

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

**Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e
radicalização em *Sein und Zeit***

ILDA MARIA FONTE MOUTINHO

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e
radicalização em *Sein und Zeit***

ILDA MARIA FONTE MOUTINHO

Tese de Doutorado apresentada à
Banca Examinadora do Programa de
Pós-Graduação do Instituto de
Filosofia e Ciências Sociais da
Universidade Federal do Rio de
Janeiro como requisito necessário
para obtenção do grau de Doutor (a)
em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007.

AGRADECIMENTOS

À Capes, cujos subsídios contribuíram para a consecução de nossa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (IFCS/UFRJ) pela orientação rigorosa, mas também pela extraordinária e amistosa atenção dedicada aos mais variados problemas no processo de elaboração de nossa investigação.

À Prof^a. Dr^a. Nelci do Nascimento Gonçalves, pelo cuidado e beleza com que expressa a sua paixão pela docência em filosofia;

Às pessoas amigas que, direta ou indiretamente, contribuíram para minha disposição neste trabalho.

À família Bitetti, pela grande amizade que nos une.

À minha família.

DEDICATÓRIA

Ao Túlio, meu companheiro, seja dedicado este trabalho.

FOLHA DE APROVAÇÃO

A tese de doutorado intitulada **Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e radicalização em *Sein und Zeit***, por **Ilda Maria da Fonte Moutinho** foi submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia e aprovada por:

Prof. Dr. Fernando Augusto R. Rodrigues (Membro Presidente – IFCS/UFRJ)

Prof. Dr. Emmanuel Carneiro Leão (Membro IFCS/UFRJ)

Prof. Dr. Aquiles Cortes Guimarães (Membro IFCS/UFRJ)

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Membro Externo/UERJ-RJ)

Prof. Dr. Paulo César Duque Estrada (Membro Externo/PUC – RJ)

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007.

FICHA CATALOGRÁFICA

MOUTINHO, Ilda Maria da Fonte

Heidegger e a fenomenologia husserliana: apropriação e radicalização em Sein und Zeit

Rio de Janeiro: [s.n.], 2007.
210 páginas.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Inclui Bibliografia.

HEIDEGGER, Martin. [1889-1976]

HUSSERL, Edmund [1859-1938]

1.Filosofia Alemã. 2.Ontologia 3.Hermenêutica. 4.Teoria do Conhecimento.

**“O único sentido íntimo das cousas,
É elas não terem sentido íntimo nenhum.”**

Fernando Pessoa
(Poemas de Alberto Caeiro)

RESUMO

O presente trabalho estabelece relações entre a fenomenologia de Husserl e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Embora alguns intérpretes tenham contestado a influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Heidegger, demonstramos que este ter-se-ia apropriado de conceitos fundamentais daquela fenomenologia tais como o de *intencionalidade* e o de *intuição* no modo como estes comparecem nas *Logische Untersuchungen*. Esta apropriação teria sido efetuada através de um processo de assimilação que envolveria um deslocamento, uma radicalização e uma ontologização daquelas concepções husserlianas a favor da obra máxima de Heidegger: *Sein und Zeit*. Nessa direção, o pensamento de Heidegger seria devedor do de seu Mestre embora dele se tenha demarcado e distinguido. No entanto, devemos sempre ter presente que foi dele e a partir dele que Heidegger encontrou um caminho radicalmente novo que lhe possibilitou reorientar suas investigações.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation untersucht die Verhältnisse zwischen Husserls Phänomenologie und Heideggers phänomenologischer Hermeneutik. Obwohl der Einfluss Husserls auf Heideggers Denken von einigen Forschern in Zweifel gezogen wurde, ist es meine Absicht hier zu zeigen, dass Heideggers philosophische Untersuchungen auf Grundbegriffen der husserlschen Philosophie beruhen, wie dem Begriff der Intentionalität und demjenigen der Anschauung, so wie diese in den *Logischen Untersuchungen* vorkommen. Diese Aneignung bedeutet aber keine bloße Wiederaufnahme, es geht dabei vielmehr um eine Radikalisierung und eine Ontologisierung der husserlschen Konzepte, so dass Heidegger dadurch in der Lage sein konnte, sein magnum opus *Sein und Zeit* zu verfassen. Heideggers philosophisches Denken wäre somit zwar vom Denken seines Lehrers tief geprägt; zur gleichen Zeit aber hat es sich von diesem entscheidend abgegrenzt. Trotz diesen Unterschieden ist es jedoch immer von Belang, darauf aufmerksam zu machen, dass es Husserls Philosophie war, die Heidegger ermöglichte, seinen neuen und radikalen Weg einzuschlagen.

SIGLAS DE IDENTIFICAÇÃO DAS OBRAS

I – OBRAS DE EDMUND HUSSERL

L.U. - Logische Untersuchungen

P.A - Philosophie der Arithmetik

I.P - Die Idee der Phänomenologie

P.Zb. - Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins

PasW - Philosophie als strenge Wissenschaft

Ideen - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

F.T.L. - Formale und Transzendente Logik

C.M. - Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge

E.U. - Erfahrung und Urteil

II – OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

Prolegomena - Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs

Logik - Logik. Die Frage nach der Wahrheit

SZ - Sein und Zeit.

G.P. - Die Grundprobleme der Phänomenologie

MAL - Metaphysische Anfangsgründe der Logik

W.M.- Was ist Metaphysik ?

W.G. - Vom Wesen des Grundes

Kants These über das Sein

W.W. - Vom Wesen der Wahrheit

S. Zäbringen – Seminar in Zäbringen

Sumário

Introdução.....	14
------------------------	-----------

Parte I

Significação segundo Husserl

Capítulo I – A noção husserliana de intencionalidade

1 – Introdução.....	20
1.1. O mundo circundante mais próximo enquanto ponto de partida para a reflexão fenomenológica.....	21
1.2. Gênese do conceito de intencionalidade: aproximações.....	27
1.3. A estrutura essencial das vivências.....	29
1.4. Sobre o conceito de fenômeno.....	30
1.5. O conceito de consciência próprio da fenomenologia.....	32
1.6. Os diversos modos de referência e o ver na acepção intencional.....	34
2 – Elementos intencionais das vivências.....	37
2.1. O objeto intencional.....	38
2.2. A matéria intencional.....	44
2.3. Qualidade das vivências intencionais.....	47
2.4. As operações de síntese: recobrimento e preenchimento....	51
3 – A constituição da essência intencional.....	54
3.1. Essência intencional e essência signitativa.....	57
3.2. A estrutura <i>a priori</i> dos atos.....	58
3.3. Intenção signitativa e preenchimento: a fundação do conhecimento.....	59
4 – A idealidade do objeto intencional e a possibilidade de constituição da objetividade.....	61
4.1. A via fundante da validade objetiva do conhecimento: a intuição.....	65
4.2. A intencionalidade enquanto estrutura <i>a priori</i> das vivências.....	66

Capítulo II – A concepção fenomenológica de intuição

1 – Introdução.....	69
1.1 Intenção signitativa e preenchimento.....	71
1.2 Conhecimento: verdade e adequação.....	73
1.3 Plenitude, matéria intencional e a estrutura <i>enquanto que</i>	76
1.4 <i>Satus quaestionis</i>	80
1.5 Graus de conhecimento: essência cognitiva e essencial intencional.....	81
1.6 Evidência e verdade.....	83
2 – Alargamento do conceito de intuição.....	90
2.1. Intuição sensível e intuição categorial.....	94
2.2. Analogia entre as duas modalidades fenomenológicas de intuição.....	100

Parte II

Significação segundo Heidegger

Capítulo I – Alcance e limites das considerações críticas à fenomenologia husserliana no *Seminar in Zähringen*

1 – Introdução.....	104
1.1. Processo de assimilação: deslocamento, radicalização e ontologização.....	112
1.2. A questão do ser abordada no <i>Seminar in Zähringen</i>	114
1.3. Crítica heideggeriana da analogia entre intuição sensível e intuição categorial.....	126
2 – Dois sentidos da estrutura <i>enquanto que</i>	132
2.1. O significar originário.....	137
2.2. Considerações sobre a estrutura <i>enquanto que</i>	141
2.3. A base unitária ser-no-mundo.....	144
2.4. Ser e o correlato objetivo do ato intuitivo posicional.....	147

Capítulo II – A fenomenologia hermenêutica

1 – Introdução.....	150
1.1. <i>Dasein</i> e compreensão pré-ontológica.....	153
1.2. <i>Ser-no-mundo</i> e ocupação.....	156
1.3. Tonalidade afetiva.....	161
1.4. A compreensão ontológica.....	175
1.5. A estrutura <i>enquanto que</i> da interpretação.....	178
1.6. <i>Proposição</i> e sua derivação da interpretação.....	182
1.7. <i>Discurso</i> e linguagem.....	188
1.8. A <i>cura</i> enquanto totalidade estrutural.....	190
Conclusão	192
Bibliografia	197

INTRODUÇÃO

No presente trabalho pretendemos estabelecer as relações entre as filosofias de Husserl e de Heidegger dando especial relevo às concepções de fenomenologia de ambos.

Este tema, embora tenha sido objeto de múltiplos estudos, não encontrava, no entanto, abundantes pontos de referência explícitos na obra publicada dos referidos pensadores, uma vez que, as referências encontradas quer da parte de Husserl, quer de Heidegger, eram na maior parte dos casos referências indirectas ou meramente insinuadas. Neste âmbito figuravam em primeiro lugar a carta de Heidegger a Husserl, de Messkirsch, datada de 22-10-1927; as diversas versões do artigo sobre a fenomenologia para a *Encyclopaedia Britannica*¹ e os raros textos onde o tema é abordado explicitamente por Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie* e no *Seminar in Zäbringen*. A escassez dos textos publicados e o seu próprio carácter de certo modo marginal na obra de ambos os filósofos conduziu alguns interpretes, tais como Poggler, De Waelhens ou Granel a contestarem a influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Heidegger.²

Este panorama que perdurou por algum tempo foi, contudo alterado com a edição das obras completas de Heidegger, sobretudo com

¹ Textos publicados por W. Biemel em *Husserliana*-IX. W. Biemel dedicou um artigo a este tema “*Husserl Encyclopaedia-Artikel und Heideggers Snmerkungen dazu*” in *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), pág. 246-280.

² Como por exemplo O. Pöggler, em *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes, Instituto Piaget, Lisboa: 2001, ou A. De Waelhens em *Phénoménologie et Vérité*, P.U.F., Paris, 1953, G. Granel *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Gallimard, Paris, 1968, bem como W. Biemel no artigo citado.

a publicação das *Marburger Vorlesungen*, lições constituídas por cinco textos: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925); *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (1926); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927); *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/8) e *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928). Nestes, a fenomenologia de Husserl é abordada pelo próprio Heidegger, constituindo-se assim em fontes documentais que nos forneceram elementos necessários para sustentar em nossa pesquisa a hipótese segundo a qual, Heidegger teria assimilado de modo produtivo noções husserlianas e as teria radicalizado em favor da sua obra máxima *Sein und Zeit*.

Seguindo esta perspectiva, nosso trabalho encontra-se estruturado da seguinte forma: É dividido em duas partes: a primeira dedicada à teoria da significação segundo Husserl; a segunda à significação segundo Heidegger. Por sua vez, a primeira parte é composta por dois capítulos, o primeiro deles voltado para a concepção de intencionalidade (*Intentionalität*) e o segundo capítulo voltado para a concepção de *intuição* (*Anschauung*). Para tanto, procederemos à abordagem das *Logische Untersuchungen*, mais especificamente da Quinta Investigação Lógica que trata das vivências intencionais e seus conteúdos e à Sexta Investigação, que é dedicada ao fenômeno do conhecimento enquanto preenchimento intuitivo de intenções de significação no curso da experiência, e por isso oferece elucidacões importantes sobre a natureza e o nexo da sensibilidade e do entendimento. Se privilegiamos esta obra foi porque nela Husserl apresenta pela primeira vez a sua elaboração da noção de intencionalidade e de significação, e também por ser esta, a obra a que Heidegger mais freqüentemente se refere, quando pretende elucidar as suas interpretações acerca da fenomenologia husserliana como ocorre por exemplo nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

Na segunda parte, em que tratamos da significação segundo Heidegger levamos em consideração os elementos pertencentes ao método fenomenológico tal como o concebe este filósofo, ou seja, a *redução*, a *destruição* e a *construção*, com o que tivemos condições para examinar um possível processo de apropriação, radicalização e ontologização dos conceitos husserlianos de *intencionalidade*, de *a priori* e de *intuição categorial*, conceitos estes, considerados por Heidegger descobertas decisivas para a Filosofia comparáveis às descobertas de Platão e Aristóteles.

No primeiro capítulo, tratamos do *Seminar in Zähringen* que tem início com a seguinte questão: “Em que medida podemos dizer que não há em Husserl uma questão do ser”. Ora, é justamente neste texto que são apontadas as insuficiências do pensamento de Husserl sobre a questão do sentido do ser e que problemas relacionados à interpretação heideggeriana da intuição sensível e categorial, bem como o da constituição do objeto sensível. Contudo, se são apontados não são resolvidos e a elucidação de tais questões só será alcançada em *Logik, die Frage nach der Wahrheit e Sein und Zeit*.

Uma vez que Heidegger caracteriza a sua fenomenologia como hermenêutica³, no segundo capítulo foi dada especial atenção à estrutura “*enquanto que*” (Als Struktur). Segundo pensamos, o estudo desta estrutura é de fundamental importância para a compreensão das relações entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger. Esta estrutura que ocupa um lugar destacado na obra máxima de Heidegger, vê a sua importância reforçada por sua inserção na analítica existencial. Com efeito, se a estrutura *enquanto que*, surge com a estrutura da *interpretação*, por sua vez, desenvolvimento da *compreensão*, é ela que permite um primeiro acesso ao ente, é ainda ela que, articulando o

³ SZ §7: S.37; ST (I) §7: p.68.

sentido, funda a possibilidade da predicação, derivada do *discurso* e da *linguagem* num solo mais originário, e, desse modo, a constituição do ente em objeto. Com isso, a estrutura *enquanto que* (Als Struktur), permitiria uma reorientação de todo o pensamento, abrindo desse modo o caminho para o a significabilidade ante-predicativa que Heidegger vai considerar como incluída na mundanidade do mundo. A afirmação de Heidegger no seminário⁴ torna-se agora clara, isto é, de que sua obra só foi possível porquanto tomou como ponto de partida a fenomenologia de Husserl. Daí Heidegger reivindicar para o seu pensamento o estatuto de fenomenologia que, enquanto herdeira da de Husserl, é também fenomenologia e porque baseada na estrutura do *enquanto que* ante-predicativa é hermenêutica.

Segundo Heidegger, Husserl teria dado um passo decisivo ao considerar a estrutura *enquanto que* ante-predicativa, no entanto, ele teria recuado na medida em que teria concedido o primado do ser ao ser objeto, uma vez que toma como fio condutor de suas análises a estrutura *enquanto que* apofântica. Após ter aberto uma via de acesso à estrutura *enquanto que* originária, Husserl não a teria percorrido e teria “recuado” para o nível apofântico, isto é, Husserl teria permanecido na via da metafísica tradicional e com isto não se teria questionado acerca do sentido do ser.

Fica clara assim a crítica de Heidegger a seu Mestre no *Seminar in Zäbringen*: se o ser objeto é um modo derivado de os entes se darem, ser não significa necessariamente ser objeto, mas exatamente o inverso, pois a “objetividade” é um modo de ser presente, uma possibilidade de algo ficar presente que pressupõe uma significatividade prévia, isto é, uma prévia abertura do mundo anterior a qualquer tematização.

⁴ *Seminar in Zäbringen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p.115-116.

É a alteração da estrutura *enquanto que*, ao possibilitar a passagem do nível pré-objetivo para o nível objetivo, que permite que seja viável uma articulação entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a fenomenologia explicitativa de Husserl. Destarte, a relação que medeia o âmbito das duas fenomenologias é o *enquanto que hermenêutico* e o *enquanto que apofântico*. É justamente nesse espaço de mediação que para Heidegger se dá a possibilidade de um objeto se constituir como tal, e a questão da objetualidade do objeto parece ser o fio condutor para a compreensão das possíveis relações entre o pensamento de Husserl e o de Heidegger tal como é afirmado e confirmado no *Seminar in Zähringen*.⁵

Podemos assim compreender que a fenomenologia de Heidegger, enquanto fenomenologia hermenêutica, se pretenda e possa se apresentar de forma legítima, como uma radicalização da fenomenologia de Husserl. Tal radicalização não se constituiria enquanto ruptura mas sim enquanto um aprofundamento uma *radicalização*, no sentido de firmar, fixar, conduzir às suas próprias raízes, erigindo-se como a própria fundamentação da fenomenologia husserliana, uma vez que, é a estrutura *enquanto que* hermenêutica que é possibilidade de fundamentação da estrutura *enquanto que* apofântica. Nesse sentido, poderemos mesmo afirmar que a fenomenologia hermenêutica constitui-se como a

⁵ As determinações das relações entre Husserl e Heidegger, no que se refere ao esclarecimento dos respectivos conceitos de fenomenologia tem sido objeto de diversas investigações que, contudo, parecem não ter valorizado suficientemente a estrutura *enquanto que*, tanto no pensamento de Heidegger, como no de Husserl, nos quais a referida estrutura ocupa um lugar tão preponderante como o de fundamento da significação, quer dos atos singelos quer dos atos complexos. Assim a propósito da fenomenologia de Heidegger, Otto Pöggeler afirma vagamente que “filosofar não é o ancorar-se em certas respostas, não é o salto para a margem salvadora, mas o salto para o navio que vai à deriva.” in *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes., Instituto Piaget, Lisboa: 2001, p.85. W. Richardson em *Heidegger Through Phenomenology to Thought* quando explica a interpretação hermenêutica remete a uma nota onde diz que “A consideração dos argumentos é um luxo que não nos podemos conceder aqui”. *Op. cit.*, p.68, nota 115.

fundamentação radical da fenomenologia explicativa, não sendo esta mais que um caso particular daquela.

Se o estudo da estrutura da interpretação nos permitiu articular a fenomenologia husserliana com a fenomenologia de Heidegger, foi também o estudo dessa estrutura que nos permitiu compreender porque a fenomenologia husserliana se encerra ao nível da subjectividade, ao passo que a fenomenologia heideggeriana ignora este nível. Para tal, o estudo da crítica à concepção tradicional de *verdade como adequação*, foi de capital importância. Para Heidegger a *abertura ao mundo* é anterior e condição de toda adequação entre sujeito e objeto.

Fomos assim conduzidos a estudar, no segundo capítulo da segunda parte, as estruturas do *Dasein*⁶ enquanto ser-no-mundo. Foi precisamente o estudo de tais estruturas que nos permitiu elaborar a concepção heideggeriana de fenomenologia.

Determinamos as estruturas fundamentais do *Dasein*: a *ocupação* *Besorgen*, *disposição* (*Befindlichkeit*), *compreensão* (*Verstehen*), *interpretação* (*Auslegung*), *Discurso* (*Rede*) e *Linguagem* (*Sprache*) unificadas no todo articulado da *cura* (*Sorge*), reveladora da *temporalidade finita*, constitutiva do *sentido originário do ser do Dasein*.

⁶ Tal como é empregado por Heidegger, o termo *Dasein* tem sido traduzido para a nossa língua como: *ser-aí*, *estar-aí* e *pre-sença*. Nesta nossa dissertação manteremos este termo em alemão.

CAPÍTULO I

A noção husserliana de intencionalidade

Neste capítulo inicial, faremos uma primeira exposição do que é para Husserl a *intencionalidade*: a estrutura *a priori* das vivências. Tomando como referência inicial o mundo circundante, tal enfoque revelará uma compreensão característica da atitude natural, e partindo dessa revelação indicaremos ser necessário adotar uma outra atitude, a fenomenológica, no sentido de termos acesso a uma visão mais originária e apropriada do que aquele enfoque quis revelar. Para tal, será necessário uma recondução e conversão do olhar da *atitude natural* para a *atitude filosófica*. Deste modo, a abordagem das vivências da consciência e de suas essências propiciará a colocação em relevo da sua estrutura intencional.

1.1. – O mundo circundante mais próximo como ponto de partida para a reflexão fenomenológica.

O escritório onde nos encontramos. Todo ele se encontra organizado de tal modo que possibilite a leitura e a escrita. O computador, a estante dos livros, a mesa com cadernos, canetas, lápis, borracha, o corta papeis, o *abajur*, a foto de Heidegger...a noite no Centro do Rio é silenciosa, só muito raramente e ao longe se ouve o rumor característico da passagem de um ônibus. Esta descrição trivial poderia ser conduzida ao infinito. Tenho consciência deste mundo, represento-o a mim mesmo como sendo indefinidamente extenso no espaço e como tendo uma duração indefinida no tempo. Eu mesma, as coisas que me rodeiam que toco e uso eu as represento como existentes de um modo independente de mim, sinto-me, sinto-as, faço representações de realidades como exteriores a mim mesma, sei que o mundo, eu, ou outros, as coisas, estão aí e este saber nada tem de conceitual ou teórico, mas, antes, se trata de uma consciência imediata que eu mesma tenho de tudo como sendo aí diante de mim. Entretanto, tudo isto que se me dá no mundo circundante mais próximo pode remeter-me à lembranças de lugares e pessoas, assim como para tarefas e projetos futuros. Este momento, que vivo neste espaço, tem um horizonte indefinido em duas direções: o passado e o futuro além do aqui e agora, assim como o espaço que além deste escritório pode ser representado sempre maior: a casa, o bairro, a cidade do Rio de Janeiro, o Brasil, e assim *ad infinitum*.

Este modo de assim me ver, bem como ao mundo que me circunda ou as coisas que nele se encontram é denominado por Husserl

de *atitude natural* (natürliche Einstellung)⁷. Mas será que este modo de assim interpretar o mundo é o modo mais originário? Não se tratará aqui de um modo derivado de um modo mais originário em que as coisas se dão como elas são em si mesmas? De fato, na visão a que me referi estão contidas toda uma série de influências: a educação que tive, a apropriação mais ou menos correta de todo um manancial científico apreendido nos anos da minha formação escolar, enfim, as mais variadas influências acerca das quais nunca me interroguei. Qual foi a sua origem? De que evidência partiram? Não seriam somente interpretações feitas no “ar” que supostamente explicam tudo, sem nada permitirem compreender? De fato, a atitude natural parte de pressupostos que têm por evidentes sem que lhe tenham sido esclarecidas suas origens. Tal atitude não é de modo algum a que devemos seguir neste trabalho, pois não é esta a atitude filosófica, fenomenológica. Esta, por sua vez, constitui-se a partir do primeiro passo do método fenomenológico que Husserl nomeou de *epoché*⁸ (ἐποχή).

⁷ Husserl chama de *natürliche Einstellung* o mundo natural, sendo que, o adjetivo natural não se refere à natureza entendida no sentido das ciências naturais. Natural significa neste contexto o que se dá comumente no modo cotidiano de o homem se colocar em relação com o mundo, como o vive, sente, julga, representa. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* - I, II, II (Husserliana – III, IV e V), Martinus Nijhoff, Haia, 1950 e 1952, p. 48-50 e *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (Husserliana - II) *A Idéia da Fenomenologi*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.39.

⁸ *Epoché*, termo introduzido no léxico filosófico pelos cépticos gregos (Pirron e Sexto Empírico) e habitualmente utilizado por Husserl para definir o *colocar entre parêntesis* da sua fenomenologia. *Epoché* significa suspensão do juízo, ou, em geral, a recusa de reconhecer qualquer validade lógica ou empírica que não seja absolutamente fundada, privada de qualquer dúvida e por isso auto-evidente. Por ela, todo o transcendente é colocado entre parêntesis; procede-se a uma suspensão do juízo acerca do mundo, mas também do eu como coisa do mundo, das vivências enquanto vivências de determinada pessoa, de tudo que é transcendente: „ (...) das alles sind Transzendenzen. Das Ich als Person, als Ding der Welt, und das Erlebnis als Erlebnis dieser Person, eingeordnet – sei es auch ganz unbestimmt – in die objektive Zeit: das alles sind Transzendenzen und sind als das erkenntnistheoretisch Erst durch eine Reduktion, die wir auch schon phänomenologische Reduktion nennen wollen, gewinne ich eine absolute Gegebenheit, die nichts von Transzendenz mehr bietet.” III-Vorlesung, S.44 in *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Husserliana-II), M. Nijhoff, Haia, 1958. Em português temos: “(...) tudo isso são transcendências e, enquanto tais, gnoseologicamente zero. Somente mediante uma redução, que também já queremos chamar redução fenomenológica, obtenho eu um dado (Gegebenheit) absoluto, que já nada oferece de transcendência.” Husserl, E. *A Idéia da*

Mas trata-se por enquanto de voltarmos o nosso olhar para o mundo que nos rodeia em uma atitude ainda natural para que vejamos o que nele se dá e como se dá. Enquanto no mundo, com os outros, comigo mesma e com as coisas, vivo numa teia de relações pelas quais eu continuamente me apreendo a mim mesma na minha vida, ou seja, nas minhas percepções, recordações, expectativas, sentimentos, etc. Toda esta apreensão em que tudo me é dado como isto ou aquilo em mim mesma é ainda uma vivência natural, isto é, de um acontecimento onde o eu vive o fluxo natural da vida.

Contudo, questionamos: será que o fato de estarmos a escrever acerca de Husserl não significa já uma atitude “não natural”, não se vislumbra aqui uma atitude diferente diante da realidade, da consciência que dela temos, das vivências que continuamente acontecem em nós? Será que tal atitude não revela já uma preocupação não com as propriedades empíricas, individuais e acidentais, mas uma preocupação com os modos de ser e suas estruturas? Desde o início que o nosso modo de nos colocarmos diante da realidade começou a ser tematizado, ainda que de modo vago e indeterminado, deveremos por isto mesmo “voltar o olhar” para o que foi chamado de vivências e explicitá-las.

