertos através da formação produtiva de conceitos, cuja característica se aplica a uma ciência que se pretende científica, no caso em questão, em contrapartida, as outras filosofias são pautadas por sistemas que se baseiam em reelaboração de materiais

[35] "Dilthey foi objeto da crítica antipsicologista (principalmente por parte de Rickert), vendo-se impelido a várias reformulações da sua doutrina inicial, a qual se manterá neste ponto em permanente evolução" (PORTA, 2004, p. 126).

[36] " [...] já não se trata de relacionar conhecer e conhecimento, pensar e pensamento, julgar e julgamento e sim o conhecimento e o sujeito 'real'. Em uma famosa passagem, que muito bem expressa esta nova situação, escreve Dilthey: 'Nas veias do sujeito cognoscente que Locke, Hume e Kant construíram, não flui verdadeiro sangue, mas o suco diluído da razão como pura atividade pensante. Porém, a ocupação histórica e psicológica com o homem na sua totalidade me conduziu a colocar este ente que sente, experimenta e representa, na multiplicidade de suas capacidades, também na base do conhecimento'. A relação cognoscitiva deve ser integrada na totalidade das relações vitais e pensada a partir dela. Disto se segue, a negação-superação (*Aufhebung*) da ideia do eu como sujeito pensante. O puro cogito, o sujeito transcendental, não são mais que meras abstrações a partir da complexa riqueza do verdadeiro eu. O vínculo primário e total do 'eu' com a realidade não é de 'representação' (*vorstellen*), como o expressa a relação 'sujeito–objeto', mas sim de totalidade da vida" (PORTA, 2004, p. 126).

conceituais herdados historicamente, refletindo em elaborações bem objetivas. Infelizmente, o cenário filosófico se serve deste último aparato sistêmico que, em certa medida, se apresenta na filosofia kantiana, estendendo-se à filosofia fichteana e hegeliana.

A filosofia da ciência, ou teoria do conhecimento científico, se autodefine como filosofia científica, cuja definição se deve à característica de ter como objeto de investigação o fato (*Factum*) da ciência. Heidegger explica que são três os sentidos da expressão "filosofia da ciência": o primeiro, mencionei acima, o fato da ciência como objeto de investigação, o segundo é o método próprio que, por sua vez, não recai no domínio das ciências particulares, mantendo as estruturas das ciências objetivas como domínio de questionamento, exatamente por possuir método e domínio próprios, pode ser caracterizada como científica, cujo método se mantém em segurança devido a sua constante orientação pelos procedimentos empíricos da própria ciência, evitando, com isso, a especulação conceitual do mundo. O terceiro sentido é a busca de um fundamento para as disciplinas que tem por tema a consciência. Contra a psicologia científica natural, o neokantismo manifestou-se energicamente. Isso, contudo, não a impediu de se tornar a ciência básica da filosofia. Uma teoria do conhecimento só pode ser estabelecida quando se definir, através da investigação científica, como método das ciências naturais, o que é a vida psíquica, a consciência, visto que o conhecimento é um ato da consciência. O filósofo ressalta ainda que a psicologia conhecida atualmente nada tem a ver com a psicologia concebida como ciência natural. A influência da fenomenologia foi essencial para a transformação do desenvolvimento da psicologia. A filosofia científica, ao final do século XIX, tem por tema principal a consciência, não ignorando seu nexo com Descartes, que, pela primeira vez, determinou a consciência como tema basilar da filosofia através da *res cogitans*. Desde 1840 uma tradição aristotélica atua dentro deste movimento que, por sua vez, foi iniciado por Trendelenburg, que tem como seus

seguidores Dilthey e Brentano, e em oposição, Hegel orientado pela investigação histórica da filosofia grega de Schleiermacher e Böckh.

Franz Brentano iniciou seus estudos direcionado pela teologia católica na Alemanha. Seu primeiro trabalho versa sobre a interpretação de Aristóteles sob a perspectiva da filosofia medieval, sobretudo, sob o pensamento de Tomás de Aquino, cuja interpretação diverge substancialmente do pensamento aristotélico; contudo, através desta dedicação à filosofia grega, Brentano abriu caminhos para o seu modo próprio de investigar. Tal caminho Brentano segue após desvincular-se do sistema religioso que inicialmente o conduzira. No horizonte por ele traçado, se observa a peculiar mescla aristotélico-escolástica com o desenvolvimento cartesiano, cujo trabalho é reconhecido pelo desenvolvimento filosófico de uma ciência da consciência. O trabalho considerado decisivo pertence à obra *Psicologia Desde Um Ponto de Vista Empírico* (*Psychologie vom empirischen standpunkt*) de 1874, no qual implantou o método da fisiologia para a investigação da vida psíquica, porém, sua tese *Sobre os Múltiplos Significados do Ente em Aristóteles*, de 1866, delimita o seu modo de pensar orientado pelo método filosófico das ciências naturais, o que significa que a filosofia deve operar em seu domínio de objetos como as ciências naturais operam com os seus, de modo a extrair os conceitos de seus respectivos assuntos. A psicologia se ocupa com a investigação da vida psíquica tal como se apresenta de modo imediato, cabe-lhe esclarecer os fenômenos psíquicos classificando-os e distinguindo-os, com a ressalva de que não se trata de uma investigação em função de um mero princípio, mas, sobretudo, que tem o propósito de elaborar conceitos fundamentais a partir do ser do psíquico enquanto tal.

Brentano propôs estabelecer um fundamento para a ciência da consciência a partir da investigação das vivências (*Erlebnisse*) do psíquico, contudo, não com teorias acerca do psíquico e suas conexões fisiológicas-biológicas; antes, procura esclarecer o que são

tais vivências do psíquico em si mesmas. A obra de 1874 divide-se em dois livros: o primeiro refere-se à psicologia como uma ciência; o segundo, trata dos fenômenos psíquicos em geral. O título da obra *Psicologia Desde Um Ponto de Vista Empírico*, traz o conceito de empírico; com a ressalva de que tal conceito, neste caso, não se aplica ao sentido indutivo naturalista; antes, é aplicado "conforme as coisas" (*sachlich*) sem determinações construídas. O primeiro livro reserva-se a caracterizar os fenômenos psíquicos enquanto tais, segundo uma ordenação de suas multiplicidades conforme suas estruturas básicas, uma classificação que divide e organiza o estado de coisas dado previamente. Tal ordenação se efetiva desde uma determinada perspectiva ou, como explica Heidegger, desde um ponto de vista que pode ser de diversos modos. Desta maneira, podemos ordenar uma multiplicidade dada de objetos, segundo determinado esquema, por exemplo: se existem processos que transcorrem do interior para o exterior e vice-versa, pode-se ordenar tais fenômenos psíquicos desde este ponto de vista. Pode-se tomar um ponto de vista a partir de um complexo ou trama objetual em relação com o objeto pretendido pela ordenação, de tal modo, a ordenar a dinâmica psíquica com vistas ao relacional fisiológico; aqui se tem o exemplo da pretensão de definir as relações intrínsecas dos fenômenos motores. Pode-se proceder de modo tal que o ponto de vista parta dos fatos dos quais se pretende ordenar, que se extraia deles o princípio de ordenação e não se aplique princípios externos.

Este é o princípio usado por Brentano para executar a sua classificação: "a ordenação das vivências deve ser natural", deve-se, numa classificação, tomar aquilo que é inerente à sua natureza. Natureza, por sua vez, no sentido de se ver o que é desde si mesmo. Uma classificação só pode ser considerada autêntica se for realizada desde o conhecimento prévio de seus objetos (*Objekte*), deve-se conhecer de antemão suas estruturas básicas para executar adequadamente tal ordenação com vistas à coisa (*sachgemäss, gegenstandsgemäss*). Com isto, Brentano se pergunta pela diferença

entre a natureza dos fenômenos psíquicos em relação aos físicos. A resposta está no primeiro livro da *Psicologia*, cuja explicação é a de que ambos os fenômenos não diferem pelo fato de que a eles lhe é inerente algo objetual. Se houver diferença dentre ambos domínios dos fenômenos psíquicos, serão diferenças relativas à estrutura básica, ao que lhes é comum, ao que é inerente a algo objetual, isto é, diferença no modo como algo seja objeto para as distintas vivências: o representado na representação, o julgado no juízo, o desejado do desejo, etc., como se caracteriza a classificação de tais fenômenos em cada caso, segundo tais diferenças. Tal estrutura básica, em comum a toda vivência, é denominada por Brentano como "inexistência intencional".

A expressão *intentio* significa dirigir-se a, que, por sua vez, é uma expressão amplamente usada pela escolástica. A inexistência intencional proferida por Brentano se aplica a tal expressão. Toda vivência dirige-se a algo, contudo, há uma diferença em cada tipo de projeção, dito de outro modo, a representação de algo, o dirigir-se ao algo desta representação difere do dirigir-se do ato de julgar de um juízo. Essa perspectiva dos fenômenos da intencionalidade já estava presente em Aristóteles, bem como na escolástica, contudo, Brentano inova fazendo a distinção e a classificação dos diversos modos do dirigir-se a seus respectivos objetos, cuja distinção os organiza em três classes básicas de atos psíquicos: a representação, o juízo e o interesse[37]. À primeira classe pertence a representação,

[37] A escolástica fala da *intentio* da vontade (*voluntas*), ou seja, fala de intencionalidade apenas em referência à vontade. Está muito longe de conceder *intentio* aos outros comportamentos do sujeito ou mesmo de conceber, em princípio, o significado dessa estrutura. É um erro tanto histórico quanto doutrinal dizer, como é hoje, que a teoria da intencionalidade é uma teoria escolástica. Mas, mesmo supondo que isso seja verdade, não seria um motivo para a rejeição, mas apenas para perguntar se essa teoria é em si mesma discutível. Esta é a realidade da Psicologia de Franz Brentano, que do ponto de vista empírico, fortemente influenciado pelo escolasticismo e, principalmente, por São Thomas e Suárez, enfatizou a intencionalidade e declarou que todas as experiências psíquicas podiam e deveriam ser classificadas em função dessa estrutura, isto é, da modalidade de se-dirigir-sobre, Brentano desempenhou um papel determinante para Husserl, que, pela primeira vez em *Logische Untersuchungen* esclareceu a essência da intencionalidade e prosseguiu essa elucidação nas *Ideen*.

refere-se ao aparecimento simples de algo que é dado pela percepção. À segunda classe, pertence o juízo, cuja operação visa considerar algo como verdadeiro ou julgá-lo como falso. À terceira classe pertence o interesse, o desejo, o sentimento, a emoção, etc.; esta classe, não obstante, contém os fenômenos psíquicos que não podem pertencer às duas outras classes mencionadas.

Com a classificação, Brentano busca apresentar a estrutura fundamental da representação, do juízo e dos sentimentos, desenvolvendo uma tese a respeito das inter-relações dos fenômenos psíquicos que tem como lema a seguinte afirmação: "todo fenômeno psíquico ou é uma representação ou tem por base representações". A representação é o fundamento de todos os atos psíquicos: julgar, sentir, etc., nada se dá sem a representação, portanto, tais atos somente são possíveis se houver a representação de algo. Com tal delimitação brentaniana, iniciou-se uma nova orientação para a psicologia, que repercutiu na psicologia norte-americana com William James que, por sua vez, influenciou a Alemanha e toda a Europa, chegando a Henri Bergson, que desenvolve a teoria sobre os atos imediatos da consciência em 1889 sob o título *Essai sur les données immédiates de la conscience*, refletindo, assim, o pensamento de Brentano. Dilthey também foi influenciado por essa ideia de psicologia descritiva, sua obra de 1894 *Ideias Acerca de Uma Psicologia Descritiva e Analítica* tem como propósito estabelecer a psicologia como ciência básica das ciências do espírito, no entanto, o decisivo acerca da influência de tal empreendimento brentaniano reflete na fenomenologia de seu aluno Husserl que, por sua vez, é o fundador da investigação fenomenológica.

Husserl foi discípulo de Weierstrauss, doutorando-se em matemática. Conforme se registra, o que Husserl sabia sobre filosofia em nada diferenciava daquilo que os alunos entendiam em

---

Devemos dizer, no entanto, que está longe do fato de que este fenômeno enigmático foi concebido satisfatoriamente" (COURTINE, 2007, p. 17).

sala de aula, tal disciplina não despertava nele nenhum interesse especifico, no entanto, foi um aluno dedicado. Após concluir seu doutorado, passou a frequentar as aulas de Brentano, cujo nome ocupava, naquele momento, um lugar de destaque. O pensamento de Brentano levou Husserl a acompanhá-lo por dois anos, entre 1884 a 1886, sob as bases de seus estudos na matemática, orientado pelas reflexões de Brentano, Husserl dedica-se a uma lógica da matemática, a uma filosofia científica. Suas reflexões atinam não somente à teoria do pensamento e da lógica matemática, mas, sobretudo, à investigação das estruturas dos objetos (*Gegenstände*) da matemática, ou seja, a uma investigação acerca das estruturas dos números.[38] Sob a base da psicologia descritiva de Brentano, Husserl desenvolveu um trabalho, orientado por Stumpf, sobre o conceito de número, o que lhe concedeu a habilitação em Halle no final dos anos oitenta.[39] A partir deste trabalho, o filósofo desenvolveu o questionamento acerca dos fundamentos dos

[38] "Em 1912, Heidegger publica '*Neuere Forschungen über Logik*', onde mostra estar atento ao desenvolvimento acontecido na lógica do séc. XIX e possuir uma avaliação em extremo positiva do mesmo. Em tal contexto, existe uma referência a Frege, caída no esquecimento, porém, sem dúvida de extrema importância, tanto mais para quem se lembra que Heidegger estudou matemática e que esteve em dúvida a respeito do seu tema de habilitação (que originariamente seria o número), o que abertamente deixa ver as suas simpatias com respeito a uma teoria logicista. Na verdade, o mencionado tema não despertou entusiasmo em Rickert, o qual, contra o que era a tendência majoritária no neokantismo, defendia uma teoria não-logicista do número. O escrito de 1912 documenta um interesse não superficial pela evolução da lógica, ainda que o grau de familiaridade de Heidegger com a mesma não seja dos melhores" (PORTA, 2004, p. 127).

[39]"Que a ideia de psicologia descritiva é fonte de inspiração da fenomenologia e que Husserl retoma o conceito de intencionalidade de Brentano, é algo que pode ser lido em qualquer história da filosofia. O que, em geral, se omite é, primeiro, que se Husserl faz do conceito brentaniano de intencionalidade um dos fundamentos da sua fenomenologia, ao mesmo tempo o submete a uma crítica decisiva e, segundo, que é justamente esta crítica, e não aquela identidade, o que dá a concepção intencional husserliana o seu perfil específico. Porém, segundo uma interpretação amplamente difundida, inclusive entre os discípulos de Brentano (e com a qual não concordo), o conceito de intencionalidade brentaniano implica, na sua primeira formulação, que o objeto intencional está "na" consciência ou é imanente à mesma. É, pelo menos em parte, como consequência desta interpretação, que os discípulos de Brentano se sentiram obrigados a submeter o mestre a dura crítica. Höffler e Twardowski introduziram a distinção entre o objeto e o conteúdo da consciência (ou seja, entre *Gegenstand* e *Inhalt* ou *Bewusstseinsinhalt*); o primeiro é transcendente, o segundo, imanente à consciência, existindo nela de modo real; o primeiro é para onde a consciência se dirige, o segundo, o como ou através de que o faz" (PORTA, 2004, p. 119-120).

conceitos do pensamento e dos objetos em geral, questionamento que, por sua vez, funda uma lógica científica que tem como função questionar os procedimentos metódicos ao se realizar uma investigação sobre os objetos da lógica. Tal questionamento pressupõe uma concepção mais radical do que aquela caracterizada por Brentano em sua psicologia descritiva; além disso, Husserl desenvolvera uma crítica à confusão estabelecida entre o desenvolvimento genético-psicológico e o desenvolvimento lógico.

O fenomenólogo dedicara mais de doze anos a este estudo, cujo labor resulta na publicação dos dois volumes das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*) de 1900-1901, vindo à luz o que se conheceria como investigações fenomenológicas, tornando-se, assim, o livro fundamental para os estudos da fenomenologia. Dilthey teria sido o primeiro a reconhecer a importância de tal obra, declarando que este seria o primeiro grande avanço desde Kant com sua *Crítica da Razão Pura*. Nesta época, Dilthey já estaria com seus setenta anos de idade, o que não o impediu de se debruçar sobre tal obra, chegando a organizar grupos de estudos com seus discípulos mais próximos, o que o levou a escrever uma carta a Husserl na qual compara seus trabalhos à escalada de uma montanha por lados opostos, contudo, encontrando-se num ponto intermediário.

A obra influenciou também a Lipps e seus discípulos, a Escola de Marburgo, liderada por Natorp, reconheceu, em parte, a importância do primeiro volume, sobretudo, no que diz respeito à crítica da lógica dominante, no entanto, rechaçando o restante da obra sem manifestar considerações acerca do segundo volume. Heidegger explica que o motivo de tal desconsideração da obra de Husserl, por parte dos marburguenses, teria sido o indício de uma contradição e uma possível recaída do fenomenólogo ao psicologismo que o mesmo atacara em suas *Investigações*. A respeito deste mal-entendido, Husserl teria culpa por ter afirmado, na introdução do segundo volume, que “a fenomenologia é psicologia descritiva”, esta consideração deu margem a uma interpretação

equivocada por parte dos leitores despreparados. O que Husserl pretendia dizer com tal caracterização, nada mais era do que afirmar que o trabalho realizado por ele nas *Investigações* era fenomenologia descritiva, visto que o próprio conteúdo de suas análises de modo algum indicam o contrário. Husserl, contudo, corrige pessoalmente tal expressão devido ao clima de mal-entendidos na época. Sobre o empreendimento husserliano, Heidegger destaca que as descobertas e realizações das investigações fenomenológicas caracterizam-se, particularmente, por três elementos decisivos: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido autêntico do *a priori*. Tais descobertas são fundamentais e indispensáveis, tanto pelo seu conteúdo quanto pelo modo de abordá-los, para que se possa investigar fenomenologicamente o *tempo*, para que se possa avançar ordenadamente numa análise do *tempo* enquanto tal.

Convém, ressaltar, que a exposição até aqui, centrada no referido parágrafo 4, teve como objetivo demarcar, de modo sucinto, sem adentrar nas minúcias conceptuais de cada autor citado, com exceção de Husserl, que considerarei na sequência, a trajetória crítica da história a partir da qual Heidegger estabelece a destruição e reconstrução fenomenológica. A problematização acerca da tradição se estriba, sobretudo, na forma tradicional de aplicação dos conceitos sem a devida compreensão de seu verdadeiro sentido que, por sua vez, deriva do modo acrítico e inconsciente como a tradição transmite tais concepções. Heidegger assevera que, para uma filosofia que se pretende radical, ela deve, justamente e em primeiro lugar, superar tal vinculação com a tradição, contudo, uma desvinculação total é, certamente, impossível.

O que Heidegger pretende com a crítica à história da filosofia, é ganhar uma autêntica vinculação com a tradição, mas não no modo como Husserl que, aos olhos do pensador da floresta negra, recai ao dar um sentido tradicional de ser revivendo a tradição cartesiana sem criticá-la em seus fundamentos, caracterizando o ser da consciência não a partir da intencionalidade enquanto tal, mas antes a partir de

concepções ontológicas tradicionais que nela atuam. Tais considerações pretendo analisar na sequência retomando a pergunta: *Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para a filosofia hermenêutica?* Apressando a resposta, posso dizer que o confronto crítico empreendido por Heidegger à intencionalidade traz a lume uma nova conceptualidade que, aos olhos do filósofo, estaria livre dos pressupostos metafísicos. A radicalização decorre de uma apropriação e recriação crítica de tais conceitos fenomenológicos imprescindíveis a uma fenomenologia que se queira mais originária. É importante ressaltar que, com a exposição da análise crítica de Heidegger, se pode conhecer os pressupostos que subjazem as questões fundamentais acerca da intencionalidade que, grosso modo, radicalizada, levará o título de diferença ontológica que, por sua vez, é a determinação do ente que compreende ser, o *Dasein*.

2.1 A intencionalidade

Conforme dito, segundo Heidegger, dar os passos necessários para se compreender o que é fenomenologia requer o conhecimento das descobertas e realizações das investigações fenomenológicas que podem ser caracterizadas por três elementos decisivos como fios condutores da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido autêntico do *a priori*, cujas descobertas são fundamentais para a investigação fenomenológica das estruturas de fundação, ou seja, como expressa Heidegger: do *tempo*[40]. Sob esta conjectura, passarei a analisar o primeiro elemento determinante, a intencionalidade. Tomarei aqui as análises apresentadas por Heidegger no referido volume 20 de suas obras reunidas, no qual o autor faz uma discussão crítica à fenomenologia de Husserl a partir

[40]"Os cursos em Marburgo hoje permitem documentar de forma mais precisa e completa esta crítica heideggeriana à intencionalidade. Nas lições do semestre de verão de 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*), para as quais Heidegger dá um longo relato do que ele chama de 'descobertas fundamentais da fenomenologia', a intencionalidade ocupa o primeiro lugar, com a intuição categorial e a iluminação do significado original do a priori" (COURTINE, 2007, p. 14).

das passagens quinta e sexta das *Investigações Lógicas* e das *Ideias I* no intuito de expor a noção de intencionalidade e indicar seus problemas, dentre os quais os que se centram na concepção de uma consciência imanente consideradas por Heidegger no parágrafo 11 de seu volume 20[41]. Para que se possa acompanhar tal análise, considero pertinente antes apresentar a noção de intencionalidade tal como concebida por Husserl nas *Ideias I*.[42]

Como se sabe, a intencionalidade, tal como Brentano a concebera, se caracteriza como uma estrutura constitutiva do fenômeno psíquico, o que implica no desenvolvimento de um critério de distinção entre os fenômenos psíquicos e os fenômenos físicos. Brentano, contudo, não alcançou o que propriamente buscava, a saber, a distinção entre ambos os domínios. Segundo Courtine, "Brentano permaneceu na *intentio* sem poder perceber o *intentum* ou o noema [...] e o que o constitui como tal" (COURTINE, 2007, p. 14). Husserl explica no parágrafo 85 das *Ideias I* que um dos motivos pelos quais Brentano permanece fora da fenomenologia é por não ter encontrado o conceito de *momento material* por não considerar a distinção de princípio entre os fenômenos físicos como a *ὑλη sensível* ou momentos materiais (dados da sensação) e os fenômenos físicos enquanto momentos objetivos (cor do objeto, forma do objeto) que, por sua vez, decorrem da captação noética dos

[41]Segundo Benoist, pode-se encontrar a discussão Husserl/Heidegger sobre o tema da intencionalidade entre outros, nos seguintes autores : Jean-Luc Marion, L'*ego* et le *Dasein*, in *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989, p. 118*sq.* ; Jean-François Courtine, Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique, in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 207*sq.* ; Rudolf Bernet, Intentionnalité et transcendance (Husserl et Heidegger), in *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994, p. 39*sq.* E a exposição sistemática de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 44*sq.*

[42]"A intencionalidade é considerada um verdadeiro escândalo pela literatura filosófica que simplifica a fenomenologia, as considerações de Rickert, por exemplo, em O Método da Filosofia e o Imediatamente Dado (*Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*) de 1923-1924, defendem que o conceito que cumpre um papel tão importante na escolástica e posteriormente com Brentano, em Husserl torna-se um conceito do imediato menos claro e impregnado de dogmas metafísicos. Rickert ataca não só a Husserl, mas toda a fenomenologia que se apoia em tal conceito. A Escola de Marburgo considera a intencionalidade incompreensível e prejudicial à fenomenologia, rechaçando a originalidade e a importância do conceito radicalizado por Husserl" (HEIDEGGER, 2008b, p. 46-47).

primeiros; em troca, caracterizou o conceito de fenômenos psíquicos como momentos objetivos. O que permite a seguinte consideração do fenomenólogo:

> [...] desde uma primeira apreensão (*Erfassung*) de uma distinção na consciência até sua fixação correta, fenomenologicamente pura, e sua justa apreciação, há um grande passo – e precisamente este passo, decisivo para uma fenomenologia que se queira harmonizada e fecunda, não foi realizado. O decisivo está antes de tudo na descrição absolutamente fiel do que se tem realmente diante da pureza fenomenológica e em manter afastadas todas as interpretações que transcendam o dado. (HUSSERL, 2013, p. 298).[43]

Como se pode depreender daqui, no que concerne a uma investigação fenomenológica, existe uma grande diferença entre simplesmente se conhecer uma estrutura, saber de sua existência e por fim compreender sua constituição e seu sentido mais profundo. Conhecer simplesmente a estrutura no intuito de classificá-la, como o fez Brentano, até a compreensão de seus princípios desenvolvidos com rigor e a possibilidade de descrevê-los tematicamente, certamente exige novas considerações e uma postura mais radical, cujos passos, por ora, não foram dados. "A questão da consciência, enquanto ela é uma questão sobre um dos componentes da psique humana, cai inteiramente no domínio da psicologia, como uma ciência natural e empírica, e nada tem a ver com a fenomenologia" (ALVES, 1996, p.4). Isto significa que, para se compreender o verdadeiro sentido da intencionalidade, do que seja tal estrutura, é preciso que se capte as "coisas mesmas", cuja operação pressupõe liberar-se das concepções e interpretações naturais que impedem tal acesso. Certamente, compreender o nexo instaurador pressupõe liberar-se, primeiramente, da noção vulgar de "consciência" para que se possa, efetivamente, conquistar a compreensão de sua versão

[43] Usarei aqui a tradução espanhola das *Ideias I* de Antônio Zirion Quirino de 2013.

transcendental que pressupõe a realização plena do pensar filosófico, e, consequentemente, dar continuidade às análises a ela pertinentes.

Para se ter mais clareza acerca da intencionalidade e sobre as demais operações e nexos que, por sua vez, brotam de uma região superior de ser, convém ressalvar as considerações de Husserl feitas no parágrafo 76 das *Ideias I*, no qual o fenomenólogo explica a sua concepção de consciência, que não pode ser entendida sob uma perspectiva naturalista. Cabe observar que no parágrafo 42 Husserl distingue "ser como consciência" e "ser como realidade", enquanto oposição entre imanência e transcendência, cuja oposição remete a uma distinção de princípio no modo como se dão a si mesmos. Esta compreensão de consciência decorre da redução fenomenológica que, por sua vez, abriu o caminho ao domínio da consciência transcendental, que, em sentido estrito, é o domínio do ser absoluto. A consciência, explica Husserl, é a protocategoria ou protoregião do ser em geral, âmbito no qual brotam todas as demais regiões de ser, sendo estas essencialmente dependentes do reino protocategorial, no qual se fundam as inter-relações dos atos puros constitutivos de qualquer algo. O decisivo acerca da caracterização da consciência transcendental em Husserl é que o fenomenólogo a concebe como uma diferença mais radical de ser, que, por sua vez, nos leva a compreendê-la como uma diferença ontológica, tal como expressa o próprio filósofo:

> Ser como consciência e ser como ser que se manifesta na consciência, ser transcendente –, ao que, como se vê com intelecção, só pode alcançar-se e apreciar-se em sua pureza mediante o método da redução fenomenológica. Na relação essencial entre ser transcendental e transcendente se fundam as relações, por nós já mencionadas várias vezes, porém, que devemos explorar, todavia, de uma maneira mais profunda, entre a fenomenologia e todas as demais ciências, relações cujo sentido implica que o alcance do império da fenomenologia se estende, em

> certa forma notável, sobre as demais ciências, que ela, sem dúvida, se desconecta (HUSSERL, 2013, p. 247).

Considerando tal explicitação, podemos compreender que a noção husserliana de consciência transcendental remete a algo completamente distinto e muito mais complexo que as demais noções naturais e psicológicas de consciência que se costuma conceber. É o âmbito de ser que se constitui como diferença ontológica na qual se fundam, através da dinâmica entre os atos puros, as modalidades mundanas de ser. A consciência transcendental se autofunda, em termos objetivos e expressados por Husserl, ela é o nada que permite que tudo seja. Ela perfaz a totalidade das estruturas hiléticas, noéticas e noemáticas constituintes de qualquer aparecimento, com efeito, estruturas consideradas após a efetivação da redução fenomenológica.

No parágrafo 84, Husserl explica que "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em sentido estrito e o que justifica que se designe a corrente inteira das vivências como corrente de consciência e como unidade de uma consciência" (HUSSERL, 2013, p. 277). O tema reitor da fenomenologia, não obstante, é a consciência, a consciência definida pela intencionalidade da vivência. A intencionalidade é uma estrutura das vivências, contudo, não pode ser entendida como algo extraído das vivências ou de estados psíquicos, mas antes segundo a particularidade das vivências, que se constituem como "consciência de algo", por sua vez, decorrente da visada do eu puro que se dirige ao objeto de seu respectivo correlato de consciência. Toda vivência caracteriza-se pelo ato – não no sentido de ação – de dirigir-se a ou estar voltado a, limitando-se a esta operação, isto significa que tal atividade é independente, em sentido estrito, de conteúdo. Husserl explica que o estar voltado representante, valorante, pensante etc., pode não fazer parte de determinadas vivências, nem toda vivência se caracteriza pelo dirigir-se do eu, este atual estar-se-com-o-objeto-correlato, este estar-dirigido-para-ele ou mesmo afastado e com a

visada direcionada a ele. Há um fundo objetivo do qual se desprende o objeto cogitativamente percebido pelo voltar-se do eu puro que o desprende no ato de visá-lo fenomenologicamente. No voltar-se no modo *cogito* para o objeto puro, aparecem múltiplos objetos, que são intuitivamente conscientes e confluem na unidade intuitiva de um campo de objetos, o qual Husserl caracteriza como um "campo potencial de percepção", cujo sentido perfaz um perceber particular a tudo o que aparece neste modo de voltar-se, neste perceber peculiar, que, contudo, não deve ser entendido no sentido de uma visada de caráter intuitivo, ou seja, no sentido de sensação.

O dirigir-se a envolve componentes hyléticos, noéticos e noemáticos, os quais modalizam-se segundo o tipo de vivência intencional. Husserl classifica duas camadas de vivências intencionais: as inferiores e as superiores; entre as camadas inferiores, há uma distinção básica: a presentação (percepção) e as presentificações (imaginação, ficção, memória, sonho, expectativa, etc.). As camadas superiores fundam-se a partir das camadas inferiores, por exemplo, as vivências judicativas, valorativas, volitivas, etc. Estes elementos caracterizam o projetar da consciência para aquilo que ela não é, a qual Husserl denomina operação horizontal. Quando ela visa aquilo que ela é, entra em jogo outro modo de operação no qual a temporalidade originária passa a ser considerada, cujo modo o fenomenólogo define como uma operação vertical, contudo, o filósofo não trata da operação vertical nas *Ideias I*, o tema é desenvolvido nas *Lições Para Uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* de 1893-1917, posteriormente editado por Heidegger e publicado em 1928. Neste sentido, observa-se que não é correto afirmar que a consciência em Husserl se caracteriza somente pelo visar daquilo que ela não é, contudo, tal afirmação se encontra na maioria dos textos de autores que simplificam o tema, quiçá, pela falta da devida compreensão da noção de intencionalidade explicitada na obra do fenomenólogo.

A partir do parágrafo 97, Husserl apresenta os componentes reais de qualquer vivência intencional que, por sua vez, são a *hylé* e a noese, o noema não é componente real de qualquer tipo de vivência, tal estrutura apenas participa da vivência intencional, determinando o que nela é visado. Usando o exemplo citado inúmeras vezes pelo autor: a percepção de uma árvore florescente num jardim vicejante, a cor, o tom, etc. da árvore, como tais, são apenas componentes hiléticos; doutro lado, há os componentes noéticos (percepção, imaginação, ficção, memória, juízo, volição, valoração, etc.). Como se conectam intencionalmente? O fenomenólogo explica que a conexão intencional de tais vivências é estabelecida através do noema, que determina a *hylé* e permite sua apreensão na noese. Husserl considera que o noema, assim entendido, é a chave para a compreensão dos problemas mais radicais de qualquer teoria do conhecimento consistente, isso remete, por exemplo, a Brentano, que permanece fora da fenomenologia justamente por desconhecer o conceito de momento material ou a *hylé* tal qual caracterizada.

A exposição até aqui limitou-se a sintetizar a caracterização husserliana de intencionalidade nas *Ideias I,* cujos nexos são extremamente difíceis, mas fundamentais para se compreender a fenomenologia. No decorrer desta exposição explorarei outros parágrafos das referidas obras do fenomenólogo. Segundo Benoist, "a análise de Heidegger baseia-se na ideia de que a intencionalidade pertence a uma região do ser, a consciência. A questão então se torna se o pensamento acerca da intencionalidade colocou a questão do ser desta região ou não" (BENOIST, 1999, p. 23). Deve-se considerar antes, de acordo com Benoist, se a consciência em Husserl pode ser realmente caracterizada como uma região de ser, e a resposta do intérprete é sim. Uma segunda confirmação encontra-se numa das passagens de *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. "Na medida em que o ser como sendo é apenas para uma consciência: correspondendo à divisão ontológica, é também consciente. Neste

contexto, fala-se dos modos de consciência em que o ser a constitui" (KISIEL, 1995, p. 165). Não há como negar tal caracterização. Para constatar isso basta retomar os primeiros parágrafos de nossa exposição sobre a intencionalidade, a qual considero importante apresentá-la mediante os textos de Husserl, sobretudo, a definição das *Ideias I*, e não a definição das *Investigações Lógicas*[44]. Nas *Ideias I* Husserl expõe as regiões de ser articuladas em divisões ontológicas específicas, as "ontologias regionais" coordenadas numa ontologia geral. A consciência é determinada como uma região capaz de ontologia regional, assumindo um axial valor em oposição; assim, "consciência" e "mundo" constituem duas regiões distintas. Com tal determinação, Husserl pretende alcançar uma nova região de ser (*Seinsregion*) que, por sua vez, não fora delimitada em sua especificidade. O intérprete explica que a consciência resiste à redução fenomenológica enquanto é provida de um ser apropriado (*Eigensein*), é pela sua particular constituição ontológica que subsiste como um "resíduo fenomenológico", tal subsistência corresponde a uma "região do ser original por princípio". "Não só a consciência é uma região de ser, mas, como tal, logo assume uma espécie de primado ontológico que retém toda a atenção crítica de Heidegger, já que este ser de consciência está determinado a ser, 'ser absoluto'" (BENOIST, 1999, p. 23). É importante ressalvar que a partir da caracterização husserliana de consciência engendrada aqui nos permite identificar aquilo que Heidegger considera mais problemático na fenomenologia de Husserl, lembrando que, é através da análise crítica que Heidegger propõe uma radicalização dos conceitos fenomenológicos. Pois bem, se a consciência é uma região de ser que, como tal, assume o papel de primado ontológico enquanto

[44]"A compreensão heideggeriana de intencionalidade se distancia completamente neste ponto das *Investigações Lógicas*. Se nos atermos as exposições mais completas do conceito de intencionalidade que por ora conhecemos, a 'canônica' dos *Prolegómenos* (GA 20), porém, também a qual, ao fio condutor da discussão da tese kantiana sobre o ser, contém a *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), salta aos olhos que o fio condutor latente de ambas é a correlação noesis-noemas das *Ideias* e não a da quinta *Investigação*" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 63).

ser absoluto, como disse acima, surge a seguinte consideração que poderia justificar o questionamento de Heidegger:

> Se existe "ser absoluto", é obviamente, como em qualquer afirmação de absoluto, relativo. Se a consciência é absolutamente, é por que existe o que não é absoluto, no sentido de que é relativo, isto é, relativo ao da consciência precisamente. Assim, toda a exposição de *Ideen I* gira em torno de uma divisão ontológica essencial ("a distinção de princípio mais radical que é geralmente entre os modos de ser"), que parece introduzir um dualismo no coração do ser em si em nome de uma avaliação propriamente ontológica de suas diferentes regiões, o que leva a favorecer uma, à exclusão de todas as demais (BENOIST, 1999, p. 24).[45]

Constatando a existência de duas distintas esferas de ser, o questionamento de Heidegger ganha legitimidade; a pergunta pela suficiência ou não do esclarecimento acerca do ser em geral torna-se justificável, resta saber se esta questão é fundamental, como propõe o filósofo. Ao colocar tal questão, que, como tal, é uma questão fenomenológica, Heidegger se propõe uma "fenomenologia da fenomenologia" que servirá como meio de desconstrução contra as determinações ontológicas da consciência propostas por Husserl como sugere Benoist. O objeto de tal fenomenologia é aquele pelo qual se dá o conteúdo fenomenológico à intencionalidade, ou seja, ao se desvendar o fundamento fenomenológico da *intentio*, se abrirá o caminho para radicalizar sua análise na fenomenologia da temporalidade. A consciência pura apresentada nas *Ideias I* será colocada em questionamento com o intento de demonstrar a ausência de um fundamento fenomenológico para a concepção ontológica atribuída pelo fenomenólogo. Segundo Rodríguez, Heidegger extrai das *Ideias I* as determinações fundamentais da consciência como um campo temático da fenomenologia centrando-se na tese ontológica da concepção da consciência, para Heidegger

[45]Os grifos das citações são de seus autores.

tal concepção deveria ser desenvolvida com o caráter metodológico e não ontológico. Mas, este não seria, segundo Benoist, "o menor dos paradoxos deste confronto crítico, a passagem para uma fenomenologia verdadeira do ser requer precisamente uma certa desconfiança em relação ao caráter brutalmente ontológico das determinações propostas por Husserl" (BENOIST, 1999, p. 25). Há, contudo, outras determinações de ser observadas por Heidegger, sendo a consciência uma forma particular de ser, o filósofo tem em vista os quatro aspectos do ser da consciência: ser imanente, ser absoluto no sentido do dado absoluto, ser absoluto no sentido de que *nulla re indiget ad existendum* e o ser puro. O exame de tais aspectos considerarei a seguir.

2.1.1 A crítica imanente à consciência pura

No parágrafo 11 de sua *Gesamtausgabe* 20, Heidegger faz uma análise das quatro características do ser da consciência, a primeira delas, o ser da consciência concebido como imanência. Tal característica é o que faz dela ser diferente de si mesma sendo seu próprio conteúdo. Para Heidegger, não há nenhuma imanência em si, o que há é uma imanência da consciência que provém de uma determinada perspectiva da reflexão. A consciência husserliana se caracteriza como imanência por determinar-se por uma relação de um ser a outro que, por sua vez, é o mesmo, tal relação é o que a torna imanente, a reflexão como uma propriedade fundamental apenas apreende o modo de se conhecer um ser, mas ela não é questionada como possibilita esse ser como sendo em seu ser. Não há dúvida de que a região da consciência em relação a si mesma é o que a torna imanente. No parágrafo 42 das *Ideias I*, como indicado acima, Husserl faz uma distinção entre "ser como consciência" e "ser como realidade" enquanto oposição entre imanência e transcendência, cuja oposição remete a uma distinção de princípio no modo como fundam-se a si mesmos. A questão que surge para

Heidegger é: como se caracteriza tal imanência? A resposta se encontra mais adiante no parágrafo 46 das *Ideias I*, no qual Husserl explica que se existe a possibilidade de uma percepção imanente, necessariamente existirá uma imanência conforme o fenomenólogo expressa na seguinte passagem:

> Toda percepção imanente garante necessariamente a existência de seu objeto. Se o captar reflexivo se dirige a minha vivência, então tenho captado um si mesmo absoluto. Cuja existência não, é por princípio, negável, ou seja, a intelecção de que não seja é, por princípio, impossível; seria um contrassentido ter por possível que uma vivência assim dada em verdade não existisse (HUSSERL, 2013, p. 178).

O captar reflexivo que se volta para a consciência é um tipo de ato imanente dirigido, uma peculiar percepção imanente que tem como horizonte dar sentido à imanência de qualquer objeto para a consciência, no parágrafo 46 das *Ideias I* Husserl elucida o ser da consciência pela apresentação da reflexão como via de acesso da consciência a si mesma tornando manifesto o ser da consciência entendida como imanência. Tal concepção de imanência, explica Benoist, está "ligada à ideia de um modo de acesso à consciência, que a fenomenologia heideggeriana, em sua orientação hermenêutica, não pode contestar" (BENOIST, 1999, p. 27). De acordo com Heidegger, existe outro modo de acesso em conexão a uma tradição que não foi questionada, a cartesiana, em tal modo de acesso a evidência é mais postulada que mostrada.

Heidegger refere-se à estreita conexão dos argumentos husserlianos na tese de aniquilação do mundo com os argumentos cartesianos da dúvida hiperbólica, fato é que Husserl reelabora nas *Ideias I* tal argumento antes apresentado nas *Investigações Lógicas*, admitindo que sua concepção se distingue substancialmente da concepção cartesiana. Em tal parágrafo Husserl explica que mesmo que a corrente de vivências permaneça desconhecida, no ato de dirigir-se à vida corrente é que se concebe o sujeito puro. Isto

significa que a evidência é por princípio inerente a toda corrente de vivências e ao eu como tal, "cada um leva em si mesmo a garantia de sua existência absoluta como possibilidade de princípio" (HUSSERL, 2013, p. 178). Se na corrente de vivências houvesse somente fantasias, tais vivências estariam compostas por falsas intuições ou, como expressa Husserl, seriam compostas por intuições fingidoras, mesmo que se tivesse nas vivências de um eu somente tais vivências, permanecendo num estado de reflexões imaginativas, não se poderia dizer que tais vivências não são verdadeiras, pois a consciência que finge ou falsifica tais vivências, ela mesma não é falsa, a vivência, assim entendida, se capta como existência absoluta.

O contrário acontece à essência do mundo das coisas no qual nenhuma percepção é absoluta, em decorrência da relação essencial de toda experiência sempre se tem a possibilidade de sua inexistência, é um tipo de existência contingente. Numa mera ilusão existe uma mudança no modo de apreensão, mas no âmbito das vivências tal mudança não altera a realidade absoluta da vivência, o que diz respeito ao mundo não pertence por essência às vivências, o dado pode não existir, contudo, as vivências do dado não podem não existir. Não se trata de provar por experiência a existência ou não do mundo, o qual não é duvidoso no sentido racional, no sentido de desacordo com o âmbito das experiências, mas, antes, no sentido de uma dúvida que pode ser pensada e há nela, por essência de princípio, a possibilidade de não ser, por outro lado uma vivência é absoluta, não há possibilidade de não ser. Tais considerações alcançam as premissas sobre a possibilidade de princípio da abstração do mundo natural do domínio da consciência, cujas considerações se devem, declara Husserl, em certa medida e de um modo inteiramente distinto a Descartes que, por sua vez, não as desenvolvera em sua pureza.

A consciência como ser absoluto no sentido de dados absolutos é a segunda determinação observada por Heidegger. As

experiências são apreendidas em si mesmas e em relação ao transcendente elas existem num sentido absoluto, nunca aparecem indiretamente. A distinção husserliana entre a representação direta e a representação indireta como determinação é fenomenologicamente mais imediata do que a determinação do ser imanente, "uma vez que caracteriza um modo de dados, é construída no precedente e pressupõe seu dispositivo ontologicamente não esclarecido, a saber, a tese da reflexão como meio de acesso à consciência a si mesma" (BENOIST, 1999, p. 27). Neste sentido, Heidegger dirige sua crítica à insuficiência de Husserl ao especificar o conteúdo ontológico na determinação do absoluto dos dados. O intérprete considera que tal insuficiência atribuída por Heidegger seria injustificável porque a fenomenologia não deixaria de lado determinações ontológicas para fazer considerações ao simples imediatismo de um modo de dados.

A terceira determinação da consciência é o absoluto no sentido de *nulla re indiget ad existendum*. Heidegger encontra aqui uma retomada cartesiana da substância que remeteria a fenomenologia a um retorno à metafísica. A passagem de tal argumentação encontra-se no parágrafo 49 e expressa a seguinte afirmação de Husserl:

> [...] a aniquilação do mundo não significa correlativamente, sim que em toda a corrente de vivências (a corrente total das vivências de um eu plenamente tomado, ou seja, sem fim por ambos lados) estariam excluídos certos nexos ordenados de experiências e, por conseguinte também certos nexos da razão teorizante que se orienta por elas. Porém ela não implica que estejam excluídas outras vivências. Assim, pois, nenhum ser real de tal índole que se exiba e acredita conscientemente mediante aparições *é para o ser da consciência mesma* (em sentido amplo da corrente de vivências) *necessário. O ser imanente é sem dúvida, ser absoluto no sentido de que por princípio nulla "re" indiget ad existendum* (HUSSERL, 2013, p. 188).

O que Husserl explicita nesta passagem é a independência ontológica da esfera da representação, ou seja, a independência da consciência de um objeto real ou não. "Aconteça o que acontecer ao objeto, que pode ser suspenso em sua existência, a consciência permanece, e é nesta subsistência que expressa o que é o nível ontológico de um ser absoluto, quase no sentido de substancialidade cartesiana" (BENOIST, 1999, p. 28). Na tese ontológica da consciência, encontra-se a noção de substância por definição de princípio *nulla re indiget ad existendum*, o que significa que, a consciência em Husserl não apenas é determinada ontologicamente bem como é um ser absoluto, tais caracterizações para Heidegger tornam a consciência "num sistema de ser fechado a si mesmo". O ser absoluto da consciência indica que ela é independente de outro ser, por outro lado não há outro ser que, para existir, não necessite da consciência, pois é nela que o mundo se constitui, como explicita Benoist na seguinte passagem:

> À primeira vista, estamos lidando com uma distinção distintamente metafísica entre dois sentidos de ser, um primeiro significado em que é "absoluto" e, portanto, autossuficiente, e um segundo significado em que ele é definido apenas em relação ao outro, como o de um ser dependente dele e constituído em seu ser como dependente. Existe um ser (a consciência) que é mais e melhor que os outros e em relação ao qual o ser dos outros seres será definido. Estrutura exata do que Heidegger mais tarde nomeará ontoteologia (BENOIST, 1999, p. 29).

Husserl é, certamente, cuidadoso na determinação ontológica da consciência como um ser absoluto no que diz respeito, particularmente, ao sentido de dependência das coisas constituídas para com a consciência, cuja descoberta, observa Benoist, poderá ser enunciada de maneira deficiente na ontologia cartesiana resultando numa metáfora da realidade. A absolutez da consciência se mostra pela ausência da dependência de outro ser, ou seja, sua autossuficiência a determina enquanto ser absoluto. A definição da

consciência como *nulla re indiget ad existendum* se assemelha à definição cartesiana da substância, *quae nulla* alia *re indiget ad existendum*, "o alia daria a entender que se trata também de uma *res*, que simplesmente se basta em seu ser de *res*, não tem necessidade de outra *res* para existir" (BENOIST, 1999, p. 29). Mas a consciência não é uma coisa, não pode ser uma *res* devido à sua constituição estrutural, seu ser não coincide com o ser de coisa, ser absoluto não permite que ela seja da mesma natureza daquilo que é posto diante dela. *Nulla re indiget* a define como um ser independente de *res*, de qualquer coisa existente, nem mesmo depende dela própria, pois, não é uma *res*, é um tipo de ser que não depende da coisidade em geral. Com isto, Husserl não propõe uma tese que estabelece uma hierarquia entre consciência e coisa, antes separa a consciência da realidade, que é conhecida pela literatura crítica como "tese do abismo ontológico". Segundo Benoist, a consciência se caracteriza como "a mais radical das diferenças ontológicas", termo do qual Heidegger se apropria e o converte em vista da sua diferença ontológica caracterizada pela diferença entre ser e ente representada pela estrutura ser-aí (*Dasein*), cujo tema será considerado no próximo capítulo que analisará o estatuto da diferença ontológica em Heidegger. A diferença ontológica em Husserl se articula no intento de delimitar radicalmente dois sentidos de ser que, por sua vez, são incompatíveis. Através da redução, Husserl "parentetiza" as coisas em sua existência para descrever as estruturas da consciência pela qual a coisa é, deixando de lado a existência das próprias coisas, pois ao fenomenólogo não interessa elaborar teses sobre o não dado fenomenologicamente. Assim, nas palavras de Benoist:

> Mais que uma substancialidade da consciência, a realização do modelo da *res*, se coloca a questão da radicalidade ontológica da consciência que a conduz não só além da substância, mas além da realidade em geral. Há um sentido de ser mais geral e mais radical do que a *res*. Tal é a descoberta da fenomenologia husserliana, na

> qual Heidegger não pode deixar de reconhecer sua dívida, que reprova a Descartes por não ter entendido o seu "sujeito" ou o seu "ego", mas apenas como *res* (*res cogitans*), conforme os modelos ontológicos clássicos. A ampliação do sentido do ser, a condição prévia ao pensamento de ser e a saída da metafísica, está aqui (BENOIST, 1999, p. 31-32).

Heidegger está ciente de que a consciência como determinação de ser absoluto está além do modelo substancialista, não pode ser considerada com o mesmo sentido apresentado pela metafísica, mas, de certo modo, o filósofo permanece numa vigilância crítica que decorre de sua insatisfação com as determinações ontológicas, insatisfação que o leva a relativizar a originalidade da fenomenologia se colocando a tarefa de mostrar que a inovação de Husserl é ordenada pela *res*. Não há dúvida de que a consciência não é absoluta no sentido de que seja uma coisa absoluta, ela é absoluta no sentido de que sua função é absolutamente constitutiva, em que as funções de afirmar a realidade estão preconcebidas, tal como em Kant ela é a significação das coisas, o lugar onde os objetos apreendidos são valorados. Para Heidegger, é apenas uma versão atualizada do *a priori* que caracteriza o pensamento transcendental desenvolvido por Kant. A consciência é prévia como no sentido do *a priori* em Descartes e Kant, contudo, um anterior que, nas *Ideias*, passa para o âmbito do transcendental e esta modificação é contestada por Heidegger por afetar a determinação de ser proposta pelo fenomenólogo, indicando que Husserl desenvolve determinações puramente ontológicas que remetem a uma problemática transcendental. Heidegger entende que "o caráter do ser absoluto é atribuído apenas à consciência, na medida em que é entendida no horizonte de uma teoria da razão, de validade (*Geltung*), como se fosse exclusivamente saber a que condição algo pode ser verdadeiro ou falso, em que condição é 'real' ou não" (BENOIST, 1999, p. 33). Para se acessar a questão do ser, livre de pressuposições, Heidegger defende que se

deve abandonar os prejuízos inerentes à teoria da razão em favor de uma radicalização do retorno às coisas mesmas proposto pela fenomenologia, que, por sua vez, cai em aporia por seguir os passos de uma teoria do conhecimento. É com a fenomenologia tomada como transcendental que Heidegger se propõe estabelecer uma radical ruptura.

A quarta determinação da consciência como um "ser puro" é o ponto mais radical da crítica heideggeriana, pois, segundo o filósofo, tal caracterização, dentre as considerações anteriores, é explicitamente a mais não ontológica, o porquê de tal interpretação entenderemos a seguir. Antes, convém ressalvar que a consciência pura tomada através da redução fenomenológica é captada como puro conteúdo de essência, como vivências puras, e jamais pode ser entendida como uma consciência vinculada ao ente que, por sua vez, é determinado pela estrutura intencional. Como uma consciência pura e absolutamente desvinculada de qualquer vivente portador da intencionalidade, a consciência pura não pertence ao âmbito da *res*, o puro da consciência indica, segundo Benoist, o mesmo que ideal entendido como não real. Não se vincula o ser intencional do vivido a qualquer tipo de exterioridade, e esta independência da consciência do real para Heidegger constitui problema: a fenomenologia não se pergunta pelo ser do ente que manifesta tais vivências, ou seja, não investiga o ser do ente no modo de sua existência.

Husserl, contudo, não tem a pretensão de investigar o ser em geral, abstraindo tal domínio pela redução fenomenológica abdica-se de perguntar pelo ser do ente portador do intencional no modo de sua existência, cujo interesse está voltado somente para o domínio da "consciência como um campo de um possível conhecimento, e mais precisamente, de um conhecimento concebido como ciência. Nas análises husserlianas tudo se ordena pela ideia da ciência, como uma ciência absoluta" (BENOIST, 1999, p. 35). Tal questionamento segue determinado pela filosofia a partir

de Descartes. Recorta-se o setor da consciência fazendo dela objeto de uma ciência que tem como caráter ser autossuficiente enquanto desenvolve seu próprio critério de verdade estabelecido como uma fenomenologia transcendental. A pergunta que Heidegger se faz é se tal empreendimento de caráter puramente gnosiológico implicaria numa ontologia e qual seria o sentido da abstração do mundo através da redução que separa consciência e mundo. Não se pode negar que em tal desenvolvimento se tem a devida compreensão da transcendência, e se encontra uma esfera imanente que desde si faz brotar todas as determinações ontológicas da consciência, cujo sentido de ser é mais imediato e evidente. As observações de Heidegger se direcionam para o questionamento da redução como um método de acesso a tal esfera e o modo como Husserl elabora o sentido de ser. Se a consciência, concebida como uma região, constitui uma via de acesso autêntica (a redução) a si mesma para que se possa investigar algo nela e elaborar pressupostos teóricos ou não. Por outro lado, a redução não só se abstrai da realidade, mas junto com ela as vivências carnais de cada indivíduo, ou seja, o comportamento (*Verhalten*) como uma exterioridade é separado de suas configurações determinantes, com efeito, para Heidegger a consciência absoluta é inseparável de sua existência[46]. O ponto crítico da fenomenologia é, sem dúvida, a falta de questionamento acerca do ser individual concreto da consciência, tal carência se deve justamente à redução, que, por sua vez, não permite o acesso a tal questionamento, colocando-o em suspensão. A redução, segundo as análises de Heidegger, prossegue no caminho da metafísica como ideia de ciência se perguntando pelo *Was* dos atos, pelo "o que" dos atos e não se pergunta pelo *Weise zu sein* dos atos, pelo modo de ser dos atos, conforme explica Benoist na seguinte passagem:

[46]"A partir do modo de ser (*Seinsart*) do *Dasein*, que e primariamente existência, há de se trazer à luz a compreensão de ser. Esta constituição de ser (*Seinsverfassung*) do *Dasein* é de tal modo, que nele se faz acreditar a interna possibilidade da compreensão de ser que essencialmente pertence ao *Dasein*. Por isso, não se trata de antropologia nem de ética, sim deste ente em seu ser em geral" (HEIDEGGER, 1996, p. 3).