Comumente representamos as vivências como se fossem ocorrências, eventos reais que se dão subjetivamente no interior do que chamamos consciência. As vivências são representadas como se fossem coisas, ocorrências reais, que acontecem no interior do sujeito. A própria consciência é representada como algo intrínseco ao sujeito, o qual tem naturalmente um corpo físico, objetivo. Contudo, sua consciência é “naturalmente” de outro tipo, do tipo psíquico e subjetivo. Não obstante,

Fenomenologia, p.70. Mais especificamente acerca da *epoché* das ciências objetivas. Cf E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Krisis)* Husserliana – Band VI (Hua VI) Martinus Nijhoff, Haag, 1954, S.138-140.

a relação entre estes âmbitos do sujeito revela-se problemática, por ser obscura, vaga e indeterminada. Mas o caráter de obscuridade e indeterminação é o que menos convém à atitude fenomenológica. É necessário não assumir como óbvio que as vivências são ocorrências que o homem tem no interior da sua consciência. A posição acerca desta tese, em que mundo e tudo o que ocorre nele são “algo em si” e “aí” são objetividades, bem como a consciência enquanto subjetividade é resultado da objetivação da consciência que representa. Conquanto, esta posição que assim objetiviza não deixa ver a consciência no seu modo mais próprio e originário de ser. Teremos de proceder a uma passagem desta concepção abstrata e artificial, resultado de deduções e induções obscuras, para uma concepção de consciência e vivência que nasça de uma intuição, bem entendida, da *visão*⁹ daquilo que se dá de modo originário na nossa experiência. Trata-se da conversão do olhar, ver as coisas elas mesmas tal como se mostram a partir de si mesmas, um ver que de modo algum é um ver dependente dos olhos do corpo, mas sim um ver enquanto consciência originariamente doadora de sentido. Não é, pois, pela via da indução, da dedução, mas sim pela *intuição*¹⁰ e apreensão reflexiva daquilo que auto-experimentamos que se poderá ter acesso de modo direto às vivências. Aquilo que se auto-experimenta são

⁹ Conforme a máxima da fenomenologia, o método fenomenológico consiste em deixar e fazer ver as coisas elas mesmas, tal como se mostram a partir delas mesmas, por isso, implica um *ver* (sehen) e uma *visão* (Anschauung) imediatas, não meramente sensitiva, empírica, mas um ver como consciência originariamente doadora que é fonte de justificação racional: “autêntica ciência e sua própria autêntica ausência de *pré-julgamento* (Vorteilslosigkeit) exige como base de toda a demonstração juízos válidos de modo imediato como tais, os quais retiram sua validade diretamente de visões originariamente doadoras (aus originär gebenden Anschauungen). [...] O “ver” imediato (das unmittelbare “Sehen”), não meramente o ver sensitivo, empírico (das sinnlich, erfahrende Sehen), mas o ver enquanto tal como consciência originariamente doadora sempre de qualquer espécie (das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer), é a última fonte de justificação de toda a afirmação racional.” Cf. E. Husserl, *Ideen I*.

¹⁰ René Schérer chama à atenção para que a linguagem intuicionista de Husserl não deve incitar-nos a conceber a fenomenologia como um retorno aos dados imediatos da consciência. De fato a intuição da evidência é um trabalho conceptual. C.f. “*La fenomenología de las “Investigaciones Lógicas”*” de Husserl. Madrid: Editorial Gredos, 1969, p.142.

nossas próprias vivências: a percepção, a recordação, o desejo, etc. Tais vivências são experimentadas por cada um unicamente, de modo irrepetível, imediato e se configuram como um fluxo incessante. As vivências não ocorrem isoladamente; cada uma começa, perdura e termina em uma nova vivência, ainda que seja na vivência do seu próprio cessar, de tal modo que cada vivência pertence a uma conexão infinita de vivências.¹¹

Este fluxo de vivências não obedece a uma sucessão causal, antes segue uma “lógica” interna própria que rege esse fluxo, uma “lógica” que de modo algum é a mesma da dos fenômenos físicos. Este fluxo ocorre sempre no horizonte do tempo, o horizonte do antes, do agora e do depois, ou seja, do passado, presente e futuro sob os modos da retensão, da presentificação e da protensão das vivências. Assim sendo, não só há a apreensão das vivências, como também a apreensão de que elas se dão em fluxos e em uma dinâmica que transcorre no tempo ou, dito de outro modo, a cada vez somos conscientes de nós mesmos como sendo nós que experimentamos esta ou aquela vivência; somos conscientes que as vivências não são fenômenos isolados mas, ao contrário, encontram-se ligadas umas às outras em um fluxo que transcorre e se transforma em um tempo.

Encontramo-nos, pois, voltados para as vivências e para sua peculiar relação com a consciência¹². Mas que significa vivência? Torna-se necessário explicitar tal conceito para que não permaneça na ambigüidade.

¹¹ Sobre o fluxo das vivências conferir E. Husserl, *Ideen-I*, §§ 166-167.

¹² Husserl analisa três concepções de consciência: “1 – Consciência como *conjunto de componentes* (gesamte Bestand) fenomenológicos (*reelle*) do eu empírico, quer dizer como tecido dos vividos psíquicos em uma unidade de fluxos de vividos. 2 – Consciência como percepção interna dos vividos psíquicos próprios. 3 – Consciência como designação global para todos os “atos psíquicos”, ou “vividos intencionais”. Destas três concepções é a terceira que verdadeiramente interessa para a Fenomenologia, consciência como Bewußtsein. Cf. L.U. (V) §1:S.355. “Vieldeutigkeit des Terminus Bewußtsein.”

Num primeiro momento, vivência é tudo aquilo de que a consciência se apercebe a partir de uma “percepção interna”, ou seja, a apreensão que a consciência faz de si mesma, de sua “vida” que lhe é imanente e de cada conteúdo nela vivido. Neste sentido, o termo *vivência* (Erlebnis) é usado de um modo muito amplo, já que abrange toda e qualquer manifestação do que se me dá à consciência.

Porém, quando o termo vivência é utilizado em sentido estrito, então refere-se à percepção como tal, à percepção mesma, que não deve ser entendida como aquilo que é percebido, mas o ato mesmo de perceber. Esta percepção é sempre a percepção de algo por uma consciência que tem por essência ser intencional.

1.2. – Gênese do conceito de intencionalidade: aproximações

Tradicionalmente entende-se por *intencionalidade* (Intentionalität)¹³ a relação entre o conhecimento e seu objeto. Este conceito é redescoberto por Brentano¹⁴ no século XIX e passará a ser

¹³ O termo intencionalidade tem sua origem no termo “intenção” que deriva do latim “*intentio*”. Segundo o que diz S. Tomás de Aquino: “De Intentione. - 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. 2. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae...3. Praeterea- Intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem. (...) Dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. (De Intentione - Art.1. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis, in *Summa Theologica*, II, q.12, 11, 1,5; q 1, a,2, p. 304-306). Ou seja: “Da intenção. – Parece que a intenção é ato de intelecto e não da vontade...2. Os olhos sendo instrumentos da visão, significam potência apreensiva. Logo, a intenção não é ato de potência apetitiva, mas de apreensiva. 3. Demais – A intenção designa um certo ordenar-se ao fim. Ora, ordenar é próprio da razão. Logo, a intenção pertence a este e não à vontade...Intenção, como o próprio nome o indica, significa tender para alguma coisa.” (Da Intenção - Art.1. Se a intenção é ato do intelecto ou da vontade in *Summa Theologica*, II, q.12, 11, 1,5; q 1, a, 2, p.304-306). *Summa Theologica*, 2ª Parte-Questões 1-17. [Do fim último em geral e da Beatitude/Da condição dos atos humanos]. Tradução de Alexandre Correia, Vol. XI. São Paulo: Ed. Faculdade de Filosofia Sedes Sapientiae, 1949.

¹⁴ Para Brentano, em *Psychologie von empirischen Standpunkt*, de 1874, a intencionalidade é uma característica dos fenômenos psíquicos, que podem ser classificados segundo os seus modos de referência ao objeto. O modo como se intencionam os objetos, os fenômenos psíquicos podem ser o da representação quando o objeto está simplesmente presente, podem ser o do juízo quando eles afirmam ou negam algo e pode ser o de sentimento quando algo é amado ou odiado. Estas referências intencionais dos fenômenos psíquicos são sempre referências a um objeto imanente, uma referência explícita, sendo que o objeto a que se referem pode ser real ou irreal. Estas referências à realidade ou irrealidade dos objetos são de salientar porque só se encontra presente na obra inicial de Brentano, já que em 1911, na sua obra *Klassifikation der psychischen Phänomene*, o autor considera que a referência a um objeto irreal é indireta, ocorrendo sempre através de um sujeito que afirma ou nega o objeto. Esta redescoberta brentaniana não se encontra isenta de dificuldade, e o próprio autor está ciente das ambigüidades no que concerne à expressão do seu pensamento. É necessário encontrar os termos adequados e, para tal, Brentano busca na tradição, mais especificamente no âmbito do pensamento escolástico medieval, a linguagem para dizer a sua nova descoberta. Em uma nota de rodapé do texto acima citado, segundo Brentano, já Aristóteles tinha feito referência a uma peculiaridade psíquica quando, nos seus livros sobre a alma, diz que o objeto da sensibilidade, enquanto sentido, é contido no *senciente*, que o órgão material o capta de modo imaterial e que este, enquanto objeto pensado ou representado se situa no intelecto pensante. Também o mais representativo dos pensadores medievais, São Tomás, ensinou que o pensado está intencionalmente no pensante, assim como o amado no amante e o desejo no desejado. A *intentio* é por este autor distinguida, por vezes, da espécie inteligível pela sua indiferença à presença ou à ausência do objeto e pelo fato de abstrair das condições materiais sem as quais estas últimas não existem na natureza. Por sua vez, Ockham entendia ser a intencionalidade o ato cognitivo, no sentido de que este se refere diretamente à coisa significada. Enquanto intenção, o conceito não passa de um signo que está no lugar de uma classe de objetos, qualquer um dos quais pode substituir o conceito nos juízos e raciocínios em que aparece. Assim este reduziria a intencionalidade à referência do signo ao seu designato. Este modo de

caracterizado como um fenômeno psíquico¹⁵. É justamente a retomada do conceito escolástico efetuado por Brentano que, de acordo com Husserl, constitui a grande descoberta bem como a originalidade de seu mestre. De fato, o conceito de intencionalidade permite a Brentano proceder à distinção entre fatos físicos e psíquicos, específicos da vida psíquica, objeto de percepção interna de um agente psíquico, evidentes e passíveis de serem objeto de estudo da ciência psicológica empírica, capaz de fundamentar ainda a ciência e a própria lógica.

É possível verificar em qualquer história da filosofia referências à apropriação husserliana do conceito de intencionalidade de Franz Brentano. Não obstante, o que em geral se omite é que se Husserl faz do conceito brentaniano de intencionalidade um dos fundamentos de sua fenomenologia, não descuida de a submeter a uma crítica decisiva e, segundo, que é justamente esta crítica, e não aquela identidade, o que dá

assim conceber a intencionalidade perdura por séculos e, por fim, ela deixará de ser utilizada como uma noção autônoma.

¹⁵ “O que caracteriza todo o fenômeno psíquico é o que os escolásticos da Idade Média chamavam presença (Inexistenz) intencional e que nós poderíamos denominar por...relação a um conteúdo, direção para um objeto (sem que seja necessário entender por tal uma realidade) ou objetividade imanente. Todos o fenômeno psíquico contem em si alguma coisa a título de objeto, mas cada um contem-no a seu modo (...) Esta presença intencional pertence exclusivamente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta algo semelhante. Podemos definir os fenômenos psíquicos dizendo que são os fenômeno que contem intencionalmente um objeto.” *Psychologie du point de vue empirique*, p.102. Brentano usou a expressão “*fenômenos psíquicos*” (psychische Phänomene) no contexto da sua tentativa de elucidar o objeto temático da psicologia em sua obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cuja tradução em português é tida por *Psicologia de um ponto de vista empírico*. Atente-se porém que a expressão empírico não deve ser entendida aqui no sentido de “experimental”, como se a psicologia devesse simplesmente aplicar os métodos das ciências naturais para observar e mensurar os dados factuais da vida psíquica do homem. Dando-se conta da natureza peculiar de tais fenômenos, Brentano quis garantir um acesso apropriado ao “fenômeno psíquico”, fenômeno bem diferente daquele a que as ciências naturais denominavam de “fenômeno físico”. Segundo Brentano a psicologia deve garantir o acesso aos fenômenos psíquicos, no modo como eles são imediatamente acessíveis, ou seja, a partir deles mesmos e não a partir de teorias sobre possíveis conexões entre alma e corpo, psíquico e fisiológico. A psicologia investigaria a vida psíquica do indivíduo e seus fenômenos a partir da experiência na qual esses fenômenos se manifestam de modo direto. É a experiência e não aquilo que é experimentado que conduz a psicologia brentaniana. Na acepção de Brentano, o psicólogo descreve e classifica os fenômenos psíquicos não a partir de uma teoria ou um esquema exterior, antes deve proceder a uma descrição que mostre a partir da experiência e classifique esses mesmos fenômenos ordenando-os de modo natural e não de um modo artificial e pré-fixado.

à concepção intencional husserliana sua especificidade. Desse modo, a herança brentaniana é formulada pela primeira vez por Husserl nas *Logische Untersuchungen*, nos seguintes termos:

“(...) a consciência não é unicamente um simples ‘ter consciência vazio, ainda que variado, antes e, pelo contrário, é uma produção que se realiza em múltiplas formas susceptíveis de serem mostradas e nas sínteses correspondentes, que é intencional em todos os sentidos, estando orientada para a idéia de verdade.”¹⁶

1.3. - A estrutura essencial das vivências.

Husserl vai utilizar a noção brentaniana de intencionalidade, no entanto, não a aborda de um ponto de vista empírico. A consciência não é algo de físico do qual se possa tomar conhecimento, não é um conjunto de mecanismos cerebrais e nervosos através do qual um sujeito interno apreende um objeto. Afirmar que a consciência é intencional, é assinalar que as vivências da consciência, enquanto atos, têm sentido. A consciência não se encerra sobre si mesma, mas visa essencialmente um objeto. É precisamente este sentido do caráter intencional, que permite ultrapassar a simples determinação espaço-temporal empírica da vivência.

Enquanto intencional, a consciência tende sempre para outro que não ela mesma e o para que tende é o objeto intencionado. A

¹⁶ „(...) das Bewußtsein nicht nur ein leeres wenn auch vielfarbiges Bewußthaben ist, sondern ein in mannigfaltigen nachweisbaren Formen und zugehörin Synthesen sich vollziehendes Leisten, überall intentional, zielgerichtet, gerichtet auf Ideen der Wahrheit.” in *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Martinus Nijhoff, 1968. [*Phän. Psy*, Einleitung: S.36.(Hua-IX)]

intencionalidade das vivências diz que elas são intencionais, e que quando em uma vivência um objeto é intencionado, ele é intencionado no modo próprio da vivência que o intenciona. Uma vivência determinada refere-se sempre a uma *objetualidade* (Gegenständlichkeit), que, por sua vez, se dá conforme o modo de ser da vivência que a objetualiza. Atente-se, porém, que não ocorre primeiramente uma vivência que de seguida tenda para este ou aquele objeto, assim como também não se dá primeiramente uma objetualidade que a partir “de fora” seja referida à vivência. O que se dá de um modo primordial e num só golpe, como que a constituir a vivência e a sua objetualidade, é a referência intencional, que por sua vez se revela na intuição.

Para compreendermos de modo suficiente o conceito de intencionalidade segundo a óptica de Husserl, torna-se necessário apresentar o que se deve entender por fenômeno, no sentido fenomenológico, bem como por estrutura da consciência.

1.4. – Sobre o conceito de fenômeno

A noção husserliana de fenômeno assim como a de intencionalidade são heranças das concepções de Brentano, porém, sujeitas a profundas alterações. Para Husserl, o fenômeno não é mais *Erscheinung*, ou seja, todo o objeto de experiência possível. *Fenômeno*¹⁷ (Phänomen) deve ser considerado como o *aparecer* (Erscheinen) do

¹⁷ Num apêndice geral publicado no final da Investigação VI, no § 8, Husserl examina os equívocos que podem ocorrer relativamente ao termo fenômeno. Este pode dar origem a ambigüidades e por isso Husserl escreve o apêndice no qual afirma que tal termo pode ser distinguido em três sentidos; sendo dois autênticos e um inautêntico. Os termos para designar os fenômenos autênticos são os que concernem à manifestação, ao que aparece ou se descobre; o terceiro termo inautêntico diz respeito aos fenômenos interpretados como um complexo de sensações enquanto que estas são “componentes reell” e não devem ser confundidas com as qualidades correspondentes do objeto que aparece (dizer que os objetos e suas qualidades seriam fenômenos enquanto existiriam nos conteúdos sensíveis que os representam é precisamente um dos erros de interpretação que a fenomenologia combate desde o início).

próprio objeto à consciência ou, mais exatamente, as próprias vivências intencionais em que o fenômeno aparece, isto é, como diz o filósofo: “(...) fenômeno no sentido que anteriormente utilizamos e que utilizaremos desde agora, segundo o qual a vivência (entendida fenomenologicamente) é ela mesma chamada fenômeno.”¹⁸

Na acepção de Franz Brentano, fenômeno não se reduz ao objeto que aparece como tal, mas inclui a própria vivência intencional que se relaciona com os objetos e que pode ser ela própria objeto de uma vivência intencional, ou seja, a própria vivência pode ser intencionada e, por isso mesmo, constituir-se num fato psíquico passível de ser tematizado. Mas se para Brentano o fenômeno é um fato psíquico, a concepção de Husserl, ao contrário, diz que o fenômeno se constitui como um vivido da consciência. Toda consciência é consciência de algo, ou seja, visa um objeto. Contudo, e diferentemente de Brentano, esse ato de visar não é objeto de conhecimento da consciência; ele é vivido antes de tudo de modo não temático. Isto porque, como nos diz Husserl:

“A aparição da coisa (vivência) não é a coisa que aparece. Vivemos os fenômenos como pertencentes à trama da consciência, enquanto que as coisas nos aparecem como pertencendo ao mundo fenomenal. Os próprios fenômenos não nos aparecem, são vividos.”¹⁹

Husserl salienta a distinção levada a cabo por Brentano entre fenômenos psíquicos e físicos, os quais são do domínio da psicologia e das ciências da natureza. Tal distinção afigura-se a Husserl demasiado

¹⁸ „Oder auch Erscheinung in dem oben und auch im weiteren verwendeten Sinn, in dem das (phänomenologische verstandene) Erlebnis selbst Erscheinung heißt” L.U. (V) §2:S.361.

¹⁹ „Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit „Gegenüberstehende”). Als dem Bewußtseinszusammenhang zugehörig, erleben wir die Erscheinungen, als der phänomenalen Welt zugehörig, erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt.” L.U. (V) §2: S.359-360.

simplista, porquanto a concepção brentaniana dos fenômenos psíquicos comporta, ela mesma, muitos fenômenos físicos.

Se para Brentano o ato de visar da consciência é um fenômeno psíquico passível de ser objeto da experiência, em Husserl, pelo contrário, o ato de visar não é um objeto da consciência, pois o visar é simplesmente um vivido, embora não seja nem visado, nem tematizado pela consciência como um fenômeno. Tomemos como exemplo o ato de perceber: o que é visado é o objeto percebido e não o ato em que ele é percebido.

A consciência visa no modo da percepção um objeto, mas o ato de perceber é simplesmente vivido, não é tematizado pela consciência. O que aparece à consciência é a vivência e não a coisa: os fenômenos pertencem à trama da consciência (*Bewußtseinszusammenhang*), são vividos por ela. O conceito de fenômeno encontra-se, pois, inteiramente desligado de qualquer relação com o objeto exterior à consciência, compreendido à maneira realista. Husserl refere-se antes ao “puro objeto” imanente enquanto aparece à consciência e insiste que nunca será demais assinalar o equívoco que permite chamar fenômeno não só à vivência em que consiste o aparecer do objeto à consciência, como também chamar fenômeno ao objeto que como tal aparece.

1.5. O conceito de consciência próprio da fenomenologia

Fizemos alusão que Husserl constata uma plurivocidade de termos para designar a noção de consciência. Após a análise em que distingue e demonstra a insuficiência das concepções psicologistas de consciência, Husserl afirma que somente a consciência, entendida enquanto nome colectivo para toda a “atos psíquicos” ou vivências intencionais corresponderia ao conceito de consciência próprio da fenomenologia.

“A característica das experiências vividas (Erlebnisse) que pode ser indicada deveras como o tema geral da fenomenologia, orientada objetivamente, é a intencionalidade. Ela representa uma característica essencial da esfera das experiências vividas porquanto todas as experiências têm, de uma forma ou de outra, intencionalidade (...) A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência em sentido grave e concordante em indicar a corrente de experiência vivida como corrente de consciência e como unidade de consciência.”²⁰

A consciência deverá ser entendida como a consciência fenomenológica do eu, ou seja, uma unidade *reell*²¹ de vivências. Por sua vez, as vivências são os conteúdos da consciência: as percepções, as representações da imaginação ou da fantasia, os atos do pensamento conceptual, as alegrias ou as esperanças, etc., tais como têm ‘lugar’ na consciência e cuja integridade e plenitude concreta são vividos justamente com os seus conteúdos reais (*reale*). As vivências intencionais da consciência devem ser entendidas em seu sentido fenomenológico puro, isto é, delas deve ser eliminada toda e qualquer

²⁰ „Wir gehen nun zu einer Eigentümlichkeit der Erlebnisse über, die man geradezu als das Generalthema der „objektiv“ orientierten Phänomenologie bezeichnen kann, zur Intentionalität. Sie ist insofern eine Wesenseigentümlichkeit der Erlebnisssphäre überhaupt, als alle Erlebnisse in irgendeiner Weise an der Intentionalität Anteil haben, wenn wir gleichwohl nicht von *jedem* Erlebnis im selben Sinne sagen können, es habe Intentionalität, wie wir z.B. von jedem, in den Blick möglicher reflexion als Objekt eintretenden Erlebnis, und sei es auch ein abstraktes Erlebnismoment, sagen können, es sei ein zeitliches. Die Intentionalität ist es, die B e w u ß t - s e i n in prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtsein zu bezeichnen.” *Ideen I*, § 84, S.203.[Tradução nossa]

²¹ Husserl usa a os adjetivos alemães *real* e *reell*. Uma vez que não é possível traduzi-los para português sem que seja gerada alguma confusão conservaremos tais adjetivos na língua original. Cumpre então observar que o primeiro termo, *real* deve ser entendido no sentido de mundano, pertencente à realidade natural, o segundo *reell* quer também dizer real, mas apenas em relação às componentes do vivido, isto é, àquilo que forma parte da consciência e se encontra no tempo fenomenológico.

referência a uma existência empírica exterior à consciência. “Toda a consciência é ‘consciência de algo’, ou seja, a consciência visa sempre um objeto, o que não significa que o próprio ato de visar seja ele mesmo objeto da consciência.”²²

1.6. – Os diversos modos de referência e o ver na acepção tradicional

Uma vez que as vivências intencionais nos são dadas numa pluralidade de formas ou tipos, a cada tipo de vivência ou ato corresponde também um tipo de referência intencional e um tipo de delineamento do seu objeto. Por sua vez, cada tipo de referência constitui também um tipo de ver.

Aquilo a que de um modo indeterminado e amplo chamamos de “ver” abrange um leque muito diferenciado, ou seja, abrange todas as vivências intencionais. Diz-se que vemos, por exemplo, aquilo que apreendemos pelos sentidos em geral e não somente aquilo que é apreendido pelo sentido da visão.²³ Assim, diz-se que se visualiza uma paisagem, que se visualiza algo de essencial, que ao elaborar uma proposição compreende-se o seu sentido e como que se vê o estado de

²² Nota-se aqui que tal concepção difere da de Brentano, para quem a vivência intencional da consciência não só se relaciona a objetos como ela mesma é objeto de certas vivências intencionais. Em *Ideen-I* a consciência, vivendo no *cogito*, não tem consciência da própria *cogitatio* como objeto intencional; mas a todo o momento é possível converter a *cogitatio* refletindo sobre ela mesma, já que é inerente à sua própria essência a possibilidade de um regresso reflexivo do olhar, sobre a forma de uma nova *cogitatio*.

²³ Santo Agostinho notou o primado dos olhos sobre os outros sentidos no contexto da sua reflexão sobre a “cobiça dos olhos” (*concupiscentia oculorum*) ou da curiosidade: “(...) é aos olhos que propriamente pertence o ver. Usamos, contudo, esta palavra também para os demais sentidos, quando eles tendem para o conhecer. É que não dizemos: “escuta como brilha”, ou “cheira como luz”, ou “saboreia como resplandece” ou “toca como irradia”; mas dizemos que tudo isto é visto. Dizemos, pois, não somente: “vê como reluz”, o que só os olhos podem sentir, mas também, “vê como soa”, “vê como cheira”, “vê que gosto”, “vê quão duro é”. Daí que a experiência geral dos sentidos é chamada concupiscência dos olhos, como já foi dito, porque também os demais sentidos, analogamente, quando exploram uma certa cognição, se apropriam do ofício da vista, no qual tem o primado os olhos”. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X: §35. A Tentação da curiosidade, p.308.

coisas a que ela se refere. Se é assim, uma teoria faz com que vejamos algo de complexo; os axiomas das ciências permitem ver uma demonstração peculiar, enfim, o ver e o desejo de ver é por natureza inerente a todo o homem.²⁴

As vivências intencionais possuem também uma visão própria, um olhar próprio, isto é, a sua própria evidência.²⁵ “Vejamos”, os sentimentos têm um tipo afetivo. Na alegria algo nos alegra, na tristeza algo nos entristece, no amor algo é amado, etc. Cada vivência tem a sua essência específica e exige uma referência intencional correspondente. Temos, pois, uma vivência afectiva em que o objeto entendido no sentido de *objetualidade* intencional aparece ou se manifesta. Este aparecer ou manifestar-se pode suscitar um determinado sentimento, sendo que esse suscitar não guarda relação com o efeito de causar. Um exemplo: vejo um quadro, não que ele seja um objeto “neutro” e só então possa vir a suscitar o sentimento de prazer a partir da sensação de beleza. Não, no ver o quadro já se vê como aquele quadro é belo, ou seja, já se colhe a sua beleza. O objeto intencional, o quadro, que é apreendido como capaz de suscitar o sentimento de beleza entra em questão somente no seu ser intencional e não como algo que é em si, que existe de modo absoluto, sem nenhuma referência para com a minha consciência. O ser belo e

²⁴ Aristóteles começa o tratado que figura em primeiro lugar na coletânea de seus escritos ontológicos que ficou conhecida pelo nome de *Metafísica*, com a famosa frase: πάντες ἄνθρωποι τον εἰδέναι ὀρέγονται φνσσει, ou seja, “todos os homens por natureza, tendem para o ver.” (*Metafísica* A1, 980 a 21) Muitos traduziram por “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Volume II, Tradução do grego de Giovane Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.3. Segundo a tradução do francês Jean Tricot, temos: “Tous les hommes désirent naturellement savoir; ce qui le montre, c’est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles – mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles”. 1. L.21, εἰδέναι, c’est connaitre, au sens vulgaire, savoir en général. Ce terme a parfois une signification restreinte e til est alors synonyme de ἐπίστασθαι (cf. Bonitz, *Metaph.* 36-37; Simplicius, in *Phys.*, 12, 14, Diels). Cf. Aristote. *Métaphysique* - Tome I. Traduit par Jean Tricot. Paris: Vrin, 1974, p.2.

Se tais traduções não são incorretas, deixam contudo escapar a tendência inata, essencial, e *a priori* do homem para o ver.

²⁵ É importante destacar que, fenomenologicamente, o “ver” implica sempre uma reflexão.

despertar o sentimento de belo pertence ao quadro enquanto ele, com tudo que nele se mostra é capaz de despertar o sentimento de prazer. Propositadamente falou-se em sentimento de belo, e não em sensação de belo. Sensações não são nunca objetualidades de atos intencionais. Somente se constituem enquanto momentos inclusos integrantes e concomitantes de vivências. De fato, uma percepção sensorial é acompanhada de sensações, mas estas não são propriamente objetos intencionais: não se vê uma sensação visual, mas sim o céu azul; não ouvimos sensações auditivas, mas ouve-se a melodia, etc. E isso porque as sensações não são manifestações apreendidas como tais, isto é, enquanto objetos intencionais, mas sim enquanto conteúdos conscienciais vividos de modo concomitante com os atos intencionais e com a manifestação de seus objetos intencionais, pois, conforme afirma Husserl:

“As vivências intencionais têm por característica de se relacionar de diversos modos aos objetos representados. É esse precisamente o sentido da intenção o que não implica nada além da presença de certas vivências que tem carácter de intenção especialmente representativa, judicativa, optativa. Não há duas coisas que estejam presentes nas vivências, não vivemos o objeto, ao lado dele a vivência intencional que a ele se refere.”²⁶

Quando, por exemplo, vejo um cinzeiro eu não vejo as sensações visuais de um cinzeiro. Posso vê-lo sob muitos lados, certamente que o conteúdo da vivência na percepção que se faz do cinzeiro é a cada vez diverso. Contudo, o que eu percebo é sempre o mesmo cinzeiro visto de diversos lados. O conteúdo vivido e o objeto percebido não coincidem

²⁶ L.U. (V) §11: S.384-387.

plenamente, pelo que, na percepção que faço do cinzeiro as sensações que tenho tem de ser “compreendidas” e “interpretadas” no ato da apreensão. A percepção não se constitui como um aglomerado de sensações; quando se vê algo já se pressupõe que se vê sob este ou aquele aspecto, sob esta ou aquela perspectiva. Isto quer dizer que as sensações não são as vivências intencionais, mas constituem essas vivências. A apreensão perceptiva apropria-se das sensações conferindo-lhe sentido.

2. - Elementos intencionais das vivências

Diferentemente de Brentano, Husserl utiliza a noção de intencionalidade em um sentido não empírico, isto quer dizer que a consciência é intencional. Dito de outro modo: as vivências enquanto atos têm um sentido e não se encerram sobre si próprias, mas essencialmente visam um objeto. De modo preciso seria este o sentido ou o carácter intencional do ato que permite ultrapassar a simples determinação espaço-temporal da vivência em sua acepção concreta. Assim, a consciência não se esgota na sua abordagem empírica porque ela é essencialmente intencional, pois de acordo com Husserl:

“O conhecimento é um facto da natureza, é vivência de seres orgânicos capazes de conhecimento, é um *factum* psicológico. Pode, como qualquer *factum* psicológico, ser descrito quanto às suas espécies, quanto às suas formas de conexão e ser investigado quanto às suas relações genéticas. Por outro lado, o conhecimento é, pela sua essência, conhecimento da objectualidade e é tal em virtude do sentido que lhe é imanente, com o qual se refere à objectualidade.”²⁷

²⁷ „Die Erkenntnis ist eine Tatsache der Natur, sie ist Erlebnis irgendwelcher erkennender organischer Wesen, sie ist ein psychologisches Faktum. Nach ihren Arten und

Por isto, a primeira tarefa do filósofo face ao psicologismo é a de desnaturalizar a consciência e, correlativamente, elaborar um método conseqüente e suficiente para descrevê-la naquilo que lhe é mais genuíno: sua intencionalidade. É o caráter intencional da vivência caracterizado como ideal que permite que ela possa visar em atos um objeto de modo múltiplo, como sendo o objeto identicamente o mesmo. O que interessa ao filósofo não é o juízo psicológico concreto, mas o juízo lógico, isto é, a significação idêntica do enunciado que é una em face das múltiplas vivências do juízo, e que a descrição distingue muito nitidamente. Isto porque o sentido, o caráter intencional, é ideal e não empírico – o sentido é um momento ideal da vivência intencional da consciência.

2.1. - O objeto intencional

Os elementos intencionais não são um complemento real da vivência. Se analisarmos a vivência concreta, tomando em consideração o seu aspecto intencional, verificaremos que o objeto visado não se encontra ele mesmo incluído como um momento real da vivência. O objeto intencional é visado pela vivência, mas não verdadeiramente vivido como um ingrediente real da vivência, quer esse objeto seja empiricamente existente ou inexistente.

O que é vivido propriamente é o modo (*Wie*) de aparecer do objeto, a vivência intencional enquanto se dirige a..., isto é, o fenômeno ele mesmo, mas não o próprio objeto. Vejamos o exemplo de uma esfera

Zusammenhangsformen kann sie beschrieben, in ihren genetischen Verhältnissen erforscht werden wie jades psychologische faktum. Andererseits ist Erkenntnis ihren wesen nach Erkennntnis von Gegenständlichkeit, und sie ist es durch den ihr immanenten Sinn, mit dem sie sich auf Gegenständlichkeit bezieht." *Idee Phän.*, Vorlesugen (I): S.19.

vermelha. Seria um contra-senso pretender que o predicado vermelho que convêm à superfície colorida da esfera conviesse igualmente à própria vivência perceptiva. O vermelho é um momento (Moment) da coisa para a qual a vivência perceptiva reenvia, mas não é um momento real da vivência. Na vivência, elementos reais e elementos intencionais não se correspondem, ao contrário. Será, pois, necessário distingui-los com precisão.

Além de o objeto intencional não poder ser considerado como um momento real da vivência, ele não pode igualmente ser considerado como um momento exterior, uma realidade que exista independentemente de atos de um eu. Husserl dá o exemplo de uma possível vivência representativa do deus Júpiter. Não é necessário que exista um deus Júpiter para que ele possa ser vivenciado pela consciência intencional. Diz Husserl: “(...) O objeto “mental” não pertence aos componentes descritos reais das vivências...nem está seguramente *extra mentem*, ele não existe de modo algum.”²⁸ A significação objetiva ideal não reside nem no interior, nem no exterior da consciência. Tampouco reside nas funções reais da consciência. A significação objetiva ideal encontra-se na consciência enquanto ato intencional.

Sendo assim, a relação intencional nunca poderá ser encarada como uma relação real que se estabelece entre a consciência e a coisa. Na verdade, o objeto intencional não deve ser considerado como uma representação²⁹ ou imagem (Bild) de um objeto exterior. Se Husserl usa

²⁸ „(...) „mentale” Gegenstände gehört also nicht zum deskriptiven (reellen) Bestand des Erlebnisses... Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist überhaupt nicht.” L.U. (V) §11: S.386-387.

²⁹ Husserl não é só influenciado pela noção brentaniana de intencionalidade dos fenômenos psíquicos como também pela noção de representação. Diz o autor: “Uma segunda definição dos fenômenos psíquicos, para nos muito valiosa, é formulada por Brentano quando diz “que, ou são representações ou tem por base representações”. Eis o texto husserliano: “Die nächstliegende Antwort gibt der bekannte Satz, den Brentano zur Bestimmung seiner „physischen Phänomene” mitbenutzt hat, nämlich daß jedes solche Phänomen, oder in unserer Begrenzung und Benennung, daß jedes intentionale Erlebnis

o termo *representação* (*Vorstellung*)¹ é para nos precisar que “por representação” não se entende naturalmente o conteúdo representado (objeto), mas o ato de representar.

“A esta vivência intencional pode-se decompô-la como se desejar por uma análise descritiva, não se poderá naturalmente encontrar nela alguma coisa como o deus Júpiter, o objeto “imane[n]te”, “mental”, não pertence assim ao que constitui do ponto de vista descritivo, a “vivência”... nem está seguramente extra mentem, ele não existe de modo algum. Mas tal não impede que esta representação do deus Júpiter seja efectivamente realizada, que não seja uma vivência de tal ou tal espécie.”³⁰

Uma vez considerada a intencionalidade como a estrutura fundamental da consciência, a relação com o objeto não vai ser concebida por Husserl como simples representação. E assim, o mesmo objeto pode ser visado através de uma multiplicidade de atos distintos. Um exemplo pode ser ilustrativo: um cinzeiro pode ser recordado, pode estar presente em sua corporeidade, pode ser imaginado etc. A cada modo distinto de visar o cinzeiro, vão corresponder distintos fenômenos, e assim o cinzeiro pode ser enquanto percebido, recordado ou imaginado.

No entanto, na recordação, assim como na imaginação, não existe como que um *analogon* subjetivo que se situaria no interior da

entweder eine Vorstellung ist oder auf Vorstellungen als seiner Grundlage beruht.” in L.U. (V) §23: S.443.

³⁰ „Man mag dieses intentionale Erlebnis in deskriptiver Analyse zergliedern, wie man will, so etwas wie der Gott Jupiter kann man darin natürlich nicht finden; der „immanente“, „mentale“ Gegenstande gehört also nicht zum deskriptiven (reellen) Bestand des Erlebnisses. Er ist also in Wahrheit gar nicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist überhaupt nicht. Aber das hindert nicht, daß jenes Den-Gott-Jupiter-Vorstellen wirklich ist, ein so geartetes Erlebnis, eine so bestimmte Weise des Zumuteseins (...)” L.U. (V) §11: S.386-387.

consciência e representaria o objeto original. Em qualquer destes atos, devido à intencionalidade da consciência, é sempre o mesmo objeto que é visado embora de modos distintos, pelo que, ao mesmo objeto, podem corresponder uma multiplicidade de fenômenos.

Toda vivência traz consigo, portanto, uma referência intencional à sua *objetualidade*. Em todo o ato um objeto é aparecer segundo estas ou aquelas determinações. Assim, um objeto pode ser alvo de intuições diversas: julgado, sentido, desejado etc. O objeto é sempre o mesmo, e, no exemplo acima, o cinzeiro, embora ele se apresente de modo diverso conforme ele é intencionado. Assim, na percepção é-me dado atualmente e concretamente como este cinzeiro; mas eu posso imaginá-lo com uma maior riqueza de detalhes, ou então valorizá-lo de um modo diferente, atribuir-lhe um alto valor estimativo porque me foi dado por alguém a quem muito estimo, etc; o objeto é a cada vez e sempre o mesmo, o cinzeiro, que se vai mostrando como diferente de acordo com os modos como é intencionado.

A *objetualidade* é, assim, o correlato dos atos, os quais, por sua vez, podem ser distintos. Neste sentido Husserl procede à distinção entre *atos singelos* e *atos compostos*.³¹

Se um ato é composto de diversos atos singelos, ele tem uma só objetualidade, ainda que em cada ato parcial que visa o objeto ele seja a cada vez diferente. Aquela objetualidade que é dada através da multiplicidade de atos parciais é o objeto intencional em sentido pleno e primordial. Vejamos um exemplo: eu nomeio um objeto, o cinzeiro sobre a mesa, a objetualidade deste meu ato de nomear em sentido primário e original é o cinzeiro. Se eu enuncio a proposição: “o cinzeiro está sobre a mesa”, o objeto primordial é o estado de coisas enunciado, o cinzeiro passou a ser um objeto secundário, é objeto de um ato parcial que

³¹ Cf. L.U. (V) §18: S.416. “Einfache und zusammengesetzte, fundierende und fundierte Akt.”

permite constituir o sujeito da proposição; mas, eu posso ainda formular o desejo de que o cinzeiro esteja sobre a mesa, também aqui o objeto do meu ato não é mais o cinzeiro mas um determinado estado de coisas que é desejado.

Assim, se num primeiro momento o cinzeiro é o objeto primordial e originário, nos momentos em que julgo, desejo, etc., ele passa a ser como que o objeto secundário e parcial já que o objeto intencional em sentido pleno passou a ser um determinado estado de coisas. Vemos assim que, ao contrário de todas as filosofias da representação, o objeto intencional nunca está ele mesmo presente de uma vez por todas à consciência³², mas constitui-se apenas como um pólo unificador de uma multiplicidade de atos que o visam como identicamente o mesmo. Por um lado, o objeto intencional pressupõe uma multiplicidade de atos de visar, o que o reenvia para a estrutura intencional da consciência e, por outro lado, o objeto da experiência surge necessariamente num horizonte infinito de perspectivas nunca totalmente explicitadas e que exigem uma contínua exploração, levada a cabo efetivamente pela intencionalidade. O objeto intencional, mesmo quando dado originariamente na percepção, só é acessível segundo um modo determinado de ser visado. De acordo com a perspectiva husserliana, intencional nunca é pura e simplesmente o que vem à presença, mas sim o modo como o objeto vem à presença, correlativo do modo como é visado.

Na fenomenologia de Husserl a noção de objeto é, portanto, profundamente solidária da noção de intencionalidade. O objeto intencional é de tal modo independente do objeto real que podemos falar de objeto intencional mesmo quando o objeto visado não exista. Sendo assim, no caso de o objeto visado existir, a situação não muda do ponto

³² Exceptuando os atos reflexos em que a certeza e a evidência são absolutas. Cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* §15.

de vista fenomenológico. Com efeito, um objeto só poderá ser experimentado como *real* se é visado de modo intencional, portanto, longe de ter origem na experiência. Ao contrário, a experiência só é possível graças à consciência intencional. “O objeto transcendente não seria, de modo algum o objeto desta representação se não fosse o seu objeto intencional.”³³ Exemplo disso seria quando, através da apreensão de conteúdos distintos, percebemos um objeto como idêntico. Não são os conteúdos apreendidos que determinam o objeto da vivência, mas o seu caráter intencional. É possível considerar isto a partir do seguinte exemplo: posso fazer girar um maço de cigarros, observá-lo nas mais diversas perspectivas e, no entanto, é sempre o mesmo maço de cigarros que é percebido como identicamente o mesmo. “Assim, conteúdos muito diferentes são vividos, no entanto, é o mesmo objeto que é percebido”.³⁴ Existe, pois, uma identidade do objeto, mas o que lhe confere? É o próprio Husserl quem questiona e fornece a resposta:

“Não seria pertinente responder que existem sem dúvida nos dois casos conteúdos sensoriais diferentes, mas que são apreendidos, percebidos, segundo o mesmo sentido, e que a apreensão segundo este sentido é um caráter da vivência que, exclusivamente, constitui a existência do objeto para mim?”³⁵

³³ „Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre” L.U. (V) Beilage zu den Paragraphen 11 und 20, S.439.

³⁴ „Also sehr verschiedene Inhalte werden erlebt, und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen” L.U. (V) §14: S.396.

³⁵ „Sollte da die Antwort nicht zutreffend sein, daß zwar beiderseits verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, daß sie aber in „demselben Sinne” aufgefaßt, apperzipiert sind und daß die Auffassung nach diesem „Sinne” ein Erlebnischarakter ist, der allererst das „Dasein des Gegenstandes für mich” ausmacht?” L.U. (V) §14: S.397.

2.2. – A matéria intencional

Além da qualidade do ato, isto é, dos modos através dos quais a consciência intencional pode visar o objeto, pertence ao conteúdo intencional da vivência a sua matéria.

Se Husserl, por um lado, no que se refere à qualidade do ato, conforme já mencionamos, faz distinções, por outro procede a uma outra distinção no interior do próprio ato do que é designada por matéria do ato. Tal distinção seria mais do que a aplicação de uma distinção já feita entre objeto intencional em sentido lato e objeto intencional em sentido estrito³⁶, porque ela possui uma estrutura que lhe é peculiar a estrutura *enquanto que* (als was) responsável pela distinção entre o simples objeto intencional e a matéria intencional tornando a matéria intencional idêntica ao que é denominado objeto intencional em sentido estrito.

É importante assinalar que, segundo o texto das *Investigações Lógicas*, a matéria é o sentido da apreensão ou compreensão objectual, ou simplesmente o sentido apreensional de um ato. O objeto intencional nunca é apreendido de um modo absoluto, mas sempre se dando deste ou daquele modo a este ou aquele tipo de ato intencional. O modo deste auto-dar-se do objeto intencional constitui o sentido no qual este objeto é apreendido. Um mesmo objeto pode-se dar em um mesmo tipo de ato através de sentidos diferentes. Tais sentidos correspondem diferentes matérias intencionais.³⁷

Para ilustrar a distinção segundo a estrutura *enquanto que*, Husserl utiliza uma ilustração, qual seja a da representação de um triângulo

³⁶Husserl utiliza indiferentemente sentido (Sinn) e significação (Bedeutung). Aquilo que nos atos corresponde à significação é a sua matéria ou também o seu sentido. Cf. L.U. (V) §20; e *Ideen-I*: §§129-131.

³⁷ Cf. L.U. (V) §§22-23:S.441-447.

equilátero (que é necessariamente equiângulo) à consciência. Nesta vivência intencional, o modo ou qualidade do ato é só uma: a representação e o objeto representado também é somente um: um triângulo. No entanto, ele representar-se-á à consciência como equilátero ou equiângulo conforme seja representado enquanto *tal ou tal*, conforme a matéria que for intencionada. Assim, um ato pode se referir a um mesmo objeto intencional numa mesma modalidade e, contudo, ter matérias diferentes; ou, dito de outro modo: uma mesma referência intencional ao seu objeto intencional pode apresentar matérias diversas. No exemplo do triângulo que acabamos de citar, contrapomos com expressões que são equivalentes, mas não tautológicas. As expressões “triângulo equilátero” e “triângulo equiângulo” se referem ao mesmo objeto, numa mesma qualidade de referência que é a do ato de nomear, contudo a matéria apreendida é diversa, em uma o triângulo é apreendido quanto aos seus lados e, em outra, quanto aos seus ângulos.

O ato aqui tem uma nova variação que já não diz respeito à modalidade dada pela variação do modo de referência, nem do objeto que é intencionado, mas que é devida à matéria do ato. Isto quer dizer: a matéria não só determina *que* objetualidade é intencionada, mas também *como* ela é intencionada a partir dela mesma. Assim, a matéria não se limita a fazer o ato apreender a objetualidade dada a cada vez, mas determina também em que modo este a apreende, quais os atributos, relações ou formas categoriais que o ato lhe destina em si mesmo. Atente-se, porém, que uma mesma matéria jamais pode apresentar uma referência diversa ao objeto. A matéria é o sentido apreensional do ato.³⁸ É a matéria que faz com que o objeto seja apreendido deste e não de outro modo. Não é pois a simples relação com o objeto que determinará a

³⁸ Cf. L.U. (V) §19: S.422-425.

matéria intencional, mas o inverso: a matéria intencional é que torna possível e determina a relação com o objeto. Conforme Husserl:

“Devemos considerar a matéria como sendo no ato o que lhe confere eminentemente uma relação a uma objetividade, e confere-lhe esta relação com uma determinação tão perfeita que, graças à matéria não é apenas a objetividade em geral que visa o ato, mas também o modo em que a visa, que é nitidamente determinado.”³⁹

A matéria intencional não é apenas determinante no que tange à orientação do objeto, uma vez que é ela que confere sentido à vivência intencional, sentido sob o qual se funda a apreensão objetiva, pois como assinala Husserl:

“Para falar ainda mais claramente, podemos dizer que a matéria é esta propriedade residindo no conteúdo fenomenológico do fato que não determina apenas que o ato apreenda a objetividade, mas também *enquanto o que* (als was) ele apreende, que caracteres, que relações, que formas categoriais lhe atribui por si. Depende da matéria do ato que o objeto seja para o ato este e nenhum outro, ele é em certa medida o *sentido da apreensão objetiva* (ou brevemente o sentido da apreensão) que funda a qualidade.”⁴⁰

³⁹„Danach muß uns die *Materie* als dasjenige im Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht und zwar diese Beziehung in so vollkommen er Bestimmtheit, daß durch die Materie nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist.“ L.U. (V) §20: S.429.

⁴⁰„Die Materie – so können wir noch weiter verdeutlichend sagen – ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Eigenheit desselben, die es nicht nur bestimmt, daß der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffaßt, welche Merkmale, Beziehungen, kategorialen Formen (er in sich selbst ihr zumiß. Na der Materie des Aktes liegt es, daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) Sinn der gegenständlichen Auffassung (oder kurzweg der Auffassungssinn)“. L.U. (V) §20: S.429-430.

Fica, portanto, revelada a importância da estrutura *enquanto que*, pois é apenas enquanto *tal ou tal* (als was) que algo pode ser visado, ou seja, um objeto não pode ser visado independentemente da referida estrutura, ou, se se preferir, da sua matéria intencional.

2.3. – Qualidade das vivências intencionais

A fim de reter em conjunto e explicitar os pontos precedentes por nós destacados, seguiremos Husserl no que tange à fixação da terminologia fenomenológica. Isto se faz necessário porque a qualidade e a matéria do ato não formam uma unidade do ato concreto, mas antes reenviam uma à outra.

Se o esquema do conhecimento herdado da teoria clássica sofre alteração – o da relação que conhece e objeto conhecido –, na fenomenologia husserliana isto significa que o objeto não é de modo algum um objeto empírico real existente no exterior e que se oporia a um sujeito, a uma consciência interior que, por sua vez, capta um objeto que é exterior a si mesma. O objeto é um *objeto intencional*, ou seja, resulta da construção de uma consciência que intenciona, que se dirige para, e que sempre atribui um sentido ao que se dirige e intenciona. A construção do objeto é levada a cabo pela consciência, através de uma multiplicidade de vivências, ou atos intencionais complexos doadores de sentido. O objeto é, pois, constituído nas e pelas vivências intencionais. Nesse sentido, reveste-se da maior importância explicitar detalhadamente o que constitui o conteúdo da vivência intencional, isto é, de que modo se constitui o objeto para a consciência essencialmente intencional.

Conforme Husserl, no conteúdo intencional da vivência, podemos distinguir três sentidos, ou dito de outro modo, o conteúdo intencional da vivência pode ser tomado: 1- quanto ao seu objeto intencional; 2- quanto

a sua matéria em oposição à forma; e 3- quando à sua essência intencional.

Relativamente à vivência tomada, no sentido de objeto intencional, Husserl dir-nos-á não haver necessidade de proceder a uma “elucidação circunstanciada”⁴¹. Contudo, e como veremos ao longo da nossa investigação, a ausência desta elucidação terá sérias consequências.

De acordo com Husserl, o objeto intencional é visado em um ato simples, tal como no exemplo: “quando representamos esta casa é precisamente esta casa”, por outro lado, e quase logo de seguida, ele afirma que relativamente ao conteúdo intencional, tomada como objeto do ato, é necessário proceder à seguinte distinção: “(...) o objeto enquanto (assim como) é visado (interdiert) é simplesmente o objeto visado”⁴². Com isso, é afirmado que em qualquer ato o objeto é visado apenas enquanto é determinado de tal ou tal modo, pelo que poderá ser o ponto de convergência de várias intuições. Para ilustrar o seu pensamento, o filósofo dá o exemplo da representação do Kaiser da Alemanha, representado enquanto objeto como Kaiser, e precisamente este da Alemanha. Contudo, este Kaiser da Alemanha é também aquele que é Frederico III, neto da rainha Vitória e que, além dessas, possui muitas outras qualidades que neste ato, no qual é representado como o Kaiser da Alemanha, não são representadas. Se este objeto, o Kaiser da Alemanha, se mantém invariável é porque enquanto visado ele o foi de tal ou tal modo, ou seja, enquanto Kaiser da Alemanha e precisamente este Kaiser da Alemanha.

Dissemos que a vivência intencional implica sempre uma relação com um objeto, que toda a consciência é sempre consciência de algo, que

⁴¹ Cf. L.U. (V) §15:S.405.

⁴² „(...) der Gegenstand, so wie er interdiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher interdiert ist.” L.U. (V) §17: S.414.

é sempre de determinado modo, ou seja, os atos da consciência têm uma qualidade que indica o modo como o objeto é apreendido. Ora, se a relação da consciência com objeto pode ser de vários modos, quais são esses modos? Como é possível distingui-los? É para responder a esta questão que Husserl procede à distinção entre qualidade e matéria do ato⁴³. Diz o autor:

“Encontramos uma distinção da mais alta importância que de imediato se parece impor, a saber, a distinção do caráter geral do ato que o designa segundo os casos, como puramente representativo, judicativo, afetivo, optativo, etc., e o seu “conteúdo” que o designa como representação deste objeto representado, como juízo deste objeto julgado, etc.”⁴⁴

O primeiro caráter do ato é denominado por Husserl de qualidade, ou seja, o modo como o objeto é visado na e pela consciência, o segundo aspecto é denominado por ele a matéria do ato, o objeto que é visado pelo ato. Assim, diversos atos podem ter a mesma matéria embora com qualidades diferentes. Tal acontece quando um objeto é visado como sendo identicamente o mesmo através de uma multiplicidade de atos distintos, ou seja, a mesma matéria pode ser visada por um ato de percepção, recordação, juízo, etc. Por isto, Husserl dirá que:

⁴³ Quanto à relação qualidade/matéria do ato com a relação posteriormente desenvolvida por Husserl, sobretudo em *Ideen-I*, entre *noesis* e *noema*, a origem dessa distinção poderia encontrar nas L.U. as suas origens, sendo que tal distinção não é totalmente coincidente já que, enquanto o termo “qualidade” do ato é mais ou menos coincidente com “*noesis*” o termo matéria das L.U. engloba a um só tempo e sob um único conceito, aquilo que Husserl irá denominar por *noema*, mas também núcleo noemático.

⁴⁴ „In ganz anderer Richtung als der zuletzt behandelte Unterschied zwischen Akten, in denen wir leben, und Akten, die nebenherlaufen, liegt ein höchst wichtiger und zunächst ganz selbstverständlicher Unterschied, nämlich der Unterschied zwischen dem allgemeinen Charakter des Aktes, der ihn je nachdem als bloß vorstellenden oder als urteilenden, fühlenden, begehrenden usw. kennzeichnet, und seinem „Inhalt“, der ihn als Vorstellung d i e s e s Vorgestellten, als Urteil d i e s e s Geurteiten usw.” L.U. (V) § 20: S.425-426.