> A fenomenologia coleciona estruturas e as submete enquanto seus "objetos" próprios, contudo, em nenhum lugar coloca a questão de seu ser, da "existência" de suas estruturas. [...] o problema é que, a partir de *Was* (o que), jamais se apreende nada sobre o modo do *Daß* (que, no sentido do fato de que). Agora bem, se houver um ente cujo *Was* fosse essencialmente e antes de tudo ser, no sentido de ser de fato, pelo fato de ser, então essa visada que consiste em abstrair nele o que desembocaria não mais que sua propria ilusão, na confusão de sua não estrutura essencial, que é ser ("existir") (BENOIST, 1999, p. 36).

Heidegger admite que, de certo modo, a questão do ser foi colocada nas *Ideias* bem como foi resolvida, o ser da atitude natural, que, por sua vez, como ser, é constituído por uma essência de ser, pelo seu estatuto de ser. Husserl usa o termo ser para determinar o ser intencional como um ser absoluto, que, por sua vez, não é determinado em si mesmo em seu ser, mas antes nos termos de uma lógica da essência, o conteúdo intencional descrito como ser da consciência, "o ser no sentido da existência da coisa natural tomada enquanto objeto, seja a essência como conteúdo de sentido que está de fato desprovida de ser, ou ao menos indeterminada em seu ser" (BENOIST, 1999, p. 37). Segundo o intérprete, o ponto de ruptura mais impactante que Heidegger apresenta em sua análise é que Husserl cometeria um erro na concepção da atitude natural ao desprover dela um dos momentos determinantes que é a própria existência da intencionalidade através do portador do vivido, o homem como um ser vivente. Para Husserl, o homem em sua existência é considerado uma *res*, tal consideração é perturbadora para seus leitores: o homem como ser determinado por uma consciência não pode ser simplesmente uma coisa. É particularmente à atitude natural que Heidegger dirige sua crítica, pois a mesma, segundo o filósofo, nada teria de natural seguindo os passos da separação consciência e mundo que decorre de uma determinação puramente teórica do ente como *res* e não pela via da

práxis que o remeteria a desenvolver as tramas intencionais desde a faticidade, embora sabe-se que mais tarde Husserl explora de modo intenso a atitude natural distinguindo a atitude naturalista da atitude personalista como uma ontologia do *Lebenswelt*, mas não abandona a perspectiva teórica a qual Heidegger não aceita devido aos pressupostos metafísicos de uma teoria da razão subjetiva[47]. Para Heidegger, essa separação entre atitude naturalista e atitude personalista é um dualismo comprometido pela conceitualização inadequada que visa distinguir os gêneros de coisas sem ter a pretensão de questionar o *Daß* da faticidade. Husserl, contudo, não se coloca a questão da faticidade por que desde sempre se tem essa faticidade que subjaz à *res* como efetividade, claro, sempre reduzida. Nos manuscritos dos anos 30 sobre o tempo, Husserl resgata tais considerações sob a questão da *hylé* intencional, ou seja, os limites da intencionalidade, a *hylé* é o que caracteriza o momento material, a imanência do ego que se constitui como percepção imanente seria a faticidade captada pela reflexão. "Esta faticidade – fato primeiro do surgimento da impressão humana, tal como refletem já as *Lições sobre o tempo* de 1905, a qual Heidegger toma como o lugar da verdadeira elaboração husserliana da intencionalidade" (BENOIST, 1999, p. 41). Com tal elaboração, que pressupõe um ego

[47]"Heidegger se mostra aqui muito consciente das investigações e de uma evolução que de fato se remontam aos finais dos anos dez e que, em certa medida, pode até se perceber na primeira versão do texto de *Ideias II* e o cita nas passagens que atestam o ponto culminante de uma evolução completamente real de Husserl sobre estas questões. Mais ainda: remete ao curso sobre a psicologia fenomenológica que Husserl transmite na mesma época dos Prolegômenos heideggerianos, perfeitamente a corrente dos ensinamentos de seu mestre e, todavia, amigo. Este curso de Husserl de 1925 tem grande importância para estas questões porque ao intentar novamente ganhar, a continuação de *Ideias II*, a separação fenomenológica natureza/pessoa, Husserl se vê obrigado a questionar um nível do aparecer que parece situar-se, por dizer assim, aquém desta separação, e a colocar questões de grande radicalidade sobre o estatuto do *Lebenswelt* ou do que ainda chama "experiência", além da oposição natureza e pessoa. Estas tentativas, contudo, não convencem a Heidegger. O Husserl de *Ideias II* se esmera muito em distinguir "atitude natural" e "atitude naturalista". O que faz "natural" a atitude natural é sua familiaridade, sua originalidade e não o que tem a ver com uma "natureza" no sentido estrito do termo. Quando percebo um gato não o percebo "naturalmente" como objeto físico, o percebo como gato. Porém, esta percepção tem a ver, em sentido próprio, com a que Husserl chama atitude "personalista", que é sensível a existência de pessoas ou ao menos de animados, na natureza" (BENOIST, 1999, p. 39-40).

transcendental como presença (acontecimentalidade transcendental), Husserl teria uma faticidade originária sem que a mesma se constitua como efetividade. Segundo Eugen Fink, tal noção não seria afetada pela diferença entre essência e existência, seria antes e sobretudo, o arquifundamento do *Factum* e da essência, da efetividade e da possibilidade[48]. Se há uma noção de faticidade na fenomenologia transcendental, seguirá em seu caminho como empreendimento do absoluto transcendental.

2.1.2 Análise do nexo estrutural da intencionalidade

Considerarei agora as análises heideggerianas sobre o tema da intencionalidade desenvolvidas no parágrafo 5 da obra inicialmente referida, a saber, o volume 20 da *Gesamtausgabe*, no qual o filósofo descreve os nexos intencionais bem como aponta alguns problemas oriundos do aspecto teórico do sistema husserliano.

Heidegger explica que, para presentificar (*vergegenwärtigen*), no sentido de trazer à presença o que não está presente, o nexo estrutural da intencionalidade, não se pode recorrer às teorias idealistas ou realistas que tratam do tema da consciência[49]. Deve-se entendê-la tal como ela é em si mesma, deve-se compreender que a natureza dos atos se constitui como inter-relações e que estes, por sua vez, caracterizam-se intencionalmente e que todas as relações de tais atos são igualmente determinados intencionalmente, com a ressalva de que se trata aqui do ato entendido como relação intencional. Como a intencionalidade é, de

[48]Esta passagem é uma síntese da citação de Eugen Fink usada por Benoist em seu artigo intitulado Egologia e fenomenologia de 1999. A obra de referência é *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in *Husserl 1859-1959*, La Haye, Nijhoff, 1959, p. 113.

[49]"Nos textos de 1893, Husserl ainda usa o termo 'intuição' no sentido de '*meinen von etwas nicht Präsentem*', '*Hindeuten dez ou Hinweisen auf etwas e Isin Ziel*', para apontar para algo que não está presente, para se referir para ele de uma maneira compreensível ou interpretativa, ter por objeto ou por um termo, se anexar a algo, tê-lo em vista. Em tal uso de apontar ou de 'intuir', não há, portanto, referência direta à determinação brentaniana dos fenômenos psíquicos". (COURTINE, 2007, p. 26).

certo modo, vazia de conteúdo, o que se pode afirmar acerca de tal estrutura é que ela se caracteriza pelo representar que é o representar de algo, pelo julgar que é o julgar de algo, etc., não obstante, com tais indícios acerca de sua definição, o filósofo alerta que há na literatura quem diga que não é possível fazer uma ciência de tais estruturas, remetendo-se às observações de Wundt ao afirmar que a fenomenologia não pode ser outra coisa que uma tautologia, pois, segundo Wundt, todo o conhecimento fenomenológico poderia ser resumido pela proposição A=A. Mas, contradizendo-o, Heidegger defende que há muito a se dizer sobre a fenomenologia e o mais importante ainda não foi dito.

Uma primeira indicação de como se pode compreender tal estrutura é considerar que deve-se partir da natureza de sua constituição como uma estrutura prévia das vivências. Com o dirigir-se-a definiu-se apenas um modo formal e vago acerca desta estrutura, não obstante, a intencionalidade carece de uma definição completa de sua constituição básica. Para o esclarecimento da constituição básica da intencionalidade, Heidegger toma o exemplo da percepção natural de um objeto dado, com a ressalva de não se entender tal percepção como uma experiência entre um objeto e o correlato psíquico de sua percepção. "Formalmente, o coração da percepção intencional do lado da *intentum* é o percebido, que não é o percebido como uma entidade, mas a entidade no que diz respeito ao seu ser-percebido que se mostra na percepção concreta" (KISIEL, 1995, p 373). O perceber enquanto tal não é o perceber concreto de uma cadeira, para se buscar a constituição básica da intencionalidade deve-se buscá-la no dirigir-se-a, contudo, deve-se atentar não ao dirigir-se, mas, sobretudo, ao "o que", não ao perceber, mas ao percebido desta percepção. Por exemplo, usando as palavras de Heidegger: "não vejo representações da cadeira, não apreendo imagem alguma da cadeira, não tenho sensações da cadeira, mas, vejo simples e diretamente a própria cadeira. Este é o sentido imediatamente dado do perceber" (HEIDEGGER, 2008b, p.

58). O que pode ser dito da cadeira a partir de tal percepção natural é apenas uma descrição de suas características, textura, cor, estado de conservação, utilidade, localização, etc., entretanto, tal descrição é absolutamente concreta, cujo modo percebido desta percepção natural denomina-se de "coisa do mundo circundante" (*Umweltding*).

Se prossigo a descrição a partir deste modo, não terei mais que simples enunciados, que não são, por sua vez, representações da cadeira, sensações de cadeira, o que foi descrito acerca da cadeira não a define como cadeira, mas antes enquanto coisa da natureza, conforme o filósofo exemplifica na seguinte passagem:

> O percebido é coisa do mundo circundante, porém, é também coisa da natureza. [...] Se digo 'vejo rosas'; posso dizer também 'vejo flores', porém, não vejo plantas. A botânica, sem dúvida, analisa plantas, não flores. A diferença entre planta e flores, podendo se dizer do mesmo rosal, é a diferença entre a coisa da natureza e a coisa do mundo circundante. O rosal 'flor' é coisa do mundo circundante, o rosal 'planta' é coisa da natureza (HEIDEGGER, 2008b, p. 58).

O percebido em ambos os modos destacados é ainda um mero perceber natural, há uma dificuldade para se entender como se dá a relação entre as estruturas da coisa, mas ao recordar as considerações acerca da análise crítica que Heidegger empreende à distinção husserliana entre generalização e formalização, ter-se-á as pistas concernentes ao esclarecimento de como se dá tal relação. Estes dois modos de percepção e um terceiro que se caracteriza pela percepção da coisidade da coisa, a materialidade do objeto, não passam de relatos acerca de sua inerência como um objeto. Fazer descrições acerca da extensão do objeto (sobre a cor, suas tonalidades, a textura do objeto, sensações de agrado, de desagrado, etc.), é descrever sobre a coisidade da coisa, é descrever as estruturas recolhidas do dado mesmo, do ente percebido em si mesmo através de um aperceber-se que não passa de um perceber

no sentido amplo e natural. Segundo o filósofo, falar das sensações causadas pelo objeto, desconforto devido à sua dureza ou de sua dureza enquanto resistência e infinidades de enunciados sobre este objeto a partir deste tipo de percepção não é falar do percebido, este é em si mesmo e se dá a si mesmo independente de critérios aplicados que reportam a descrição da coisa.

Este modo de "ver", de perceber, toma o imediatamente dado tal como se mostra sem extrair conclusões a partir de reflexões, mesmo que sejam descrições acerca dos nexos entre os caracteres mais gerais, cujas estruturas relacionais particulares podem ser vistas de modo adequado pela percepção de tais estruturas, contudo, se revelam no dado, ainda não se chegou ao percebido em sentido estrito. O percebido em sentido estrito ou em sentido fenomenológico não é o ente em si mesmo percebido, mas, o percebido em si mesmo como tal, o ser-percebido da cadeira, o modo como se percebe a cadeira, a estrutura pela qual a cadeira é percebida como cadeira, cuja estrutura difere da estrutura pela qual se representa a cadeira. "O ser-percebido (*Wahrgenommenheit*) e a estrutura desse ser-percebido (*Wahrgenommensein*) pertencem, portanto, à percepção enquanto tal, ou seja, à intencionalidade" (HEIDEGGER, 2008b, p. 61). O ser-percebido difere das estruturas inerentes ao ente como tal, a direção que se aponta aqui é para as estruturas do entendimento de qualquer objeto. Heidegger explica que o percebido enquanto tal tem a natureza de corporalidade (*Leibhaftigkeit*), em outras palavras, o ente cujo ser se presenta como o ser-percebido caracteriza-se como um corporalmente-aqui (*leibhaft-da*), trata-se de um ente presente, real e verdadeiro que se constitui em si mesmo e em sua corporalidade. O dar-se corporalmente do ente difere do dar-se ele mesmo, cuja diferença pode ser entendida se comparada com a diferença entre o presentar e o representar, como podemos observar no seguinte exemplo:

> Posso imaginar agora a ponte de Weidenhauser: coloco-me diante da ponte. Neste figurar-me a ponte ela se dá ela mesma, ou seja, a

> própria ponte e não a imagem dela ou fantasia, mas sim ela mesma, e, sem dúvida, não se deu corporalmente. Se daria corporalmente se eu saísse e me pusesse diante da própria ponte. Definitivamente: o que se dá ele mesmo não tem por que estar dado corporalmente; mas, se ao contrário: tudo o que se dá corporalmente se dá ele mesmo. *A corporalidade é um modo eminente do dar-se ele mesmo do ente* (HEIDEGGER, 2008b. p. 62).

O dar-se ele mesmo pode ser entendido, segundo o filósofo, se o compará-lo novamente com outro modo de representar algo, denominado pela fenomenologia de visar vazio (*Leermeinen*), este, por sua vez, é o representar de algo através do pensamento que recorda algo vivenciado corporalmente. Por exemplo, a recordação da ponte, pensar na ponte sem estar diante dela, tal modo de representar faz parte do nosso comportamento cotidiano. Quando pensamos, pensamos as coisas mesmas, não a imagem nem sua representação, pensamos sem darmo-nos conta de sua clareza ou complexidade, pois não a pensamos de modo intuitivo (*Anschaulich*). Neste modo de visar vazio, explica Heidegger, o pensado se caracteriza de modo simples, vazio aqui significa sem a completitude intuitiva que, por sua vez, se encontra somente no ato de imaginar algo, no qual o ente é dado em si mesmo, contudo, não corporalmente. Quando imaginamos o pensado, tal operação presentifica o significado originário de suas determinações. A diferença entre o visar vazio e a representação intuitiva se aplica também à percepção sensorial e às modalizações dos atos.

A percepção de uma imagem é outro modo de representação, por exemplo: "se analisarmos a percepção de uma imagem, veremos claramente como o percebido de uma imagem na consciência tem uma estrutura totalmente distinta que o percebido na percepção direta ou que o representado no simples imaginar algo" (HEIDEGGER, 2008b, p. 63). Para explicar tal diferença, Heidegger toma como exemplo a imagem da ponte de Weidenhauser representada através de um cartão postal. O cartão postal é o corporalmente presente, é um objeto da mesma natureza da ponte

ou de outro objeto qualquer, contudo, não é um objeto simples pois se constitui como um objeto-imagem que, por sua vez, reproduz a ponte. Na percepção desta imagem, o que apreendo através da atitude natural é o que a imagem reproduz, no caso, a ponte, mas não apreendo o objeto-imagem ou a coisa-imagem. O filósofo considera que tal modo de captar o objeto real reproduzido pela imagem do objeto corporalmente dado não é um modo de visar vazio, também não é um imaginar e tampouco uma percepção originária. Isto significa que a ponte representada através de uma reprodução de sua imagem, assim entendida, não se constitui estruturalmente como uma percepção direta, não obstante, ainda não se chegou à dilucidação do que seja tal percepção de objetos. Com isso, Heidegger aponta para uma dificuldade e se pergunta como o objeto transcendente pode ser apreendido se o conhecimento como tal consiste na apreensão da imagem de um objeto concebido como imagem imanente de um objeto transcendente. A apreensão de um objeto se caracteriza como a consciência de uma imagem, contudo, para tal apreensão o objeto-imagem é fundamental, pois cumpre o papel de reproduzir a imagem imanente. Mas, nas palavras de Heidegger: "a questão principal, é que já no curso da apreensão direta não há nada de imagens nem de reprodução, tanto menos há no ato mesmo de apreender um objeto que nada se pareça à consciência de uma imagem" (HEIDEGGER, 2008b, p. 65). Segundo o filósofo, tal subestrutura condena a apreensão de um objeto a uma regressão infinita, mas o que realmente constitui problema para Heidegger é que a percepção enquanto tal é completamente distinta de uma consciência de imagem[50]. Sobre este problema Rodríguez explica

[50]"A refutação husserliana da teoria das imagens, assim como sua concepção das sensações como conteúdo não intencional das vivências, é a base de todas as descrições da percepção com que Heidegger tenta captar a essência da intencionalidade: todos os múltiplos textos dos cursos destes anos, e do próprio *Sein und Zeit* começam estabelecendo que nem as sensações e nenhum tipo de 'representação' são as condições dos comportamentos naturais, mas antes o ente mesmo. Que a consciência enquanto intencional, está imediata e diretamente dirigida ao seu objeto, o qual não é

que a forma como a sexta *Investigação* esclarece as diferenças entre percepção e imaginação constitui, segundo a ampla literatura filosófica, um grande problema às análises concernentes às *Investigações Lógicas* conforme se observa na seguinte passagem:

> Os três elementos que compõem a essência cognoscitiva de um ato: qualidade, matéria e conteúdos representantes intuitivos (sensações) não bastam por si só para explicar a diferença entre as consciências perceptiva e imaginativa; com efeito, cabe perfeitamente que uma percepção e uma imaginação tenham o mesmo objeto, com igual intensidade intuitiva, ou seja, que os mesmos conteúdos intuitivos funcionem uma vez como base de uma intuição perceptiva e outra vez como base de uma imaginação, e em ambos casos com a mesma qualidade (RODRÍGUEZ, 1997, p. 61).

No parágrafo 26 da sexta *Investigação* Husserl assevera que a condição necessária de tal análise é deixar fora o objeto dado corporalmente ou, na expressão de Husserl, o objeto "não dado fenomenologicamente". Tendo isto definido, a diferença reside no modo da representação ou da apreensão, mas não se trata de distinguir as modalidades de doação do objeto, antes das inter-relações dos elementos ingredientes do ato enquanto tal, a matéria e o representante, nas palavras de Rodríguez: "o ato uniria à mesma matéria os conteúdos representantes, interpretando-os ora como uma representação de uma coisa mesma, ora como uma imagem sua e esta diferença de unidade consistiria de apreensão" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 62). Com tal diferença no modo de unificação como momento interno do ato, quiçá, fosse possível um esclarecimento acerca da diferença entre percepção e imaginação conforme observado por Heidegger, contudo, segundo o intérprete, não há nas *Investigações Lógicas* nenhuma explicação para tais diferenças fenomenológicas entre os modos de intuição, com isto,

---

nunca um momento ingrediente da própria consciência, é sem dúvida, para Heidegger a grande descoberta das Investigações Lógicas" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 66-67).

fica claro que na sexta *Investigação* Husserl não tem a pretensão de distinguir fenomenologicamente a percepção da imaginação.

A consciência de uma imagem só é possível na percepção de algo reproduzido pelo objeto-imagem, tal consciência só aparece neste modo específico de percepção. Numa percepção simples e direta, o originário do ser-percebido se dá na percepção do ente corporalmente presente, contudo, esse originário do ser-percebido não se dá noutros modos de representações. O ente presente, assim percebido, é sempre visado em sua totalidade, por exemplo: quando vejo uma cadeira, posso vê-la desde determinadas perspectivas, dou voltas em torno da cadeira e observo cada parte dela, "mas a mesmidade (*Selbigkeit*) corporal do percebido se conserva mesmo quando dou voltas ao redor do objeto. O objeto se matiza em seu aspecto" (HEIDEGGER, 2008b, p. 65). O que a percepção capta não é essa mistura, é o objeto em si mesmo segundo suas características em sua totalidade, neste sentido, mesmo que se capte uma multiplicidade de partes pertencentes ao objeto, a mesmidade se conserva no percebido do objeto. Tal modo de percepção se mantém no percebido em si mesmo independentemente de seu conteúdo ou perspectiva de visada. Na percepção de uma imagem, na qual a estrutura da percepção é distinta, o objeto-imagem é o corporalmente percebido em cada caso segundo seus aspectos particulares, mas, neste modo de percepção, explica Heidegger, a percepção pode não se dar em sua completitude, pois o objeto-imagem, por exemplo um cartão postal como Heidegger sugere, sendo manipulado por alguém que o considere apenas uma coisa do mundo circundante e o trate simplesmente como um cartão postal, nada captando dele, não se tem a completa percepção do objeto-imagem. Também pode ocorrer o oposto, quando alguém ao manusear o cartão postal não perceba o objeto-imagem como tal, mas antes perceba somente a imagem reproduzida, nestes casos, segundo o filósofo, é necessária uma modificação do modo natural

de perceber para que se obtenha uma percepção completa, uma espécie de desreprodução.

O visar vazio (*Leermeinen*), a imaginação ou a presentificação (*Vergegenwärtigung*), a apreensão de uma imagem (*Bilderfassung*) e a percepção direta (*schlichtes Wahrnehmen*) são os quatro modos de representações (*Vorsteleen*), cada qual segundo suas caracterizações estruturais próprias. "Toda intenção leva em si a tendência à completitude, e cada uma delas tem em cada caso uma maneira própria e determinada de completar-se: a percepção através de uma percepção; a recordação nunca através da espera, sempre imaginando recordações" (HEIDEGGER, 2008b, p. 67). Isto significa que cada modo de representação se completa segundo suas modalidades de captações, contudo, não se preenchem pela ausência de um objeto dado corporalmente, somente na representação perceptiva se tem o preenchimento do objeto. Outro modo de representação é a percepção da imagem de uma cópia de uma primeira representação, por exemplo, a percepção de uma cópia de uma fotografia original, neste caso específico se dá a relação de superposição (*Aufbauzusammenhag*) que cumpre sobremaneira o papel de presentificar o representado reproduzido originalmente na primeira versão da reprodução. A seguinte passagem das *Investigações Lógicas* ilustra tal exemplo:

> Assim, quando representamos uma coisa mediante a imagem de uma imagem, a matéria da representação prescreve também neste caso uma primeira completitude, aquela que nos colocando diante dos olhos a imagem primária mesma. Porém, esta imagem implica uma nova intenção, cuja completitude nos conduz à coisa mesma. A característica comum a todas estas representações mediatas, significativas ou intuitivas, consiste notoriamente em ser representações que não representam seus objetos num modo simples, mas sim através de representações de grau inferior e superior, edificadas umas sobre as outras; ou para expressar com mais destaque: em ser representações que representam seus objetos como objetos de outras representações, ou como estando em relação com objetos assim representados. Assim como os objetos podem ser

> representados em relação com outros objetos quaisquer, assim também podem ser em relação com representações; e estas representações são, na representação da relação, representações representadas; pertencem a seus objetos intencionais, não a suas partes integrantes (HUSSERL, 2006, p. 235).[51]

Não se faz, entretanto, confusão na apreensão da representação representada pela cópia, pois a mesma se mantém como uma cópia que mostra o verdadeiro reproduzido pela comprovação ou certificação (*Auweisung*) intuitiva. Tal particularidade de atestação está presente em todos os atos de apreensão e todos estes modos do ser-entendido do objeto são distintos entre si em seus modos de apreender o objeto. Mas, como se funda a dinâmica de tais modos de representações? A partir da inter-relação entre os atos noéticos-noemáticos da intencionalidade fundam-se todos os modos de representações. Pode-se entender a constituição fundamental da intencionalidade segundo uma inerência mútua entre noeses (*intentio*) e noemas (*intentum*); o primeiro refere-se ao modo de ser-entendido, o segundo refere-se ao ente no "como" de seu ser-percebido, através da dinâmica entre tais estruturas qualquer objeto é concebido. *Intentio* em sentido fenomenológico significa visar (*Vermeinem*), tal visar refere-se à relação entre o visar e o visado, a inter-relação entre noeses e noemas. O termo *νοεῖν* significa perceber no sentido de apreensão direta em seu ser-percebido enquanto tal.

Para Heidegger, até este ponto o significado desta relação entre *intentio* e *intentum* é algo que ainda permanece obscuro, o modo "como se relaciona o ser-entendido de um ente com o próprio ente é algo cujo resultado é ainda problemático" (HEIDEGGER, 2008b, p. 70), por mais que se pergunte acerca das inter-relações dos atos na correlação intencional, nada se conquista em termos de esclarecimento. Como sugere o filósofo, quiçá, se possa ter alguma

[51]Cito a tradução espanhola das *Investigações Lógicas* de José Gaos de 2006.

clareza a partir das considerações acerca da intuição categorial, que, por sua vez, exige o esclarecimento das noções de evidência e verdade.

2.1.3 Evidência e Verdade

Heidegger mantém, segundo Franco Volpi, uma estreita relação com a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Aristóteles mediante as discussões acerca do problema da verdade expostos no curso de 1925 em Marburgo, no qual o filósofo centra sua crítica, entre outras, à noção de evidência husserliana. Por outro lado, o autor destaca a importância da descoberta da intuição categorial e a caracterização ontológica da verdade tal como Husserl a desenvolve distinguindo-a da noção comum de verdade ao romper os limites do conceito aos atos que o ligam (*beziehende Akte*) aos juízos, cuja caracterização significa para Heidegger um retorno à filosofia antiga, um retorno ao sentido da verdade aristotélica.

> Essa ruptura e esse retorno são para Heidegger a consequência necessária da tese husserliana segundo a qual não apenas atos do tipo predicativo (em linguagem aristotélica atos de *synthesis* e de *dihairesis*), mas também atos "simples", isto é, monotéticos ou "monorradiais" (*einstrahlig*), como por exemplo a percepção de uma cor, podem ser "identificados" (*Ausweisung*) e, portanto, podem ter caráter de verdade (VOLPI, 2013, p. 68).

O que implica numa concepção de verdade que se estende ao âmbito ontológico afastando-se da versão gnosiológica representada pelo neokantismo de Rickert na qual a verdade é tomada somente através da síntese e da separação de representações. Husserl, por sua vez, concebe uma noção de verdade pré-categorial ou antepredicativa, o que, para Heidegger seria uma aproximação do que foi posto pelos gregos. Na exposição do parágrafo 6 das lições de Marburgo, Heidegger introduz sua discussão com a noção husserliana de verdade – que, por sua vez, se encontra no parágrafo

36 da *Sexta Investigação* – ao explicar que nossas vivências, em sentido amplo, são vivências expressadas, mesmo quando não são expressas em palavras podemos entendê-las por vivenciá-las em nosso cotidiano, mas tais vivências não são tomadas como objeto de investigação. Heidegger destaca aqui a importância de se compreender os aspectos gerais da intencionalidade e da completitude intencional para posteriormente se chegar ao esclarecimento do que seja a intuição categorial. Tais considerações remetem ao esclarecimento dos seguintes sentidos de evidência: 1) Identificação como preenchimento certificante (*Indentifizierung als ausweisende Erfüllung*); 2) Evidência enquanto preenchimento identificante (E*videnz als identifizierende Erfüllung*); 3) Verdade como identificação certificante (*Wahrheit als ausweisende Identifizierung*); 4) verdade e ser (*Wahrheit und Sein*).

Para Husserl, o objeto é constituído originariamente na trama estrutural da intencionalidade que, por sua vez, comporta uma multiplicidade de sentidos de evidência através dos quais o objeto é dado originariamente, como se pode observar na seguinte passagem do volume II da *Husserliana*:[52]

> [...] "isto" da *cogitatio*; não significa de modo algum a limitação à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera da autodoação pura; à esfera daquilo que não só se fala e se pensa; e tampouco à esfera do que se percebe, mas sim à do que está dado exatamente no sentido em que é pensado – e dado por si mesmo no sentido mais estrito –, de tal modo que nada do pensado deixa de estar dado. Numa palavra: limitação à esfera da evidência pura, porém, entendendo este termo em certo sentido estrito que exclui já a "evidência mediata" e, sobretudo, toda a noção de evidência num sentido lato (HUSSERL, 2011, p. 120).

Sobre o primeiro sentido de evidência, ou seja, a identificação como preenchimento certificante: ao caracterizar a relação entre os

[52]O volume II da *Husserliana* corresponde a *Die Idee der Phänomenologie* (1973). Cito aqui a tradução espanhola de Jesús Adrián Escudero de 2011.

modos de representações, Heidegger observa uma certa progressão entre a intuição vazia (atos significantes) e a percepção originária (atos intuitivos). A intuição vazia é sempre incompleta segundo sua própria definição, não obstante, pode preencher-se pela imaginação, o intuído se preenche com maior ou menor perfeição, mas, por mais detalhes que possam ser dados pela imaginação ao objeto intuído, há uma diferença entre a plenitude da percepção na qual o ente é dado corporalmente, esta, por sua vez, por se tratar de uma percepção sensorial, mostra o ente em sua plenitude, o ente originário, mesmo que este se mostre em cada caso sob determinada perspectiva. Esta é a diferença no que tange à plenitude no sentido de preenchimento do objeto em sua totalidade. Tal relação entre estes modos de representar, explica o filósofo, é uma relação funcional. " A intuição vazia, a imaginação ou a figuração, e a percepção sensorial, não estão simplesmente alinhados como as espécies de um gênero" (HEIDEGGER, 2008b, p. 72). Esta é uma relação cujo preenchimento é de caráter intencional, preenchimento só é possível como um conteúdo intuitivo, o objeto dado sensorialmente pela percepção que certifica tal modo de aparecimento. O originário da certificação se dá pela percepção, ou seja, quando se tem uma percepção do objeto preenchido, se tem uma certificação, a intuição vazia certifica o que é dado em tal modo de intuição. O autor destaca que existe uma trama tanto na certificação quanto no preenchimento, pode-se entender com o seguinte exemplo: numa intuição vazia – que pode ser caracterizada pela mera descrição de um objeto – o preenchimento pode ser realizado pela imaginação ou pela observação do objeto dado corporalmente.

Isto significa que o preenchimento certificante é inerente tanto à intuição vazia quanto à intuição originária, em ambos os casos o objeto é intuído nele mesmo, tal operação é um ato de identificação ou uma evidência como explicitada por Heidegger na seguinte passagem:

> Se identifica o pensado no intuído; se e*xperimenta* esta mesmidade. Não há dúvida que neste ato de identificação não se capte de modo explícito a identidade enquanto mesmidade. A identificação não é a captação da identidade, mas, sim, a captação do idêntico. Por ser a intuição originariamente corporal do ente a coisa mesma, o intuído de modo vazio se compara com a coisa mesma, ou seja, no preenchimento conheço a coisa mesma, conheço o fundado que está na coisa o antes só pensado. Neste preenchimento enquanto ato de identificação está implícito um inteligir do fundado que está na coisa pensada e esse inteligir enquanto preenchimento identificante é o que se chama *evidência* (HEIDEGGER, 2008b, p. 73).

Sobre o segundo sentido de evidência como preenchimento identificante ou apenas evidência, o autor explica que tal concepção refere-se a um ato intencional cujo papel é identificar o objeto pensando na intuição, essa ideia foi desenvolvida por Husserl e caracteriza-se pela noção de regionalidade da evidência. A evidência é uma função universal inerente a todos os atos, tanto os objetivantes quanto os atos em geral, ela tem o caráter de ajustar-se à região de coisas (*Sachregion*) correspondentes em cada caso, por exemplo, a evidência da cor, a evidência da esperança, do amor, etc., não se limita a proposições, predicações ou juízos. A universalidade se modifica adequando-se em cada caso segundo o modo específico de acesso. A evidência se caracteriza como o momento constitutivo do verdadeiro. Tal concepção de evidência é pura e absoluta, é "a 'apoditicidade', a intelecção de estados relacionais da essência (*Wesensverhalte*); [...] a ideia de intenção em estados relacionais de coisas 'individuais' como evidência comprovativa" (HEIDEGGER, 2008b. p. 75). Segundo Benoist, a evidência na fenomenologia de Husserl caracteriza-se como uma dadidade originária (*originäre Gegebenheit*) do objeto que se determina como uma síntese de identificação (*Deckungssynthese*) entre os conteúdos de consciência oriundos de tal doação, isto posto, se entende que é na evidência concebida como correspondência sintética que se encontra a relação

normativa da verdade enquanto momento constitutivo. A partir desta concepção de evidência se obtém dois conceitos fenomenológicos de verdade e ser.

O terceiro sentido, a verdade como uma identificação certificante poderá ser entendida a partir da consideração anterior de verdade e ser, pensados como conceitos fenomenológicos reinterpretados da concepção escolástica de verdade entendida como *adaequatio*, a saber, a intelecção do objeto intuído originariamente. A *adaequatio* em sentido fenomenológico significa concordar, ajustar, coincidir, como se pode observar na seguinte passagem das *Investigações Lógicas*:

> A verdade é, como correlato de um ato identificador, uma situação objetiva, e como correlato de uma identificação de coincidência uma identidade: a plena concordância entre o pensado e o dado como tal. Esta concordância é vivida na evidência, enquanto que a evidencia é a verificação atual da identificação adequada (HUSSERL, 2006, p. 268).

Todo ato tem seu correlato intencional, ou seja, como a percepção dirige-se ao percebido, num ato de identificação a identificação dirige-se ao identificado. São três os modos de verdade certificante: o primeiro diz respeito ao ser-idêntico do ato e seu correlato intencional, ser-verdadeiro (*Wahrsein*) está especificamente na apreensão do intuído como tal, na coincidência ou ajuste do ato com seu correlato, é deste modo que se obtém a trama da evidência, ou seja, somente se experimenta a evidência na coisa mesma, tal experiência não se apreende, se experimenta no ato de captação do objeto, mas não se capta a identidade, antes se experimenta a identidade na coincidência do ato com seu correlato. Nas palavras de Heidegger: "este é o sentido fenomenológico de dizer que na percepção evidente não observo de modo expresso a verdade da própria percepção, mas sim que vivo *na* verdade. O ser-verdadeiro se experimenta como um estado eminente na relação entre o pensado e o intuído" (HEIDEGGER, 2008b, p. 176). Este

estado de relação é a identidade, estado no qual reside o ser-verdadeiro experimentado pelo peculiar visar da intencionalidade em direção ao *intentum*.

O segundo conceito de verdade se obtém na direção oposta ao *intentum*, atendo-se à *intentio*, ao ato em si mesmo, à estrutura do ato de identificação através da coincidência (*deckende Identifizierung*). Ao observar a relação estrutural entre os atos e seus correlatos, à relação estrutural da evidência, à *adaequatio* como *adaequare*, se obtém o conceito de verdade concebida como intencionalidade. A verdade enquanto *adaequatio* pode ser concebida em dois sentidos distintos: "por um lado, como correlato de identificação, do vir a coincidir; por outro, entendida como determinação deste ato do próprio vir a coincidir" (HEIDEGGER, 2008b, p. 77). Tais concepções de verdade, segundo o filósofo, são incompletas, pois não se orientam pelo sentido originário de verdade. O terceiro conceito de verdade pode ser encontrada ao retornar a visada novamente à *intentum*, tal concepção de verdade encontra-se no próprio ente (*seiendes*) intuído originariamente, verdade aqui no sentido de ser-real (*Wirklich-Sein*). Tal concepção de verdade foi apresentada pelos gregos e assemelha-se aos dois conceitos de verdade mencionados. Com estas concepções de verdade chegamos a um determinado sentido de ser, o ser-verdadeiro e consequentemente ao terceiro ponto a ser esclarecido: verdade e ser que pode ser entendido através do exemplo da percepção direta de um objeto, reporto-me ao enunciado apresentado por Heidegger:

> 'A cadeira é amarela'. O afirmado enquanto tal, o conteúdo afirmado em tal enunciado e o ser-amarelo da cadeira, conteúdo que também pode denominar-se estado de coisas julgados. Neste estado de coisas julgados podem se distinguir duas coisas: o ser-amarelo, e ao destacar o que pretendo dizer, é que a cadeira é *realmente* amarela, é *de verdade* amarela (HEIDEGGER, 2008b, p. 77).

Nesta passagem, o autor explica como "realmente" e "de verdade" podem ser empregados indistintamente. O ser destacado é o subsistente (*Bestand*), ou seja, ser concebido como subsistência da verdade, do "estado-relacional de verdade", a subsistência da identidade entre o correlato do ato intencional. Mas há outro modo de destacar o ser-amarelo de modo esquemático ao reduzir o enunciado à seguinte formulação: S=P. O que se pretende com tal formulação não é extrair o que seja verdadeiro em seu estado-relacional, mas antes o ser-P do S, a concordância do predicado com o sujeito, não obstante, o que se pretende é destacar o "ser" da cópula do enunciado – a cadeira "é" amarela – este segundo sentido de ser refere-se a um fator estrutural do próprio estado de coisas. O filósofo assegura que na proposição "a cadeira é amarela" pode-se extrair os dois sentidos de ser: " ser enquanto fator de relação do próprio estado de coisas e ser como estado relacional de verdade" (HEIDEGGER, 2008b, p. 78). Sobre tais considerações, o filósofo observa que na fenomenologia jamais se desenvolvera estas duas distinções, neste sentido, as teorias do juízo são construídas sem a elaboração da distinção do sentido de ser. Somente a partir desta distinção pode-se compreender a determinação estrutural e quais as possibilidades de expressões se permite extrair com tal proposição. Ao correlato pertence a trama estrutural do fenômeno no qual se encontra esse "é", o "ser" em sua estrutura correlativa, que, por sua vez, é verdadeiro segundo sua própria trama estrutural que certifica ou comprova o estado-relacional subsistente, sendo subsistente, é verdadeiro. Tais distinções entre o conceito de ser, "ser interpretado no sentido de subsistência e ser interpretado no sentido de cópula como fator estrutural do próprio estado de coisas" (HEIDEGGER, 2008b, p. 78), são inerentes ao questionamento de uma lógica fenomenológica, são concepções de verdade e de ser que foram desenvolvidas nos momentos iniciais da fenomenologia e permanecem deste modo.

Com esta exposição Heidegger prepara-se para elaborar sua questão fundamental acerca do ser perguntando-se sobre a possibilidade de extrair originariamente o conceito de ser a partir da trama intencional de evidência e verdade. [53] Segundo Benoist, Heidegger observa que no paradoxo da intencionalidade há um erro que decorre da falta do questionamento acerca do significado do conceito de ser através da trama de evidência e verdade. "O que falta é todo o tratamento sério da questão de ser (*Frage nach dem Sein*), entendida como uma questão do significado de ser. Em nenhum lugar, Husserl realmente questionou o significado da palavra 'ser'" (BENOIST, 1999, p. 22). Para a fenomenologia, a intencionalidade ocupa um papel principal, contudo, segundo Heidegger, mesmo que ela tenha explicitado as tramas entre noeses e noemas, ela não explica o ser da intencionalidade.

Como foi visto, o conceito de verdade provém originariamente da intencionalidade e em sentido estrito dos atos referenciais. Com o esclarecimento do conceito de evidência observou-se a existência dos atos monotéticos – atos não referenciais que possuem um único elemento – que caracterizam-se pela possibilidade de certificação, de comprovação, portanto, são verdadeiros conforme explicitado. A fenomenologia avança com o conceito de verdade rompendo com as restrições aos atos referenciais e aos juízos, não obstante, segundo Heidegger, Husserl não teria se dado conta de que, com tal elaboração, retoma o conceito grego de verdade antes empregado por Aristóteles que elaborara tal concepção segundo as relações da percepção como tal e da percepção direta de algo tal como apresentada posteriormente pela fenomenologia. Heidegger critica a concepção de evidência em

[53] Nas palavras de Heidegger: "É importante não esquecermos disto, pois mais adiante desenvolveremos a questão fundamental acerca do sentido de ser e nos encontraremos diante da pergunta se em algum modo é possível extrair originariamente o conceito de ser desta trama de ser-verdadeiro e do correspondente ser-real, e se a verdade é primariamente um fenômeno que se capta originariamente nos enunciados ou em sentido amplo nos atos objetivadores ou não" (HEIDEGGER, 2008b, p. 79).

Husserl porque o fenomenólogo não estava ciente de que retomara o sentido grego de verdade, com isto Husserl jamais poderia avançar para um sentido mais originário tal como desenvolvido pela filosofia antiga. Heidegger, contudo, admite que Husserl elabora pela primeira vez um sentido compreensível da noção de verdade que antes fora apresentada pelos escolásticos, mas, estes cometeram equívocos na tentativa de retomar o sentido grego, bem como descaracterizaram a concepção de verdade interpretando-a a partir da introdução do conceito de imagem para explicar a origem do conhecimento.

De acordo com Rodríguez, pode-se perceber claramente uma influência da fenomenologia de Husserl no modo como Heidegger concebe a explicação hermenêutica da direção prévia, pois é concebida quase que literalmente nos moldes das *Investigações Lógicas* através do conceito de evidência: "a evidência, a plenitude intuitiva de uma significação vazia por uma intuição que oferece a coisa mesma correspondente" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 157). O modelo husserliano de evidência é o que Heidegger tem em vista para a compreensão da estrutura da investigação mesma, deste modo, pode-se entender que o processo hermenêutico traz à evidência aquilo que deve ser interpretado, ou seja, aquilo que foi orientado pela direção prévia a uma interpretação. Por exemplo, o conceito de ser-no-mundo é um conceito vazio de conteúdo, impreciso e extremamente geral, podendo significar coisas diversas, a função da hermenêutica da faticidade é captar seu exato sentido separando-o dos sentidos diversos, dando algo concreto ao conceito vazio e genérico, dito de outro modo, preenchendo o conceito vago com o sentido pleno e verdadeiro. Tal operação só é possível através de outros conceitos que explicitam as formas concretas de ser no mundo, estes conceitos não podem ser hipoteticamente construídos, antes sim, devem ser captados da faticidade mesma, contudo, essa captação não decorre de um ato intencional neutro como ocorre na reflexão transcendental, representando a absoluta ausência de

prejuízos, antes pelo ato que interpreta a faticidade sob o próprio sentido de ser, ou seja, o verdadeiro dar-se a conhecer a si mesmo. Esta natureza do ato hermenêutico é representada pela estrutura da compreensão que, por sua vez, implica numa fusão de antecipação e doação. É sabido que, aos poucos, a ideia de evidência vai, de certo modo, se distanciando devido a suas raízes teorizantes para dar lugar a estrutural tendência à noção de verdade concebida como velamento iluminador que decorre do modo de ser do ser-aí na vida fática, culminando em *alétheia*, como se pode observar na seguinte passagem de um dos textos de 1930 da *Gesamtausgabe* 9:[54]

> Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*). A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*. Após a explicação, descobre-se, com facilidade, que a proposição não inverte simplesmente um aglomerado de palavras, nem quer suscitar a impressão de paradoxo. O sujeito da proposição, é, caso esta fatal categoria gramatical ainda possa ser usada, a verdade da essência. O velar iluminador é, quer dizer, faz com que se desdobre (*Wesen*) a concordância entre conhecimento e ente. A proposição não é dialética. Não é de maneira alguma uma proposição no sentido de uma enunciação. A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser (*Seyn*). Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia* (HEIDEGGER, 1979d, p. 145).

O distanciamento da noção de evidência ocorre porque, para Heidegger, a evidência passa a ser apenas uma simples captação (*Schlichte Aufname*), alegando que o que é mostrado em si mesmo não é necessariamente a coisa mesma. Para o filósofo seria uma espécie de ingenuidade acreditar que as coisas mesmas são dadas originariamente sem importar a forma de olhar para elas. O rechaço

[54]Refiro-me à *Vom wesen der Wahrheit*. (1930). In: GA 9 Wegmarken (1919-1961), ed. F.-W. Von Herrmann, Frankfurt A. M., Klostermann, 1a. ed., 1976. Em português: *Sobre a Essência da Verdade*. Cito aqui a tradução de Ernildo Stein de 1979 da Coleção *Os Pensadores*.

à evidência se consolida exatamente pelo seu aspecto de abstração, entendida como um ato autônomo e absoluto, não é para Heidegger toda a possibilidade de aparição originária, ou seja, Heidegger critica o modelo husserliano de captação enquanto este carrega em si o título de intuição originária, isso pode ser melhor entendido pela noção de indicação formal. Convém deixar registrado que a reconstrução que Heidegger faz da noção husserliana de evidência não expõe toda a amplidão e complexidade conforme se observa nas *Investigações Lógicas*. Considero suficiente esta exposição para o propósito de analisar na sequência a intuição categorial.

Neste capítulo procurei assinalar o confronto de Heidegger com alguns dos problemas metodológicos da fenomenologia de Husserl sob à luz da pergunta: *Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para o estabelecimento de uma fenomenologia hermenêutica*? A partir das considerações apresentadas pode-se observar como Heidegger analisa os conceitos husserlianos estabelecendo suas diferenças, resultando numa fenomenologia hermenêutica que tem como pretenção um modo mais originário de captar a coisa mesma.

Na próxima exposição tratarei da intuição categorial para concluir o caminho percorrido por Heidegger à realização de uma descrição fenomenológica mais originária. A pergunta condutora deste capítulo é: *Qual é o alcance da concepção husserliana de intuição categorial para a fenomenologia de Heidegger*? A partir desta pergunta tentarei esclarecer como se dá o acesso ao âmbito do não real, ao âmbito das ideias, do fundamento, do tempo.

3

A intuição categorial

Segundo Heidegger, os três elementos decisivos enquanto fios condutores da fenomenologia são: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido autêntico do *a priori*, cujas descobertas são fundamentais para a investigação fenomenológica do tempo. No capítulo anterior foi definido o papel da intencionalidade como uma descoberta fenomenológica fundamental, o objetivo para este capítulo é tentar mostrar como a intuição categorial elaborada pela fenomenologia de Husserl, é, para Heidegger, o modo genuíno de acesso e dizibilidade das estruturas de fundação do âmbito das experiências, ou seja, para a descrição originária das categorias da vida fática.[55]

No parágrafo 6 das lições de Marburgo, Heidegger esclarece que a intuição categorial diz respeito à apreensão do sentido categorial, tal modo de apreensão está implícito nas percepções

[55]"Assim, é possível afirmar que a tese da diferença ontológica começa a perfilar-se precisamente para dar resposta ao problema, de procedência neokantiana, do modo de ser do categorial. É neste sentido que há de entender-se a afirmação heideggeriana, recorrente ao longo dos anos de 1920, que identifica lógica e ontologia. Assim, o giro ontológico heideggeriano se revela como uma radicalização do problema fundamental da filosofia transcendental, a saber, o problema da articulação entre as condições de possibilidade da experiência (suas condições de inteligibilidade) e a experiência mesma. A pergunta, omitida pelo neokantismo, acerca do modo de dar-se o categorial, do âmbito de validade, e aquela que conduz Heidegger a examinar o modo em que o categorial se dá na experiência enquanto tal, para dizer num vocábulo posterior, em que 'o ser pode ser lido nas entrelinhas (*abgelesen*) do (*am*) do ente'. Assim, poderia sugerir-se, sem poder defender aqui, que a ontologia fundamental é o resultado da radicalização da pergunta transcendental kantiana pelo categorial em termos da pergunta pelo modo de dar-se o categorial na experiência. Daí a centralidade outorgada por Heidegger em sua apropriação da fenomenologia e da doutrina husserliana da intuição categorial da VI Investigação" (ESCUDERO, 2011b, p. 14-15).

cotidianas, não obstante, este é o significado mais comum do termo, devemos investigar o que ela é, o que nela se intui e como se intui constitutivamente como intencionalidade. Para se compreender o sentido da intuição categorial exige-se uma devida preparação, dada a dificuldade inerente à compreensão desta estrutura. "Isto supõe, por um lado, um par de considerações gerais acerca do pensar intencional e da completitude intencional; por outro, acerca das atuações intencionais em sua expressão – expressão e intuição" (HEIDEGGER, 2008b. p. 79). Com este indicativo, Heidegger segue explicando que o próximo passo a ser dado é esclarecer em seus detalhes certos fenômenos que não foram contemplados na exposição anterior acerca da evidência concebida como um ato de identificação, na qual se afirmou a verdade enquanto estado-relacional de verdade nos enunciados sobre a percepção de uma coisa. Tais enunciados são atos de significação, ou seja, todas as afirmações acerca de um objeto são formas de expressão concebidas através dos atos de significação. Esta descoberta de Husserl sobre o autêntico sentido da expressão e daquilo que é expresso em toda atuação ou vivência é conquistado ao se investigar as estruturas lógicas. Por outro lado, segundo Heidegger, esta descoberta pode ser observada na faticidade mesma, âmbito pelo qual nossas vivências são expressas (*in bestimmter Ausdrücklichkeit*) através dos enunciados. Isto significa que nossas percepções são expressões interpretadas, por exemplo, quando olhamos para um objeto, não o vemos diretamente, falamos dele, não sobre o que vimos nele, mas sobre o que foi dito sobre ele, vemos no objeto o que foi falado dele. Neste sentido, o mundo é determinado, apreendido e compreendido através do que foi expresso, aquilo que se falou volta a ser falado dele, e é este modo peculiar de determinação constitutiva do mundo que se coloca em vista ao se investigar a intuição categorial.

A questão aqui para Heidegger é saber como pode ser considerado verdadeiro um enunciado que se faz através de uma percepção concreta, se este enunciado pode ou não ser completo

enquanto uma "menção vazia" correspondente a tal percepção. Por exemplo, no enunciado "a cadeira é amarela" a percepção é expressa no enunciado, contudo, a expressão pode ser pensada de dois modos, um dos modos refere-se à expressão do que foi percebido no ato de perceber, o outro modo diz respeito à expressão do ato como tal, este modo de expressão difere do primeiro. A expressão, tal como entendida no primeiro caso, é uma notificação de uma percepção, expressar uma percepção significa o mesmo que dar notícias dela (*Kundgeben*), notificar o ato de percepção. Qualquer ato de perceber, representar, julgar, desejar, esperar, etc., são notificações, são expressadas por enunciados que dão notícias a seu respeito, em outras palavras, expressar é notificar uma percepção, não do ato em si mesmo, mas do que o ato percebeu, representou, julgou, desejou, esperou, etc., são comunicados. Neste caso, o ato enquanto tal não foi expresso, conforme explica Heidegger:

> Dar expressão a uma percepção, sem dúvida, não significa dar notícia do ato, antes pode se comunicar o que o próprio ato percebeu. Neste segundo caso de expressar não faço um enunciado acerca do ato, da presença do ato, não constato o dar-se em mim de um perceber a cadeira, mas sim que agora o enunciado trata acerca do apreendido mesmo, acerca do ente mesmo. Este sentido de expressar se transfere a todos os atos doadores de objetos de modo simples. Assim, pode um fazer enunciados acerca do pensar vazio, do mero pensar em algo (*Denken an etwas*). Neste caso, não faço um enunciado acerca de uma representação, de algo subjetivo, mas sim acerca do visado, (*das Vermeinte*) mesmo, de tal maneira, que, desde logo, não sou capaz de acreditar intuitivamente em todos e cada um dos passos sobre os quais digo algo (HEIDEGGER, 2008b, p. 81).