“A um único objeto nós ordenamos de múltiplos modos de consciência, atos ou noemas de atos. É manifesto que nada é fortuito; nenhum objeto é pensável sem que seja igualmente pensável uma multiplicidade de vividos intencionais, ligados segundo uma unidade contínua ou propriamente sintética (politética), no sentido dos quais “ele”, o objeto, é atingido pela consciência enquanto idêntico, ainda que sobre um modo diferente do ponto de vista noemático: de tal modo que o núcleo caracterizado é variável, mas o “objeto”, o sujeito puro dos predicados, é precisamente idêntico.”⁴⁵

O mesmo acontece relativamente à qualidade do ato. O ato pode ser preenchido com as mais diversas matérias, quando são presentes à consciência diferentes objetos sob o mesmo modo a matéria do ato varia, mas o ato mantêm-se idêntico. Esta distinção operada por Husserl deve ser considerada como meramente abstrata, pois, tanto a qualidade quanto a matéria reenviam necessariamente uma à outra formando assim uma unidade. Assim:

“Qualidade e matéria de um ato constituem dois momentos abstratos que formam uma unidade na medida em que reenviam um ao outro, sem que, contudo, e por si só constituam o ato completo.”⁴⁶

⁴⁵ „Dem e i n e m Objekt orden wir mannigfaltige Bewußtseinsweisen, Akte, bzw. Aktnoemen zu. Offenbar ist dies nichts Zufälliges; keines ist denkbar, ohne daß auch mannigfaltige intentionale Erlebnisse denkbar wären, verknüpft in kontinuierlicher oder in eigentlich synthetischer (polythetischer) Einheit, in denen „es“, das Objekt, als identisches und doch in noematisch verschiedener Weise bewußt ist: derart, daß der charakterisierte Kern ein wandelbarer und der „Gegestand“, das pure Subjekt der Prädikate, eben ein identisches ist.” *Ideen-I*, § 131:S.320 [Tradução nossa].

⁴⁶ „(...) Qualität und Materie als zwei einander wechselseitig fordernde Momente unterschiede, Nehmen wir nun beide wieder zusammen, so scheint es zunächst, daß wir damit nur den betreffden Akt restituiert haben” L.U. (V)§ 21: S.431.

De fato é inconcebível uma matéria sem uma qualidade, bem como uma qualidade que fosse separada da matéria. Apesar desta unidade que perfazem, e de reenviarem necessariamente uma à outra, isso não significa que elas constituam a totalidade do ato concreto, uma vez que este deve ser entendido não como uma unidade de qualidade e matéria, mas como um determinado fluxo de vividos na e pela consciência. Ademais, um ato nunca esgota todas as perspectivas possíveis de um objeto. Logo, se a unidade que perfazem não significa a totalidade do ato, a relação que existe entre qualidade e matéria de um ato é de uma importância primordial, porquanto é ela que permite determinar a essência intencional que designa a um tempo, o modo em que o objeto é visado e como é visado.

2.4. – As operações de síntese: recobrimento e preenchimento

Os atos que perfazem a unidade a partir de um reenvio uns aos outros, são divididos por Husserl em *atos significativos* e *atos predicativos*. Se os atos expressam o percebido como tal, o que exprimem não é da competência das palavras mas dos atos expressivos que se encontram em relação com a percepção. A partir disso podemos afirmar que entre a percepção e a palavra temos como mediador um ato. O ato é, pois, o mediador entre a palavra e o objeto por ela expresso. Mas, se o ato é o mediador é ele também que atribui o sentido. Assim, é no visar significativo do ato que reside a significação. Contudo, tal significação requer e exige a percepção, sob pena de ser uma significação vazia. É com e pela percepção que se realiza uma determinada relação com o objeto, e é por ela que o objeto é dado em um modo privilegiado, isto é, o objeto é presente “em carne e osso”. Daí Husserl poder afirmar

que: “(...) na vivência, o ato do conhecimento se fundamenta na percepção.”⁴⁷

Mas como se configura este “relacionamento” entre os atos e o objeto intencional? Através de sínteses operadas na e pela consciência intencional. As sínteses de passagem podem ser de *recobrimento* (Deckung) ou de *preenchimento*⁴⁸. Falamos de recobrimento quando um objeto é constituído a partir de uma multiplicidade de perfis que permitem à consciência constituir um determinado objeto enquanto tal. Estabelece-se aqui uma relação entre a multiplicidade de perfis, de modo a constituir um determinado objeto. Tomemos por exemplo um cubo. Tal objeto não é dado à consciência de uma só vez; eu percepciono a face A, vejo que tem lados, ângulos, que possui outras faces, etc, e o objeto cubo resulta da síntese desses vários perfis que eu percepciono. No ato de percepcionar colocam-se em relação esses perfis percepcionados de modo a que o cubo se torne presente.

Já os atos de *preenchimento* visam estabelecer uma relação entre o elemento significativo e o elemento intuitivo. Para melhor compreender este par conceitual é necessário ter em conta a distinção realizada por Husserl entre atos singelos e atos complexos⁴⁹. Os primeiros constituem o objeto e os segundos estabelecem relações entre objetos. Vejamos a frase: O Palácio da Pena é amarelo. O palácio e o amarelo são objetos constituídos por perfis, ou seja, através do recobrimento dos vários perfis foi constituído um objeto simples. Quando eu digo que o Palácio da Pena é amarelo estou a colocar em relação dois objetos: o palácio e o amarelo.

⁴⁷ „also ist der Erkenntnisakt im Erlebnis auf den Wahrnehmungsakt gegründet.” L.U.(VI) §6:S.559-560; L.U.(VI) §6:p.44.[Col. Os Pensadores].

⁴⁸ Heidegger, nos *Prolegomena zur Zeitbegriffs* assinala que o conceito de preenchimento total e supremo procede de dois conceitos fenomenológicos, o de verdade e ser. “Preenchimento definitivo e complete significa: adequação – *adaequatio* – do intencionado – *intellectus* – a coisa intuída – *res*.” Endgültige und durchgängige Erfüllung besagt: Anmessung – *adaequatio* – des Vermeinten – *intellectus* – an die angeschaute Sache selbst – *res*. *Op. cit.* p.69.

⁴⁹ Esta distinção será explicitada mais detalhadamente no segundo capítulo deste trabalho.

O que me é dado na relação entre o elemento significativo, ou seja, o modo como eu viso o palácio e o que eu intuo na percepção que dele tenho não é um objeto, mas um complexo de objetos; um determinado estado de coisas.

As sínteses podem ainda, e no que se refere ao seu preenchimento, ser de concordância ou de decepção.⁵⁰ Na decepção falamos em um não preenchimento da intenção significativa, o que não significa uma privação de preenchimento, mas antes, se trata de um novo fato descritivo, uma nova forma de síntese tão específica quanto a que preenche a intenção de modo concordante.

Nas sínteses de conhecimento, temos consciência de uma certa concordância entre a intenção e o seu correlato. Já nas sínteses de decepção falamos em discordância, como se existisse um conflito entre o que é intencionado e o que é percebido. A intuição não concorda com a intenção significativa, antes entra em conflito com ela. Contudo, para que se possa falar em conflito temos de admitir a existência de uma síntese, a formulação de uma unidade que por não corresponder à expectativa foi de decepção. Na medida em que na síntese anterior falamos em identificação, nesta última falamos de decepção. Por sua vez, quer a identificação, quer a decepção podem ainda ser totais ou parciais. Uma síntese é de identificação ou decepção total quando a expressão revela que nos atemos somente aos elementos colocados em relação. Vejamos o exemplo: intenciono um cinzeiro preto, na intuição ele revela-se branco, posso formular a seguinte expressão: isto (o preto) não é branco, ou então isto (o preto) é preto. Nestes dois exemplos temos respectivamente uma decepção e uma identificação total. Mas a síntese pode ser feita não só entre os elementos com cores mas, também, levando em conta tanto o cinzeiro, quanto à cor. Então eu poderei dizer

⁵⁰ Cf. L.U. (V) §11.

no primeiro caso: isto (o cinzeiro preto) não é branco, porque entre os elementos haveria uma identificação quanto ao cinzeiro, mas não quanto à cor; ou então dizer: isto (o cinzeiro preto) é preto, a identificação aqui é não só quanto ao objeto, mas também no que respeita à sua cor.

3. A constituição da essência intencional

Se a qualidade e a matéria constituem o ato, elas não o esgotam enquanto tal. Qualidade e matéria do ato são momentos abstratos constituintes do ato que, conforme mostramos anteriormente, reenviam um ao outro formando uma unidade. No entanto, isso não significa por si só que essa unificação constitua o ato concreto completo. Se tal unificação não corresponde à completude do ato, a relação entre qualidade e matéria do ato é de uma importância primordial, porquanto é essa relação que permite determinar a essência intencional, ou seja, um dos elementos que constitui a vivência e que designa a um só tempo o modo em que o objeto é visado (qualidade do ato) e o como é visado (matéria do ato): os dois momentos unidos não constituem o ato concreto e completo. Dois atos podem ser, com efeito, iguais, no que respeita à sua qualidade como no que respeita à sua matéria, e ser, no entanto, descritivamente distintos. Tal como afirma Husserl:

“Devemos considerar a qualidade e a matéria como dois componentes absolutamente essenciais que não podem faltar ao ato, parece adequado designar a unidade de ambos, que só constitui uma parte do ato na totalidade, como a essência intencional do ato.”⁵¹

⁵¹ „Sofern uns nun (wie wir hören werden) Qualität und Materie als die durchaus wesentlichen und daher nie zu entbehrenden Bestandstücke eines Aktes gelten müssen, würde es passend sein, die Einheit beider, die nur einen Teil des vollen Aktes ausmacht, als das *intentionale Wesen* des Aktes zu bezeichnen.” L.U. (V) § 21: S.431.

Se é assim, a essência intencional designa a um só tempo o modo em que o objeto é visado (qualidade do ato) e o *como* é visado (matéria do ato), designa a vivência intencional e, na medida em que a essência intencional pode preencher a função de atos significantes nas expressões, poderemos falar em essência significativa a propósito da essência intencional. Por isto, pensar a qualidade e a matéria do ato de modo independente só pode ser feito de modo abstrato já que, concretamente, estes momentos dão-se em uma unidade, denominada essência intencional do ato.

Um ato é o mesmo quando a sua essência intencional é a mesma, ainda que apresente diferenças no nível da sua descrição. É pela identidade intencional que podemos dizer que um mesmo indivíduo, em tempos diferentes, ou que indivíduos diferentes, seja ao mesmo tempo ou em tempo diferentes, tenham tido a mesma representação, a mesma recordação, etc. Tais atos são idênticos, embora não sejam iguais. São idênticos porque possuem a mesma referência intencional com o mesmo sentido de apreensão. Contudo, a identidade essencial não significa o mesmo que identidade individual, pois cada ato no qual eu, a cada vez vivo, é único e singular e, neste sentido, o da identidade individual de um ato, eu mesma nunca terei, por exemplo, a mesma recordação de uma mesma coisa. Também neste sentido – o da identidade individual – nunca teremos que eu e outra pessoa possamos ter a mesma percepção ou a mesma recordação, etc. Identidade essencial não é o mesmo que uma relação de perfeita igualdade, como se pudesse haver uma duplicação de um ato. Sob este ponto de vista, cada ato é uma vivência absolutamente singular e irrepetível.

Podemos atribuir a uma pluralidade de atos individuais uma identidade essencial somente quando tais atos apresentem na sua estrutura a mesma referência intencional e com o mesmo sentido de

apreensão. Teremos a mesma recordação de uma coisa quando esta é a mesma do ponto de vista do seu sentido de apreensão, ou seja, de sua matéria intencional. Será esta identidade que permite que se possa enunciar a mesma coisa dessa mesma coisa. Ou então, no caso de um juízo, ele será idêntico, no sentido de identidade essencial, se tudo aquilo que vale como referência ao estado de coisas julgado valer também, necessariamente, em referência ao estado de coisas para outro juízo.

Conforme dissemos, a essência intencional não constitui o ato em sua completude, ou seja, a essência intencional não o esgota em sua riqueza fenomenológica, embora constitua a sua estrutura fundamental. Vejamos um exemplo: eu posso em momentos diferentes, desde a mesma posição na Biblioteca olhar o quadro que está na parede. Em um momento eu posso estar cansada e noutro plenamente desperta, certamente que o aspecto da atenção que vou ter para com o quadro vai ser diverso nos dois casos; a minha apreensão vai variar. Visto, sob a perspectiva do objeto, o quadro apresentar-se-á com uma clareza maior ou menor, ou seja, o mesmo objeto manifesta-se de um modo diferente. O sentido com que intenciono o objeto é a cada vez o mesmo; contudo, a evidência com que o percepciono será a cada vez diferente, terá maior ou menor clareza conforme estiver desperta ou cansada. O mesmo acontece com outras qualidades das vivências. Em qualquer vivência o essencial encontra-se na referência intencional e no sentido da apreensão, quer dizer, na qualidade do ato com a sua matéria intencional. O que muda de ato para ato é a diferença da intensidade com que se dá a apreensão do objeto intencionado, e essa diferença decide sobre o vazio ou a plenitude da apreensão.

Sem embargo, a consciência intencional é desnaturalizada por Husserl e essa desnaturalização permite-lhe ultrapassar todas as dificuldades que se colocam a uma consciência naturalizada e alcançar a

objetividade do conhecimento a partir de atos subjetivos. Note-se, no entanto, que não se trata ainda de fundar a validade objetiva do conhecimento, mas apenas a validade do sentido ou da significação. De fato, apenas quando o sentido ou intenção significativa é intuitivamente preenchido é que podemos falar de conhecimento e, correlativamente, de validade objetiva do conhecimento.

3.1. - Essência intencional e essência significativa

Conforme assinalamos precedentemente, do conteúdo das vivências intencionais fazem parte a qualidade, a matéria e a essência. Os dois primeiros componentes foram já explicitados no que se refere aos seus momentos e articulações.

De fato, e conforme assinalamos, o objeto sensível é passível de ser percebido através de uma multiplicidade de perspectivas que nunca se encontram efetivamente presentes na sua totalidade, pelo que, por si só, qualidade e matéria nunca poderão constituir a totalidade das perspectivas possíveis em que um objeto pode ser percebido. Apesar disso, a relação existente entre matéria e qualidade tem uma importância fundamental uma vez que através dela se pode determinar o que seja a essência intencional, a qual vem a ser o terceiro elemento da vivência.

Desse modo, podemos intencional um objeto a partir de dois atos com a mesma qualidade e com a mesma identidade material e, no entanto, sob um ponto de vista fenomenológico, esses atos serem distintos. Qualquer objeto pode ser percebido através de uma multiplicidade de perspectivas que nunca o esgotam e nunca estão efetivamente todas presentes à consciência. Sendo assim, em dois atos com a mesma qualidade de percepção podemos ter presente o mesmo objeto que, não obstante, é percebido sob perspectivas diferentes.

Nesse sentido poderíamos dizer que a essência intencional designa a um só tempo o modo em que o objeto é visado (qualidade do ato) e o como é visado (matéria do ato). Mas, além da união da qualidade e da matéria das vivências a essência intencional pode preencher a função de atos significantes nas expressões e, nessa medida, podemos falar em essência significativa ou intenção significativa a propósito da essência intencional.

3.2. – A estrutura *a priori* dos atos

O que faz com que uma vivência seja uma vivência, a sua essência, é a intencionalidade. Aquilo a que se chamou vivência possui o carácter de ser intencional, pelo que a intencionalidade é a estrutura *a priori* das vivências. O que chamamos vivência intencional também é denominado por Husserl de ato.

No entanto, o termo “vivência” pode ser entendido em sentido amplo ou em um sentido estrito. Em sentido amplo, vivência é tudo aquilo que se dá de modo real no fluxo da consciência, ou seja, todo e qualquer “conteúdo consciencial”, quer este seja intencional ou não. Assim, as sensações – que não são propriamente conteúdos vivenciais, mas somente conteúdos concomitantes dos atos intencionais – podem, neste sentido, também ser chamadas “vivências”. Se o termo vivência for entendido em sentido estrito, aquele com que operamos até aqui, então a vivência significa o mesmo que ato, isto é, uma referência intencional.⁵²

⁵² Husserl utiliza ainda uma outra terminologia e a adota por uma explícita coligação de seu pensamento com o de Descartes, chama as vivências intencionais ou atos também de *cogitationes*. Cf. E. Husserl., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, §21.

3.3. – Intenção significativa e preenchimento: a fundação do conhecimento

Husserl procede ainda à distinção nos atos intencionais entre atos *signitivos* (signitiven) e atos intuitivos. Nos primeiros a intenção significativa pode permanecer vazia, uma vez que neles o objeto pode não ser atingido diretamente e, sendo assim, a intenção significativa apenas reenvia ao objeto intencionado. Nos atos intuitivos ou de preenchimento como, por exemplo, em um ato de percepção, o objeto visado está ele mesmo presente à consciência de modo imediato. Atente-se que a intuição não é algo de passivo que receba “dados de um modo bruto”, pois toda intuição pressupõe uma intenção significativa – os dados intuídos são-nos dados de acordo com a intenção que os apreende.

A intenção significativa prévia é preenchida através da intuição do objeto no que diz respeito à sua significação, preenchimento que se dá entre uma intenção que visa um objeto e a presença do objeto em si mesmo, em “carne e osso”, no caso da percepção. A intuição possibilita que o visar seja determinado na sua relação com o objeto e dessa forma a intuição não fundamenta a significação, mas somente a determina uma vez que esta é autônoma e anterior à intuição.

Quanto ao seu preenchimento os atos podem ter um caráter de identificação e concordância ou de separação e discordância. Contudo, mesmo nos atos de maior identificação e concordância possível, nunca poderemos afirmar que entre os atos e o objeto intencionado haja uma fusão ou identificação completa, porque a adequação plena de um ao outro é um ideal, pois que nos atos concretos existe sempre o que Husserl denomina de *excedente de significação* (Bedeutungsüberschüssig). Mesmo nos atos de conhecimento em que a maior adequação se verifique, os atos significantes e os atos intuitivos nunca se encontram absolutamente

fundidos, afinal nem a identificação é total, nem o preenchimento absoluto.

Vejamos o exemplo de um cubo. Ele será sempre mais visado do que é dado. O cubo surge através de uma multiplicidade de perspectivas, mas se umas são efetivamente presentes, outras apenas são visadas de modo significativo, pelo que nestas últimas não há um preenchimento da intenção significativa, pois a intenção permanece vazia. Esta multiplicidade de perspectivas em que um objeto se dá não se opõem umas às outras ou ao próprio objeto, mas, ao contrário, elas reenviam-se formando uma unidade a qual, por sua vez, nunca dará a totalidade do objeto.

Como assinalamos, mesmo nos casos de mais elevado grau de preenchimento da intenção não haverá uma identificação entre a intenção significativa e a intuição. Podemos dizer que, para Husserl, a verdade não encontra o seu lugar privilegiado no juízo, mas ao nível antepredicativo cujo fundamento é a intuição: a adequação não se restringe à predicação porque não se trata somente do plano lógico-categorial, pois inclui todos os atos reais ou possíveis:

“(...) o juízo deixou de ser o único *locus veritatis*. O problema da adequação põem-se desde que um ato que vise algo qualquer que seja, é susceptível de ser preenchido pelo seu objeto; este objeto não é necessariamente um *Sachverhalt*, um estado de coisas, uma relação”.⁵³

⁵³ WAELHENS, A – *Phénoménologie et Vérité*, Paris: P.U.F., 1953, p.12.[Tradução nossa]

4. - A idealidade do objeto intencional e a possibilidade da constituição da objetividade.

Atente-se para que a questão norteadora das investigações de Husserl foi a de fundamentar o conhecimento. Até aqui, a nossa explicitação partiu da consciência intencional, a intencionalidade da consciência enquanto possibilidade de fundar e validar a objetividade do conhecimento, sendo que essa apenas foi alcançada no nível do sentido ou da intenção significativa que por si só não é suficiente para validar uma teoria do conhecimento.

De fato, a validade objetiva do sentido ou da intenção significativa pode ser constituída porque a vivência, enquanto ato da consciência contém em si elementos reais e elementos ideais. Assim, se podemos ter uma multiplicidade de atos distintos, que são reais, esses mesmos atos podem visar de modo idêntico o mesmo objeto, na medida em que esse objeto enquanto intencional nada tem de empírico, mas se constitui como um objeto ideal. Deste modo, um sujeito pode visar um objeto como idêntico através de vivências distintas, como, por exemplo, as da percepção, da imaginação, da recordação, etc, um objeto que seja ideal. Mas não só um sujeito pode proceder desse modo. Podemos supor que uma multiplicidade de sujeitos distintos, com vivências distintas, podem visar um objeto como idêntico sendo que, conforme dissemos, tal não funda a validade objetiva do conhecimento, mas somente a validade do sentido ou da significação que, sem se situar ao nível do conhecimento é a condição de possibilidade de toda a atividade cognoscitiva.

Trata-se aqui do problema da fundação fenomenológica, melhor, da relação entre o que é fundante e aquilo que é fundado. Uma vez que o texto básico de Husserl que elegemos tratar nesta tese é o das *Logische Untersuchungen*, vale a seguinte observação: a fenomenologia pode ter uma

dupla orientação dependendo do ponto de partida. Assim, a *Investigação I*, que tem como objeto o estudo da linguagem, permite o acesso às objetividades fundadas, ou seja, ao nível da significação ou intenção significativa. Já um estudo que tenha como ponto de partida a *Investigação V* e a *VI*, permitiria a investigação da própria experiência e das suas condições. Se o ponto de partida for o primeiro, será necessário fazer o que Husserl apelidou de “fenomenologia regressiva” para verificar se as objetividades que assim se constituem e os conhecimentos que nelas se fundam podem justificar a evidência, como, por exemplo, a da lógica que justifica as suas evidências, mas que terá de ser sempre submetida à teoria do conhecimento e, como tal, estar subordinada à fenomenologia. Se for tomado como ponto de partida a segunda possibilidade do nível fundante, ou seja, da experiência ante-predicativa, será necessário igualmente progredir até ao nível fundado, o categorial ou predicativo. No primeiro caso temos uma regressão e no segundo uma progressão.⁵⁴

Há, pois, dois níveis de objetividade: um, no do sentido ou da intenção significativa e um outro que apenas acontece quando o sentido ou a intenção significativa é preenchida de modo intuitivo e só nesse momento é que poderemos falar de validade objetiva do conhecimento. Conforme Husserl, mesmo que um objeto possa ser visado através de uma multiplicidade de atos, nem todos têm idêntico valor cognoscitivo. Isto porque somente os atos perceptivos, nos quais e pelos quais o objeto visado me é dado de um modo imediato, é que permitem confirmar ou infirmar um juízo e como tal, nesse sentido, constituírem-se como momento privilegiado de acesso à verdade. Somente então poderemos dizer que o sentido ou intenção significativa se encontra efetivamente

⁵⁴ Segundo Lauer, a dupla orientação possível da fenomenologia, enquanto regressão ou progressão, longe de apresentar divergências insuperáveis é complementar. C.f. Lauer, *Phénoménologie de Husserl, Op.cit.*, p.52

fundado pela coisa mesma, na sua corporeidade, dando origem ao conhecimento *stricto sensu*.

Assim, se a objetividade é constituída a partir dos atos subjetivos da consciência, de modo algum o estudo pode ser centrado no aspecto empírico das vivências psíquicas, erro de que foram acometidos – segundo Husserl – os psicologistas. Pelo contrário, o estudo terá de ter por alvo o que as vivências têm de intencional. Para fundamentar a objetividade do conhecimento dever-se-á partir da intencionalidade da consciência e estudar os objetos eles mesmos e no modo como se apresentam à consciência que os visa. Pelo fato de o teórico se realizar em certas vivências psíquicas, que nos é dado nelas sob o modo da intuição singular, não é de modo algum necessário concluir imediatamente, como se fosse uma evidência, que tais vivências psíquicas valem obrigatoriamente como objetos primários das investigações lógicas.

Entendendo a consciência não como algo de natural, mas tendo em consideração que ela é intencional, visa sempre algo, o estudo da teoria do conhecimento deverá ter como alvo o objeto visado ele mesmo e o modo como é dado. Assim sendo, poderíamos compreender o célebre enunciado fenomenológico que exige “um regresso às coisas elas mesmas” que resume toda a metodologia própria das investigações fenomenológicas. O ponto de partida terá de ser o próprio objeto e a tarefa da fenomenologia consiste em descrevê-lo e explicitá-lo. A fenomenologia deve explicitar o objeto e não explicá-lo através de operações dedutivas como se o objeto fosse o produto de algo. Não, o objeto tem de ser mostrado ele mesmo e no modo como se dá:

“(...) ela (a fenomenologia) não quer explicar no sentido psicológico ou psicofísico, o conhecimento, o acontecimento ou fato da natureza

objetiva, mas esclarecer (aufklären) a idéia do conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou ainda segundo as suas leis (...) estes esclarecimentos (Aufklärung) realizam-se no quadro de uma fenomenologia do conhecimento.”⁵⁵

Ou seja, não é do âmbito da fenomenologia explicar o porquê do objeto, o porque dele ser ou acontecer, bem como não se trata de explicar o conhecimento ao nível psicológico ou enquanto ele é um fato de uma natureza objetiva; a fenomenologia visa esclarecer e expressar com o máximo de clareza a idéia do conhecimento e dos elementos que o constituem, bem como as leis que o regem. Neste sentido, a fenomenologia terá de se “livrar” de qualquer pressuposto, não pode depender de qualquer tomada de posição sobre a realidade; ela é anterior e independente de qualquer metafísica.⁵⁶

⁵⁵ „Sie will nicht die Erkenntnis, das f a k t i s c h e Ereignis in der objektiven Natur, in psychologischen oder psychophysischen Sinn erklären, sondern die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen aufklären (...) Diese Aufklärung vollzieht sich im Rahmen einer Phänomenologie der Erkenntnis.” L.U. Einleitung [Zweiter Band, Erste Teil], S.27.

⁵⁶ A ausência de pressupostos como condição de esclarecimento da coisa em si mesma implica que Husserl tenha de proceder a uma crítica radical dos pressupostos empíricos explícitos ou implícitos do psicologismo. Tal crítica revela a incapacidade do psicologismo para fundar a Lógica, bem como a Teoria do Conhecimento. O psicologismo conduz, em última análise, a posições cépticas cuja origem radica nos seus pressupostos face à experiência. Longe de tomar como ponto de partida a objetividade tal como é visada, o psicologismo a concebe já a partir de uma concepção prévia sobre o que é a consciência, bem como do objeto que ela visa.

4.1. – A via fundante da validade objetiva do conhecimento: a intuição

É pela intuição entendida enquanto preenchimento de uma intenção significativa que Husserl irá fundar a validade objetiva do conhecimento. Na intuição, o conhecimento é fundado porque o preenchimento imediato de uma intenção doadora de sentido é imediato. Por isto, o acesso à experiência da intuição das essências, ou seja, das generalidades, é realizado de modo direto, com total ausência de pressupostos, o que, por sua vez, evita as dificuldades e obliterações que os pressupostos, tanto os de ordem metafísica como científica, desde sempre colocaram à teoria do conhecimento e, mais precisamente, ao modo de apreensão das essências ou generalidades. Sendo assim, as vivências podem visar objetos gerais e podem intuir as essências desses mesmos objetos. A intuição parte da experiência imediata em que as coisas são dadas elas mesmas em carne e osso, fundando a validade *a priori* das generalidades.