Expressar, neste caso, diz respeito somente quando se trata de notificar algo percebido na percepção, assim entendido, são enunciados de percepções que somente expressam o ente captado através da percepção. Com o exemplo da percepção de coisas e o enunciado que dela se faz, Heidegger explica que deste enunciado se

destacam determinadas relações (*Verhalte*) da coisa extraídas do conteúdo intuitivo. O enunciado é verdadeiro quando há nele coincidência com o objeto. A tendência à verdade é inerente ao enunciado, deste modo, o verdadeiro é comprovado. O que se diz sobre a verdade, a adequação e a completitude é transposto dos atos simples para os atos de enunciados. O passo seguinte, de acordo com o filósofo, é analisar como se completa o enunciado da percepção no percebido, para tanto, é preciso que se coloque diante do percebido pela percepção simples e direta, "o conteúdo completo da coisa real presente", ou seja, o objeto a partir do qual será expresso através do enunciado, sob esta diretriz, a seguinte frase será analisada: "Esta cadeira é amarela e está estofada", também podemos substituí-la pela fórmula: "Este S é P e Q". Com a formulação deste enunciado Heidegger se pergunta pela possibilidade de uma completitude do objeto através do enunciado. "A ideia de verdade, obtida na evidência, pode realizar-se nos enunciados mesmos, que, desde logo, constituem um amplo campo dentro dos atos concretos de nosso atuar? " (HEIDEGGER, 2008b, p. 83). Esta pergunta coloca em xeque o verdadeiro e a completitude do objeto descrito através do enunciado, ou seja, a pureza de sua doação através do enunciado, ou ainda, em outra formulação, Heidegger questiona se o enunciado daria conta de expressar um objeto em sua totalidade. Podemos ver a cadeira, o amarelo e o estofado, contudo, não podemos ver o "esta", o "é", o "e" e o "está", estes jamais serão vistos no objeto, somente através do enunciado que se dá mediante "excessos de intenções", conforme Heidegger assevera, dos quais não podemos ter comprovação através da percepção simples e direta da coisa.

A análise prossegue com a simplificação da frase removendo os "excessos de intenções": "A cadeira amarela, estofada". Mas há ainda aqui um problema observado pelo filósofo: podemos ver a cadeira, o amarelo e o estofado, porém, não podemos ver o "ser", o "é" e o "está" da coisa percebida e expressa no enunciado. Com isto se chega à tese de que o ser não é algo real que possa ser constatado

através da percepção da coisa objeto do mesmo modo como podemos constatar a composição de um objeto específico, neste caso os elementos que compõem a cadeira, pois, o ser não é nada real, o ser, como diz Kant, "não é um predicado real do objeto". O mesmo se dá com o ser da cópula, o conteúdo está separado do que dele se expressa, o enunciado expressa aquilo que através da percepção não podemos falar. Heidegger se questiona novamente aqui sobre a possibilidade da completitude e da verdade dos enunciados. Mais adiante retomarei este ponto da crítica a Husserl. No volume 9 da *Gesamtausgabe,* [56] Heidegger retoma essa discussão através da análise da tese kantiana sobre o ser, inicialmente explicitando como Kant exprime em sua tese algo de novo, que foge do aspecto doutrinal e abstrato como se pode observar na seguinte passagem:

> Na *Crítica da Razão Pura*, o enunciado negativo e restritivo é introduzido por 'evidentemente'. Portanto, aquilo que aqui se enuncia deve, ao mesmo tempo, ser claro para cada um: Ser – 'evidentemente' não é um predicado real. Para nós, homens de hoje, esta proposição não é, de maneira alguma, imediatamente inteligível. Ser – isto significa evidentemente realidade. Como pode o ser não ter, então, o valor de um predicado real? É que para Kant a palavra "real" guarda ainda sua significação original. Ele indica aquilo que pertence a uma *res*, a uma coisa, ao conteúdo positivo de uma coisa (HEIDEGGER, 1979b, p. 238).

Segundo Heidegger, a palavra "real" para Kant refere-se a uma determinação inerente ao conteúdo de uma coisa. Por exemplo, no enunciado "a montanha é extensa", a extensão está relacionada à montanha, contudo, pouco importa se a montanha existe de fato ou não. Real ou realidade não significam aquilo que existe efetivamente, é meramente a determinação pertencente a uma coisa. Não precisamos verificar se a montanha é extensa, pois conhecemos o conceito de montanha, e consequentemente, suas

[56] A *Gesamtausgabe* 9 perfaz um conjunto de textos dentre os quais a *Kants These über da Sein* (1919-1961). Cito aqui a tradução de Ernildo Stein de 1979 da Coleção Os Pensadores.

características, suas propriedades. Por outro lado, ser não é nada de real, para explicar isso retomarei o exemplo da montanha: se a montanha existe e estou diante dela, posso dizer que a montanha "é", este "é" é o ser como predicado e se apresenta também como uma evidência efetiva no enunciado "a montanha "é" extensa". O ser é o sujeito deste enunciado, porém, não é um predicado real. O "é" é predicado da montanha e nada diz daquilo que a montanha é como montanha, mas expressa aquilo que pertence à montanha, isto é, a sua existência, a montanha existe, a montanha "é". Com isto não se chegou ao que significa este ser? A resposta é não, o enunciado kantiano diz: "ser é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas", conforme Heidegger esclarece nesta passagem:

> A formulação "em si mesmas" não significa: alguma coisa "em si", alguma coisa que existe sem relação com uma consciência. O "em si mesmas" deve ser compreendido como a determinação oposta àquilo que é representado enquanto isto ou aquilo com relação a outra coisa. Este sentido de "em si mesmas" já se exprime pelo fato de Kant dizer: Ser "é somente a posição". Este "somente" parece, à primeira vista, soar como uma restrição, como se a posição fosse coisa inferior em contraposição com a realidade, isto é, o conteúdo objetivo de uma coisa. O "somente" indica, entretanto, que o ser não se deixa explicar a partir daquilo que um ente é, em cada situação concreta, isto para Kant quer dizer a partir do conceito. O "somente" não restringe, mas remete o ser a uma dimensão que é única a partir da qual ele pode ser caracterizado em sua pureza. "Somente" designa aqui: puramente. "Ser" e "é" pertencem, com todas as suas significações e modalidades, a uma dimensão própria. Nada são do que tenha caráter de coisa, quer dizer, para Kant: nada objetivo (HEIDEGGER, 1979b, p. 239).

Heidegger explicita aqui que a pergunta pelo ser deve ser pensada através de outro horizonte, desde um outro modo de olhar para as coisas, porém, um modo que não seja direcionado pelas considerações acerca das coisas. Pode-se entender este novo olhar

com o seguinte exemplo: ao examinar um objeto dado, portanto um objeto que "é" e explorá-lo sob todos os ângulos possíveis, jamais chegaremos ao conhecimento do "é" do objeto, ou seja, do ser do objeto. Mas, de acordo com a tese kantiana, o ser pode ser caracterizado pelo sentido de posição, contudo, Heidegger entende que tal caracterização depende do modo como a posição (*Setzung*)[57] é alocada, com isto, o ser poderá ter outros significados. O ser "no uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo, ou seja, é inerente à [...] posição da relação entre o sujeito da proposição e o predicado. No uso ôntico do ser – a pedra é "existe" –, trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto [...]" (HEIDEGGER, 1979b, p. 241). A relação sujeito-predicado se conecta à relação sujeito-objeto e o "é" da ligação se constitui em sentido distinto e mais apurado que o sentido lógico[58]. Nas palavras de Kant:

> Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distingo, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção, conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula "é" nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva (KANT, 2001, p.167).

[57]"Kant traduz posição por *Setzung*, mas a palavra alemã é dotada da mesma plurivocidade que a palavra latina *positio*, que significa: pôr, colocar, dispor enquanto ação; o que foi posto, o tema; o ser posto, a situação, a constituição. Mas também se pode compreender posição e *Setzung* de tal modo que univocamente se entenda: o pôr de algo que é posto enquanto tal, em seu caráter de ser posto. Em todo caso, a caracterização de ser como posição manifesta uma plurivocidade que não é acidental e que não nos é desconhecida. Pois ela tem seu papel importante no âmbito daquele pôr e colocar que conhecemos como representar. O vocabulário técnico da filosofia dispõe para isto de dois termos específicos: representar é *percipere, perceptivo,* tomar algo a si, compreender: e: *repraesentare*, opor-se algo, presentear-se algo. No ato da representação representamo-nos algo de tal modo que se oponha a nós enquanto assim colocado (posto), enquanto objeto. Ser como posição indica a qualidade de ser posto de alguma coisa na representação que põe" (HEIDEGGER, 1979b, p. 239).

[58]"Kant só chega a esta convicção somente após longa reflexão, formulando-a mesmo apenas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Somente seis anos após a primeira edição foi capaz de dizer qual é a situação do 'é', ou seja, do ser. Apenas a *Crítica da Razão Pura* traz plenitude e determinidade à explicação do ser como posição" (HEIDEGGER, 1979b, p. 241).

De acordo com as análises de Heidegger, o "é" da cópula é concebido como uma determinação de relação com a unidade da ligação num co-pertencer de ser e unidade. Para se compreender o co-pertencimento de ser e unidade, Heidegger nos traz um exemplo usado pelo próprio Kant: quando carregamos um corpo, sentimos a impressão de peso, mas, o peso está no corpo, e isto significa que as duas representações estão ligadas no objeto e não dependem do estado do sujeito, não é só na percepção que as unidades estão presentes. "Segundo a interpretação kantiana do 'é', exprime-se nele uma ligação do sujeito da proposição com o predicado, no objeto. Cada ligação traz consigo uma unidade para onde ela conduz o dado múltiplo e na qual ela o liga" (HEIDEGGER, 1979b, p. 243). Para encontrar a origem da unidade é necessário procurá-la além das unificações do entendimento, ou seja, na unidade originária sintética da apercepção[59]. Esta unidade originária possibilita a objetividade do objeto e, como tal, Kant a designa de apercepção transcendental, pois ela "[...] contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico" (KANT, 2001, p.157). Heidegger explica que, antes da crítica, Kant satisfazia-se apenas com a impossibilidade de uma explicação mais ampla de "ser e existência" em relação às capacidades do entendimento, mas, na *Crítica da Razão Pura* Kant esclarece todas as possibilidades do entendimento desde seu fundamento e mantém o fio condutor na colocação da tese sobre o ser que se estabelece como uma caracterização do ser a partir da relação com a apercepção transcendental, que, por sua vez, é concebida enquanto o elemento unificador prévio a toda representação. Neste sentido, ela é "[...] o 'ponto mais elevado ao qual' a lógica, em sua totalidade, já está presa

[59]"Ela é o *hén* (unidade unificante) que dá origem a todo *syn* (com-) de qualquer *thésis* (posição). Kant a designa unidade originária sintética. Ela já está sempre presente *(adest)* em toda representação, na percepção" (HEIDEGGER, 1979b, p. 243).

e suspensa como tal; este ponto mais elevado ela realiza na medida em que toda a sua essência depende da apercepção transcendental; é por isso que ela deve ser pensada a partir desta origem [...]" (HEIDEGGER, 1979b, p. 244). Contudo:

> [...] somente e apenas quando toda lógica está inserida no lugar da apercepção transcendental, pode atuar no interior da ontologia crítica, vinculada com o dado da intuição sensível, e atuar como fio condutor da determinação dos conceitos (categorias) e dos princípios do ser do ente. A situação é esta porque o "primeiro conhecimento puro do entendimento" (quer dizer, a adequada caracterização do ser do ente) é "o princípio da unidade originária *sintética* da apercepção". De acordo com isto, este princípio é um princípio de unificação, e a "unidade" não é uma simples justaposição, mas é elemento que unifica e reúne, *lógos* no sentido primordial, ainda que transferido e mudado para o eu-sujeito. Este *lógos* tem em seu poder a "lógica inteira" (HEIDEGGER, 1979b, p. 244).

Segundo o diagnóstico de Heidegger, a ontologia é transformada pela *Crítica da Razão Pura* numa filosofia transcendental que se propõe a refletir o ser do ente como uma objetividade do objeto tal como na fenomenologia de Husserl, porém, seu fundamento não se consolida pela lógica formal, mas sim numa lógica relativa à unidade de síntese da apercepção transcendental. O *eu-penso*, explica Heidegger, "significa: eu ligo uma multiplicidade de representações dadas, a partir da vista prévia da unidade da apercepção, que se articula na multiplicidade dos conceitos puros do entendimento, isto é, das categorias" (HEIDEGGER, 1979b, p. 245). Heidegger, entretanto, observa uma limitação na concepção da essência do entendimento kantiano, tal limitação decorre do visar do entendimento na determinação daquilo que investiga através da intuição sensível e das formas puras. Por outro lado, esta restrição do uso do entendimento abre o horizonte para uma caracterização mais originária da própria essência do entendimento como se atesta no enunciado afirmativo

da tese kantiana, a *coisa, o ser* sempre significa *ob-stante, ob-jeto,* neste sentido, "o que foi posto na posição é o posto de um dado, que, por sua vez, através do pôr e do colocar, se transforma, para este ato, em o-posto, ob-stante, jogado-ao-encontro, objeto. O que tem caráter de ser posto (posição), quer dizer, o ser, se transforma em objetividade" (HEIDEGGER, 1979b, p. 245). Tal observação corrobora com uma passagem do prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura,* na qual Kant afirma que a crítica ensina a tomar o objeto em dois sentidos: por um lado como fenômeno, por outro como coisa em si mesma. Coisa em si mesma é o númeno que se diferencia em sentido positivo e em sentido negativo. Como se sabe, em sentido negativo o númeno não pode ser conhecido, pode somente ser pensado ou representado no entendimento puro sem qualquer vínculo com a sensibilidade. No sentido positivo ele é o objeto não sensível, que não pode ser conhecido teoricamente. Por exemplo Deus, mundo e liberdade são conceitos que permanecem fechados em si mesmos, não podem ser conhecidos teoricamente, contudo, podem ser representados no entendimento puro como pensamento. Segundo Heidegger, isto mostra que Kant estabelece na *Crítica da Razão Pura* a determinação do ser como posição e o conceito de ser em geral. O neokantismo defende que na filosofia de Kant a questão do ser foi elucidada, mas, para Heidegger, ela não foi elucidada bem como permanece de maneira explícita na *Crítica da Razão Pura* contrariando a história da filosofia que, por sua vez, descaracteriza a questão do ser através da substancialidade da substância conforme a seguinte passagem atesta:

> É por isso que se pode considerar um erro do neokantismo, cujas consequências ainda hoje se fazem sentir, pensar que, pela filosofia de Kant, foi, como se diz, "liquidado" o conceito de ser. O sentido de ser (presença constante) que impera desde a Antiguidade não apenas é mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação "objetividade", ele se manifesta numa forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até,

> através da explicação do ser como substancialidade da substância, explicação imperante na história da filosofia (HEIDEGGER, 1979b, p. 245).

Kant determina o elemento substancial através da explicação do ser como objetividade, indicando que o elemento substancial é "[...] o conceito de objeto em geral, que subsiste na medida em que nele se pensa somente o sujeito transcendental, sem quaisquer predicados" (KANT, 2001, p. 410). De acordo com a análise de Heidegger, são entendidos os conceitos de ob-stante e ob-jeto na relação com o eu-sujeito que penso e que desta relação se extrai o sentido do ser como posição, contudo, é conforme "princípios" que a explicação sistemática do ser do ente ou da objetividade do objeto poderá ser realizada em sua plenitude, isto significa que a explicação sistemática se assenta na razão conforme tais princípios que explicam as modalidades do ser, que, por sua vez, são os postulados do pensamento empírico em geral que funcionam como regras que possibilitam a ligação da atualidade da multiplicidade dos fenômenos, ou seja, a existência. O atual será sempre o atual daquilo que é possível, mas sempre apontará para um necessário. Heidegger expõe brevemente esses princípios na seguinte passagem:

> Os postulados do pensamento empírico em geral são princípios pelos quais se esclarece ser-possível, ser-atual, ser-necessário, na medida em que se determina, através disso, a existência do objeto da experiência: O primeiro postulado se enuncia: "O que concorda com as condições formais da experiência (conforme a intuição e os conceitos) *é possível*". O segundo postulado se enuncia: "O que está em conexão com as condições materiais da experiência (da sensação) *é atual*". O terceiro postulado se enuncia: "Aquilo cuja conexão com o atual é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *é necessário*" (HEIDEGGER, 1979b, p. 247.

O que se evidencia através da análise de Heidegger do enunciado negativo da tese sobre o ser: "Ser não é evidentemente um predicado real", são as modalidades de ser e não o que o ser é

em sua determinação. O modo ou o sentido de ser é o *como* da relação entre o objeto e o sujeito do predicado (ser-possível, ser-atual, ser-necessário), portanto, as modalidades no conceito de ser não determinam objeto, antes, exprimem a relação entre ambos. Kant explica essa relação, segundo Heidegger, não mais com a faculdade do entendimento, mas com a faculdade do conhecimento. "As categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objeto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento" (KANT, 2001, p. 264). Isto significa que, de algum modo, o juízo recebe sua determinação através da experiência. "Sem dúvida, ser continua sendo posição, mas permanece inserido na relação com a afecção. Nos predicados do ser-possível, ser-atual, ser-necessário reside uma 'determinação do objeto', contudo, uma certa 'determinação' [...] dele enquanto objeto" (HEIDEGGER, 1979b, p. 247) em si mesmo. Segundo Ainbinder, o ser entendido como objeto de si mesmo através das modalidades, jamais será um predicado real, sempre será um predicado ontológico (transcendental) [60]. O ser-possível de um objeto implica num modo de ser posto que coincide, ou nas palavras de Heidegger, que concorda com o que se dá nas formas puras da intuição, determinando-se deste modo segundo as categorias. O ser-

[60]"Heidegger leva desde o início de sua produção a distinção entre o ser e a validade na chave de uma distinção ontológica a partir de sua leitura em Lask, ele afirma a distinção entre o âmbito do que é dado à experiência e o âmbito das suas condições de possibilidade, mas isso exige também, compreender essa distinção em termos de uma distinção entre modos de ser. Se o status ontológico da distinção já estava em Lask, Heidegger identifica o *Geltungsbereich* com as mesmas condições de doação de qualquer objeto como tal e isto também mostra que é possível dizer que a tese da diferença ontológica começa a surgir precisamente para responder ao problema de origem neokantiana no modo categorial. Por sua vez, a ontologia de Heidegger é revelada como uma radicalização do problema fundamental da filosofia transcendental, ou seja, o problema entre as condições de possibilidade da experiência (as suas condições de inteligibilidade) e da própria experiência conjunta. A questão omitida pelo neokantismo, sobre como levar o categorial ao escopo de validade é o que levou Heidegger a examinar como o categorial é dado na experiência como tal, ou, dito em um vocabulário um pouco mais tardio, que o ser ' pode ser lido nas entrelinhas (*abgelesen*) do (*am*) do ente'. Pode-se sugerir que a ontologia fundamental é o resultado da pergunta transcendental kantiana pelo categorial, em outros termos, a questão de como se dá o categorial na experiência" (AINBINDER, 2011, p. 13-14).

atual de um objeto é o modo de ser posto de algo possível em conexão com a percepção sensível. O ser-necessário é o ser posto de modo a estar encadeado com o atual "segundo as leis gerais da experiência. Possibilidade é: concordar com ... Atualidade é: estar em conexão com ... Necessidade é: encadeamento com ..." (HEIDEGGER, 1979b, p. 248). Em cada modalidade rege a posição de uma relação sempre distinta segundo o que se exige para a existência de um objeto. Esta distinção é sempre "necessária e inevitável" para o entendimento humano, isto significa que a distinção entre as modalidades da possibilidade e da atualidade dos objetos encontram seu fundamento no sujeito e em sua natureza cognoscível, sendo, portanto, um fundamento de distinção das estruturas subjetivas. Por distinção se dá o entendimento e a intuição sensível; enquanto o entendimento é exigido para os conceitos, a intuição é exigida para os objetos da sensibilidade. O entendimento não fornece um objeto e a intuição sensível não pode colocar aquilo que é dado por ela, isto é, o objeto em sua objetividade.

O entendimento só pode pensar através de conceitos segundo suas possibilidades; por outro lado, um objeto atual só pode ser conhecido pelos sentidos. "Na medida em que determina o ser como 'somente posição', compreende ele o ser, a partir de um lugar delimitado, a saber, a partir do pôr como ato da subjetividade humana, isto é, do entendimento humano condenado ao dado sensível" (HEIDEGGER, 1979b, p. 250). É, contudo, num modo privilegiado do pensamento que a determinação do ser como uma posição é fundada, nas palavras de Heidegger, numa reflexão sobre a reflexão. Os dois conceitos transcendentais da reflexão são "*matéria e forma"*, deles Kant diz: "São dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissoluvelmente ligados a todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação [...]" (KANT, 2001, p. 303-304). Heidegger observa que o fato de

Kant enumerar os conceitos da reflexão indica que há uma compreensão mais profunda da tese sobre o ser como posição. Agora a posição se apresenta sob a estrutura de forma e matéria, isto é, a estrutura agora é traduzida por determinável e determinação e sua origem essencial é na estrutura subjetiva. É através da reflexão que se dá o acesso a esta estrutura subjetiva, pois a reflexão transcendental não se orienta pelos objetos, mas para o âmbito puramente "relacional" da subjetividade/objetividade. Com isto, Kant mostra que o âmbito puramente relacional já é uma reflexão que se volta para o eu pensante, é esta a reflexão "através da qual Kant elucida e situa pela discussão o ser como posição, como uma reflexão sobre a reflexão, como um pensamento do pensamento relacionado com a percepção" (HEIDEGGER, 1979b, p. 252).[61] Pode-se observar que as etapas do enunciado sobre o ser, segundo o propósito de Kant, foram explicitadas e elucidadas, embora, não de maneira sistemática, mas de forma episódica, conforme é apresentada na análise heideggeriana. Ao elucidar a questão do ser, Kant esclarece a expressão-chave "ser e pensar", mas, por outro lado, a expressão continua obscura aos olhos de Heidegger, devido a uma ambiguidade oculta em sua formulação. Heidegger, como um profundo conhecedor da história da filosofia, está preocupado em não se limitar à interpretação kantiana do ser, pois na história da filosofia se apresenta o traço fundamental do

[61] "A repentina interrupção da análise da questão da verdade no contexto de uma interpretação detalhada de diversas passagens da Metafísica de Aristóteles, dá lugar a um tratamento da relação entre o eu-penso e o tempo, entre apercepção transcendental e a auto afecção do eu, que prefigura em grande medida a interpretação desenvolvida no livro sobre Kant em 1929. Heidegger pergunta qual é o fundamento e a raiz comum daquelas fontes de conhecimento que define Kant; ou seja, a espontaneidade de conhecimento e receptividade da sensibilidade. Heidegger pensa que Kant percebeu que a unidade está na temporalidade, pois esta é tanto a forma pura da intuição como puro auto afecção do eu penso como um ato de espontaneidade. Agora, se a espontaneidade e receptividade, se compreensão e sensibilidade, encontram sua raiz comum na temporalidade, surge a pergunta de como que se coloca esta raiz comum. Em outras palavras, qual é o modo fundamental de ser do sujeito? Kant parece não se preocupar com a unidade de ambas faculdades. Heidegger, no entanto, está convencido de que Kant pressupõe e opera com essa unidade, embora não expressamente tematizada. Este é o pressuposto em que se fundamenta a interpretação do livro *Kant e o Problema da Metafísica*, motivo da famosa disputa com Cassirer em Davos" (ESCUDERO, 2011b, p. 36).

questionamento acerca do ser e de suas caracterizações que não devem ser deixadas de lado, nas palavras de Heidegger, seria "insensato pensar que a questão do ser poderia ser formulada através de uma análise de significações de palavras. Entretanto, a escuta do dizer da linguagem pode dar-nos [...] acenos que apontam para a tarefa do pensamento" (HEIDEGGER, 1979b, p. 252). Esse aceno aponta para o questionamento da significação oculta no "e" em "ser e pensar", com isto, Heidegger recorre à filosofia antiga, a um dos ditos de Parmênides que, por sua vez, trará luz sobre o verdadeiro significado da expressão-chave "ser e pensar". Parmênides diz: "pois o mesmo é pensar e ser", a expressão, como explica Heidegger, à primeira vista pode confundir o leitor desatento, pois o enunciado claramente indica uma "mesmidade", uma "identidade". Não se trata aqui de um cálculo entre meros objetos, não se trata de compará-los e atribuir uma igualdade ou desigualdade, pois, ser e pensar não são coisas, não são objetos aos quais podemos atribuir uma identidade. O que deve ser verdadeiramente pensado no enunciado é o que se oculta no "e" da cópula. Nas palavras do filósofo,

> No "é" se oculta tudo o que deve ser pensado no ser. Entretanto, [...] permanece o fato de nos perguntarmos se "ser", se o "é" mesmo pode ser, ou se ser jamais "é", permanecendo, contudo, verdadeiro: Dá-se ser. Ser não pode ser. Se fosse (ser), não mais permaneceria ser, mas seria um ente. Todavia, não diz aquele pensador que pela primeira vez pensou o ser, não diz Parmênides [...] "é a saber, ser" – "presenta-se, a saber, presentar-se"? Se considerarmos que, [...] presentar-se, fala propriamente a *alétheia*, o desvelar-se, então o presentar-se, [...] significa: o presentificar. Ser – propriamente: o que dá presença (HEIDEGGER, 1979b, p. 254).

O enunciado, de acordo com Heidegger, apresenta um tipo supremo de tautologia que diz expressamente o que deve dizer e, no entanto, "oculta em si o não-dito, o não-pensado, o não-

perguntado". Mas qual é o significado desta presença, deste presente, e em que solo se fundamentam como tais? Com efeito, Heidegger explica que o que se mostra ou o que se oculta em tal significado é um modo impensado de uma tácita essência de tempo, e se esse for realmente o caso, o questionamento acerca do ser deve ser submetido a uma reformulação do seguinte modo: *Ser e Tempo*. Se na tese de Kant sobre o ser como pura posição, a objetividade se apresenta inerente à presença, então, conclui Heidegger, que o ser permanece tão impensado na tese de Kant, quanto na história da metafísica. "Entretanto, a tese de Kant sobre o ser como pura posição permanece o cimo. De onde um olhar alcança para trás até a determinação do ser como *hypokéisthai*, e mostra para a frente, [...] o ser como o absoluto" (HEIDEGGER, 1979b, p.254). De acordo com as análises de Heidegger à tese kantiana, o problema não estaria somente na conjectura de que o ser é somente posição, mas, conforme se observou nos parágrafos anteriores, mostrou-se que o ser é "[...] determinado a partir da relação com o uso empírico do entendimento. O 'e' na expressão-guia significa esta relação que, segundo a explicação de Kant, tem uma raiz no pensamento, isto é, um ato do sujeito humano" (HEIDEGGER, 1979b, p. 253). Com isto, Heidegger nos indica a possibilidade de uma metafísica engajada na "tematização da subjetividade do sujeito humano". Isto significa que na leitura heideggeriana a filosofia transcendental de Kant transforma-se numa ontologia metafísica[62]que decorre da retomada

[62]No *Kantbuch* Heidegger citou explicitamente esta passagem, sustentando que nela a expressão ontologia é empregada por Kant na acepção tradicional. A soberba e a arrogância da ontologia herdada residiriam na pretensão de oferecer conhecimentos sintéticos necessários e universais sobre coisas em geral, ou seja, sobre coisas em si mesmas. Segundo Heidegger, o conceito de coisa em si refere-se às coisas não em relação a um ente finito determinado por uma receptividade sensível, mas às coisas independentemente desta relação e em relação a um possível ente infinito. Neste sentido, a ontologia em sentido tradicional presume ser capaz de um conhecimento que é possível apenas para um ente infinito. Na medida em que a ontologia, transformada em filosofia transcendental, abandona esta soberba, ela se compreende em sua finitude. Assim, haveria um sentido legítimo para a expressão ontologia, precisamente quando ela é transformada e fundamentada na filosofia transcendental. Além disso, Kant também teria empregado a expressão com este novo significado, ao expor o plano geral da metafísica numa passagem decisiva da Crítica. Em suma, a unidade da estética transcendental e da analítica transcendental forneceria, segundo Heidegger, uma fundamentação da metafísica, entendida

da antiga questão do ser numa abordagem conduzida por uma investigação objetiva.

Tendo demarcado as conclusões acerca das análises à tese kantiana do ser – fundamentais para se compreender a discussão com Husserl e sua reformulação fenomenológica representada pela intuição categorial, sendo essa uma versão da apercepção transcendental kantiana superada pela descoberta da intencionalidade – retomo agora as análises do parágrafo 6 das lições de 1925 com a seguinte pergunta de Heidegger: a ideia de verdade e de completitude através dos enunciados não deveria ser abandonada definitivamente? Antes de fazer conclusões precipitadas, o filósofo faz considerações mais detalhadas acerca da problemática inerente à cópula dos enunciados tomando o seguinte exemplo: podemos ver a cor, mas não podemos ver o ser da cor, a cor é real, portanto, captada pela sensibilidade, o ser da cor não pode ser acessado pela sensibilidade, pois não é real. O real diz respeito ao objetivo, aos componentes do objeto, o não real ou o não sensível se equipara com o espírito (*Geistingen*) do sujeito. O real é dado através do objeto, o não real é dado pelo sujeito na percepção interna. Com isto, Heidegger se pergunta se o ser, a unidade, a multiplicidade e a cópula podem ser encontrados na percepção interna lembrando que a gênese de tais elementos não sensíveis da percepção interna, na reflexão sobre a consciência, fora apresentada desde Locke com suas raízes em Descartes e posteriormente modificados pelos princípios postulados por Kant e o idealismo alemão. Com efeito, se por um lado o idealismo é criticado, por outro a fenomenologia é grata pela sua demonstração de que o não sensível, o ideal não pode ser comparado ao imanente, à consciência,

a partir da noção de *metaphysica generalis*. Com esta transformação da metafísica geral todo alicerce da metafísica tradicional é posto em movimento e, portanto, a *metaphysica specialis* é afetada como um todo. No *Kantbuch* Heidegger não avançou para além dessa afirmação, justificando a restrição com a observação de que o tratamento do problema requer uma preparação obtida apenas com a apropriação originária da fundamentação kantiana da metafísica geral" (REIS, 2011a, p. 188-190).

ao subjetivo, cuja demonstração favoreceu a descoberta da intuição categorial.

Por outro lado, explica Heidegger, a consciência entendida como fundamento do não real, do não sensível, deve ser analisada pelo que igualmente não pode ser visto, ou seja, a intencionalidade, somente assim se entende que o assunto em questão poderá ser considerado. Como se sabe, os atos da consciência perfazem os juízos, os desejos, as representações, as percepções, as recordações, etc., em termos kantianos são os acontecimentos psíquicos dados pelo sentido interno, nesta diretriz os conceitos captados pelos sentidos internos também seriam conceitos sensíveis. Pelo viés husserliano, na imanência da consciência se encontra somente algo sensível e objetual que versa o real efetivo, contudo, não há nada de "ser" no sentido de cópula como podemos observar na seguinte passagem do parágrafo 44 da *Sexta Investigação*:

> A origem dos conceitos de estados de coisas e de ser (no sentido de cópula) não está verdadeiramente na reflexão sobre os juízos, antes sim sobre a completitude mesma dos juízos; o fundamento da abstração, através do qual reconhecemos estes conceitos, não se encontram nestes casos tomados enquanto objetos, antes sim nos objetos destes conceitos; e naturalmente também as modificações de acordo com estes atos nos proporcionam um fundamento (HUSSERL, 2006, p. 280).

Tais conceitos são o correlato de um tipo específico de ato, pode-se entender melhor ao se reportar a outro exemplo apresentado por Heidegger: quando se pensa o conceito de adição, não se encontra tal conceito através da reflexão acerca da soma (a + b + c), antes ao se atentar ao que o ato em si mesmo dará. O categorial da identidade igualmente não é dado na reflexão voltada sobre a consciência concebida como atuação ideativa, mas, sim atendo-se à própria atuação em si. Heidegger explica que esta concepção é uma correção fundamental e decisiva para o problema da interpretação do não sensível que o identifica com o imanente e

subjetivo, cuja superação se deve à descoberta da intencionalidade. "Quando se opta pela concepção correta do categorial e ao mesmo tempo se crê poder rechaçar a intencionalidade por considerá-la um conceito mítico, é que não se sabe o que se faz; ambos são exatamente o mesmo" (HEIDEGGER, 2008b, p. 84). Tais conceitos não podem mais ser considerados como algo da consciência, do psíquico, são atos fundantes que possuem a função específica da doação originária de algo que não tem o caráter de ser real ou sensível, não tem o caráter dos objetos (*Objekte*) determinados por elementos que os compõem, como expressa Husserl na seguinte passagem:

> Recordemos a afirmação kantiana: o ser não é um predicado real. Embora esta afirmação se refira ao ser existencial, ao ser da "posição absoluta" [...]. Em todo caso, esta afirmação indica exatamente o que agora queremos esclarecer. Posso ver a cor, não o ser colorido. Posso sentir a lisura, porém não o ser liso. Posso ouvir o som, porém não o ser sonoro. O ser não é nada dentro do objeto, nenhuma parte do mesmo, nenhum momento inerente a ele, nenhuma qualidade nem intensidade; porém tampouco nenhuma figura, nenhuma forma interna em geral, nenhuma nota constitutiva, como queira que se a conceba. Porém, o ser tampouco é nada fora de um objeto; assim como não é uma parte real interna, tampouco é uma parte real externa, nem, por isso, uma "parte" em sentido real e em geral. [...] entre as quais não se encontra, naturalmente, nada parecido a um é (HUSSERL, 2006, p. 277-278).

Os conceitos tais como número, algo e sujeito são objetos (*Gegenstände*) não sensíveis da mesma natureza que os atos que os doam, são intuições em sentido formal. Os conceitos de um enunciado que não podem ser captados através da percepção simples e direta, ou seja, onde não encontram sua completitude, são dados originariamente pela percepção não sensível, a saber, a intuição categorial. O categorial da intuição refere-se aos elementos não sensíveis do enunciado, e deste modo é finalmente explicado pela fenomenologia de Husserl.

3.1 Atos simples e atos de vários níveis

Com a exposição anterior se comprovou que a percepção sensível não encontra sua completitude através dos enunciados, conforme nos assegura Husserl: "a flexão que dá distintas formas a uma palavra, o ser na função atribuída e predicativa, não se cumprem, dizemos, em nenhuma percepção" (HUSSERL, 2006, p. 277). Isto posto, não foi explicitado ainda em seus detalhes o sentido do caráter simples (*Schlicht*) desta percepção. Com isto se destacará a diferença em relação aos atos categoriais. A análise que se segue visa detalhar a diferença entre os dois tipos de atos de intuição, os atos simples e os atos de vários níveis para se chegar ao questionamento acerca da relação entre os elementos estruturais da estrutura categorial e o objeto real, caminho pelo qual, segundo Heidegger, se chegará ao sentido originário do *a priori*.

A análise que Heidegger empreende no parágrafo 6 das citadas lições de 1925 se estende aos detalhes estruturais da intuição categorial pelos quais pretende demonstrar as caracterizações e particularidades no modo da doação de seus objetos. De acordo com o filósofo, os atos designados de simples nada teriam de simplicidade, antes sim perfazem uma elevada complexidade. Caracterizando tais propriedades se encontra um modo de esclarecer o sentido da fundamentação (*Fundierung*) e o ser-fundado (*Fundiertsein*) dos atos categoriais, como expressa o filósofo. O que foi exposto até agora acerca da percepção simples, é o seu caráter de doação do objeto corporal, cujo modo conserva sua identidade, por mais variados que sejam os ângulos de sua percepção, o objeto continua sendo o mesmo, idêntico a si mesmo. Heidegger explica que uma sequência de percepções de um mesmo objeto pode ser realizada dando-se voltas em torno dele, mesmo assim o objeto manterá sua identidade, como se pode observar na seguinte passagem:

> Não se trata da mera comprovação de atos que se sucedem temporalmente e que posteriormente reunidos se converteriam numa percepção. O que fenomenologicamente se estabelece é que cada fase particular da percepção na totalidade da sequência, continua em si mesma a percepção plena da coisa. Em todo o momento a coisa inteira é corporalmente ela mesma e esse ela mesma é o mesmo (em todo momento) (HEIDEGGER, 2008b, p. 86).

Esta continuidade sequencial de percepções não provém de uma síntese posterior, antes o percebido nesta sequencialidade perceptiva está presente, dado em um único nível de ato, esta trama sequencial de percepções diz respeito a uma única percepção, porém, estendida pelos vários ângulos de visadas. Esta percepção, explica Heidegger, é uma presentificação (*gegenwärtigt*), ela presentifica um objeto de modo simples e direto. A especificidade desta percepção, o que a qualifica como percepção simples decorre da realização plena da percepção em um único nível de ato, sendo, deste modo, um só nível (*Einstufigkeit*) da percepção, que, por sua vez, implica na ausência de outros níveis de atos nos quais a unidade é instituída posteriormente. A percepção simples é um modo da intencionalidade, um modo de apreensão, contudo, não exclui um caráter de complexidade do mais alto grau, como diz Heidegger. Tal modo de apreensão permite definir o objeto real (*realen Gegenständes*), cuja definição provém desta análise da percepção e de seu objeto percebido. Deve-se atentar que aqui Heidegger se refere a *gegenstände* entendido como definição do objeto real, numa das passagens anteriores o filósofo esclarece a diferença entre *Objekt* e *Gegenstände*, o primeiro consistiria na definição do objeto real, o segundo caracterizaria os objetos não reais. Este sentido de real na fenomenologia de Husserl, é o sentido mais originário de realidade, o real diz respeito a todas as partes do objeto, inclusive a forma do objeto, todos os elementos que compõem o objeto são reais. Neste sentido, o real é um conceito estritamente correlato da percepção

simples, um conceito concreto e determinado que define a realidade do mundo. Com isto, Heidegger quer chegar ao questionamento acerca da relação entre os elementos estruturais da estrutura categorial e o objeto real. Foi observado que é através da apreensão simples que o objeto em sua totalidade é explicitado, totalidade no sentido do objeto em sua corporalidade; por outro lado, seus componentes, suas partes, são, por princípio, constituições implícitas, porém, são presentificados simultaneamente. Assim,

> Esta percepção simples, o que nela se dá, – o próprio ente presente –, pode, por suposição, por sua vez converter-se em fundamento de atos que, tomando-a por solo e base (*Boden*), fazendo de sua intencionalidade específica o correlato de sua objetualidade, construir sobre ela novas objetividades (HEIDEGGER, 2008b, p. 87).

O filósofo explica que o que se fez nas passagens anteriores foi indicar os objetos de modo diferente através dos enunciados plenos visando um tipo de intuição que doa o objeto em si mesmo, agora o que se tem em vista, de acordo com a passagem supracitada, é o nexo entre essa nova objetualidade bem como o nexo dos objetos reais, ou seja, as relações da estrutura de construção das intenções. Os nexos entre os atos de nível fundamental, assevera Heidegger, e os atos que se fundam sobre estes, os atos simples e os atos fundados, são relações da estrutura de construção e modificações da própria intencionalidade entendida fenomenologicamente como um dirigir-se ocasional para seu objeto. Husserl define esta diferença na seguinte passagem do parágrafo 46:

> Se diz de toda percepção que apreende seu objeto mesmo ou que o apreende diretamente. Porém, este apreender direto tem diversos sentidos e caráter segundo se trate de uma percepção em sentido estrito ou em sentido lato, ou segundo que a objetividade apreendida 'diretamente' seja sensível ou categorial, o expressado, todavia de outra maneira segundo seja um objeto real ou ideal. Podemos caracterizar, com efeito, os objetos sensíveis ou reais como objetos de grau inferior de toda intuição possível e os

> categoriais ou ideais como objetos de graus superiores (HUSSERL, 2006, p.283).

Estes atos dirigem-se sempre a um ente possível segundo a diretriz de um "como" determinado. De acordo com as observações de Heidegger, no ato de vários níveis é concebido um tipo de objetualidade que jamais será acessada pelos atos simples de nível fundamental, porque os atos categoriais visam outro modo de acesso à objetualidade do dado simplesmente de antemão, cujo modo de acessá-lo é pela expressão. De acordo com a definição de Husserl, "a expressão de uma percepção (o juízo de percepção), seu significado não pode residir na percepção, antes sim reside nos atos expressivos próprios" (HUSSERL, 2006, p. 200). Uma característica da relação entre os atos fundados (atos categoriais) e os atos fundantes (atos simples) é que os atos fundados acessam também as objetualidades dos atos fundantes, de tal modo a não coincidir com o dirigir-se dos atos fundantes. Heidegger explica que esta característica parece decorrer de um modo de repetição formalizada do ato categorial para com o ato simples. Os atos fundados apreendem os objetos dados de antemão de tal modo a concebê-los tal como são em si mesmos. Nas palavras de Husserl: "Não é em vão que se diz que a expressão expressa a percepção, e o que expressa é o que está "dado" na percepção" (HUSSERL, 2006, p. 201). Para uma melhor compreensão acerca do essencial da intuição categorial é necessário que se faça mais uma análise, desta vez de dois grupos de atos fundados, os atos de sínteses e os atos de ideação. Com a caracterização dos últimos, de acordo com Heidegger, ter-se-á condições de definir o sentido autêntico do *a priori*.

Sobre os atos de sínteses, Heidegger explica que a simplicidade do ente percebido através do ato fundante decorre de uma indistinção dos conteúdos implícitos nele, tais conteúdos conferem sua totalidade na unidade corporal apreendida, contudo, tais elementos reais implícitos podem ser distinguidos através de

outros atos próprios cuja função é a explicitação destes componentes. Entender-se-á melhor com a seguinte explicação:

> O simples realçar, por exemplo, o q, o "amarelo" na cadeira percebida em S, ou seja, no todo da coisa unitariamente percebida, esse destacar a cor enquanto propriedade determinada da cadeira é o que faz presente o q, o "amarelo" enquanto elemento, quando anteriormente na percepção simples da coisa, não o estava. Mas o realce de q enquanto algo que é (*Seiend*) em S conleva por sua vez o realce de S enquanto um todo que contém em si o q (HEIDEGGER, 2008b, p. 89).

O exemplo mostra claramente que tal realce é dado pelo mesmo e único ato, melhor dizendo, o realce do amarelo que é parte do todo e o realce do todo que contém em si o amarelo como um de seus componentes reais; este realce diz respeito a um único e mesmo ato de realce que se articula nas relações das coisas, captando tanto os componentes do objeto quanto o objeto no todo simultaneamente. Mas, aquilo que foi destacado na coisa pelo ato de realçar, o seu componente como parte do todo, articulado como estado de coisas, de acordo com Heidegger, não é um elemento real da coisa, uma parte real do objeto. O ser-amarelo (o estado de coisas) não é uma parte real da cadeira como o seu estofado o é, trata-se aqui de um componente ideal.[63] O que o ato de realçar faz é somente destacar o amarelo como se fosse uma propriedade real, objetual. Este modo de destacar o estado de coisas (relação de todos e partes) não altera o objeto, ele é tal como é dado em si mesmo, é " através da nova objetualidade, que o realce do estado de coisas supõe fazer expressamente visível no que ele justamente é" (HEIDEGGER, 2008b, p. 89). Pelo contrário, explica Heidegger, sua presença

[63]"Husserl recorda a antiga doutrina kantiana de que o ser não é um predicado real e a estende também aos objetos da percepção interna, contra a ideia de Locke de ver na experiência interna a origem do objeto *ideal*: O ser não é um juízo nem um componente real de nenhum juízo. Assim, o ser não é um componente real de nenhum objeto interno, portanto, tampouco o juízo. No juízo – o enunciado predicado – figura o *é* como, por exemplo, o ouro é amarelo; só que em outro posto e função" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 177).

(*Anwesenheit*), seu estar presente (*Gegenwart*) ainda é mais autêntico (*eingentlicher*) através do enunciado que o explicita do estado em que se encontra implícito, ou seja, do estado de relação de coisas, que, por sua vez, é uma objetualização mais verdadeira do dado de antemão. Esta sequência de passos não significa o único modo como se chega absolutamente no realce do estado de coisas, nas palavras do filósofo:

> Veremos como em princípio o primário não é destacar o q, depois o S enquanto totalidade e por último reuni-los ambos, construindo a partir de elementos dados de antemão à relação de estados de coisas, mas sim o contrário: o primário é a relação mesma, e só através dela chegam a ser explícitos os membros da relação enquanto tal (HEIDEGGER, 2008b, p. 89).

O que Heidegger caracteriza aqui é que este não é o único caminho para se captar o estado de coisas. Pode-se, por exemplo, partir do ponto de vista da apreensão da parte para o todo e vice-versa, do ponto de vista do todo para a compreensão da parte, não obstante, o que prevalece é a relação entre ambos os membros, que, por sua vez, pode ser captada em qualquer uma das vias desta dupla direção. Os atos que captam a relação (*Verharlt*) tem a função específica de pensar a relação em si mesma, a relação entendida como estado de coisas, ou seja, a função de apreender o ente nesta nova objetualidade. Esta objetualidade, isto é, o estado de coisas é a relação entre o sujeito e o predicado concebido como articulação na relação.[64] O ato que capta a relação pela qual a coisa é dada no estado

[64]"Nas relações entre partes e todos ou vice-versa ocorrem unidades de recobrimento que, *per se*, não são constituídas como objetos, mas fundam a constituição de objetos novos, conforme à direção apreensiva dos todos às partes ou vice-versa, vinculados numa legalidade ideal. Idêntico processo vigora nas relações extrínsecas entre objetos sensíveis que se agrupam em objetos sensíveis mais abrangentes. Todas estas relações são categoriais, ideais, puras. Para compreender-se isto, deve-se considerar que os atos objetivantes se distinguem de maneira fenomenológica, no tocante a matéria intencional, quando tomados em si e quando tomados em relação. Transformam-se o sentido apreensivo e o significado na expressão correspondente. O papel sintético do pensamento reconstitui-os em função e em modo categoriais. As determinações reais do objeto não se alteram, mas ele aparece num modo novo, que lhe outorga o estatuto de membro relacional enquanto sujeito ou enquanto

de coisas, é um ato de síntese no sentido aristotélico de *dihairesis*. O que importa aqui é compreender que o sentido de síntese do ato não se aplica a uma junção das duas partes, antes sim, sujeito e predicado devem ser entendidos intencionalmente e que só é possível realçar esta nova objetualidade sob o fundamento da coisa dada de antemão, ou seja, "presentificar o estado de coisas em sua totalidade só é possível sob o fundamento da coisa dada de antemão [...]. O ato fundado de relacionar doa algo que através da percepção simples como tal nunca poderá captar (HEIDEGGER, 2008b, p. 90). O estado de coisas não é uma parte real da coisa, antes uma forma categorial. Esta caracterização de não real, de categorial pode ser entendida recorrendo ao exemplo de um enunciado explicativo, pelo qual uma relação real é explicitada. Heidegger explica como isso seria possível através do exemplo no qual se tem à visão duas placas de cores iguais, mas de distintos tons, uma mais clara do que a outra, nas palavras do filósofo:

> Podemos ver a simples vista esse "ser-mais-claro" de a em relação a b. Com a presentação intuitiva de ambas se dá essa determinada *relação real*. Real temos de entender aqui num sentido totalmente natural, coloquial; não se fala de nada que tenha a ver com uma objetividade física ou psicológica. Este estado de coisas (*Tatbestand*) dado pode torná-lo presente de modo expresso mediante o enunciado "a é mais claro que b". Isto significa que a está definido por esse ser *mais claro que b*; dito de outro modo mais formal: a tem o em si, onde o significa não simplesmente mais claro, sim mais claro que b (HEIDEGGER, 2008b, p. 91).

O exemplo sugere que é através de um dos membros da relação que se destaca o estado de coisas como totalidade de relação, no predicado, que é também uma relação. Heidegger explica que um dos lados do estado de coisas da relação categorial é uma relação

objeto, com as devidas repercussões distintivas fenomenológicas manifestadas nas formas expressivas nominais. Nominalização que não ocorre no caso das relações extrínsecas, embora as formas sensíveis componham as unidades relacionantes e determinem suas formas relacionais" (ONATE, 2016, p. 177).

real, o mais-claro-que é também um sentido de conteúdo real da coisa dada no nível fundamental da percepção, o mais-claro-que como relação real se presentifica nesta nova objetualidade, na totalidade da relação não real, contudo, não significa que esta relação real seja captada de modo expresso. Este enunciado que capta de modo expresso deverá fazê-lo nominalmente, indicando um dos lados implícitos pelo simples visar da relação: "a é mais claro que b", destacando o sujeito do predicado que não é mais o simples visar do mais-claro-que da relação. Este tipo de enunciado é o modo mais explícito de captar o estado de coisas. Na relação real "mais-claro-que" é destacada uma relação ideal, a saber, o estado de coisas. A relação real é o conteúdo de um dos polos da totalidade de coisas que, por sua vez, deve ser entendido como um tipo distinto de relação, entretanto, ambas as relações, a real e a não real são tão objetivas quanto o realmente dado. Se entender-se o que pela intuição categorial se faz presente, assevera Heidegger, então ver-se-á que a objetividade, no caso de um ente, não se completa apenas pelo estrito sentido de realidade, porque "a objetividade e a objetualidade em sentido amplo é muito mais rica que a realidade de uma coisa, e mais, que a realidade de uma coisa, em sua estrutura só resulta compreensível na plena objetividade do ente experimentado" (HEIDEGGER, 2008b, p. 92). Mas, é claro, explica Heidegger, há outros tipos de atos sintéticos inerentes à intuição categorial, como, por exemplo, os atos de conjuntar que se pode ver no conceito de adição representados pelo "e" e pelo "ou" bem como pelo sinal de +, que, por sua vez, constituem uma relação concreta. Os atos de disjuntar inerentes à divisão, e separação e os atos de unidade e de multiplicidade representados pelo figural como por exemplo, a unidade da multiplicidade figurada por exemplo na expressão "um cardume de peixes" – não intuímos gradativamente unidade por unidade para formar um conjunto de múltiplos, antes sim intuímos segundo uma unidade intuitiva doadora da totalidade numa multiplicidade simultânea. Por outro lado:

> Ao verificar-se os novos atos da conjunção, da disjunção, da apreensão individual determinada e indeterminada (isto, algo), da generalização, do simples conhecer, relacionante e unificante, não surgem vivências subjetivas quaisquer, nem tampouco atos em geral entrelaçados com os primitivos, mas sim atos que constituem novas objetualidades, como dito; surgem atos pelos quais aparece algo como real e como dado ele mesmo, porém de tal modo que este algo, tal como aparece aqui, todavia não estava dado nem podia estar somente nos atos fundantes. Mas por outro lado, a nova objetualidade se funda na antiga; tem referência objetiva que aparece nos atos fundantes. Seu modo de aparecer está determinado essencialmente por esta referência. Trata-se aqui de uma esfera de objetualidades que só podem aparecer "elas mesmas" em atos de tal modo fundados (HUSSERL, 2006, p. 283).

Os atos fundados, conforme explicita Husserl, são os atos de ideação, estes constituem-se sobre a objetualidade, esta, por sua vez, funda os atos de ideação, no entanto, esta objetualidade donde os atos de ideação provém, não pensa o fundamento pensado pelo ato de ideação, pensa somente a sua objetualidade. Nas palavras de Rodríguez, "o que caracteriza a intuição categorial é ela ser um ato fundado, ou seja, um ato que não pode mostrar sua própria objetualidade a não ser sobre a base do mostrado em outro ato de percepção simples, unirradial (*einstrahlig*)" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 178). Os atos de ideação ou de intuição do universal, explica Heidegger, são atos categoriais doadores de objeto, doadores de uma nova objetualidade, a ideia (*species*), o *eidos* como aspecto de algo. Seu modo de intuir é, por assim dizer, indireto no sentido positivo, isto é, ao olharmos para um determinado objeto, Heidegger recorre ao exemplo de uma casa: ao vermos a casa, a vemos inserida no entorno, dentre outras casas, a casa é dada de modo não individual, separada das outras casas pelas suas distintas características, antes vemos a casa primariamente e expressamente como algo universal que pode ser entendido pela expressão "isto é uma casa". Esse "o que" ou "enquanto o que" (*Alswas*) diz respeito à universalidade da

casa, que não pode ser apreendido expressamente pelo que ela é em si mesma, antes pela simples intuição que mostra o dado de antemão. O ato de ideação é um tipo de intuição que doa o universal que corresponde ao individual, "dentro da multiplicidade de coisas individuais se destaca a abstração ideativa da espécie casa" (HEIDEGGER, 2008b, p. 93). Como dito, este ato é fundado num apreender do objeto individual dado de antemão, com isto, o ato de ideação permite ver a ideia mesma, esta é uma nova objetualidade, contudo, este ato não opera no modo dos atos de sínteses para captar seu objeto.