O *a priori* não é algo que se oponha à experiência, tal como se entende na clássica oposição entre o universal e o singular. Para Husserl não há tal oposição, uma vez que o ponto de partida absoluto é o objeto tal como é visado e dado na imanência da consciência. Correlativamente, o *a priori* aqui considerado não deve ser entendido na acepção do pensamento kantiano tal como comparece na sua primeira crítica, mas, ao contrário, ele é subvertido na linguagem fenomenológica husserliana significando um reenvio à experiência, pelo que podemos falar de um *a priori* material.

Dissemos que a experiência é o solo onde a intuição apreende as essências. Entretanto convém indagar: mas de que tipo de experiência se trata?

De fato, torna-se necessário a reformulação do conceito de experiência, bem como proceder à sua ampliação. E não apenas isso, mas também proceder à distinção entre o que é uma experiência dos singulares ou dos universais. Isto porque, apenas pela via da reformulação e do conseqüente alargamento do conceito de experiência teremos a possibilidade de falar em conhecimento *a priori* e *a posteriori*. Tal reformulação tem no momento caráter meramente indicativo, já que ela será alvo de nossa exposição em capítulo próprio quando nos detivermos na análise da Sexta Investigação. Apesar disso, em função de nossas afirmações anteriores poderemos desde já acenar que a noção do *a priori* husserliano se radica no intuicionismo e exprime o desejo do autor a ser o mais radicalmente fiel à experiência direta.⁵⁷

4.2. - A intencionalidade enquanto estrutura *a priori* das vivências

O que até agora temos nomeado de vivência possui o caráter de ser intencional. A intencionalidade é a estrutura *a priori* das vivências, que podem também ser chamadas atos.

Após termos identificado na *intencionalidade* a estrutura *a priori* de todo e qualquer ato, esclarecemos aquilo em que se constitui o ato. Para tal, procedemos à análise dos três momentos intencionais que o

⁵⁷ A fidelidade ao imediatamente visado e ao dado levada a cabo por Husserl colocou em questão o conceito empirista de experiência quando afirma o primado da percepção face à sensação. Tal fidelidade coloca também em questão a concepção de experiência kantiana e a concepção de *a priori* subjetivo formal. Kant reduziu todo o dado à experiência empírica, ao particular, ao singular, assim sendo, o caráter de universalidade e necessidade, característicos dos conhecimentos *a priori* não poderão ser fundados de modo imediato na experiência, uma vez que ela se constitui como momento de apreensão de dados particulares que necessariamente terão de passar pela síntese efetuada pelas formas *a priori* do entendimento. De fato, ao admitir contra o empirismo a validade dos conhecimentos sintéticos *a priori*, Kant é necessariamente conduzido a afirmar que a experiência apenas poderia fundamentar os conhecimentos sintéticos *a posteriori*. Esta crítica, tal como aqui a sintetizamos, não foi explicitamente formulada por Husserl, mas sim por Max Scheler na obra intitulada *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

constituem: o objeto, a qualidade e a matéria, bem como a essência intencional. Constatamos com isso uma estrutura peculiar: cada um desses elementos encontra-se sempre em íntima conexão com os demais, sem que com isso possamos isolar em concreto cada um deles. Assim, o que chamamos de intencionalidade não é um fato, uma ocorrência; antes, se constitui como a essência, ou seja, a estrutura *a priori* que é uma necessidade incondicional para que o ato seja aquilo que é: ato.

Que uma vivência seja consciência de algo, pertence necessariamente à sua essência, ou seja, à sua estrutura *a priori*. Na essência da vivência, está não só determinado ela ser consciência de, como também aquilo de que ela é consciência e ainda o sentido daquilo que se dá à consciência, ou seja, do como o que é apreendido se deixa apreender.

Assim, a imaginação de algo só pode ser sempre imaginação de algo imaginado, que por sua vez só se pode dar no modo que lhe é próprio, isto é, naquela da ‘quase-realidade’. Quando algo que foi dado como imaginado acontece de fato, e se mostra como real, o que acontece é não só uma modificação na coisa e no seu dar-se, mas também na própria vivência, bem como na modalidade da consciência que apreende o que assim se dá. Vejamos o seguinte exemplo: antes de conhecer o Brasil imaginava-o desta ou daquela forma. Quando para aqui vim morar, o que anteriormente para mim era um país imaginário, deu lugar a um país real. Deu-se uma transformação: não só eu me transformei, como na minha consciência ocorreram transformações; o que antes era um modo imaginário de eu me referir ao Brasil, passou a poder ser alvo de uma percepção concreta. Faz parte da estrutura da percepção que aquilo que se dá seja percebido ao vivo e em “carne e osso”; por isso a minha consciência pode passar a perceber o Brasil a partir do momento em que para cá vim residir. Se à percepção pertence a estrutura

a priori essencial de que aquilo que se lhe dá esteja ele mesmo presente em carne e osso, à estrutura da imaginação pertence igualmente uma forma *a priori* e essencial de que aquilo que se lhe dá, se apresente de modo fictício.

Também o referir-se a algo é um traço essencial da vivência, é uma estrutura *a priori* dos atos ou vivências. Isto por sua vez significa que no momento atual em que se dá a vivência dá-se também o seu referir-se a, que é sempre de um determinado modo de apreender a sua objetualidade. Este referir-se a, ou dirigir-se para, é um modo de ser da consciência de algo, e esse ser consciência de algo pode ser caracterizado como um *olhar-para* (Blick-auf). Este olhar-para é a cada vez diferente dependendo da modalidade da consciência que o realiza, que lhe é imanente porque não é algo que se possa acrescentar *a posteriori*.

Ora, se como dissemos, olhar para...se encontra presente em todos os modos de apreensão e lhe é essencial e *a priori*, isso significa que os modos de olhar para... são modos derivados de um olhar mais originário que é condição de possibilidade de todos os atos.

Capítulo II

A concepção fenomenológica de intuição

De acordo com a exposição do capítulo precedente, a intencionalidade é a estrutura essencial e originária da consciência a partir da qual são visados os seus correlatos segundo seus respectivos modos de intencionar. É nesta consciência, cuja essência é intencional, que se constituem os objetos, também eles intencionais, pelo que, a fenomenologia pelo fato de considerar que os correlatos são constituídos pela consciência tende a se afastar da atitude natural que considera os objetos independentemente de qualquer constituição⁵⁸. Na atitude natural, o objeto é visado como contraposto ao sujeito e toda a posição filosófica que aceita que o objeto seja dado separado⁵⁹ do sujeito tem de explicar o problema do conhecimento de objetos exteriores à

⁵⁸ Cf. HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landdgrebe, Mit Nachwort und Register von Lothar Eley, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1985.

⁵⁹ Na atitude fenomenológica o objeto não é algo de exterior ao sujeito, algo que se lhe opõe para que possa ser captado por uma consciência. “No campo da consciência fenomenologicamente compreendida, de início os objetos se dispõem como que sobre um pano de fundo do qual podem ser transpostos para um primeiro plano no ato, pelo que o interesse cognoscitivo é um interesse possível mas não o mais originário”. Cf. Gonçalves, Nelci Nascimento. *L’Antepredicativo: Husserl e Heidegger*. Tesi per il conseguimento del titolo di Dottore di ricerca in Ermeneutica, Università di Torino, 1994, p.47.

consciência. Considerando a noção de constituição tal problema deixa de se colocar. No entanto, na medida em que o objeto tal como o percebemos na atitude natural, pressupõe o objeto intencional pré-dado, é apenas pela explicitação dos atos intencionais que a relação da consciência com o objeto poderá ser esclarecida.

Anteriormente destacamos as questões relativas à objetividade da significação e não abordamos diretamente a problemática do conhecimento⁶⁰, a qual só teremos acesso desde que possamos examinar de modo conveniente o conceito de *intuição* (*Anschauung*). Tal conceito foi já abordado de modo sucinto, pelo que, trata-se agora de proceder mais detalhadamente à sua explicitação, bem como, do conceito de

⁶⁰ Relativamente à fenomenologia esta pode ser apresentada como uma teoria geral do conhecimento. Convém referir que tal pretensão não deixa de apresentar dificuldades. Estas foram apontadas por exemplo, por Natorp, então representante do neocriticismo de Marburg. Natorp afirmou na sua obra *Kant und die marburger Schule* que o pensamento neocriticista nada tem a aprender com as “interessantes considerações de Husserl.” Cf. p.81[Tradução castelhana]. De fato, como poderia a fenomenologia ser uma teoria geral do conhecimento se ela mesma é formulada como um conjunto de conhecimentos particulares? Se a fenomenologia possui um objeto próprio, o fenômeno, um objeto que é particular sendo, pois, uma ciência do particular, como poderia pretender à universalidade? Mas não só Natorp, mas também Heidegger remete para uma ambigüidade relativa ao estatuto da fenomenologia e nos dá conta dela em *Mein Weg in die Phänomenologie*, pois ao recordar a publicação das *L.U.* Heidegger escreveu: “O primeiro tomo da obra aparecido em 1900 oferece a refutação do psicologismo na lógica, provando que a teoria do pensamento e do conhecimento não podem ser fundadas pela psicologia. No entanto, o segundo, aparecido no ano seguinte, contém em contrapartida a descrição dos atos essenciais da consciência na edificação do conhecimento; assim, é bem, apesar de tudo, uma psicologia... por conseguinte Husserl, e a sua descrição fenomenológica dos fenômenos da consciência, teria regressado às posições do psicologismo que acabava precisamente de refutar.” Cf. *Meu caminho para a fenomenologia*.” Cf. *Op. cit.*, p.496. Na verdade, tal dificuldade deve-se ao fato de a fenomenologia ter sido caracterizada a um tempo como teoria geral do conhecimento e como ciência com um objeto determinado, tal dificuldade só poderia ser ultrapassada com a *epoché fenomenológica*, que permitira distinguir de modo claro o âmbito da fenomenologia que é transcendental da psicologia enquanto ciência empírica. Ora, a *epoché fenomenológica* aparece pela primeira vez em *Die Idee der Phänomenologie* (1907), com a publicação das *Idee* é esclarecida enquanto idealismo transcendental e é formulada e explicitada de modo mais ou menos definitivo em *Cartesianische Meditationen* (1929). De fato, com a formulação da *epoché fenomenológica*, Husserl parece ter ultrapassado aquela dificuldade ao colocar o acento na subjetividade e no caráter transcendental da fenomenologia. A ultrapassagem dessa dificuldade é atestada também por Heidegger ao afirmar no texto acima citado: “Ambos os títulos, “subjectividade” e “transcendental” indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia Moderna.” Cf. *Op. cit.*, p.496. A tese de que as dificuldades da fenomenologia em se apresentar como teoria geral do conhecimento teriam sido superadas nomeadamente com a formulação da *epoché fenomenológica*, não é unânime. Autores como Theodor Celms, Alessandro Biral e Gustavo de Fraga não compartilham da mesma tese.

intenção signitativa (Signitive Intention) e de *preenchimento* (Erfüllung), já que estes servirão de base à elucidação das conexões entre os conceitos de: *conhecimento* (Erkenntnis), *verdade* (Wahrheit) e *adequação* (Angemessenheit). Por sua vez, o esclarecimento destes últimos, vai-nos “impor” que o conceito de *intuição* seja alargado. Este conceito não diz respeito somente à sensibilidade, no seu sentido kantiano mas, como veremos, para a fenomenologia husserliana é possível uma intuição no nível *categorial*, bem como uma *intuição das essências*. A explicitação da *intuição sensível* (Sinnliche Anschauungen) e da *intuição categorial* (Kategoriale Anschauung), da relação entre ambas, e ainda, a formulação da questão da constituição da *objetualidade* (Gegenständlichkeit) do objeto sensível – que também constitui alvo de nossa ocupação no presente capítulo – conduzir-nos-á a constatar algumas das dificuldades presentes na fenomenologia. É através da consideração dos problemas encontrados na fenomenologia de Husserl e da crítica que Heidegger a ela empreende que será percorrida uma via possível de acesso à concepção heideggeriana de fenomenologia.

1.1. – Intenção signitativa e preenchimento

Se a intenção dos atos não é fundada em momentos reais da vivência, os quais, por sua vez, não pressupõem a existência de um objeto real fora da consciência que lhe sirva de referente, os atos intencionais são classificados por Husserl em: *atos signitivos*, nos quais a intenção permanece vazia, ou seja, o objeto que é visado não está ele mesmo presente; e *atos intuitivos*, como, por exemplo, os da *percepção*, em que o objeto visado está ele mesmo presente à consciência em “carne e osso” (Leibhaftig). “A intenção significativa reenvia simplesmente ao

objeto, a intenção intuitiva representa-o em sentido pregnante, ela traz algo da plenitude do próprio objeto.”⁶¹

Contudo, se os atos intuitivos nos dão diretamente o seu objeto, tal não significa que a intuição possa ser reduzida a uma mera passividade, a partir da qual seriam recebidos como que um acoplado de dados. Ao contrário, a intuição pressupõe uma intenção signitativa prévia, pelo que a intuição é por Husserl entendida como uma operação de preenchimento que se dá pela síntese entre uma intenção que visa um objeto e o objeto tal como é dado em um ato intuitivo, e isto de acordo com a intenção que o visa de *tal ou tal* modo. Se assim for, a intuição não seria o fundamento da intenção. Pela intuição podemos mostrar o visar em sua relação com determinado objeto, este objeto e não outro, mas a intenção signitativa é necessariamente autônoma face à intuição. Sendo assim, existe uma relação entre as intenções signitativas e os atos intuitivos, relação da maior importância e que pode ser melhor compreendida a partir do conceito de *preenchimento* (Erfüllung) e *plenitude* (Fülle)⁶², conceito chave, porquanto nos introduz no cerne da teoria husserliana do conhecimento.

⁶¹ „Die Signitive Intention weist bloß auf den Gegenstand hin, die intuitive macht ihn im prägnanten Sinne vorstellig, sie bringt etwas von der Fülle des Gegestandes selbst.” L.U. (VI) §21: S.607; L.U. (VI) §21: p.60-61.

⁶² De acordo com os tradutores da Sexta Investigação para o português, a palavra “Fülle. A palavra significa estar pleno, cheio, plenitude, extensão, abundância, gordura. Na culinária e na odontologia é sinônimo de *Füllung*, recheio e, respectivamente, obturação. Em Husserl significa: 1) abundância, fartura, riqueza – como quando se fala em riqueza de conteúdo de uma representação; 2) plenitude, no sentido do conjunto de todas as determinações de um objeto; 3) recheio, num sentido metafórico, provindo da culinária. O “recheio” de uma representação é o seu teor intuitivo; ele é também o conteúdo intuitivo que abastece, garante, preenche, torna cheia uma representação vazia.”[Husserl. Col. Os Pensadores, p. 69]. Ex: *Plenitude do próprio objeto* [Fülle des Gegenstandes selbst].

1.2. Conhecimento: *verdade* e *adequação*

Os atos *signitativos* e os *intuitivos*, apesar de distintos, podem estabelecer entre si uma relação de conhecimento na medida que possuem em comum o objeto que visam. Por sua vez, o conhecimento entendido enquanto preenchimento de uma intenção signitativa em que o objeto está presente, em maior ou menor grau de plenitude, implica uma operação de *síntese* de identificação. É através desta síntese que o objeto que é visado pode ser reconhecido.

“Afirmamos, com efeito, e pudemos fazê-lo com evidência, que o objeto da intuição é o *mesmo* que o objeto do pensamento que nela se preenche; e no caso de uma adaptação exata, dissemos até que o objeto é intuído exatamente com o mesmo como-o-qual foi pensado* (ou, o que aqui quer dizer a mesma coisa: significado).”⁶³

Se assim for, todo o conhecimento é o reconhecimento que confirma ou infirma uma *significação prévia*, a *intuição* confirma ou infirma, com fundamento no objeto ele mesmo, o valor de verdade da intuição signitativa.

O conhecimento, no qual a verdade se dá pelo preenchimento de uma intuição signitativa e pela presença do objeto por ele visado, orienta-se para um preenchimento total, noutras palavras: o conhecimento orienta-se para a adequação. A formulação de Husserl segundo a qual o

⁶³ „Wir sagten ja, und dies durften wir mit Evidenz, daß der Gegenstand der Anschauung d e r s e l b e sei wie der Gegenstand des sich in ihr erfüllenden Gedankes, und im Falle der genauen Anpassung sogar, daß der Gegenstand genau als derselbe angeschaut, als welcher er gedacht (oder was hier immer dasselbe sagt: bedeutet) sei.” L.U. (VI) §8: S.568; L.U. (VI) § 8: p.31.[*des “als was” des Erkenntnis]. Segundo os tradutores Lóparic: “O conhecer, como de resto qualquer ato objetivante, tem a estrutura-do-como. Num ato objetivante pleno, a objetividade intencional é sempre visada *como esta* (e não como uma outra) e *como* tendo tais determinações (e não outras). Cf. L.U. (V) §20 e (VI) §§25-27. L.U. (VI) -Col. Os Pensadores, nota 49, p.31.

conhecimento se orienta por si a uma posse total do objeto por ele visado se refere a uma adequação total. Como consequência, o conceito de *verdade* retornaria a ser afirmado em um sentido tradicional de verdade como *adaequatio rei ad intellectum*:

“Nesse caso, a síntese de preenchimento é a *evidência* ou o *conhecimento*, no sentido forte do termo. Aqui se realiza o *ser* no sentido de *verdade*, da “concordância” corretamente compreendida, da *adaequatio rei ad intellectus*; aqui a verdade é diretamente dada, ela própria, à intuição e à apreensão.”⁶⁴.

No entanto, a verdade como adequação do objeto visado signitivamente ao objeto tal como é dado intuitivamente é um simples ideal, mais ou menos inatingível, uma vez que entre os atos e aquilo que é visado existe um excesso de significação. Por maior que seja a adequação entre os atos signitivos e a intuição, estes nunca se encontram completamente fundidos, a identificação de ambos nunca é total, nem o preenchimento é absoluto. Isto porque, no ato de percepção, por exemplo, um objeto é sempre mais visado do que se dá, o objeto é percebido em uma multiplicidade de perspectivas em que algumas se tornam efetivamente presentes e outras apenas são visadas de modo significativo. Nesse sentido, falamos em excesso de significação e em um preenchimento que não é pleno, pelo que podemos afirmar que a identificação entre a intenção signitiva e a intuição nunca é absoluta. Contudo se atentarmos para o que a consciência intenciona

⁶⁴ „Die Erfüllungssynthesis dieses Falls ist die Evidenz oder Erkenntnis im prägnanten Wortsinn. Hier ist das Sein im Sinne der Wahrheit, der recht verstandenen „Übereinstimmung“ der „adaequatio rei ad intellectus“ realisiert, hier ist sie selbst gegeben, direkt zu erschauen und zu ergreifen. Die verschiedenen Begriffe von Wahrheit, die auf Grund der einen L.U.(VI) Einleitung: S.540; LU (VI) Introdução: p.10.

signitivamente, o objeto é dado como *tal ou tal*; se o objeto se torna presente através de um ato de percepção, a consciência tem a intuição daquilo que ele é tal como ele é. Sendo assim, uma vez que a intuição signitativa determina o modo como o objeto é, e a intuição o percebe de acordo com a intenção, poderíamos assinalar que a verdade é uma adequação entre o que é intencionado e o que é percebido pela consciência. Dando-se a coincidência entre o intencionado e o percebido podemos dizer que o sentido foi preenchido na sua totalidade em relação ao *como* o objeto foi intencionado. Conforme sabemos, o objeto pode ser intencionado em uma multiplicidade de sentidos, bem como em uma multiplicidade de perspectivas, mas é no *enquanto que* (als was) ele é visado como isto e não aquilo e no dar-se intuitivamente como isto e não como aquilo que vai consistir o preenchimento.

Se nos é permitido hipostasiar acerca da verdade objetiva ao nível da intuição sensível (percepção de um objeto) e com isso situarmos-nos em face de um nível ante-predicativo, é porque isto parece assinalar a existência de uma articulação entre dois termos que são a intenção signitativa e o ato intuitivo, o que conduz, por exemplo, Lévinas a afirmar sobre o juízo de que este é “(...) uma espécie de intencionalidade e não a intencionalidade uma espécie de juízo.”⁶⁵

Atente-se, porém que, se tal como afirmamos, a intuição não nos coloca frente a um simples dado bruto, e se a intenção significativa se mantém idêntica, quer no ato de significar quer no intuir, tal identidade não é extraída, mas apenas é confirmada pela intuição: “os dados” que são intuídos no ato da percepção reenviam necessariamente para a significação e não são independentes dela. Neste sentido, poderemos afirmar que na intuição signitativa o ‘dado’ intuitivo poderá ser intuído

⁶⁵ LEVINAS, E. - *Intentionalité et sensation*, “R.I.P.”, n°s 71/2, Bruxelles, 1965, p. 43.

enquanto momento de um objeto; a perspectiva não é algo visado em si mesmo, ela é sempre perspectiva de um objeto. Assim, na intenção signitativa existe algo que orienta a intuição, pelo que esta não intui uma amálgama desordenada de dados, mas os próprios dados remetem a um sentido prévio que é dado pela intenção signitativa.

1.3. – Plenitude, matéria intencional, e estrutura *enquanto que*

Se o preenchimento pleno constitui um ideal já que, mesmo nos casos em que o preenchimento intuitivo, no qual o objeto é dado como estando ele mesmo presente em “carne e osso”, de modo imediato e por isso momento privilegiado do conhecimento, na verdade e mesmo nesses casos o preenchimento nunca é absoluto, deve-se sempre distinguir entre o objeto que é visado signitivamente e o objeto intuído. Quando abordamos os atos intuitivos, discorreremos acerca destes em sua acepção mais genérica. Nestes atos o objeto está, ainda que parcialmente, presente de modo imediato. Porém, no interior dos atos intuitivos se impõe uma distinção entre os momentos signitivos e os intuitivos. Estes atos podem ser de preenchimento o que os caracteriza genericamente enquanto totalidades concretas ou podem ser de *plenitude* (Fülle) quando se referem ao momento do objeto em que ele se dá numa total coincidência entre o momento visado e o intuído.

Mas, e como se disse, se num mesmo ato o objeto nunca é dado em uma totalidade, como poderia haver um momento de plenitude no qual um objeto seria representado como preenchendo totalmente o que é visado?

Segundo Husserl, a plenitude intuitiva refere-se aos momentos do objeto em que pela *representação* (Repräsentation) há uma plenitude entre os momentos vividos e os momentos intuídos:

“O conjunto desses momentos intimamente fundidos uns nos outros, pensados como fundamento das apreensões puramente intuitivas (aqui, puramente afigurativas), sendo os únicos a lhes conferir o caráter de representantes-apreendidos dos momentos objetivos correspondentes, constitui o recheio da representação afigurativa.”⁶⁶

Dissemos que os dados intuitivos não são uma amálgama desordenada de dados. De fato, quando a consciência procede a percepção do objeto ao nível intuitivo tal percepção é feita de modo antepredicativo e, nesse sentido, convém recordar a matéria intencional, pela qual o objeto é visado *enquanto tal ou tal*. Seria, pois, esta estrutura *enquanto que* (als was) que permitiria a determinação objetivante e conduziria Husserl a fazer a seguinte advertência:

“O que me orientou originalmente na construção desse conceito foi aquilo que há de idêntico no enunciar e no entender uma mesma expressão, onde uma pessoa pode “acreditar” no conteúdo do enunciado e a outra pode “deixá-lo em suspenso”, sem romper esta identidade; onde, ademais, pouco importa que o expressar se perfaça ou se possa perfazer, ajustando-se às intuições correspondentes. Por isso, poderíamos até mesmo estar inclinados (e eu próprio hesitei muito tempo sobre este ponto) a definir a

⁶⁶ „Der Inbegriff dieser miteinander innig verschmolzenen Momente, als Fundamente der rein intuitiven (hier rein imaginativen) Auffassungen gedacht, die ihnen erst den Charakter von Repräsentantender entsprechenden gegenständlichen Momente geben, macht die Fülle der imaginativen Vorstellung aus, Ebenso bei der Wahrnehmungsvorstellung.” L.U. (VI) §21:S.608; L.U.(VI) § 21:p.83.

significação como sendo justamente essa “matéria”.⁶⁷

A significação seria fundada pela estrutura *enquanto que*. Se é assim, a estrutura *enquanto que* serve de fundamento e orientaria a própria plenitude intuitiva, uma vez que é ela que determina o que é visado *tal como* é visado. Nesse sentido, poder-se-ia falar em plenitude de preenchimento e é a isto que a seguinte afirmação de Husserl conduz:

“(...) o conceito de *matéria* intencional é definido pela unidade da identificação total e, precisamente, *como aquilo que, nos atos, serve de fundamento da identificação*; e que, em consequência, na construção desse conceito, não são levadas em consideração as diferenças de *recheio* que excedem a mera identificação, determinando de múltiplas maneiras as propriedades do preenchimento e do acréscimo de preenchimento.”⁶⁸

É devido à estrutura *enquanto que*, ou seja, à matéria intencional do ato significante que reenvia necessariamente aos objetos enquanto *tais* ou *tais*, que estes podem ser representados em sua totalidade. Em um ato signitivo um momento intuído (*was*) é necessariamente intuído segundo a estrutura *enquanto que* (*als was*), isto é, *enquanto momento de tal* ou

⁶⁷ „Was für diese Begriffsbildung ursprünglich die Richtung gab, war das Identische im Aussagen und Verstehen eines und desselben Ausdrucks, wobei der eine den Aussageinhalt „glauben“ und der andere ihn „dahingestellt lassen“ kann, ohne diese Identität zu stören; wobei es ferner nicht darauf ankommt, ob sich das Ausdrücken in Anmessung na korrespondierende Anschauungen vollzieht, und überhaupt vollziehen kann, oder nicht. Daher könnte man sogar geneigt sein (und ich selbst habe in diesem Punkte lange geschwankt), die Bedeutung geradezu als diese „Materie“(...)” L.U. (VI) §25:S.617; Husserl. L.U. (VI) §25:p.90-91.

⁶⁸ „Danach ist es klar, daß der Begriff der Materie durch die Einheit der totalen Identifizierung, und zwar als dasjenige in den Akten, was in ihnen als Fundament der Identifizierung dient, definiert ist und daß folglich die über die bloße Identifizierung hinausgehenden, die Eigenheiten der Erfüllung und Erfüllungssteigerung mannigfaltig bestimmenden Unterschiede der Fülle in dieser Begriffsbildung nicht berücksichtigt sind.” L.U. (VI) § 25: S.618; L.U. (VI) § 25:p.91.

tal objeto e, nesse sentido, os momentos da intuição são fundidos ou sintetizados na intenção signitativa.

A afirmação que fizemos não é isenta de dificuldades, ao contrário. A estrutura intencional, ou matéria e os atos intencionais desempenham um duplo papel: por um lado, é ela que orienta e possibilita o acesso ao objeto doando-lhe a significação e, como tal deveria ser uma experiência pré-predicativa; por outro lado, e enquanto se situa ao nível da intenção, a estrutura intencional pressupõe que o objeto já esteja constituído e possa ser intuído, pelo que ela não seria mais que um ponto de vista parcial sobre o mesmo objeto. Desse modo, seria necessariamente pós-predicativa. Perguntamos: a estrutura *enquanto que* será anterior ou posterior à sua relação com o objeto? Como se constituiria a objetualidade do objeto?

Pelo que já foi examinado, podemos afirmar que o objeto não é constituído a partir de dados sensoriais, mas estes pressupõe-no já constituído. O objeto é constituído ao nível da significação. Portanto, poderíamos concluir que não é pela intuição que o objeto é constituído, afinal a intuição é um ponto de vista parcial sobre o objeto. A intuição não funda a significação.

1.4. - *Status Quaestionis*

No que concerne à estrutura *enquanto que*, alguns comentadores parecem ignorar esta questão. É o caso de De Walhens, em *Phénoménologie et vérité*⁶⁹, bem como em *L'idée phénoménologique d'intentionnalité*, de Q. Lauer em *La Phénoménologie de Husserl, essai sur la genèse de l'intentionnalité*,⁷⁰ de Volkman-Schuck em *Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem*⁷¹ ou Spiegelberg em *The phenomenological movement*.⁷²

Levinas reconhece a questão bem como a dificuldade que lhe é inerente em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* e também em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ou ainda em *Intentionnalité et sensation*⁷³. No entanto, baseia a sua interpretação aproximando estas dificuldades da influência exercida sobre Husserl pelo empirismo inglês. Teodor Clems em *Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserls*⁷⁴, e René Schérer em *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl* reconheceram claramente a questão e a sua dificuldade, o que levou Schérer a afirmar:

“Só um vocabulário mais adequado poderá permitir eliminar estes equívocos e evitar a complicação extrema das análises desta primeira secção da Investigação VI e da secção seguinte, motivadas pelo recurso ao termo *Repräsentation*. É verdade que a obscuridade do texto não resulta

⁶⁹ De WAELHENS, A. *Phénoménologie et vérité*, Paris: P.U.F.,1953; “L'idée phénoménologique d'intentionnalité”, in *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, Haia, p.115-128.

⁷⁰ LAUER, Q. *La Phénoménologie de Husserl, essai sur la genèse de l'intentionnalité*. Paris: P.U.F., 1955.

⁷¹ VOLKMAN-SCHUCK *Husserls Lehre von der Idealität* ou ainda Spiegelberg em *The phenomenological movement*, in *Husserl und das Denken der Neuzeit*, M. Nijhoff, Haia, 1959, p.230-241.

⁷² SPIGELBERG, H. *The phenomenological movement*. M. Nijhoff, Haia, 1969.

⁷³ LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: J.Vrin, 1963; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: J.Vrin,1949, p.26 e segs., “Intentionnalité et sensation”, in *R.I.P.* (71-72), 1965, p.34-54.

⁷⁴ T.CLEMS, *Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserls*, (Trad. alemão de José Gaos), Madrid: R. Occidente,1931, p.89-114 e ss.

apenas do vocabulário utilizado. A necessidade de operar uma série de distinções sucessivas resulta da ausência da redução fenomenológica.”⁷⁵

Assim, estes autores remetem para *Ideen-I* pretendendo que a *epoché* permitiria esclarecer as dificuldades por eles encontradas nas *Logische Untersuchungen*.

Entretanto, e como vamos mostrar, a redução fenomenológica longe de permitir esclarecer a dificuldade de que a intuição não funda a significação, dar-nos-á a oportunidade de ver que a própria redução só é possível pressupondo já uma interpretação derivada da estrutura *enquanto que*. Deste modo, não cremos ser necessário recorrer ao texto de *Ideen-I* para esclarecer o ponto em questão, mas o inverso. Só o esclarecimento prévio deste ponto nos permitirá dar cabal compreensão à própria *epoché* fenomenológica.

1.5. - Graus de conhecimento: essência cognitiva e essência intencional

Conforme assinalamos anteriormente, é o preenchimento intuitivo da intenção signitativa que permite fundar o conhecimento. Mas igualmente fizemos referência que a intenção signitativa, ou significação, não é extraída do próprio ato intuitivo e é precisamente por tal motivo que Husserl pôde afirmar que a essência significativa permanece idêntica quer no simples ato de significar quer no ato intuitivo: “(...) a essência significacional do ato signitivo (expressivo) permanece sempre a mesma,

⁷⁵ SCHÉRER, R. *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*. Tradução de Jesús Díaz. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1969, op. cit. pg. 130.

idêntica, no ato intuitivo correspondente, a despeito da diferença fenomenológica dos dois atos”.⁷⁶

Do ponto de vista do conhecimento podemos falar de uma autonomia da significação relativa ao conteúdo total do ato intuitivo e, neste nível do conhecimento não é necessária uma adequação total entre a intenção signitativa e o objeto intuído. Aliás, como já enfatizamos, a plena adequação assume caráter teleológico, é um ideal, pelo que o conhecimento não poderá ser uma alternativa entre uma confirmação ou uma simples infirmação. Assim sendo, segundo Husserl podemos e devemos falar em graus e níveis de conhecimento, bem como devemos proceder à distinção que lhes é inerente.

Para que haja conhecimento é requerida uma *síntese de identificação* progressivamente confirmada. Se num ato intuitivo percepciono determinado objeto, nesse percepcionar o objeto é-me dado *enquanto tal ou tal*. Na experiência perceptiva o objeto está ele mesmo presente em “carne e osso”, pelo que a percepção é um momento privilegiado de seu conhecimento. Contudo, um objeto é passível de ser apreendido numa multiplicidade de perspectivas e, desse modo, o objeto pode sempre e progressivamente ser constituído, com isso, o conhecimento que dele se possa ter é alargado. Através de atos imaginativos a consciência pode variar as perspectivas de visar o objeto e nessa medida este é-lhe apresentado de novos modos. No entanto, os atos de imaginação têm um grau de evidência diferente dos atos de percepção, uma vez que nos primeiros o objeto não está ele mesmo presente e nos atos de imaginação a apreensão do conteúdo é feita como imagem. O objeto é, nos atos de imaginação, visado por intermédio de uma imagem.

⁷⁶ „(...) daß das bedeutungsmäßige Wesen des signitiven (ausdrückenden) Aktes sich i d e n – t i s c h im entsprechenden intuitiven Akte, trotz der phänomenologischen Verschiedenheit der beiderseitigen Akte, wiederfinde und daß die lebendige Identifizierungseinheit die Deckung selbst und zugleich damit die Beziehung des Ausdrucks zum Ausgedrückten realisiere.” L.U.(VI) §28: S.625; L.U.(VI) §28: p.97.

“A diferença consiste apenas no fato de que a afiguração apreende o conteúdo como analogizante, *como* imagem, ao passo que a percepção o apreende como aparição do próprio objeto. Em conformidade com isso, não só o afigurado puro, mas também a percepção pura, comporta diferenças relativas ao recheio, enquanto o seu objeto intencional permanece o mesmo.”⁷⁷

1.6 - Evidência e verdade

Acabamos de colocar em destaque que a percepção ao nível do conhecimento goza de um privilégio e de uma proeminência uma vez que é ela que permite validar o ato posicional, aquele que põe o ser do objeto. De fato, é pela percepção que o objeto é dado em sua corporeidade, e por isso na fenomenologia husserliana esse ato é classificado como ato doador originário. Por sua vez, na imaginação o acesso ao objeto é feito de modo mediato, através de uma imagem, pelo que é considerado como uma intuição derivada e não originária. Mas, esta distinção torna-se mais patente e revela todo o seu alcance quando não estudamos os atos intencionais apenas do ponto de vista de sua matéria, mas também de sua qualidade. É que o ato posicional⁷⁸, aquele que põe e afirma o ser do objeto, apenas pode ser confirmado ou

⁷⁷ „Nur darin besteht der Unterschied, daß die Imagination den Inhalt als Analogon, als Bild auffaßt, die Wahrnehmung aber als Selbsterscheinung des Gegenstandes. Nicht bloß die reine Imagination, auch die reine Wahrnehmung läßt danach bei Festhaltung ihres intentionalen Gegenstandes noch Unterschiede der Fülle zu.” L.U. (VI) §23:S.614; L.U. (VI) §23:p.88. Atente-se a que: as gradações de preenchimento do conteúdo intuitivo são paralelas às do preenchimento representativo, no entanto elas podem variar quanto ao maior ou menor grau de completude, ter maior ou menor vivacidade e ainda possuir um teor de realidade maior ou menor.

⁷⁸ Por ato posicional deve ser entendido o correlato de um ato de percepção em que o objeto é dado ele mesmo em “carne e osso”.

infirmado por uma percepção, pois como diz Husserl: “(...) o conceito de confirmação se refere exclusivamente a *atos posicionantes em relação a seu preenchimento posicionante* e finalmente a seu *preenchimento por percepções*.”⁷⁹ Sendo assim, a imaginação seria como que indiferente ao caráter posicional ou não posicional do ato, assim como a simples representação.

Pela exposição feita até aqui podemos afirmar que se anteriormente era possível falar de *verdade* como ideal ao nível de preenchimento intuitivo, cuja base é a matéria intencional do ato, tal modo de assim conceber a verdade torna-se insuficiente, afinal, apenas considerando simultaneamente a matéria (sentido) e a qualidade (o modo) intencionais de um ato é que poderemos falar em verdade no sentido estrito. De fato, Husserl procede à distinção entre dois conceitos de verdade. Verdade entendida em sentido lato é o preenchimento de um ato de percepção, quando uma intuição posicional encontra a sua confirmação numa percepção correspondente e plenamente adequada. Por sua vez, a verdade em sentido estrito deve ser entendida como um visar no qual se dá uma adequação perfeita ou plenitude entre o visar e o conteúdo, em que o visado e o dado coincidem plenamente, permitindo desse modo determinar correlativamente o conceito de verdade.

A *evidência*⁸⁰, que segundo o autor das *Logische Untersuchungen* seria o critério supremo de verdade, apenas nos é acessível através de um ato

⁷⁹ „Der Begriff Bestätigung bezieht sich ausschließlich auf setzende Akte im Verhältnis zu ihrer setzenden Erfüllung und letztlich zu ihrer Erfüllung durch Wahrnehmungen.” L.U. (VI) §38: S.650; L.U. (VI) §38: p.117.

⁸⁰ Heidegger nos *Prolegomena zur Zeitbegriffe* afirma que: “O preenchimento identificante é o que definimos como evidência. Evidência é um determinado ato intencional e precisamente o de identificação entre o retido e o intuído; o objeto intencional explicita-se e dá-se a coisa. Esta elaboração da evidência teve êxito pela primeira vez com Husserl, e isso foi um progresso essencial para toda a obscuridade na qual a tradicional lógica e a gnoseologia estavam invadidos.” „Die identifizierende Erfüllung ist das, was wir *Evidenz* nennen. Evidenz ist ein bestimmter intentionaler Akt und zwar der Identifizierung des Vermeinten und Angeschauten; das Vermeint leuchtet selbst an der Sache auf. Diese Herausarbeitung der Evidenz ist zum erstenmal Husserl gelungen, und damit war ein wesentlicher Fortschritt über alle die

posicional de percepção⁸¹. Para que haja evidência não é suficiente que exista um preenchimento adequado da intenção signitiva, é necessário que se realize perceptivamente num ato posicional.

A evidência não é mais que a evidência da adequação entre intenção signitiva e conteúdo intuído num ato posicional. A verdade não é mais do que o correlato objetivo de um ato de evidência. Afirma Husserl: “Como toda identificação, ela (a evidência) é um ato objetivante. Seu correlato objetivo chama-se de ser no sentido da verdade, ou também de verdade (...).”⁸²

A adequação pode ser encarada sob um duplo aspecto: ou do objeto em relação à intenção correspondente, de tal modo que não exista nenhum momento do objeto que não preencha plenamente a intenção significativa; ou como adequação da intenção ao objeto, pelo qual não poderá existir nenhum momento da intenção que ultrapasse o objeto que é dado. Correlativamente podemos determinar dois conceitos fundamentais de verdade: um de orientação subjetiva em que são privilegiados os atos intencionais e outro de orientação objetiva pelo qual o privilégio se situa nos correlatos desses atos. Ambos têm a sua raiz na evidência, mas permitem compreender com maior clareza porque o autor apresenta uma dupla orientação possível quando pretende determinar o

Unklarheiten, die traditionell in der Logik und Erkenntnistheorie umlaufen, gewonnen.” *Op. cit.*, p.67. Se nesta obra Heidegger salienta a importância da elaboração deste conceito por Husserl, em *Die Frage nach der Wahrheit* Heidegger define tal conceito como sendo: “(...) o ato de identificação que se compreende a si mesmo como tal; o compreender-se é dado junto ao acto mesmo porque o sentido intencional do ato entende alguma coisa de idêntico, esclarecendo assim com esse entender.”/ “(...) der sich als solcher selbst verstehende Akt der Identifizierung; das Sich-verstehen ist mit dem Akt selbst gegeben, weil der intentionale Sinn des Aktes etwas Selbiges als Selbiges meint und damit mit seinem Meinem eo ipso sich selbst erhellt. *Op. cit.*, p.108.

⁸¹ É importante levar em conta que a questão da evidência será desdobrada no decorrer das pesquisas husserlianas, assim, no que diz respeito ao juízo, a evidência se cinde em duas: evidência da clareza e evidência da distinção. Cf. *Formale und Transzendente Logik. Op. cit.*, §15.

⁸² „Wie jede Identifizierung ist sie ein objektivierender Akt, ihr objektives Korrelat heißt Sinne der Wahrheit oder auch Wahrheit (...)” L.U. (VI) §38: S.651; L.U. (VI) §38: p.118.

correlato do ato evidente: a verdade e o ser. Se pretendermos diferenciar os conceitos de verdade e ser:

“(…) Parece que o mais conveniente aqui seria definir que os conceitos de verdade fossem aplicados aos próprios *atos* e aos seus momentos, tomados idealmente, enquanto os conceitos de ser (ser-verdadeiramente) se aplicariam aos *correlatos objetivos* correspondentes. Por conseguinte, teríamos que definir a verdade segundo a idéia de adequação, ou ainda, como a correcção do posicionamento e da significação objetivantes. O ser, no sentido da verdade, teria então que ser determinado como sendo a identidade do objeto conjuntamente visado e dado na adequação, ou ainda (o que corresponde melhor ao sentido natural da palavra) como tudo aquilo que é adequadamente perceptível tendo uma relação indeterminada a uma intenção qualquer que, por seu intermédio, poderá tornar-se verdadeira (adequadamente preenchida)”.⁸³

O ser, no caso tratado nesta citação, é dado em um ato de percepção na intuição, mas nem por isso todo o ato intuitivo pressupõe necessariamente o nível judicativo.

⁸³ „Dabei erscheint es als das Passendste, die Begriffe Wahrheit und Sein so zu differenzieren, daß die Begriffe von Wahrheit auf die Seite der Akte selbst und ihrer ideal zu fassenden Momente bezogen werden, die Begriffe von Sein (Wahrheit-sein) auf die zugehörigen Gegenständlichen Korrelate. Dementsprechenden hätten wir die Wahrheit zu definieren als Idee der Adäquation, oder aber als Richtigkeit der objektivierenden Setzung und Bedeutung. Das Sein im Sinne der Wahrheit wäre dann zu bestimmen als Identität des in der Adäquation zugleich gemeinten und gegebenen Gegenstandes, oder aber (dem natürlichen Wortsinn entsprechender) als das adäquat Wahrnehmbare überhaupt in unbestimmter Beziehung auf irgendeine dadurch wahrzumachende (adäquat zu erfüllende) Intention.” L.U. (VI) §39: S.655; L.U. (VI) §39: p.120-121.

No §18 da Investigação V, Husserl distingue entre *atos singelos*⁸⁴ e *atos complexos*, ou segundo outra terminologia entre atos relacionais (predicação) e atos não relacionais (posição). Qualquer um destes atos tem o seu objeto intencional próprio uma vez que Husserl alarga também o conceito de objeto ao introduzir o conceito fenomenológico de correlato intencional, e esse objeto pode não só ser visado signitivamente como também intuído. Para tal, é necessário alargar também o conceito de intuição, uma vez que é alargando tal conceito que poderemos passar a falar de *intuição sensível* (empfindlich Anschauung), de *intuição*

⁸⁴ Preferimos usar o termo singelo para nos referirmos aos actos simples no sentido de tornar presente que simplicidade não significa ausência de complexidade, pois como afirma Heidegger nos *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*: “A simplicidade da percepção não exclui um alto grau de complexidade da estrutura do acto enquanto tal. (...) É contido no seu sentido o facto de dar em carne e osso o seu objeto. Em tal doação em carne e osso o objeto conserva-se sempre o mesmo. No mudar dos diversos esboços que se mostram em uma série de percepções, eu vejo o objeto como identicamente o mesmo. Eu posso realizar uma tal série de percepções de uma mesma coisa, por exemplo, girando em torno de um objeto. Mas como se pode determinar de um modo mais preciso o contexto desta série? Essa não é uma simples demonstração de actos que se delimitaram de forma temporal, que se venham a transformar em uma percepção somente por uma recolha que os junta uns aos outros. (...) o *continuum* da série da percepção não é fundado à posteriori através de uma síntese a que se chegue, mas o perceber desta série de percepções é que em uma classificação de dados, isto é, no contexto da percepção é uma única percepção (...) que torna presente o próprio “objeto de um modo simples e imediato.” Este momento, ou seja, o que faz que a percepção seja realizada em uma gradação de atos, e que cada fase da série seja uma percepção plena, este é o carácter que nós definimos com o termo de *simplicidade* ou *monogradualidade* da percepção. *Simplicidade significa ausência de atos graduados, de atos que fundem uma unidade somente à posteriori.* Este carácter de “simples” significa pois um modo de colhimento, isto é um carácter da intencionalidade.” „Schlichtheit der Wahrnehmung besagt nicht auch schon Einfachheit der Aktstruktur als solcher. (...) Einmal liegt es in ihrem Sinn, ihren Gegenstand leibhaftig zu geben. In solcher leibhaften Gegebenheit hält er sich selbst als dasselbe durch. Im Wechsel der verschiedenen Abschattungen, die sich in einer Folge von Wahrnehmungen zeigen, sehe ich den Gegenstand als identisch denselben. Eine solche Folge von Wahrnehmungen eines und desselben Dinges Kann ich z.B. vollziehen, indem ich um den Gegenstand herumgehe. Wie ist der Zusammenhang dieser Folge genauer zu bestimmen? Sie ist Keine bloße Ausweisung zeitlich sich angrenzender Akte, die erst durch eine hinzutretende Zusammennahme zu einer Wahrnehmung gemacht werden. (...) Das Kontinuum der Wahrnehmungsfolge ist nicht nachträglich durch eine darüber kommende Synthesis gestiftet, sondern das Wahrgenommene dieser Wahrnehmungsfolge ist in *einer* Aktstufe da, d.h. der Wahrnehmungszusammenhang ist eine einzige, gleichsam nur gedhnte Wahrnehmung. Sie gegenwärtigt ihren „Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise“. Dieses Moment, daß die Wahrnehmungsphasen in *einer* Aktstufe vollzogen sind, und daß jede Phase der Wahrnehmungsfolge eine volle Wahrnehmung ist, dies ist der Charakter, den wir mit der *Schlichtheit* oder *Einstufigkeit* der Wahrnehmung bezeichnen. *Schlichtheit besagt Fehlen von gestuften, erst nachträglich Einheit stiftenden Akten.* Dieser Charakter des 'schlicht' meint also eine Weise des Erfassens, d.h. einen *Charakter der Intentionalität.*” HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, p.81-82.

categorial (Kategorial Anschuung) e de *intuição eidética* (eidetischer Anschuung).

Mas nem todas estas intuições pressupõem a predicação, inversamente todas elas pressupõem o nível ante-predicativo, uma vez que tanto a intuição categorial como a intuição eidética são intuições fundadas na intuição sensível e, portanto, dela derivadas. Isto implica que se distinga o ser enquanto afirmado pela cópula do juízo e o ser como posição. O ser enquanto correlato de um ato de posição exprime a adequação entre uma intenção significativa nominal e o conteúdo intuído; já o ser como cópula do juízo expressa a adequação entre, por um lado, o estado-de-coisas visado signitivamente e esse mesmo estado-de-coisas dados intuitivamente. De qualquer modo, mesmo quando um juízo encontra a sua confirmação no nível intuitivo, o seu caráter de verdade não exprime a simples adequação entre um sujeito e um predicado, mas enraíza a sua fundamentação no plano ante-predicativo, pelo que, o ser é dado e é dado em um ente intuído.⁸⁵

O ser é dado na intuição, mais precisamente em um ato perceptivo, no qual a coisa ela mesma me é dada em “carne e osso”. A coisa aí dada pode ser singela ou estruturada categorialmente e a esta intuição pode ou não corresponder uma predicação. Na predicação o ser comparece sob a forma da cópula do juízo, a qual ergue uma pretensão de adequação entre um sujeito e um predicado de um enunciado *S é P*. Na sentença *S é P* o *é*, o ser, é colocado como adequação entre um sujeito e um predicado. Vejamos o seguinte exemplo: O palácio da Pena é amarelo.

Neste ato signitivo faz-se a síntese entre dois objetos: o palácio da Pena e o amarelo. O palácio da Pena é constituído na consciência

⁸⁵ Como veremos na II parte, cap. I desta tese, uma das questões centrais da crítica de Heidegger a Husserl, consiste em determinar a possibilidade da intuição e, como tal, da adequação a nível ante-predicativo.

intencional a partir de um ato simples, que no caso de ser dado intuitivamente é um ato de percepção, na qual se procede a uma síntese dos vários perfis percebidos através de um recobrimento da intenção signitativa; e o mesmo acontece com o ser amarelo. O amarelo é percebido em seus diversos “tons”, procede-se à síntese desses perfis e também aqui a intenção signitativa é preenchida. Mas quando se faz a afirmação de que o palácio da Pena é amarelo, tal afirmação constitui-se num ato complexo, no qual se procede a uma síntese que envolve dois atos simples. Trata-se de uma síntese categorial de duas intenções signitativas, na qual é afirmado que o Palácio da Pena é amarelo, pelo que, o ser que se dá nesta afirmação é estruturado sobre a forma da predicação. O ser como cópula do juízo consiste na atribuição de um predicado a um sujeito, há uma adequação do sujeito ao predicado do qual se afirma que ele é.

Atente-se, porém, que o caráter de verdade do juízo não exprime a simples adequação entre um sujeito e um predicado, pois as suas raízes têm de ser buscadas no nível ante-predicativo⁸⁶, conforme veremos quando for examinada a questão da intuição categorial.

⁸⁶ A importância do nível ante-predicativo é salientada em inúmeros momentos do pensamento heideggeriano. Seguimos Heidegger em *A tese de Kant sobre o ser* quando afirma: “No uso lógico do ser (a e b) trata-se da posição da relação entre o sujeito da proposição e do predicado. No uso ôntico do ser – a pedra é (“existe”) – trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto, isto todavia, de tal maneira que a relação sujeito predicado se intercala, por assim dizer, atravessada entre a relação sujeito-objeto. Isto implica: o “é” da cópula possui, no enunciado de um conhecimento objetivo, um sentido diferente e mais rico que o sentido puramente lógico.” Heidegger, M. *A tese de Kant sobre o ser*, *Op. cit.*, p.232. “Im logischen Gebrauch des Seins (a ist b) handelt es sich um die Position der Beziehung zwischen Satzsubjekt und Prädikat. Im ontischen Gebrauch des Seins – dieser Stein ist („existiert“) – handelt es sich um die Position der Beziehung zwischen Ichsubjekt und Objekt, dies jedoch so, daß sich gleichsam quer zur Subjekt-Objekt-Beziehung die Subjekt-Prädikat-Beziehung dazwischen schaltet. Darin liegt: das „ist“ als Copula hat in der Aussage einer objektiven Erkenntnis einen anderen und reicheren Sinn als den nur logischen. Heidegger, M. *Kants These über das Sein*, *Op. cit.*, p.14.

2 - Alargamento do conceito de intuição

No decorrer da Investigação V, Husserl se refere a dois tipos de atos: *atos singelos* e *atos complexos*. Tendo por suporte tal distinção, o autor procede ao alargamento do conceito tradicional de intuição ao qual corresponde também um alargamento do conceito tradicional de objeto; este, em sentido alargado, passa a ser concebido como o correlato de um ato intencional quer o ato seja singelo ou complexo. Desse modo, também os objetos podem ser singelos ou complexos, complexos categoriais aos quais Husserl também chama de *estado de coisas*⁸⁷ (Sachverhalt).

De acordo com o que dissemos anteriormente, a intuição é a presença imediata, em “carne e osso”, do objeto visado. Esse modo de intuição já foi explicitado no que se refere a um objeto simples, entretanto, será que podemos afirmar que no caso dos objetos complexos é também possível uma intuição de objetos complexos? Será possível uma intuição em que a síntese de preenchimento envolva, ela mesma, a relação entre vários objetos?

Podemos afirmar que tal intuição é possível. Contudo, e para que ela seja compreensível, será necessário acompanhar o alargamento que o autor empreende no que tange ao conceito de intuição. Assim, se até aqui a intuição foi abordada por nós no nível da dimensão sensível⁸⁸, a partir

⁸⁷ A propósito deste conceito fundamental de Husserl, Heidegger escreve: “(...) Sachverhalt selbst nicht realer Teil der Sache ist, sondern Kategorialen Form. Der nicht reale, Kategoriale Charakter der bestimmten Beziehung ‘Sachverhalt’. Cf. *Prolegomena*, *Op. cit.*, p.87.

⁸⁸ Husserl afirma: “Mas a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intuições categoriais, ou mais exactamente, às intuições que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma ampliação indispensável dos conceitos originariamente sensíveis de intuição e de percepção que nos permitirá falar em intuição categorial, e especialmente, em intuição geral.” L.U.(VI) Introdução, p.29 [Col. Os Pensadores]. „Niemals kann aber bloß e Sinnlichkeit kategorialen, genauer: kategoriale Formen einschließenden Intentionen Erfüllung bieten;

de agora passaremos a operar com dois níveis de intuição: *intuição sensível* e *intuição categorial*.