Outro exemplo que Heidegger usa para se compreender melhor é o da cor: dentre um conjunto de individualidades da cor vermelha, vemos o vermelho como tal, o ato de ideação é fundado na apreensão de unidades aqui representadas pelos tons do vermelho dado de antemão, contudo, o objetual do ato de ideação não recorre às unidades distintas de tons para posteriormente formar a ideia do vermelho, cuja operação lembra o processo de figuração. O ato de ideação apreende o universal, ou seja, aquilo que é dado de antemão enquanto ideia de vermelho que, por sua vez, não é o vermelho concreto e determinado na individualidade. "O formal não reside na coisa, não está nela no sentido em que dizemos por exemplo, que a cor branca está no homem ou na superfície espacial de uma mesa" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 164). O ato de ideação não recorre à objetualidade fundante (o contexto de indivíduos ou o estado de relação das coisas como exemplificado por Rodríguez) para pensar a ideia universal, ele é fundado no âmbito das experiências, mas não as visa, pois tem sempre em vista o universal como fundamento das experiências individuais.[65] Este ato está

[65]"Formal, dito de um conceito, expressa certamente uma menor ou maior ausência de conteúdo, uma certa 'vaziedade'. Porém, a vaziedade do formal não é a pretensão de completitude que, no esquema husserliano, toda significação tem enquanto mera alusão (*Meinung*). Desde o ponto de vista como da quinta e sexta Investigações Lógicas, tanto os nomes próprios, como os conceitos genéricos, os formais, os enunciados, etc., são vazios. Formal é um *plus* de vaziedade [...]. O conceito específico "vermelho"

presente em todo o apreender concreto, no entanto, não opera com o mero visar de unidades, como dito, das quais fazemos recortes visando meras distinções, antes por um visar separado do estado de coisas no qual o vermelho concreto está relacionado. Isto porque, "os objetos sensíveis são percebidos num só grau de atos; não estão submetidos a necessidade de constituir-se plurirradialmente em atos de um grau superior, os quais constituem seus objetos por meio de outros objetos constituídos por si em outros atos" (HUSSERL, 2006, p. 283). É pelo conteúdo da ideia como fundamento que o vermelho concreto é apreendido individualmente, mas a ideia nunca aparece neste apreender. "A unidade ideal da espécie, do universal, é, como se pode dizer, a unidade da identidade inalterável, invariável. A unidade da espécie é uma e a mesma em qualquer vermelho concreto" (HEIDEGGER, 2008b, p. 94). Para concluir, Heidegger expôs as diferenças entre dois tipos de atos categoriais, dentre os quais o ato de ideação, que é um tipo de ato fundado por objetos que ele não pensa, ou seja, ele pensa o fundamento da objetualidade a partir da qual é fundado como um ato de ideação que é por definição categorial, distinto dos atos de intuição sensível que, por sua vez, fundam a objetualidade na qual se funda o ato de ideação. Em outras palavras: "a percepção da nova objetualidade – categorial – supõe outra em que se funda, e sem a qual não pode aparecer" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 178). Pela intuição sensível não se completa a subsistência plena no enunciado "S é P e q", bem como atos categoriais do "é" e do "e" não podem isoladamente tornar completo o enunciado. A plenitude do enunciado é dada por um ato fundado, um ato de percepção sensível permeado de atos categoriais. Deste modo, a intuição concreta não é dada num nível de ato, antes e sempre através de uma intuição de vários níveis de atos.

não é formalmente vazio, ainda que seja universal, pelo contrário, tem uma determinação de que carece o formal" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 163).

Esta intuição de vários níveis constitui a subsistência plena através da completitude de seu enunciado. Nas palavras de Heidegger, "a discussão da ideia da verdade como unidade de coincidência entre o visado (*Vermeinen*) e o intuído não é outra coisa que a oportunidade pela qual faz o enunciado, de deixar clara a subsistência dos atos categoriais no fato de enunciar" (HEIDEGGER, 2008b, p. 95). Heidegger, não obstante, explica que, ainda que um leitor despreparado supusesse uma duplicação do entendimento na passagem dos atos sintéticos aos atos de ideação, forjando um entendimento "mítico", isto não invalidaria o estrito vínculo entre os atos sintéticos e os atos de ideação para que ocorra a completitude na verdade do enunciado. Como expressa Husserl, "o pensamento enunciativo, quando funciona como expressão, sua completitude: a possibilidade de uma adequação perfeita a tais atos define a verdade do enunciado como ajuste do mesmo" (HUSSERL, 2006, p. 283). O decisivo acerca da intuição categorial é, de acordo com Heidegger, em primeiro lugar, que o ato de ideação não é uma função subjetiva, em segundo, que este tipo de intuição que destaca a estrutura ideal, na elaboração husserliana, é a autêntica via para uma investigação que demonstra as categorias, é uma efetiva compreensão da abstração do que seja uma ideia. Passarei agora à análise do sentido originário do *a priori*.[66]

3.1.2 O sentido originário do *a priori*

No parágrafo 7 das lições de 1925, Heidegger dedica três páginas ao terceiro elemento fundamental da descoberta husserliana, o sentido do *a priori*. Neste parágrafo Heidegger tem em vista algumas considerações essenciais acerca do termo tal como a obscuridade do *a priori* ainda presente na fenomenologia, seu enredo nas questões tradicionais e, por fim, por que o

[66]Segundo Rodríguez, "as indicações formais hermenêuticas guardam um certo grau de parentesco com a ideia de categoria formal" (RODRÍGUEZ, 1997, p. 164).

esclarecimento do sentido originário do *a priori* pressupõe a compreensão do tempo.

O termo *a priori* refere-se ao anterior, antes, aquilo que está antes e sempre é anterior, prévio, contudo, esta é apenas uma definição simples e formal do termo, porque não foi exposto o que seja o "algo" em que se edifica o prévio. No *a priori*, adiantando aquilo que pressupõe a compreensão do tempo, se configura essencialmente uma sequência temporal. O uso do termo, como se sabe, vem desde Platão, com Kant e Descartes a aplicação do termo remete ao conhecimento concebido como estruturas prévias do ato (ação) de conhecer. Este tipo de conhecimento não depende das experiências empíricas para ser fundamentado. Com Descartes o conhecimento é concebido como algo que se encontra no sujeito permanecendo deste modo, num âmbito inacessível, fechado em si, em decorrência desta concepção, todo conhecimento transcendental implica a impossibilidade de um conhecimento *a priori*. O conhecimento oposto ao conhecimento *a priori* leva o título de *a posteriori*, que significa o que vem depois, o que é posterior ao anterior, ou seja, o conhecimento empírico. Com o binômio destes dois tipos de conhecimentos, o *a priori* e o *a posteriori*, se edifica o conhecimento subjetivo tal como desenvolvido por Descartes com o *cogito sum* e a *res cogitans*. A partir desta formulação o *a priori* vem sendo entendido como uma característica inerente à subjetividade como conhecimento interior ou visão interior, o conceito ampliado se torna a definição de uma atuação no interior do sujeito antes de ultrapassar a esfera de sua imanência. A concepção kantiana do *a priori* entendida nestes termos leva, de certo modo, a compreender a concepção platônica de *a priori* na qual o termo se aplica a algo pelo qual se chega ao conhecimento verdadeiro do ente quando a alma fala consigo mesma através de um determinado *logos* da *psique* no sentido de uma consciência. Com esta interpretação Platão é considerado o primeiro descobridor do *a priori*, contudo, Heidegger rechaça tal interpretação não entrando aqui em discussão

com os detalhes acerca desta concepção. No sentido kantiano, é uma característica do sujeito, o que se comprova quando Kant se pergunta pelos juízos sintéticos *a priori*, como eles são e como podem ser validados no âmbito transcendente.

Por outro lado, na fenomenologia o *a priori* não se limita à esfera da subjetividade. Através da concepção ideativa entendida como intuição categorial, se mostra que tanto na esfera ideal, pelas categorias, quanto no campo real, as ideias podem ser apreendidas, nas palavras de Heidegger:

> Existem ideias sensíveis, isto é, que remetem à estrutura do conteúdo das coisas (cor, materialidade, espacialidade), aquilo que já está presente em toda a individuação real, e que, em consequência, frente ao aqui e agora da coloração determinada de uma coisa, é *a priori*. A geometria inteira enquanto tal é a prova de que existe um *a priori* material. No ideal como no real, supondo que aceitamos a distinção, há pelo que se atém a sua objetualidade algo ideal que se pode ressaltar, algo em que no ser do ideal e no ser do real que é *a priori*, que é estruturalmente anterior (HEIDEGGER, 2008b, p. 101).

Com esta caracterização pode-se entender que na fenomenologia o *a priori* não é um traço da ação subjetiva, antes é um termo do ser, deste modo, Husserl não se refere às estruturas subjetivas, o *a priori* não é imanente nem transcendente. Este é o alcance universal do *a priori*, a esfera do ser. Husserl mostrou o seu alcance bem como sua indiferença especifica frente à subjetividade e o modo de acesso ao *a priori* através da intuição categorial. O *a priori* é fundado na esfera das coisas, na esfera do ser, e que se torna explicito na intuição simples e direta. O anterior do *a priori* é "*um traço da sequência de construção no ser do ente, na estrutura-de-ser do ser*" (HEIDEGGER, 2008b, p. 102). Tal descoberta do *a priori* está intimamente em conexão com a concepção do ser de Parmênides ou de Platão, sendo concepções que se assemelham pela definição do caráter de ser do ente. Com isto, chega-se ao sentido originário do *a*

priori, que, por sua vez, só pode ser compreendido verdadeiramente, segundo Heidegger, se antes se compreender claramente a descoberta husserliana de ideação que não é outra coisa que o autêntico sentido da intencionalidade, o que leva à compreensão do que seja a fenomenologia como uma atividade de investigação que busca a fundamentação em sua origem. Com isto, o sentido originário do *a priori* é o tempo como traço sequencial de construção do ser do ente e só pode ser descoberto mediante a intuição categorial.

3.1.3 A doação em Es gibt, Gegebenheit e Ereignis

O sentido do ser na concepção heideggeriana não se estabelece a partir do absoluto transcendental da consciência tal como em Husserl, antes perfaz a definição de "diferença ontológica" que, por sua vez, leva a compreendê-la a partir do significado de doação no sentido estrito de suas determinações temporais. Para se compreender como Heidegger concebe tal definição, recorro às considerações de Jean-Luc Marion que defende a seguinte posição: o estatuto filosófico e pré-fenomenológico da doação em Heidegger poderia se manter até o final de *Ser e Tempo* sem que houvesse uma transição, embora se desenvolva ali de forma mais explícita a função original de *es gibt* (dá-se). Segundo Marion, essa transição, não obstante, é inconclusiva e aporética, pois não justifica a doação em suas minúcias. A dadidade (*Gegebenheit*) não foi desenvolvida mas pressupõe-se já adquirida: "a tese *es gibt Sein, Zeit es gibt* serve como ponto de partida sem se beneficiar de uma exposição fenomenológica real. E este ponto de partida permanece muito provisório, uma vez que o duplo *es gibt* acaba rapidamente por culminar em *Ereignis*" (MARION, 2012, p. 29). Num dos textos iniciais do primeiro curso de Friburgo em 1919, no qual a discussão é estabelecida com Natorp e Rickert, constata-se que Heidegger ainda não desenvolvera a análise do ser-aí e da hermenêutica da

faticidade,[67] o que configura uma deficiência que acarreta uma indecisão dos usos posteriores de *es gibt, Gegebenheit* e *Ereignis*.[68] Fato que corrobora, inevitavelmente, com elaborações e expectativas imprudentes por grande parte dos leitores de Heidegger, com isto posto:

> A maneira mais segura, portanto, parece ser examinar a função e o escopo da doação em *Sein und Zeit*. Porque, mesmo que não joguem exatamente nas ocorrências de *Gegebenheit* mas naquelas de *es gibt*, elas parecem tão significativas quanto difíceis de interpretar. Permitamos primeiro observar que, a partir da posição formal da questão do ser (no §2), surge a primeira ocorrência da expressão: *Aber "seiend" nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, vowon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein legt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im "es gibt". An welchem Seiendem soll das Sinn von Sein abgelesen werden* ? / No entanto, chamamos muitas [das coisas] de "entes" em um sentido diversificado. Sendo tudo o que falamos, o que queremos dizer, como nos comportamos dessa maneira ou daquela, é também ente o que somos nós mesmos e como somos. O ser se encontra nos fatos e nos modos de ser, nas *realitas*, na disponibilidade do-a-mão, na subsistência, na validade, na existência, no "que doa" [também] (MARION, 2012, p. 30-31).

A passagem indica como se pode entender o significado de ser em sua pluralidade de sentidos que, por sua vez, segundo o

[67]"Após a *Dissertatio* sobre o psicologismo e a habilitação sobre Duns Scoto, temos um vácuo nas publicações de Heidegger. [...]. Sabemos que nestes anos se processa o surgimento de Ser e Tempo e que nesta obra a discussão com Husserl joga um papel decisivo. Sabemos, assim mesmo, que Ser e Tempo é incompreensível sem um novo conceito de transcendentalidade e de faticidade. Sabemos, ainda mais, que Ser e Tempo não é nem psicologia, nem antropologia e que a teoria do juízo tradicional experimenta nessa obra uma reformulação radical" (PORTA, 2004, p. 129-130).

[68]Em *Ser e Tempo* (2006) versão traduzida por Márcia Schuback há uma divergência sobre este ponto. Numa nota da página 120 Márcia afirma que Heidegger vem retomando das suas preleções de 1919/20 as análises do mundo circundante e, sobretudo, a hermenêutica da faticidade do ser-aí (*Dasein*), o que contraria a tese de Jean-Luc Marion. Optamos por não utilizar tal versão de *Ser e Tempo* em nossa pesquisa devido aos conhecidos problemas conceituais provenientes da tradução.

intérprete, ressoa a questão de Brentano sobre a multiplicidade dos sentidos de ser, porém, aqui orientados por uma apreciação crítica da versão metafísica como esboço do que aparecerá na analítica existencial. Heidegger faz uso do termo *es gibt*, cujo significado literal corresponde ao francês *il y a*, mas, de acordo com Marion, com tal uso do termo surge uma dificuldade que se traduz pelos seguintes questionamentos, os quais não podem ser respondidos de acordo com as ocorrências de *es gibt* que aderem ao uso pré-conceitual do idioma convencional,

> [...] se não pertence aos sentidos do ser, nem às categorias de ser, nem mesmo ao léxico da metafísica, por que estaria usando tal termo? Além disso, é apenas um termo da mesma posição que os outros, ou de um novo tema? Nesse caso, ainda pertence à questão do ser e à busca do significado de ser? (MARION, 2012, p. 31).

Marion assegura que no início do parágrafo 16 de *Ser e Tempo* pode-se encontrar uma primeira indicação de seu significado que decorre da aplicação do termo *es gibt* que, por sua vez, não se refere ao uso convencional: *"Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiendes so sehr, das es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt "gibt". Aber wie "gibt es" Welt?*" "O mundo por si mesmo não é um ente intramundano, no entanto, determina-se de tal modo que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano, pode mostrar-se somente porque mundo "se dá". Mas como se dá mundo?" (HEIDEGGER, 1977 p. 97). O ente se descobre somente no mundo porque é constitutivamente intramundano, não se descobre sem um mundo já aberto, com tal afirmação entende-se que mundo é independente dos entes intramundanos. Sobre o ente pode-se dizer que é, mas não se pode dizer que mundo é, pois, o mundo não é um ente, logo mundo não pode ser, mundo se dá. No parágrafo 44 de *Ser e Tempo* encontra-se, segundo Marion, tal afirmação acerca da exclusão do ser que, por

sua vez, não pode ser atribuída ao que não se define como ente: "*Sein – nicht Seiendes –"gibt es" nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit "sind" gleichursprünglich*. Ser – e não o ente – "se dá" apenas tanto quanto a verdade é. E é só enquanto o *Dasein* é. Ser e verdade "são" co-originariamente" (HEIDEGGER, 1977, p. 304). Se o ente é e se o ser não pode ser explicado a partir do ente, o ser em si mesmo não é, contudo, o ser provém de um dá, o *Dasein* é, se é, é um ente. Tal diferença é confirmada novamente no parágrafo 43: *Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, "gibt es" Sein.* "De todo modo, apenas o *Dasein* é, ou seja, a condição ôntica de possibilidade de compreender o ser, é que "dá" o ser" (HEIDEGGER, 1997, p. 281). De acordo com Marion, pode-se concluir a partir destas afirmações que a definição da diferença ontológica – diferença entre ser e ente – se caracteriza pela diferença do que *é* e do que *se dá*.

Nas observações do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, Marion assegura que a segunda afirmação se estende ao estatuto privilegiado da verdade tal como é atribuído ao ser; a verdade não é, pois se alinha co-originariamente sobre o ser que também não é, ou são ambos de acordo com a frase que afirma que o ser é e a verdade é, e que ambos são. Este duplo sentido, não obstante, desaparece com a seguinte afirmação da página 304 citada acima: "*Wahrheit" gibt es "nur, sofern und solange Dasein ist*", a verdade se dá enquanto o ser-aí é. Com isto, Marion explica que, o que se pode entender a partir destas afirmações é que o ser do ser-aí é, mas, por outro lado, a verdade se dá e isto exige outro modo de constituição que, segundo Marion, remete ao tempo analisado na Segunda Seção de *Ser e Tempo*. Na qual uma análise fenomenológica do tempo nos termos da temporalidade originária falará de *die Zeit, die* "*es gibt*"- do tempo que se dá. Apressando a conclusão, de acordo com o intérprete, pode-se dizer que ser é o próprio tempo, pois, apenas um ente pode e deve ser, ou seja, o que ainda não é dado se

fenomenaliza de acordo com *es gibt*. Com isto, explica Marion, é uma fenomenalidade do *es gibt*, no sentido de *Gegebenheit*, portanto, de doação, que unifica tempo e ser.

De acordo com a exposição, pode-se observar que a aplicação de *es gibt* passa a ter o sentido de *gegebenheit*. Com isto posto, o intérprete chama a atenção para a seguinte observação: se esta mudança é original ou se ela decorre de uma herança implícita presente na fenomenologia. Segundo Marion, as ocorrências de *es gibt* no sentido de *gegebenheit* presentes em *Ser e Tempo* teriam sido desenvolvidas por Lask[69], Natorp e Rickert, por exemplo a tese do parágrafo 16 de que nenhum ente intramundano pode se manifestar, somente na medida em que mundo "se dá" (*sofern es Welt "gibt"*), de modo que é preciso primeiro perguntar como "se dá" mundo (*wie "gibt es" Welt*), pode ser comparada com a tese de Lask que, em suma, faz a seguinte afirmação: "O dado não é apenas o sensível, mas todo o mundo original em geral, sobre o qual o mundo contemplativo das formas se edifica. [...] Originalmente, não se dá (*gibt es*) tal coisa como "objetos", mas apenas algo que se classifica categoricamente, torna-se um objeto"[70] (MARION, 2012, p. 34). Aqui, o caráter original de *Gegebenes*, de acordo com as observações do intérprete, ultrapassa a anterioridade da matéria e do conteúdo sensível (*das Sinnliche*), resultando no próprio mundo.

---

[69]Dentre os temas tratados por Heinrich Rickert encontrava-se os textos de seu discípulo Emil Lask que morrera jovem numa batalha em 1915. Segundo Heidegger, "Rickert dedicou ao 'querido amigo' sua obra *O Objeto do Conhecimento. Introdução à Filosofia Transcendental*, que apareceu, naquele mesmo ano, em terceira edição reelaborada. A dedicatória tinha, ao mesmo tempo, como função, testemunhar os impulsos que o professor recebera do aluno. Ambos os escritos de Emil Lask: *A Lógica da Filosofia e a Doutrina das Categorias. Um Estudo Sobre a Validez das formas Lógicas* (1911) e *A Doutrina do Juízo* (1912) manifestam, por sua vez, com bastante evidência, a influência das *Investigações Lógicas* de Husserl" (HEIDEGGER, 1979e, p. 298).

[70]"*Das Gegebene ist dabei nicht bloß das Sinnliche, sondern die ganze ursprüngliche Welt überhaupt, woran sich die kontemplative Formenwelt aufbaut.* [...] *Ursprünglich gibt es gar nicht "Gegenstände", sondern nur Etwas, das kategorial gefaßt Gegenstand wird*". Esta passagem é citada no texto de Marion, conforme indicado pelo autor se encontra em Lask, *Zur System der Philosophie*, K. 1, in E. Herrigel (éd.) Gesammelte Schriften, Tübingen, 1924, Bd. III, p. 179-180.

Por conseguinte, mundo não pode ser entendido pelo conjunto de seus objetos, pois estes não compõem mundo, mas antes, somente a partir do mundo é que objeto se dá. O parágrafo 2 de *Ser e Tempo*, segundo Marion, pondera que os múltiplos significados do ente se determinam pela instauração de *es gibt*, como se pode observar na passagem da página 97 conforme indicada acima: "*Aber "seiend" nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. [...] Sein legt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im "es gibt". An welchem Seiendem soll das Sinn von Sein abgelesen werden*?" Marion encontra aqui semelhanças com o que Rickert desenvolvera com "forma universal de doação ou factualidade, *allgemeine Form der Gegebenheit* ou *Tatsächlichkeit*" [71] (MARION, 2012, p. 35). Cujo intento é definir na factualidade uma categoria irredutível às categorias que definem o dado em sua individualidade, pois a doação entendida como modo do dado exige uma categoria própria, "a categoria da doação ou factualidade, *die Kategorie der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit*". Esta categoria determina todo o significado do ente, ela é anterior (anterior sempre entendido no sentido filosófico do que é atemporal, nunca se pressupõe um antes e um depois quando se trata de conceitos fenomenológicos, pois constitutivos não são intramundanos). Os parágrafos 43 e 44 de *Ser e Tempo*, conforme observa o intérprete, estão longe de subsumir todos os significados ôntico-ontológicos sob *es gibt* que, por sua vez, se reporta somente aos conceitos de ser, verdade, mundo e tempo, em oposição a todos os entes incluindo o ser-aí, cuja distinção se assemelha com os pressupostos de Natorp que exclui o "eu" de toda doação.

Segundo Marion, a doação é de certo modo problemática para Natorp porque o que é imediatamente dado não é imediatamente

[71]Conforme Marion indica em nota na página 35, pode-se encontrar esta passagem na obra de Rickert intitulada *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental- Philosophie, Tübingen*, 1892, p. 326.

conhecido, mesmo que seja dado ao conhecimento de forma direta, o dado sensível não é anteriormente dado de modo a ser conhecido antecipadamente, antes é uma reconstrução psicológica que estabelece e define primeiramente este dado como uma condição de possibilidade previamente dada de qualquer determinação que o conhecimento realiza em relação a si. Em suma, a doação implica sempre uma doação-para, isto significa que é captada por uma consciência, o ser-consciente é essencialmente pressuposto no conceito de doação. Para Natorp, o conceito de "eu puro" não resulta problemático porque é um princípio mais radical na medida que a doação se estabelece como objeto para a consciência, por outro lado e de modo radicalmente invertido, o objeto *vorhanden* oculta *es gibt* mundano em si. De acordo com as observações de Marion, o emprego de *es gibt* em *Ser e Tempo* se configura estrategicamente num debate com os contemporâneos, cujo objetivo é discutir o estatuto, a situação e a ampliação de *Gegebenheit*. Heidegger se apropria do sentido da doação apresentado por Natorp, mas, somente com o intento de radicalizar seus pressupostos.

Por outro lado, Husserl adota o conceito de doação tal como concebido por Natorp, Rickert e Lask, mas, o apresenta num sentido peculiar que resulta da redução fenomenológica. Este sentido de doação se caracteriza pela simples representação de objetos dados ao conhecimento, sejam objetos verdadeiros, reais, ideais, possíveis e impossíveis, enquanto assumem a forma de um fenômeno segundo a correlação noética-noemática entre a experiência vivida e a consciência. Convém ressaltar que uma das principais diferenças entre Husserl e os demais filósofos é o modo de conceber a doação dos objetos impossíveis, pois estes, de acordo com o intérprete "não pertencem ao mundo (no sentido de Lask), nem se enquadram na categoria da factualidade (de acordo com Rickert), nem constituem um dado da experiência sensível (como para Natorp) " (MARION, 2012, p. 39). Para se compreender o modo de doação dos objetos impossíveis, por exemplo: o nada, o absurdo e a contradição, deve-

se recorrer às considerações acerca da representação tal como concebida por Bolzano[72] que, por sua vez, é caracterizada pela representação de algo, ou seja, qualquer representação implica sempre na representação de algo, mesmo que se trate de uma representação do nada ou de representações sem objetos.[73] Bolzano formula três exemplos de representações impossíveis: o triângulo redondo como representação contraditória e a virtude verde enquanto representação absurda que se enquadram em impossibilidades formais, e a montanha de ouro como impossibilidade empírica, contudo, esta última não é uma impossibilidade formal, pois é formalmente pensável.

Tais exemplos também correspondem ao sentido da doação formulado por Husserl, na medida que Bolzano recorre ao *es gibt* para determinar essas representações sem objetos, Husserl recorre ao *Gegebenheit* para deste modo qualificá-las. A concepção do nada para Bolzano não é definida pela sua natureza de não existência porque o nada é algo que se doa, *es gibt*. A relação entre doação e

[72]Bolzano é considerado tanto a origem da chamada virada semântica (*semantic turn*), quanto do realismo lógico, existindo entre ambos um forte elo. Ele pode ser considerado, também, o início do antipsicologismo, ainda que com uma importante precisão. O oponente principal de Bolzano é o ceticismo e, por decorrência, o relativismo em todas as suas formas; o psicologismo em particular, não constitui o tema central, nem é objeto de crítica expressa. Ele é, simplesmente, com a introdução de cada novo conceito e cada nova tese 'executado' de modo sumário. A *Wissenschaftslehre* no sentido próprio trata do conteúdo objetivo da ciência e de suas inter-relações, entre as quais ocupa um lugar de destaque a demonstração. A ela se somam, como esferas igualmente objetivas, a teoria das verdades fundamentais e a dos elementos. Nestas três disciplinas nada nos é dito sobre um sujeito cognoscente. Este será tematizado pela 'teoria do conhecimento' (*Erkenntnislehre*), entendida como a parte da teoria da ciência que trata das condições nas quais a verdade pode ser conhecida por nós, sujeitos humanos. A distinção bolzaniana entre teoria do conhecimento e da ciência marca de forma explícita um corte com a tradição moderna e antecipa a '*Theory of science*' contemporânea. A tese central da *Wissenschaftslehre* reza: 'existem verdades em si' *(Wahrheiten an sich*), isto é: há verdades independentes do homem e inclusive, de Deus; o sujeito pode captá-las, mas não produzi-las. Do conceito de 'verdades em si', segue-se o de 'proposição em si' (*Satz an sich*). Verdades em si supõem 'proposições em si', pois elas não são outra coisa que proposições em si que são verdadeiras. Proposições em si são o sentido de enunciados pensados ou expressados, um sentido, porém, que não pressupõe atos psicológicos ou linguísticos. Proposições em si são tão objetivas e independentes de qualquer sujeito quanto verdades em si" (PORTA, 2004, p. 110-111).