As intuições sensíveis visam um objeto simples não articulado com nenhum outro; já as intuições categoriais, têm como marca distintiva a condição de serem intuições que nos dão a articulação de objetos já constituídos em um nível mais basal, como por exemplo as intuições de objetos estruturados predicativamente. Esse caráter categorial pode ser expresso predicativamente através de um juízo expressamente formulado do tipo *S é P*, ou assumir outras formas, como por exemplo, *S ou P*; se *S então P*. Também se podem constituir ainda como conjuntos de números, totalidades, e nestas formas os membros são articulados entre si expressando uma unidade⁸⁹, ou ainda revelarem um estado de coisas.

Tal como os atos categoriais complexos são fundados nos atos simples, também a intuição categorial se funda necessariamente na intuição sensível, para a qual reenvia. Assim, estabelece-se uma relação de hierarquia, de fundação quer entre os atos signitivos e seus objetos, quer entre os atos intuitivos e seus correspondentes objetos pois, como diz Husserl: “(...) poderemos caracterizar os objetos sensíveis ou reais como objetos de grau inferior de uma intuição possível: os objetos categoriais ou ideais como objetos de grau superior.”⁹⁰

A intenção de um ato simples visa o objeto de uma só vez e, nesse assim visar, preenche a intenção significativa, podendo haver uma intuição sensível a ela correspondente. No caso de o ato ser complexo, o

vielmehr liegt die Erfüllung jederzeit in einer durch kategoriale Akte geformten Sinnlichkeit. Damit hängt eine durchaus unentbehrlich Erweiterung der ursprünglich sinnlichen Begriffe. Anschauung und Wahrnehmung, zusammen, welche es gestattet, von kategorialer und speziell von allgemeiner Anschauung zu sprechen.,, L.U. (VI) Einleitung, S.541.

⁸⁹ Cf. L.U. (VI) §§ 59-60: SS.710-714.

⁹⁰ „Die sinnlichen oder realen Gegenstände werden wir nämlich als Gegenstände der untersten Stufe möglicher Anschauung charakterisieren können, die kategorialen oder idealen als die Gegenstände der höheren Stufen.” L.U. (VI) § 46: S.674; L.U. (VI) § 46: p.111.

objeto é visado através de vários atos articulados de modo a formar uma unidade que pode dar origem a uma intuição categorial. Na intuição categorial os atos articulam-se claramente e vários atos parciais formam uma unidade na qual os objetos dos atos simples (a saber, o objeto visado pelo sujeito e o objeto visado pelo predicado) servem de base, e é justamente sobre eles que se edifica a posição predicativa. Retomemos como exemplo a expressão: “O palácio da Pena é amarelo”. O membro sujeito desta afirmação é: o palácio da Pena. Este ato simples serve de base (posição do sujeito) para que se edifique a proposição afirmativa de que é amarelo (posição do predicado). Os atos simples são, pois monotéticos e os atos complexos são politéticos.⁹¹

Assim, partindo da análise do sentido e da significação, tal como é feita na Quinta Investigação, na qual Husserl procede à distinção entre atos singelos (ou fundantes) e atos complexos (ou fundados), é que se efectiva a distinção igualmente hierárquica entre *intuição sensível* e *intuição categorial*; é esta fundada naquela. Esta última distinção feita ao nível da intuição é possível porquanto, nos atos simples, o preenchimento da intenção é uma intuição sensível, ao passo que nos atos complexos a intenção preenchida dá origem a uma intuição categorial. Sobre este aspecto Husserl avalia: “Vê-se claramente que a nossa distinção entre atos singelos e atos fundados pode transpor-se das *percepções a todas as intuições*.”⁹² Em função desta avaliação do próprio Husserl, pode-se então dizer que a noção de fundação está longe de ser justificada pela própria análise da significação, já que a mesma estruturação se dá também no pólo intuitivo.

⁹¹ Cf. *Ideen-I*, § 103.

⁹² „Man sieht ohne weiteres, dass sich unsere Unterscheidung zwischen schlichten und fundierten Akten von den Wahrnehmungen auf alle Anschauungen überträgt.” L.U. (VI) §46: S.675; L.U. (VI) §46: p.112.

Uma vez estabelecido o caráter intencional dos atos da consciência, o alargamento do conceito de intuição, segundo o autor, não apresenta maiores dificuldades, seja no caso da intuição categorial seja no caso da intuição de essências, desde que nos mantenhamos fiéis à experiência imediata: “A intuição de essências não implica mais dificuldades ou segredos “místicos” do que a percepção.”⁹³ Se surgem dificuldades, estas derivam de preconceitos filosóficos. As dificuldades relativas ao alargamento do conceito de intuição consistiriam na exigência de uma crítica aos pressupostos historicamente assentes, com os quais habitualmente é abordada a descrição das intuições e não propriamente dos caracteres do intuído. Logo, se aceitarmos o princípio de todos os princípios, que é, segundo Husserl o próprio fundamento da fenomenologia, as dificuldades desvaner-se-iam por elas mesmas. Ora, este princípio enuncia-se do seguinte modo:

“Toda a intuição originariamente doadora é uma forma de direito do conhecimento, tudo o que se nos oferece originariamente na intuição é para ser tomado simplesmente como se dá, mas também apenas nos limites em que se dá.”⁹⁴

Observando tal princípio da descrição, evitar-se-ia substituir o dado por uma simples construção artificial que, esta sim, implicaria dificuldades e aporias.

⁹³ „Wesensschauung birgt nicht mehr Schwierigkeiten oder „mystische“ Geheimnisse als Wahrnehmung.” HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Deutschland: Vittorio Klostermann, 1965.[*P.a.s.W.*, S:39].

⁹⁴ „(...) Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche.” *Ideen – I*, §24: S.52 [Prinzip aller Prinzipien]

2.1 - Intuição sensível e intuição categorial

A distinção entre intuição sensível e intuição categorial é desenvolvida detalhadamente por Husserl no capítulo seis da *Sexta Investigação Lógica*, intitulada *Sensibilidade e Entendimento*. O título deste capítulo remete-nos para o contexto do pensamento kantiano,⁹⁵ e, no entanto, a distinção efetuada por Husserl não corresponde de modo algum à distinção levada a cabo por aquele. Isto porque, para Kant, o objeto só é constituído através de um *juízo* sintético, no qual precedentemente os dados sensíveis são enquadrados nas formas *a priori* do espaço e do tempo e deles se predica um conceito, de modo que todo objeto no sentido próprio é dado em uma consciência predicativa. Para Husserl tanto a sensibilidade como o entendimento possuem seus respectivos objetos, de modo que a estruturação predicativa não é necessária a todos os atos, mas apenas aos categoriais, do tipo predicativo, podendo haver a constituição de objetos em atos simplesmente nominais. Poderíamos dizer mesmo que, para Husserl, ao contrário do que Kant afirmava, o objeto dos atos ante-predicativos tem

⁹⁵ Segundo Kant o conhecimento advém de duas fontes principais: os sentidos e o entendimento. Assim, os objetos são dados pelos sentidos e pensados pelo entendimento. Conforme sabemos, Kant estuda separadamente estas duas formas de conhecimento na *Crítica da Razão Pura*: primeiro a Sensibilidade, na qual os objetos são dados, depois o Entendimento, no qual são pensados. Na Estética Transcendental – entendido o termo estética no seu sentido etimológico: em grego *aísthesis*, que significa sensação e percepção sensorial – onde se formula a doutrina das estruturas da sensibilidade – interna e externa (espaço e tempo) –, Kant estuda como o sujeito recebe as sensações e como se forma o conhecimento sensível. Através da sensibilidade, o sujeito recebe uma sensação que nada mais é que uma modificação ou impressão causada pelo objeto no sujeito que a recebe passivamente. Trata-se pois, de uma ação que de acordo com a Estética Transcendental, o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o. Para que haja intuição essa sensação organiza-se espaço temporalmente, o sujeito tem uma intuição imediata do objeto, aliás, a intuição sensível é a única intuição admitida por Kant, já que ao nível do entendimento não há intuição mas pensamento, embora a partir de dados fornecidos pela sensibilidade. O objeto da intuição sensível é a aparição, o fenômeno, ou seja, o objeto tal como aparece para o sujeito, uma vez que, se é verdade que algo inicialmente produz uma modificação no sujeito, também é verdade que o objeto que aparece a um eu na sensibilidade resulta da cooperação da faculdade da sensibilidade. O objeto da intuição é uma construção, é *a posteriori* é o resultado da atividade do sujeito que ordena os dados da sensibilidade.

uma importância determinante no ato de conhecer, o que não se verifica em Kant, uma vez que para este último se os dados da intuição sensível são importantes, determinante no ato do conhecimento é a ação do entendimento que aplica suas categoriais pois a aplicação destas, é um passo essencial para que haja conhecimento.

A distinção efectuada em Husserl é, pois, entre intuição sensível e intuição categorial, entre objeto sensível e objeto categorial. Husserl emprega a expressão intuição sensível, para acentuar que o determinante nela não é uma capacidade organizadora de sensações de um sujeito, como em Kant, mas o que a determina é o próprio objeto que já se dá deste ou daquele modo. Diz Husserl:

“A antiga oposição, da teoria do conhecimento, entre *sensibilidade* e *entendimento* recebe toda a clareza desejável pela distinção entre intuição simples ou sensível e intuição fundamentada ou categorial.”⁹⁶

Se, conforme afirmamos anteriormente, Husserl procede a um alargamento da noção de objeto, isto quer dizer que objeto, não é somente o objeto sensível em que intencionalmente um objeto simplesmente dado é visado em um ato de percepção, mas passa a ser também “objeto categorial”. O objeto categorial não é sensível, não é algo que esteja presente ele mesmo em “carne e osso”. A intuição categorial intui não um objeto simples, mas um estado de coisas articulado, que é dado em um só “golpe”. A este propósito Husserl dá o exemplo da expressão S é P. Esta expressão envolve os objetos singelos S e P, aos quais temos acesso através da intuição sensível que,

⁹⁶ „Der alte erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen *Sinnlichkeit* und *Verstand* findet durch die Unterscheidung zwischen schlichter oder sinnlicher und fundierter oder kategorialer Anschauung alle erwünschte Klarheit.” L.U. (VI) Einleitung, S.541; L.U. (VI) Introdução, p.10.

preenchendo uma intenção signitativa nos fornece o objeto S e o objeto P. Mas quando a intuição visa um objeto categorial e não um objeto simples, o que se apresenta não são dois objetos simples mas um estado de coisas articulado; são os objetos *relacionados* S e P que se tornam presentes de modo intuitivo. Ora, relação indica essa articulação à qual se teve acesso ao se intuírem objetos relacionados.

Assim, tanto o preenchimento a partir do objeto sensível, como a partir do objeto categorial pode ser classificado como intuitivo, ou seja, há uma apreensão de objetos não sensíveis de modo intuitivo, diferindo apenas no que se refere ao tipo de objeto que é intencionalmente visado, bem como, o que se refere à respectiva relação de fundamentação. Por isso, podemos dizer que a intuição categorial se fundamenta na intuição sensível, constituindo a partir dela uma nova classe de objetos aos quais se pode ter acesso de modo intuitivo. Estes novos objetos constituídos a partir da intuição categorial são de ordem não sensível, embora se fundamentem nela. Exemplos de intuições categoriais são as fórmulas da lógica, os conceitos de número, pluralidade etc. Deste modo, podemos ter claro como o pensamento formal e suas leis têm raízes na sensibilidade a partir da qual o objeto passa a pertencer à esfera do conhecimento.

Mas como se articula a intuição sensível com a intuição categorial? É nessa articulação que o “é”, o “ser” é dado? Como é possível esse acesso intuitivo ao ser?

Para que o termo intuição possa ser mantido no sentido estritamente husserliano, isto é, como presença imediata, como evidência do visado ele mesmo, seria necessário que nas expressões complexas o ser não fosse fundado na cópula do juízo, compreendido de modo apenas significativo. Ao contrário, o ser terá que ser dado, intuído, e, como tal, servir de fundamento ao próprio juízo. Para fundamentar o objeto

categorial ao nível intuitivo, o “é” da cópula do juízo terá de ser dado de modo imediato, e é apenas nessa medida que se poderá falar de um estado de coisas como um dado. Como vimos expondo ao longo deste trabalho, este é o pensamento de Husserl acerca do qual podemos constatar a viabilidade de um acesso intuitivo, e por isso direto, ao “é”, ao “ser.”⁹⁷

Mas será que esta descoberta foi capaz de resolver todo o questionamento com que se defrontou a tradição cujas respostas divergem conforme a corrente em causa, mas que têm sua origem na questão não resolvida, no não esclarecimento do modo de acesso ao ser? Como é possível formar conceitos universais partindo da multiplicidade sensível? Os conceitos existem por eles mesmos ou resultam de uma apreensão do sujeito? Ou então, não existem em si mesmos e são uma mera construção da consciência?

Husserl defende a posição de uma via de acesso intuitivo. O ser é dado de modo imediato em um ato intencional de percepção, contudo Husserl não deixa de dar conta das dificuldades encontradas e manifestar por vezes ambigüidades relativas à questão, pois como afirma:

“(…) na esfera da percepção sensível, assim compreendida, e, correlativamente, na da intuição sensível em geral (...) uma significação como a da palavra *ser* não encontra nenhum correlato objetivo possível, portanto, nenhum preenchimento possível, nos atos de uma percepção de tal espécie.”⁹⁸

⁹⁷ Nunca é demasiado ter presente que é justamente esse acesso direto ao “ser” que foi considerado por Heidegger “o ponto quente” da fenomenologia husserliana.

⁹⁸ „In der Sphäre der so verstandenen sinnlichen Wahrnehmung und entsprechend der s i n n l i c h e n A n s - c h a u n g überhaupt (...) findet nun eine Bedeutung wie die des Wortes *Sein* kein mögliches o b j e k t i v e s Korrelat und darum in den Akten solcher Wahrnehmung keine mögliche Erfüllung.” L.U. (VI) §43: S.667; L.U. (VI) §43:S.106.

Como resolver esta dificuldade? Somente pelo alargamento do conceito de intuição e de objeto intencional. De fato, na intuição categorial a dificuldade aludida por Husserl não se colocaria. Vejamos o exemplo proposto pelo próprio autor: papel branco. A intuição da palavra branco coincide apenas parcialmente com o momento cor do objeto que aparece. É uma forma que não encontra no fenômeno que aparece nada que a confirme, pois o branco aparece como um *excedente de significação* (Überschüssig auf Bedeutung). Branco quer dizer papel que é branco, e assim, quando o branco é intuído ele reenvia necessariamente para o objeto, ou seja, a intuição dos objetos singelos branco e papel, reenvia necessariamente para um ato complexo em que ambos se encontram em relação. Desse modo, o que se intui não é isoladamente o papel e o branco, mas um estado de coisas articulado que é: o papel é branco. Assim, existiria um excesso de significação, uma forma complementar (que é a articulação) que contém o ser, forma que no preenchimento da simples percepção não pode ser atingida.

O ser é assim caracterizado como um excedente de significação face aos dados sensíveis, excedente que, no entanto, poderá ser dado se nos situarmos não no nível dos simples dados sensíveis, mas ao nível de um estado de coisas já articulado. Atentemos para o juízo: O ouro é amarelo.

“No juízo – no enunciado predicativo – o é intervém como momento de significação, assim como ouro e amarelo, mas noutra posição e em outra função. O É ele mesmo não intervém, é apenas significado, quer dizer visado significativamente, na pequena palavra é. Mas o é, ele mesmo dado, ou pelo menos presumidamente dado no preenchimento que, eventualmente se

ajusta ao juízo: na apercepção do estado de coisas presumido.”⁹⁹

Vejamos: se o “é” da cópula do juízo pode ser considerado isoladamente, por outro lado, ele não pode ser considerado como um simples encontro subjetivo ou o encontro de um elemento intencional. O “é”, é ele mesmo dado intuitivamente no preenchimento do ato intencional, no preenchimento dos juízos acerca de um estado de coisas e não é nos atos, mas nos próprios objetos que se encontra o é fundamento dos conceitos.¹⁰⁰

Se Husserl afirma que ao “é” não se pode ter acesso de modo sensível, a sua origem não se encontra pois, nos atos subjetivos, já que neles e pela percepção é possível ter acesso imediato e sensível ao que o objeto é essencialmente. Mas se, pelo contrário, ao “é” da cópula do juízo não é possível um acesso sensível, então é porque ele se encontra nos objetos que são alvo de reflexão, embora de um modo diverso – o “é” encontra-se presente não como um correlato de um ato, antes é dado em um estado de coisas articulado. O ser é dado na presença, mas numa presença que excede a intuição, ou pelo menos que excede a intuição sensível, presença que não se deixa reduzir intuitivamente aos seus elementos atômicos. A presença é já articulada.

O acesso intuitivo ao objeto, tal como ele se dá em “carne e osso”, parece ter sido suficientemente esclarecido após havermos explicitado a noção de intuição sensível e a matéria intencional do ato os quais permitem a identificação entre o visado e seu correlato signitivo. De fato,

⁹⁹ „Im Urteil – der prädicierenden Aussage – kommt das ist als Bedeutungsmoment vor, so wie etwa, nur in anderer Stellung und Funktion, *Gold* und *gelb*. Das *ist* s e l b s t |kommt| darin nicht vor, es ist in dem Wörtchen ist nur bedeut, d.i., signitiv gemeint. S e l b s t g e g e b e n oder zum mindesten vermeintlich gegeben ist es aber in der sich dem Urteil unter Umständen anschmiegenden E r f ü l l u n g: der G e w a h r - w e r d u n g des vermeinten Sachverhalts.” L.U. (VI) § 44:S.668 ; L.U. (VI) §44: p.107.

¹⁰⁰ Cf. L.U. (VI) §§44-45.

quando em um ato de percepção a consciência intencional preenche o conteúdo significativo de uma intenção através de uma matéria significativa que lhe dá o objeto enquanto tal ou tal, o objeto é dado como ele é, ou seja, tal como é intencionado, pelo que se pode falar em identificação entre o que é intencionado e o ato que intenciona. Se falamos que não restam maiores dificuldades no que se refere aos atos singelos, bem como às intuições sensíveis, os esclarecimentos relativos aos atos complexos e à intuição categorial podem ser entendidos como insuficientes. Se de fato no ato singelo, ao nível perceptivo, existe um correlato que é um objeto em “carne e osso”, o mesmo não se pode dizer que aconteça nos atos complexos ou categoriais, nos quais não se encontra nada que sensitivamente possa ser intuído de modo imediato, ou seja, um “é” que possa ser percebido. Temos, pois uma dificuldade.

Dissemos que é possível um acesso ao “é” através de um alargamento do conceito de intuição sensível, bem como, do alargamento do conceito de objeto. No entanto como fundamentar o alargamento destes conceitos? Como é possível justificar tal procedimento?

2.2 – Analogia entre as duas modalidades fenomenológicas de intuição

A dificuldade apontada no ponto precedente encontra a sua resposta no estabelecimento de um paralelismo ou analogia entre a intuição sensível e a intuição categorial, que por sua vez é fundamentada na matéria intencional do ato significativo. Assim, se Husserl não encontrou dificuldades na questão relativa ao preenchimento dos atos singelos, o mesmo se pode verificar caso seja estabelecida uma analogia entre os atos singelos, suas intuições sensíveis, e os atos complexos e

suas intuições categoriais. Também nos atos complexos existe uma relação entre uma intuição significativa e um objeto intuído mas quer uma, quer outra, tem particularidades que as distinguem dos atos singelos e do objeto singelo dado em si mesmo. Entretanto, se nos atos singelos podemos falar em uma homogeneidade do conteúdo intuído, nos atos complexos o caráter heterogêneo dos elementos envolvidos, ou seja, entre as formas categoriais e os conteúdos sensíveis pode trazer-nos dificuldades.

Vejamos mais de perto o exemplo citado por Husserl de que o ouro é amarelo. No ato singelo o que é visado é cada um dos elementos, a saber, o ouro e o amarelo, sendo que este visar nunca terá um preenchimento absoluto porque existe sempre um excesso de significação. Isto porque, o dado intuitivo vivenciado jamais esgotará a multiplicidade das perspectivas em que o objeto se pode apresentar, e se há a possibilidade da haver uma adequação que nunca será absoluta, tal só é possível graças à estrutura *enquanto que*, que permite a identificação do objeto, na medida em que o determina *como tal ou tal*. Se assim acontece na intuição sensível, é legítimo esperar que aconteça também na intuição categorial pelo que, analogicamente o mesmo acontece na intuição categorial.

De fato, nos atos complexos o que se visa são também objetos, se bem que de uma ordem diferente. Em tais atos complexos os objetos visados não se encontram isolados e, por isso, não são sensitivamente percepçionáveis, o que se visa é um estado de coisas, ou seja, vários objetos que se encontram relacionados. Tal como nos atos singelos, também um estado de coisas pode ser visado em uma multiplicidade de perspectivas que nunca o esgotam, pelo que se tem de falar em um excesso de significação:

“A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o cogito enquanto consciência, é, num sentido muito largo, “significação” da coisa que visa, mas esta “significação” ultrapassa a todo o instante, aquilo que, no próprio instante, é dado como “explicitamente visado”. Ultrapassa-o, quer dizer, é maior com um “excesso” que se estende para além. No nosso exemplo, cada fase da percepção constitui apenas um aspecto do “próprio” objeto, enquanto visado na percepção. Esta ultrapassagem da intenção na própria intenção, inerente a toda a consciência deve ser considerada como essencial (Wesensmoment) a esta consciência. Mas o facto de a “ultrapassagem” da significação actual se referir ao “mesmo” objeto, “revela-se” na evidência de poder precisar a nossa intenção e, finalmente, de a “preencher” intuitivamente através de percepções ulteriores ou de recordações que eu próprio posso efectuar.”¹⁰¹

No entanto, devido à matéria intencional do ato, ou seja, devido ao sentido pelo qual tal objeto é percepcionado, o objeto ideal visado é também ele dado como *tal ou tal*, e, por isso é passível de preencher a intenção significativa que, neste caso, não é a de um objeto sensível mas de um estado de coisas. Se no ato singelo se intui o objeto “ouro” e o

¹⁰¹ „Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, daß jedes cogito als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber dass dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als *explizit* Gemeintes vorliegt. In unserem Beispiel war jede Wahrnehmungsphase bloße Seite des Gegenstandes als wahrnehmungsmäßig vermeinten. Dieses in jedem Bewußtsein liegende Übersich-hinaus-meinen muß als Wesensmoment desselben betrachtet werden. Daß es aber *Mehrmeinung* von demselben heißt und heißen muß, das zeigt erst die Evidenz möglicher Verdeutlichung, und schließlich anschaulicher Enthüllung in Form wirklichen und möglichen Fort-Wahrnehmens oder möglichen Wiedererinnerns als von mir aus zu betätigendem.“ *Cartesianische Meditationen* § 20: S.84; *Meditações Cartesianas*: §20: S.65.

“amarelo” isoladamente, o que se visa no ato complexo é um estado de coisas, ou seja, o ouro enquanto amarelo. Assim, nem o ouro nem o amarelo são visados individualmente ou por si, mas apenas o são enquanto momentos do objeto total. Diz Husserl:

“O momento categorial do ato sinteticamente fundado não liga esses elementos extra-essenciais (conteúdos sensitivos) dos atos fundantes, mas sim aquilo que lhe é mutuamente essencial; em todas as circunstâncias ele liga as suas matérias intencionais e nelas está fundado, no sentido verdadeiro da palavra.”¹⁰²

Segundo Husserl, a intuição categorial – intuição que é predicativa uma vez que o *é* da cópula do juízo é dado enquanto manifestação da adequação entre um predicado e um sujeito lógico –, funda-se na intuição sensível¹⁰³ ou ante-predicativa, uma vez que o caso da adequação de um predicado a um sujeito não seria mais que um caso particular entre um visado e um intuído. Assim, a intuição categorial é uma intuição de segundo grau, por se apoiar nas intuições sensíveis que a pressupõem.

Conforme afirmamos acima, estas intuições (a sensível e a categorial) fundamentam-se no fato de que, em ambos os casos, o objeto só pode ser visado através da estrutura *enquanto que*; ou seja, da matéria intencional do ato. Com efeito, é a estrutura *enquanto que* da matéria intencional do ato que torna possível que todo o momento intuído, quer a nível sensível, quer a nível categorial, surja necessariamente como o momento dependente do objeto total para ele reenviado.

¹⁰² „Nicht diese außerwesentlichen Elemente der fundierenden Akte verknüpft das kategoriale Moment des synthetisch fundierten Aktes, sondern ihr beiderseitig Wesentliches; es verknüpft unter allen Umständen ihre intentionalen Materien und ist in ihnen im wahren Sinne fundiert.” L.U. (VI) §57:S.704; L.U. (VI) §57: p.131.

¹⁰³ Esta posição husserliana será alvo do nosso maior interesse na Parte II deste trabalho.

CAPÍTULO I

Alcance e limites das considerações críticas à fenomenologia husserliana no *Seminar in Zähringen*

Nesta segunda parte de nossa tese estaremos voltados para a demonstração da hipótese levantada na sua introdução, segundo a qual, Heidegger teria realizado uma assimilação produtiva de conceitos husserlianos presentes nas *Logische Untersuchungen* e isto a favor de sua obra máxima que é *Sein und Zeit*. No primeiro capítulo da primeira parte, examinamos a concepção husserliana de intencionalidade procedendo a uma abordagem da Quinta Investigação Lógica na qual Husserl trata das vivências intencionais e seus conteúdos. Como veremos posteriormente, o exame referido será determinante para a demonstração da apropriação efetuada por Heidegger do *como* intencional da fenomenologia de Husserl, e ainda da radicalização que iremos encontrar presente na estrutura do *como* da interpretação de *Sein und Zeit*. Este passo é da maior

importância porque ele pode corroborar a tese segundo a qual, a fenomenologia hermêutica de *Sein und Zeit*, seria herdeira da fenomenologia husserliana.