[73]Para o aprofundamento do tema indico a leitura acerca do problema formulado por Bolzano no § 67 do *Wissenschaftslehre*, intitulado *Es gibt auch gegenstandlose Vorstellungen*, conforme indicado por Marion na página 39.

representações sem objetos concebidas por Bolzano e Twardowski[74], conforme nos explica o intérprete, foi também apresentada por Meinong em sua teoria do objeto de 1904 a qual atesta que tal objeto constituído pelo caráter de não ser pode ser conhecido, mesmo que seja irreal, absurdo ou incompreensível. Isto significa que o objeto que se caracteriza pela sua inexistência não pode ser conhecido a partir de seu ser, isto é, não pode ser conhecido pelo modo de ser como não-existente, mas antes somente poderá ser conhecido pelo modo de sua doação. Os objetos (sejam eles existentes ou não) são dados ao conhecimento pelo modo de sua doação que, por sua vez, representa uma propriedade mais universal.

Para Heidegger, o problema que surge em tais concepções é que a doação assim concebida, consiste numa lógica formal dos objetos, cujo diagnóstico viabiliza um novo horizonte para uma ontologia fundamental. Como este diagnóstico abre um caminho para a ontologia fundamental? Foi explicado que Natorp se aproxima de Kant ao reduzir o dado em fenômeno, para Rickert e Lask o dado se estende a uma determinação transcendental, Twardowski, Meinong e Husserl edificam o objeto e o dado sob a determinação universal da fenomenalidade. Husserl, por sua vez, estabelece a diferença entre a consciência e a realidade e a pensa dentro de um sentido estrito de doação (a universalidade conciliada

[74]"Kasimir Twardowski é o fundador da filosofia polaca e um antecedente decisivo do círculo de Varsovia. Seu lugar na história da filosofia se deve, sem dúvida, a sua contribuição ao desenvolvimento da escola de Brentano através de seu opúsculo '*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*', no qual reformula a teoria brentaniana original dos fenômenos psíquicos a partir da distinção entre conteúdo (*Inhalt*) e objeto (*Gegenstand*). [...] O ponto de partida de Twardowski constitui a tese brentaniana de que em todo fenômeno psíquico é dado 'algo como objeto', sendo que por objeto Twardowski entende explicitamente o 'objeto imanente'. Sobre a base desta pressuposição, nosso autor corrige a teoria brentaniana da intencionalidade distinguindo, no 'objeto imanente', entre conteúdo e objeto afirmando que: 1. Conteúdo e objeto são irredutíveis um ao outro, existindo entre ambos uma diferença real e não meramente lógica e que: 2. Todo ato tem tanto um objeto quanto um conteúdo. Dada a distinção já presente em Brentano entre ato e conteúdo, do anterior se segue uma teoria tripartita da estrutura intencional: em todo fenômeno psíquico se deve diferenciar três momentos: o ato, o conteúdo e o objeto, não podendo faltar nenhum deles" (PORTA, 2007, p. 261-263).

com a ruptura da redução fenomenológica). Essa diferença, para Heidegger, é ainda insuficiente resultando num sentido de doação indistinta. A universalidade e a redução tornam-se um problema para a doutrina do *Gegebenheit* husserliano. Todo o objeto, inclusive os objetos possíveis são dados pela doação, essa mantém um vínculo intrínseco com o ente, sendo constitutivamente um modo de ser (*Seinsweise*) entre outros.

A universalização do *Gegebenheit* que consiste numa objetidade universal (*Gegenständlichkeit*) deixaria de ser radical por ser *außerseiend*. Em benefício da destruição heideggeriana, a ontologia da metafísica e a ontologia formal de Husserl são colocadas em xeque pelo recurso da análise existencial na qual o modo de ser do ser-aí é descrito em oposição ao modo de ser dos objetos bem como de outros intramundanos.[75] O ser do ser-aí é diferente do modo de ser dos intramundanos visto que este se abre a si mesmo. De acordo com Bolzano, Twardowski, Natorp, Meinong e Husserl, a doação é uma modalidade de ser do objeto, por outro lado, dando um passo adiante, Heidegger descreve o modo de ser do ente privilegiado distinguindo-o do ser dos objetos e outros entes intramundanos estabelecendo uma diferença crucial entre as modalidades de ser, com isto, segundo Marion, *es gibt* em *Ser e Tempo* não exerce a função de qualificar objetos como o faz a ontologia metafísica e a ontologia formal, nas palavras de Heidegger:

> Trata-se de mostrar que o modo de ser próprio da existência humana é totalmente diferente do de todo outro ente e que ele,

[75]"[...] uma distinção chave para 'Ser e Tempo', a saber, é a distinção entre faticidade (*Faktizität*) e fatualidade (*Tatsächlichkeit*). Existem dois 'que' ('*dass*'). Um é o *dass* daquilo que pertence ao subsistente (*Vorhandenheit*) e é categorialmente determinado. Este é acessível em um constatar através de uma simples olhada (um *hinsehendes feststellen*). Agora, faticidade não é a positividade do *factum brutum* de um algo simplesmente presente (*vorhanden*), senão um caráter do Ser do Dasein, que é compreendido na existência (*Existenz*), ainda que primeiramente (de um modo) 'forçado'. O 'quê' dela não se encontra jamais no mero intuir. O Dasein não é simplesmente encontrável (*vorfindlich*) na intuição (*Anschauung*), pois ele não é simplesmente presente (*vorhanden*), mas ele se encontra de um certo modo (é *befindlich*). Tendo presente agora a diferença entre *Tatsächlichkeit* e *Faktizität*" (PORTA, 2004, p. 130-131).

> enquanto aquele que ele é, contém justamente em si a possibilidade de constituição transcendental. A constituição transcendental é uma possibilidade central da existência do si mesmo (*Selbst*) fático. Este, o homem concreto enquanto tal, ou seja, enquanto ente (*als Seiendes*), não é jamais um fato real intramundano, pois o homem não meramente subsiste (*vorhanden*), senão que existe (*existiert*). E o 'maravilhoso' é que o modo de ser do *Dasein* possibilita a constituição transcendental de todo o positivo (HEIDEGGER, 1983, p. 68).

O ser-aí é um modo de ser ontologicamente diferente, porque possui o caráter ôntico-ontológico que perfaz a verdade, o mundo, o tempo e o ser. A aplicação de *es gibt* por Heidegger tem como objetivo ir contra o objeto na medida em que seus oponentes o invocam para separar o objeto do ente possível, contudo, como foi visto, a doação é sem dúvida um conceito estabelecido como um limite que questiona a entidade do ente. Convém ressaltar que estou longe de abarcar aqui todos os pressupostos da problemática metodológica em jogo, isso demandaria mais tempo do que o previsto para a execução desta pesquisa.

Desde 1919 Heidegger vem construindo seu tema a partir desta lacuna existencial e o expõe sob o título de *es gibt* no sentido de *Gegebenheit*, alcançando um ponto decisivo que é o salto para o mundo ou, nas palavras de Marion, um salto absolutamente no mundo, no entanto, *es gibt* como ponto decisivo permanece indefinido, não se tratando de conquistas, mas, sobretudo, de escolhas entre dois distintos caminhos, "por um lado, a filosofia como conhecimento das coisas, por outro a filosofia como entrada na experiência do mundo" (MARION, 2012, p. 46). No curso de inverno de 1919, Heidegger questiona o problema da doação perguntando se *es gibt* realmente dá algo: "*Gibt es das es gibt*? ", mostrando que *es gibt* e *gegebenheit* estão longe de oferecer uma solução, mas antes se tornam problemas como conceitos filosóficos.

Em suma, para Heidegger, a doação no sentido de Natorp e Rickert é o primeiro ataque objetivante ao mundo circundante

(*Umweltlichen*), deste modo, *es gibt* fecharia o acesso a si mesmo e à doação. *Es gibt* exclui tanto o sujeito quanto o objeto, o "eu" é apenas o destinatário da doação e não o seu autor, com isto, o que se tem são os significados dos objetos, um momento de significado, pois este vem imediatamente sem que seja desviado pela apreensão da coisa. Heidegger explica que, se alguém que não conhece determinado objeto e não o conhece porque nunca o experimentou, não reconhecerá tal objeto através de seu significado porque nenhum significado lhe foi dado, não tem noção do objeto e tampouco de seu significado, deste modo, nenhum objeto lhe foi dado. Com este exemplo Heidegger pretendia mostrar que um objeto não se constitui a partir de dados imediatos à consciência, antes, o objeto aparece e se impõe por si mesmo com seu significado puro, mas este modo não pertence ao tipo de doação na qual um objeto é reconstruído a partir de seus componentes, ou seja, orientado pela atitude teórica. Por outro lado, na experiência de ver determinado objeto, algo acontece em conformidade a um ambiente imediato (*gibt sich mir etwas aus einer umittelbaren Umwelt*), em outras palavras, a vida em um mundo circundante sempre expressa algo.

A atitude teórica não pode acessar o *Umwelt*, caso o faça levá-lo-á para o seu domínio teorético, o *Umwelt* só pode ser acessado pela *erleben*, na essência da vida mesma. Segundo o intérprete, tentar entender a pergunta de Heidegger sobre o que é isso *es gibt* "que se dá" exige a conversão de *es gibt* para *das Umweltliche*, que, por sua vez, tem seu próprio modo de autodesenvolvimento que é deixar-se acessar, ou seja, o que é mundano não pode ser estabelecido teoricamente porque mundo se experimenta como *leben is historisch*. Ao fenomenalizar, ou seja, reduzir um objeto a uma significação, o que sobra dele é o seu resíduo, a *Ereignis*, um acontecimento apropriativo.[76] Sob este novo sentido *es gibt* ou o que

[76]"No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos: *das Ereignis* (o acontecimento-apropriação). O que nomeia esta palavra, somente podemos pensar agora a partir

se dá está além do ser e do tempo, cujo desfecho para *es gibt* encontra-se conclusivo em *Tempo e Ser* de 1962,[77] no qual *es gibt* é implantado, como proposta de correção, a um domínio fenomenológico, com isto, *es gibt* se torna *Ereignis*, domínio onde o ente desaparece. "O *Ereignis* se constitui como a correção fenomenológica que, de um extremo para o outro, asseguraria, na visão de Heidegger, a abordagem fenomenológica (e não teórica) do que dá, *es gibt*" (MARION, 2012, p. 58). Tal correção deve ser lembrada ao se pensar até onde Heidegger conduziu seus passos na fenomenologia. Por outro lado, o *Gegebenheit* husserliano desde sempre é um conceito fenomenalizado, porém, sua função é teorizante e com isso exclui o *lebenswelt*.

Para concluir, cito uma passagem da carta na qual Heidegger escreve a Husserl assegurando que o lugar pelo qual mundo se doa é o ente caracterizado como diferença ontológica, o *Dasein*:

> Estamos de acordo no ponto seguinte de que o ente, no sentido do que você chama "mundo", não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental mediante o retorno a um ente do mesmo modo de ser. Porém, isto não significa que o que constitui o lugar do transcendental não seja ente absolutamente em nada; ao contrário, o problema que se coloca imediatamente consiste em saber qual é o modo de ser do ente no qual o "mundo" se constitui. Este é o problema central de Ser e Tempo, a saber uma ontologia fundamental do Dasein (HEIDEGGER, 1983, p. 68).

daquilo que se manifesta na vista prévia sobre ser e sobre tempo como destino e como alcançar, onde é o lugar de tempo e ser" (HEIDEGGER, 1979a, p. 267-268).

[77] "A conferência *Tempo e Ser* foi proferida em 31 de janeiro de 1962, no Studio Generale da Universidade de Freirburg im Bresgau, dirigido por Eugen Fink. O título *Tempo e Ser* caracteriza, no resumo do tratado *Ser e Tempo* (1927), p. 39, a terceira seção da primeira parte do tratado. O autor não estava naquela época preparado para uma suficiente elaboração do tema nomeado no título *Tempo e Ser*. A publicação de *Ser e Tempo* foi interrompida neste ponto. O conteúdo da conferência escrita após sete lustros não encontra mais ligação com o texto Ser e Tempo. É claro que a questão-guia permanece a mesma, o que, contudo, apenas significa: a questão tornou-se ainda mais digna de ser colocada e mais estranha ao espírito do tempo". (STEIN, 1979a, p. 255).

Neste capítulo procurei caracterizar a concepção de intuição categorial e suas operações originárias que se mostra claramente tomada como um modelo para a concepção heideggeriana de indicação formal. No primeiro momento, a exposição contemplou a análise da intuição categorial na tese kantiana sobre o ser culminando na concepção fenomenológica de Husserl como descoberta fundamental para uma investigação fenomenológica. Suas peculiaridades através da distinção dos atos simples e dos atos de vários níveis mostrou ser um passo necessário para compreender-se como se realiza a intuição das ideias, o que permite compreender o modo de acesso aos universais, ao sentido genuíno do *a priori*. Com isto, considero ter respondido à pergunta condutora deste capítulo: *Qual é o alcance da concepção husserliana de intuição categorial para a fenomenologia de Heidegger?* Ao conceber a plenitude do acesso às ideias, ao *a priori*, a intuição categorial viabiliza a investigação fenomenológica do fundamento, do tempo.

A intuição categorial na concepção hermenêutica torna-se indicação formal que, por sua vez, viabiliza as análises das modalidades de ser na analítica existencial de *Ser e Tempo*, a partir das quais Heidegger tem em vista uma fundamentação primeira, o tempo originário. Finalizo com as análises de Jean-Luc Marion sobre o sentido da doação e suas confluências. Compreender o modo como Heidegger concebe a doação é fundamental para se entender como o ser-aí se constitui com o caráter de ser acessível a si mesmo, e, sobretudo, como se doam mundo, ser e tempo no tratado de 1927.

> Se nos mostrassem agora dois quadros que Paul Klee criou no ano de sua morte: a aquarela *Santa através de um Vitral* e a têmpora sobre estopa *Morte e Fogo* – desejariamos permanecer longo tempo diante deles, abandonando qualquer vontade de compreensao imediata
> (Martin Heidegger, *Tempo e Ser*, 1979a, p. 257).

> Nós, contudo, procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que "é" assim e assim – como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente (Martin Heidegger, *Que é Metafísica?* 1979c, p. 37).

Considerações Finais

Empenhei-me por expor os aspectos decisivos para o desenvolvimento de uma fenomenologia hermenêutica que busca um acesso pleno ao âmbito originário. Em minha análise, o foco recaiu sobre o modo como Heidegger desenvolve a hermenêutica da faticidade enquanto um método mais originário de interpretação e descrição fenomenológica mediante a concepção de indicação formal, bem como de seus pressupostos através do confronto conceptual com a fenomenologia de Husserl e, sobretudo, a apropriação crítica dos conceitos husserlianos que aqui busquei comprovar. Pressuponho que o meu objetivo se cumpriu na medida em que tentei responder às perguntas condutoras: O que torna possível uma investigação fenomenológica em Heidegger? Qual é o significado da radicalização da correlação intencional para o desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica? Qual é o alcance da concepção husserliana de intuição categorial para a fenomenologia de Heidegger? Concluí a pesquisa dando-me conta de que poderia perfeitamente substituir as três perguntas por uma única: Qual é o caminho para se chegar à objetualidade que a filosofia busca desde seu fundamento?

O caminho leva o título de fenomenologia, este deve ser erigido sobre a base de uma interpretação originária, desta maneira, para Heidegger, uma investigação fenomenológica só é possível enquanto interpretação originária, para tanto, é preciso que os conceitos estejam livres dos prejuízos que decorrem naturalmente do âmbito de vinculação mundana, cujo modo de vinculação do ser-aí (*Dasein*) transcorre da conexão relacional inerente ao seu modo de ser histórico. É a partir desta relacionalidade histórica que deve

ocorrer a desvinculação do ser-aí para ganhar-se a si mesmo em sua posse autêntica.

Os desenvolvimentos temáticos que aqui apresentei esclarecem parte do que julgo fundamental à trajetória de Heidegger até *Ser e Tempo*. Com vistas a seus cursos, sobretudo, os de Marburgo comprovei que Husserl representa um dos principais interlocutores para o desenvolvimento da questão fundamental do ser. Sabe-se que o ponto de partida de Husserl é o âmbito teórico e que Heidegger parte da práxis, implicando, necessariamente, em caminhos completamente distintos em direção à coisa mesma. A história da filosofia mostra claramente que, desde o seu princípio o que se tem feito foi construir caminhos pelos quais se chega ao lugar de destino, à coisa mesma. Os caminhos construídos para se chegar a ela são os mais diversos. A filosofia se ocupa em construí-los e desconstruí-los com o intento de legitimar um único através do qual os passos do caminhante não sejam desnorteados. É sabido que Heidegger permaneceu em busca de tal caminho desenvolvendo posteriormente a hermenêutica do ser através do *logos* da poesia.

Concluo reforçando que a possibilidade de uma investigação fenomenológica em Heidegger se cumpre a partir da hermenêutica enquanto método fenomenológico mais originário viabilizado pela noção de indicação formal, e que tais concepções emergem da radicalização dos conceitos fenomenológicos como a intuição categorial enquanto descoberta husserliana. Com a pergunta diretriz visei não só contemplar uma resposta objetiva, mas, sobretudo, busquei compreender como Heidegger desenvolve, através da crítica à fenomenologia de Husserl, a sua própria fenomenologia. Com a exposição das análises críticas à intencionalidade procurei compreender as implicações acerca do questionamento sobre a anterioridade da matéria e do conteúdo sensível do qual o próprio mundo é constituído me perguntando pelo modo de acesso a tais estruturas. Heidegger pensa o não pensado por Husserl ao dar o salto no mundo, ao voltar-se para o

ente que compreende ser, diferenciando-o dos objetos e de outros entes intramundanos para descrever como se constituí mundo. Sabe-se que em *Ser e Tempo* Heidegger empreende a hermenêutica enquanto método de investigação fenomenológica para descrever as categorias da vida fática com o intento de resolver a questão do ser, contudo, a partir da segunda seção da obra o filósofo percebe que fracassara recaindo em elaborações metafísicas, resultando numa nova empreitada, neste momento, com vistas a solucionar o problema sob lume kantiano.

Na obra *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, Heidegger atesta que foi somente a partir da fenomenologia de Husserl que passou a entender o que Kant desenvolvera e que tal compreensão era exatamente o caminho que buscara para resolver o problema acerca do questionamento do ser. Heidegger, Husserl e Kant compartilham da concepção de que a constituição da subjetividade está conectada com a síntese temporal. Nas lições de Marburgo, Heidegger reconhece a importância da intencionalidade, da intuição categorial e do sentido originário do *a priori*, o que leva a entender os motivos de sua proximidade bem como de seu afastamento com a fenomenologia de Husserl, o alvo de sua crítica é o modo teorizante e a herança cartesiana presentes no sistema husserliano, mas, por outro lado, pode-se perceber mediante estas lições que Heidegger se move no horizonte dos mesmos questionamentos colocados por Husserl, entre os quais a subjetividade constituinte em sua estrutura temporal, como explica Escudero.

Heidegger editou em 1928 as *Lições Sobre a Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, antes preparadas por Edith Stein, bem como teve acesso ao manuscrito do segundo livro das *Ideias*, no qual Husserl concebe a temporalidade como qualidade comum de todos os atos psíquicos, com estas investigações Husserl desenvolvera a concepção de uma consciência absoluta constituinte das múltiplas percepções temporais e dos objetos temporais

imanentes. Mas, Heidegger não se interessa por tais concepções porque neste período estava focado na compreensão da unidade da sensibilidade e do entendimento no horizonte da temporalidade originária do ser-aí e, neste ponto, como explica Escudero, Kant passa a ser o foco de suas análises. No curso de 1926 Heidegger interrompe repentinamente o tema da verdade analisada a partir das concepções aristotélicas para investigar a relação entre o eu penso e o tempo tal como concebidas por Kant, tais interpretações concentram-se no *Kantbuch* de Heidegger de 1929.

Bibliografia

Referências primárias

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. In: GA 2, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.

_____. *Ser y Tiempo*. In: GA 2, Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997.

_____. *Platon: Sophistes*. In GA 19, (Wintersemester 1924-25). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Platon: Le Sophiste*. In: GA 19, Trad. Jean-Francois Courtine. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: GA 21, (Wintersemester 1925-26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. In: GA 21. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid. Alianza Editorial, 2004.

_____. *Zeit und Sein*. In: GA 12, ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007.

_____. *Tempo e Ser*. In: GA 12. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, pp. 255-271. [Col. Os Pensadores]

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In: GA 63, (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*. In: GA 63. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Der Begriff der Zeit*. In: GA 64, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004.

_____. *O Conceito de Tempo*. In: GA 64, Trad. Jesús Adrian Escudero. Bercelona: Herder, 2008a.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: GA 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1979.

_____. *Prolegómenos para una história do concepto del tiempo*. In: GA 20, Trad. Jaime Aspiuza. Madrid: Alianza, 2008b.

_____. *Kants These über da Sein*. In: GA 9, Wegmarken (1919-1961), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt A. M., Klostermann, 1a. ed., 1976.

_____. *A tese de Kant sobre o ser* (1962). In: GA 9. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, pp. 230-254. [Col. Os Pensadores].

_____. *Was ist Metaphysik?* In: GA 9, Wegmarken (1919-1961). (9. ed.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1965.

_____. *Que é metafísica?* In: GA 9, Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979c, pp. 25-63. [Col. Os Pensadores].

_____. *Vom wesen der wahrheit*. In: GA 9, Wegmarken (1919-1961), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt A. M., Klostermann, 1a. ed., 1976.

_____. *Sobre a essência da verdade*. In: GA 9, Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979d, pp. 127-145. [Col. Os Pensadores].

_____. *Meu Caminho Para a fenomenologia*. In: GA 9, Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979e, pp. 292-303. [Col. Os Pensadores].

_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. In: GA 60, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann,1995.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. In: GA 60. Trad. Jorge Uscatescu, Siruela, México, 2006.

_____. *Cahier de L'Herne: Heidegger*. Trad. Jean-François Courtine, L'Herne, Paris, 1983, pp. 66-69.

Referências secundárias

ALVES, P. M. S. "Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl". Lisboa. 2003.

_____. "A ideia de uma filosofia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação". In: *Philosophien 7*, Lisboa, Colibri, 1996, pp. 3-37.

AINBINDER. B. "Introducción de la filosofia trascendental a la ontologia fundamental". In: *Studia Heideggeriana – Heidegger e Kant*. Volume I, Buenos Aires: Teseo, 2011, pp. 9-24.

AUBENQUE. P. *Ernest Cassirer/Martin Heidegger – Débat sur le Kantisme et la Philosophie.* (Davos, mars 1929). Beauchesne, Paris, 1972.

BENOIST, J. "Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl". In: *Revista de Filosofia*, 3ª época, vol. XI núm. 22. Universidad Complutense. Madrid,1999, pp. 21-42.

BERCIANO, M. "Finitud y Tiempo en Kant y en Heidegger". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 3/4, Herança de Kant: II - Efeitos & Transformações. 2005, pp. 819-839.

BERTORELLO, A. "El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesugen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal". In: *Revista de Filosofía* Vol. 30 Núm. 2. 2005, pp. 119-141.

COURTINE, J.F. *La cause de la phénomenologie*. 1ª édition: Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

DAHLSTROM, D. O. "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications: The Review of Metaphysics". Vol. 47, No. 4. 1994, pp. 775-795.

DE LARA, F. "El concepto de fenómeno en el joven Heidegger". In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III. 2009, pp. 377-392.

_____. "El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger". In: *Filosofia Unisinos*, 2012, pp.15-29.

ESCUDERO, J. A. "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenologia hermenêutica". In: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. Universidad Autónoma de Barcelona, 2011a, pp. 213- 238.

_____. "La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant". El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger". In: *Studia Heideggeriana – Heidegger e Kant*. Volume I, Buenos Aires: Teseo, 2011b, pp. 25-53.

_____. *A linguagem de Heidegger – Dicionário filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder editorial, 2009.

_____. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

_____. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*: Volumen 1. www.lectulandia.com. 2016.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen.* Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein. 1975.

_____. *Logische Untersuchungen. Zweiter* Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von Ursula Panzer. 1984.

_____. *Investigações Lógicas, I e II*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. 1976.

_____. *Ideias relativas a una fenomenologia pura y uma filosofia fenomenológica*. Trad. Antônio Zirion Quirino. México: Fondo de Cultura, 2013.

_____. *Die Idee der Phanomenologie.* Fünf Vorlesungen Herausgegeben und Eingeleitet, Von Walter Beimel. (Husserliana II), Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

_____. *La Ideia de la Fenomenologíe*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Herder, Barcelona, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. "Destruição da história da educação: indicações programáticas a partir da hermenêutica heideggeriana". In: *Filosofia e Educação*. Volume 6, Número 3, 2014, pp.117- 136.

_____. "*Ser e Tempo* de Martin Heidegger". In: *Filosofia Unisinos*, 2013a, pp.169-174.

_____. "Resenha da tradução brasileira do Platão: O sofista de Martin Heidegger". In: *Revista Ética e Filosofia Política*. Número XVI. Volume II, 2013b. pp. 89-91.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª Ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

_____. "Recent Heidegger translations and their German originals: A grassroots archival perspective". In: *Continental Philosophy Review*, 2006, pp. 263-287.

MANN, T. *A Montanha Mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MARION, J. L. *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Librairie Philosophique I. Vrin - 6, Place de la Sorbonne, Paris, 2012.

REIS, R. R. "Heidegger e a ilusão transcendental". In: *Studia Heideggeriana – Heidegger e Kant*. Volume I, Buenos Aires: Teseo, 2011a, pp. 183-218.

_____. “Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação”. In: *Natureza Humana*, São Paulo, vol.13 n.1, 2011b, pp. 117-133.

ONATE, A. M. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2016.

PORTA, M. A. G. “Un análisis del opúsculo de Kasimir Twardowski ‘*Inhalt und Gegenstand*’ en la perspectiva de su significación para la Escuela de Brentano”. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 34, n. 109, 2007, pp. 261-262.

_____. “A Polemica em Torno do Psicologismo de Bolzano a Heidegger”. In: Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, 2004, pp. 107-131.

RIVERA, J. *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Vol. II, Primera Seccion. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2010.

RODRÍGUEZ, R. *La exposición de la tarea de um análisis preparatório del Dasein. En: Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

_____. “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13. Madrid, l996, pp. 57-74.

_____. *La transformación hermenêutica de la fenomenologia*. Madrid: Tecnos, 1997.

VILLEVIEILLE, L. “Heidegger, de l’indication formelle à l’existence Bulletin d’analyse phénoménologique”. Université Paris-Sorbonne, 2013, pp. 1-96.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

XOLOCOTZI, A. *Fenomenología de la vida fática. Heidegger y su caminho a Ser y tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.