O segundo capítulo da primeira parte teve como tema a experiência e o nosso exame deteve-se na Sexta Investigação (VI). Procurou-se explicitar que: se a *intuição sensível* possibilita um acesso direto ao ser, analogicamente a *intuição categorial* também o possibilita; que o fundamento da verdade do ser posto ou do ser enquanto cópula do juízo se dá ao nível ante-predicativo; que a intuição não funda a significação antes a pressupõem, e que, seria a estrutura *als was* ou matéria intencional do ato que determinaria o *como* isto ou aquilo é apreendido. Se a apropriação da intencionalidade husserliana resultaria em *Sein und Zeit* na estrutura “*como*” da interpretação, o alargamento do conceito de *intuição sensível* para *intuição categorial* é considerado por Heidegger enquanto fundamental para a determinação do “significado múltiplo do ente”¹⁰⁴ e constitui um acesso direto e privilegiado ao “ser”,

¹⁰⁴ A influência do pensamento de Aristóteles sobre Heidegger, bem como, a apropriação, radicalização e ontologização dos conceitos aristotélicos de *poíesis*, *theoría* e *pathe*, em favor da sua obra máxima *Sein und Zeit*, constitui a matéria sobre a qual elaboramos a nossa tese de mestrado. Aristóteles é uma das instâncias superiores da tradição metafísica eleitas por Heidegger para dialogar e indagar até que ponto a questão do ser foi pensada articulada com o tempo. A presença do pensamento aristotélico em Heidegger, acontece quando este era ainda estudante da Faculdade de Teologia da Universidade de Friburg (1909/1910), no entanto, o acesso ao pensamento aristotélico levantou dificuldades ao jovem estudante de teologia, dificuldades que ele procurou colmatar a partir de autores contemporâneos que estudassem a questão aristotélica que o movia e que era: Se o ente pode ser expresso em múltiplos significados qual é o significado determinante e fundamental? Que quer dizer ser? Franz Brentano com a sua dissertação acerca do “*Significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*” (1862), constitui um precioso auxílio para as investigações de Heidegger sobre Aristóteles e é também Brentano que determina o pensamento de Husserl (no entanto a obra de Brentano que influencia Husserl é *A Psicologia de um ponto de vista empírico*, de 1874), autor a que Heidegger teve acesso a partir das *L.U.* emprestadas pela Biblioteca do seminário onde estudava. Esta obra que permanece durante anos na cabeceira de Heidegger é também ela um instrumento de acesso a Aristóteles. Anos mais tarde, Heidegger pode ver esclarecidas as dificuldades que as *LU* inicialmente lhe suscitaram, através do contato direto com aquele que foi seu mestre: Husserl. Em 1919, Heidegger dedica-se às atividades de docente na proximidade de Husserl e com ele apreende o ver fenomenológico e exercita-se nele, no entanto, longe de o afastar do diálogo com os grandes pensadores da tradição, como Husserl impunha, Heidegger não consegue afastar-se de Aristóteles e o ver fenomenológico permitiu-lhe uma fecunda interpretação dos

ora, a possibilidade de tal acesso é determinante se atentarmos para aquela que é a questão fundamental de *Sein und Zeit*, ou seja, a questão do ser e seu sentido.

Impõem-se levar em conta que com *Sein und Zeit*, um novo paradigma metodológico foi inaugurado.¹⁰⁵ Falamos em novo paradigma por duas razões fundamentais: a matriz teórica da elaboração de *Sein und Zeit* enfrenta explicitamente o paradigma fundamentalista da teoria da subjectividade e da representação. Tal confronto é feito através de uma crítica à metafísica como um todo para em seu lugar propor uma ontologia fundamental que passa necessariamente por uma analítica existencial do *ser-no-mundo* (In-der-Welt-sein) prático, como alternativa para resolver o problema da ontologia, ou seja da realidade, e da verdade ou do conhecimento.

Neste sentido, o projecto de *Sein und Zeit* desenvolve-se numa direção que poderíamos dizer de um novo começo, de uma nova questão de método, pois com ele é inaugurada uma nova metáfora, em oposição às metáforas das teorias da luz, das teorias da consciência: trata-se do *círculo hermenêutico*. Mas, temos de ter em conta todo um processo que precede e acompanha a concepção da obra máxima de Heidegger, é que nela e com ela, são retirados do campo de análise legados fundamentais da tradição. O legado recebido das teorias da subjectividade e das teorias da consciência ou da representação, com a inerente relação sujeito

textos Aristotélicos. “(...) foi aí que meu interesse se voltou novamente para as *Logische Untersuchungen*, sobretudo a Sexta Investigação da primeira edição. A distinção entre intuição sensível e intuição categorial revelou seu alcance para a determinação do significado múltiplo do ente”. Na medida em que o estudo das *Logische Untersuchungen* foi aprofundado em grupos de trabalho, organizados semanalmente com os alunos mais adiantados, Heidegger descobriu que: “(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como desvelamento do que se pré-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Logische Untersuchungen* redescobriram como a atitude básica do pensamento revelou-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.” Cf. *Meu caminho para a fenomenologia*, Op. cit., p. 498.

¹⁰⁵ Cf. STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

objeto, o transcendentalismo com a sua idéia de uma certa razão crítica e da afirmação da separação entre teoria e práxis, bem como das posições que privilegiam a consciência como ponto de partida.

Assim, a ontologia fundamental de *Sein und Zeit* tem como pano de fundo a denúncia de todo o processo de *entificação* do ser empreendido pela tradição, pela qual, a um ente é atribuído o papel de ser. Com isto, o ser mesmo não é pensado em sua diferença em relação ao ente, já que ele sempre assume as funções de um ente determinado. Por outro lado, o pensamento do ente se torna prejudicado:

“Toda a tradição concorda em definir a Metafísica como ciência da coisas divinas realmente justifica-se o plano da realidade finita a partir daquilo que transcende o finito; tenta-se compreender a natureza, as coisas, o homem e os produtos da atividade humana através da participação na realidade transcendente. O que transcende é o ser ou a realidade em grau excelente. O corolário imediato desse modo de pensar é que a realidade finita só tem propriamente realidade na medida em que participa ou trás em si de alguma maneira o transfinito. Com tal procedimento, a Metafísica não consegue explicar a finitude do finito”.¹⁰⁶

Por este motivo, Heidegger enfatiza que se deve poder distinguir o ser do ente caso se queira fazer do ser o tema de sua investigação. Tal distinção é a única que, segundo o filósofo, permite alcançar o tema da ontologia e mais, é esta distinção, *diferença ontológica*, que constitui primariamente a ontologia.¹⁰⁷ Segundo Gerd Bornheim:

¹⁰⁶ BORNHEIM, Gerd. A. *Dialética Teoria, Praxis*, Ed. Globo e Ed. da Universidade de São Paulo, 1977, p. 26.

¹⁰⁷ Cf. G.P.

“ (...) coube a Heidegger o mérito de ter aprofundado o tema que ele denomina de “esquecimento do ser”, realizando a mais radical crítica à Metafísica feita até hoje, ao mesmo tempo em que possibilitava a compreensão, de modo singular, da profunda unidade com que se desdobra a Metafísica Ocidental.”¹⁰⁸

Tendo por base a *diferença ontológica*, um dos passos metodológicos exigidos é o da *destruição* (Destruktion) fenomenológica, para a superação da ontologia antiga, cujo intuito é o da *construção* (Konstruktion) de conceitos ontológicos fundamentais: o que quer dizer uma apropriação positiva da tradição, uma desconstrução crítica daqueles conceitos herdados e que devem, antes de tudo, ser necessariamente empregados com o objetivo de retornar às fontes das quais brotaram. Somente através de tal *destruição fenomenológica* a ontologia pode assegurar-se fenomenologicamente da genuinidade dos próprios conceitos¹⁰⁹.

“A história da filosofia não é uma espécie de apêndice do aparato doutrinário da filosofia que tem o objetivo de oferecer a oportunidade de se apropriar de algum tema fácil e cômodo para um exame acadêmico ou para dar uma olhadela ao que aconteceu no passado. Ao contrário, o conhecimento histórico-filosófico é em si mesmo alguma coisa de unitário no qual a específica maneira do conhecimento histórico próprio da filosofia, em conformidade com o seu objeto, se diferencia daquele de toda outra ciência histórica.”¹¹⁰

¹⁰⁸ BORNHEIM, G., *Op. cit.*, p.25-26.

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, M. G.P., *op.cit.*, p.31.

¹¹⁰ „Zum Begriff der Philosophie als Wissenschaft, zum Begriff der phänomenologischen Forschung gehört ‘Geschichte der Philosophie’, wie man sagt. Die Geschichte der Philosophie ist nicht ein beliebiges Anhängsel im philosophischen Lehrtrieb, um Gelegenheit zu geben, irgendein bequemes und leichtes Thema für das Staatsexamen sich zuzueignen oder sich

Conseqüentemente, a apropriação positiva do passado, inclui também outro passo metódico, qual seja, o da *redução* (Reduktion) fenomenológica entendida como recondução do olhar do ente para o ser, conversão do olhar fenomenológico que acolhe o ente, qualquer que seja a sua determinação, para a compreensão do ser deste ente.

A crítica empreendida por Heidegger à tradição ontológica é extensiva também, às questões do conhecimento; à tradição que separou o idealismo do realismo, o sensível do inteligível, a verdade concebida enquanto correspondência ou adequação de um predicado a um sujeito, à lógica enquanto o único método capaz de possibilitar o acesso à verdade. Com Heidegger, no lugar da consciência surge a hermenêutica do *Dasein*; a transparência almejada pelas teorias racionalistas, dá lugar ao ser que é inevitavelmente histórico, a teoria dá lugar à compreensão do *ser-no-mundo* já sempre lançado e historicamente situado, ao ideal do pensamento puro da teoria tradicional, opõe-se agora uma noção peculiar de *práxis*, uma vez que, ela é anterior a qualquer divisão entre teoria e práxis, com ela e por ela, todo o conhecimento teórico se configurará, necessariamente, em um modo derivado de ser mais originário e constitutivo de ser do *Dasein*.

A analítica existencial, tal como é proposta por Heidegger, processa-se em um novo espaço que comporta o “*encurtamento hermenêutico*”. Tal procedimento implica que seja retirado do âmbito do projecto de *Sein und Zeit*, conceitos tais como o de “(...) Deus e das “verdades eternas”, e a forclusão (rejeição) do mundo e a rejeição das “leis naturais” (o que Heidegger chamará de superação da metafísica) e a proposta da superação da relação sujeito-objeto, base das teorias da

einmal umzusehen, wie es früher gewesen ist, sondern historisch-philosophische Erkenntnis ist in sich eines, wobei die spezifische Art des historischen Erkennens in der Philosophie gemäß ihrem Gegenstande sich von jeder anderen wissenschaftlichen historischen Erkenntnis unterscheidet.” HEIDEGGER, GP, *Op. cit.*, p. 31-32 (Trad. nossa).

consciência (...)” mas também a idéia de mundo e suas leis naturais, os conceitos de sujeito e objeto, base de todas as teorias da consciência.”¹¹¹ Através de um processo de *destruição* aplicado às teses tradicionais sobre o ser¹¹² é instaurada uma discussão com as instâncias superiores da metafísica e é colocada a questão do sentido do ser em sua articulação com o fenômeno do tempo. Tal processo de *destruição* fenomenológica dota Heidegger de instrumentos hábeis para criticar o modelo da relação sujeito objeto e revelar a omissão da questão do tempo no pensamento sobre o ser, bem como denunciar a ausência de uma analítica existencial. Elementos que teriam tradicionalmente impedido que a questão do ser fosse colocada a partir do *ser-no-mundo*.

É, portanto, no âmbito da *destruição* fenomenológica de conceitos tradicionais que se encontraria inscrita os da fenomenologia husserliana. Com isto queremos enfatizar que, se por um lado, a relação com a fenomenologia de Husserl teria conduzido Heidegger a um trabalho produtivo, por outro lado teria revelado que o método fenomenológico pagava seu tributo às teorias da consciência e representava uma recuperação da tradição cartesiana, o que leva Heidegger a afirmar, por exemplo:

“Em *Ser e Tempo* não se fala mais de consciência (...) é simplesmente deixada de lado, - o que para Husserl foi um claro escândalo! Em lugar de “consciência” encontramos *Dasein*. Que significa, no entanto *Dasein*? E qual dos dois se funda no outro? (...) Aqui se pode ver claramente que a consciência radica no *Dasein* e não vice-versa.”¹¹³

¹¹¹ STEIN, E., *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, Op. cit., pg. 28

¹¹² Em *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger examina estas questões em Aristóteles, Descartes, Kant e Stuart Mill.

¹¹³ „In *Sein und Zeit* wird nicht mehr vom Bewußtsein gesprochen. Es wird einfach beiseitegelegt, - für Husserl war das ein klares Ärgernis! Anstatt ‘Bewußtsein’ finden wir *Dasein*. Was bedeutet jedoch *Dasein*? Und welches von beiden gründet im anderen? (...)”

Tendo em vista as considerações precedentes, nesta segunda parte desta tese faremos uma exposição da crítica e do diálogo empreendidos por Heidegger com a fenomenologia de Husserl. Para tanto, serão levados em conta tanto alguns dos textos considerados menores, mais especificamente, o *Seminar in Zähringen* e o *Meu caminho para a fenomenologia*, bem como aqueles nos quais, de modo mais detalhado Heidegger mantém um diálogo com Husserl e referimo-nos a: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* e *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

Nosso objetivo é o de levantar alguns dos problemas suscitados neste diálogo e o de demonstrar que, a assimilação produtiva de conceitos husserlianos comportaria um processo de *deslocamento*, *radicalização* e *ontologização* a favor do projeto de uma ontologia fundamental, a de *Sein und Zeit*.

Deutlich ist hier zu sehen, daß das Bewußtsein im Dasein wurzelt und nicht umgekehrt." *S. Zähringen*, p. 117-118 (Trad. nossa)

1.1 - Processo de assimilação: deslocamento, radicalização e ontologização.

Neste ponto serão abordados cada um dos elementos pertencentes ao possível processo de assimilação¹¹⁴ de conceitos husserlianos, e isto em sua conexão com o método fenomenológico tal qual o concebe Heidegger.¹¹⁵

Seguindo esta direção, o *deslocamento* encontrar-se-ia articulado ao passo metodológico da *redução*, a *radicalização* encontrar-se-ia articulada ao passo metodológico da *destruição* e a *ontologização* encontrar-se-ia articulada ao passo metodológico da *construção*.

Conceitos pertencentes a um quadro teórico uma vez transpostos para outro quadro teórico e submetidos também a uma inversão quanto a sua hierarquia configurariam aquilo que, de agora em diante neste trabalho, será entendido por *deslocamento*. Isto quer dizer que a assimilação heideggeriana dos conceitos husserlianos de *intencionalidade*, de *intuição categorial* e de *a priori* requer que estes sejam transpostos do quadro teórico da fenomenologia husserliana para o quadro teórico da fenomenologia hermenêutica de *Sein und Zeit*, ainda que seja operada uma mudança quanto à ordenação a que estavam subordinados no quadro teórico precedente, no que aqueles conceitos husserlianos ganhariam peso ontológico.

Conceitos tomados em sua raiz, tomados em todo o seu significado no sentido de firmá-los, fixá-los ou enraíza-los configuram aquilo que, de agora em diante, será entendido por *radicalização* (*Radikalisierung*). Isto quer dizer que a assimilação heideggeriana dos

¹¹⁴ Cf. VOLPI, Franco, *Filosofia* 91, “L’ esistenza come “praxis””. *Le radici aristoteliche della terminologia di “Essere e Tempo”*, a cura di Gianni Vattimo, Gius, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, febraio, 1992.

¹¹⁵ Cf. G.P., *Op. cit.*, p. 31.

conceitos husserlianos de *intencionalidade*, de *intuição categorial* e de *a priori* requer que estes sejam radicados na estrutura formal da questão do ser que comparece em *Sein und Zeit* e pela qual: interrogado é o ente (Befragte), questionado é o ser (Gefragt) e perguntado é o sentido do ser (Erfragte); sendo assim, o objetivo científico de *Sein und Zeit* é ontológico, pelo que aqueles conceitos husserlianos adquirem peso ontológico.

Uma vez que ôntica é toda a consideração teórica ou prática do ente como tal, que não põe em causa seu ser, ontológica é, pelo contrário, a consideração do ente que o visa quanto ao seu ser e configuraria aquilo que de agora em diante será entendido por ontologização. Isto quer dizer que a assimilação heideggeriana dos conceitos de *intencionalidade*, de *intuição categorial* e de *a priori* impõe que estes não sejam entificados, mas também que por sua vez o ente não seja descartado. Assim, a ontologia de *Sein und Zeit* não prescinde do ente, mas faz dele a sua base, pelo que aqueles conceitos husserlianos passam a obter cunho ontológico e a desempenhar um papel fundamental no aparato conceitual do tratado heideggeriano de ontologia:

“Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema o *Dasein*, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral.”¹¹⁶

¹¹⁶ „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn überhaupt, bringt.“ SZ §7:S.37; ST (I) §7:p.68

1.2. – A questão do ser abordada no *Seminar in Zähringen*

O *Seminar in Zähringen* inscreve-se em um programa de palestras proferidas por Heidegger cuja questão central e comum é a da indagação acerca do ser e seu sentido, bem como das vias de acesso a um questionamento possível do ser. Se, em 1968, em Thor, Heidegger procurava encontrar resposta para suas perguntas a partir da filosofia de Hegel, em 1969, na cidade de Freiburg, a resposta é buscada a partir da filosofia kantiana e, em 1973, no *Seminar in Zähringen*, Heidegger tenta uma outra via: a fenomenologia de Husserl.

Como é sabido, o *Seminar in Zähringen* tem início com uma pergunta feita por Jean Beaufret: “*Em que medida podemos dizer que não há em Husserl uma questão do ser?*”

A resposta de Heidegger é imediata. Segundo o filósofo da Floresta Negra, em sentido rigoroso não se pode afirmar que Husserl se tenha ocupado da questão do ser. No entanto, no sexto capítulo da Sexta Investigação Lógica¹¹⁷, intitulado Sensibilidade e Entendimento, Husserl

¹¹⁷ A Sexta Investigação Lógica é considerada pelo próprio Husserl de importância capital, pois no Prefácio à segunda edição das *Logische Untersuchungen* o autor afirma: „Den ersten Abschnitt, den ich auch in Einzelheiten nicht überarbeiten konnte, ohne den Stil des Ganzen zu gefährden, habe ich fast wörtlich wieder abdrucken lassen. Dagegen habe ich in den mir besonders wertigen zweiten Abschnitt über „Sinnlichkeit und Verstand“ vielfach mit bessernden Textgestaltungen eingegriffen. Ich bin noch immer überzeugt, daß das Kapitel über „sinnliche und kategoriale Anschauung“ in Verbindung mit den vorbereitenden Ausführungen der vorangegangenen Kapitel einer phänomenologischen Aufklärung der logischen Evidenz (und damit *eo ipso* auch ihrer Parallelen in der axiologischen und praktischen Sphäre) den Weg freigemacht hat. Manche Mißverständnisse meiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* wären unmöglich gewesen, wenn man dieses Kapitel beachtet hätte. Selbstverständlich besagt danach die Unmittelbarkeit der Schau allgemeiner Wesen, von der in den *Ideen* die Rede ist, ganz wie diejenige einer sonstigen kategorialen Anschauung, den Gegensatz zur Mittelbarkeit eines unanschaulichen, etwa eines symbolisch-leeren Denkens. Dem entgegen hat man dieser Unmittelbarkeit die der Anschauung im gewöhnlichen Sinne untergeschoben, eben weil man von dem für jede Theorie der Vernunft fundamentalen Unterschied zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung nicht Kenntnis genommen hatte. Es ist m. E. bezeichnend für den gegenwärtigen Stand der philosophischen Wissenschaft, daß schlichte Feststellungen von so eingreifender Bedeutung, dargeboten in einem Werke, das in fast zwei Jahrzehnten viel angefeindet, aber auch viel benutzt worden ist, ohne merklichen literarischen Einfluß bleiben konnten. “Mandei reimprimir quase literalmente a primeira seção, da qual nem mesmo os

ter-se-ia aproximado da questão do ser quando explicita a intuição categorial, conceito que Heidegger considera “(...) o ponto delicado e ardente do pensamento husserliano.”¹¹⁸

A este conceito central do pensamento husserliano, como vimos na primeira parte deste trabalho, teve-se acesso a partir da intuição sensível, mas Heidegger indaga: Que significa intuição sensível? Qual o ponto de partida para a análise desta intuição? Segundo Heidegger, para a determinação do que é a intuição sensível, Husserl parte da *hylé*, ou seja, do que afeta sensivelmente: os dados sensoriais. Partindo destes dados na percepção, aparece o objeto. Porém, este não é dado na impressão sensível já que a objectualidade – do objeto – não pode ser percebida sensivelmente, pelo que o fato de que o objeto seja objeto não resulta da intuição sensível, mas da consciência que o constitui enquanto tal em um ato intencional.

Na linguagem filosófica tradicional um objeto é uma coisa. Uma coisa é uma substância, e substância, tal como comparece na filosofia kantiana é uma categoria do entendimento. Recordando Kant e a revolução empreendida por este, a coisa pode ser conhecida e a categoria

detalhes podiam ser reelaborados sem pôr em perigo o estilo do conjunto. Em compensação, fiz vários melhoramentos no texto da segunda seção, sobre “Sensibilidade e Entendimento”, para mim particularmente valiosa. Continuo convencido de que o capítulo sobre “intuição sensível e intuição categorial”, juntamente com as considerações preparatórias dos capítulos precedentes, abriram o caminho para uma elucidação fenomenológica da evidência lógica (e assim, *eo ipso*, também dos seus paralelos na esfera axiológica e prática). Muitos equívocos a respeito das minhas *Ideen zur einer reinen Phänomenologie* teriam sido impossíveis, se este capítulo tivesse sido levado em conta. Pois é evidente que tanto o caráter imediato da visão das essências genéricas, do qual se fala nas *Ideen*, como também o de qualquer outra intuição categorial, é o oposto do caráter mediato do pensamento não intuitivo, tal como o simbólico-vazio. Em vez disso, tal caráter imediato foi entendido como sendo aquele da intuição, no sentido comum da palavra, exatamente por não se ter tomado conhecimento da diferença, fundamental para toda a teoria da razão, entre intuição sensível e intuição categorial. Na minha opinião, é característico do presente estado da ciência filosófica o fato de que tenham permanecido sem uma visível influência literária as simples constatações de significado tão profundo, expostas numa obra muito hostilizada, mas também muito utilizada, durante quase duas décadas.” L.U., *Op. cit.* p.534, *Investigações Lógicas*. [Sexta Investigação] Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

¹¹⁸ - (...) der Brennpunkt des Husserlschen Denkens ist.” HEIDEGGER, M. *Seminar in Zübingen* (1973) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p.112.

substância permite colocar em forma os diversos dados *hyléticos* da sensibilidade. Assim sendo, para Kant o conhecimento é um trabalho levado a cabo pelo entendimento, no qual se procede à síntese da representação e da aplicação das categorias para a obtenção do conceito.

Segundo Heidegger, Husserl retoma e torna presente o que Kant se teria limitado a caracterizar como conceito de forma¹¹⁹. Que a categoria seja antes de mais uma forma, seria algo que estaria bem presente na expressão usada por Husserl de intuição categorial. Intuição categorial: “(...) uma intuição de uma categoria dada (um ser-presente) dada diretamente.”¹²⁰

Neste modo de conceber a intuição categorial e entendida a substância como uma categoria, esta torna-se presente em si mesma como dada em um ato de intuição. Heidegger dá o exemplo de um tinteiro em que, se é possível ver o tinteiro, o mesmo não acontece com a sua substancialidade. Contudo, a substancialidade deve ser vista sem o que não seria possível ver o tinteiro. Onde se encontra, pois, a substancialidade do tinteiro? A substancialidade do tinteiro encontrar-se-ia presente no *excedente* (Überschuss) e Heidegger explica:

“(...) o “é” – pelo qual eu constato a presença do tinteiro como objeto ou substância – é em excesso entre as afecções sensíveis; com efeito, o “é” não está junto das afecções sensíveis; ele é visto – mesmo que visto de outro modo que aquilo que é visível e para que assim seja visto é necessário que

¹¹⁹ Na dissertação de 1770, Kant procede à distinção entre matéria e forma: “À representação pertence, em primeiro lugar, alguma coisa que se pode chamar *matéria*, que é a sensação, e, em segundo lugar, aquilo que se pode chamar de forma ou espécie das coisas sensíveis, que serve para coordenar, por meio de certa lei natural da alma, as várias coisas que impressionam os sentidos.” (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et ratione*, § 4) Esta distinção entre matéria e forma foi o ponto de partida de toda a filosofia kantiana, mas Kant nunca alterou o significado de forma que continuou sendo a relação ou o conjunto de relações, ou seja, ordem. Kant escreve nos Prolegómenos (§ 17): “O elemento formal da natureza é a regularidade de todos os objetos da experiência.”

¹²⁰ „Kategoriale Anschauung besagt nämlich strenggenommen: eine Anschauung, die eine Kategorie erblicken läßt; oder: eine Anschauung (ein Gegenwärtigsein für), die unmittelbar auf eine Kategorie gerichtet ist.” *S.Zübringen, Op. cit.*, p. 113. [Trad. nossa]

seja dado. Para que assim seja “visto”, é necessário que ele seja dado.”¹²¹

Assim, na leitura de Heidegger, o categorial é dado e dado do mesmo modo que o sensível em Husserl. Tal como é possível ter intuições sensíveis, também é possível ter intuições categoriais; para que se intua algo, esse algo tem de estar ele mesmo presente. Ora, se na intuição sensível os dados sensoriais se tornam presentes, analogamente na intuição categorial o que se torna presente e passível de ser abordado de modo direto e é o próprio ser que é dado de modo imediato.

Em Kant, as categorias são os modos pelos quais se manifesta a atividade do entendimento, através da ordenação das diversas representações em uma representação comum, ou seja, o conceito, elemento que propicia um julgamento. Se em Kant o acesso às categorias só poderia ser feito via tábua dos juízos, e no nível da sensibilidade não havia possibilidade de tal acesso, em Husserl é possível ter acesso às categorias através de uma intuição, que torna presente uma categoria. Se intuição significa tornar presente, no caso de Husserl, e diferentemente de Kant, não é ter presente algo que se situa ao nível do entendimento, resultado de uma dedução. Em Husserl, ao contrário, o que se torna presente de modo imediato sem recurso a nenhuma atividade do entendimento é a categoria. De acordo com Heidegger, Husserl teria descoberto algo de decisivo: o ver¹²², segundo dois tipos de visão: uma do sensível e outra do categorial, pois como diz Heidegger:

¹²¹ „ (...) das „ist“ – mit dem ich die Anwesenheit des Tintenfassens als Gegenstand oder Substanz feststelle – ist unter den sinnlichen Affektionen „überschüssig“. Aber in einer Hinsicht *ist* es durchaus *wie* die sinnlichen Affektionen: das „ist“ wird den sinnlichen Affektionen nämlich nicht zugefügt; es wird „gesehen“- selbst wenn es anders *gesehen* wird als das, was sinnlich sichtbar ist. Um derart „gesehen“ zu werden, muß es *gegeben* sein.“ S. Zähringen, *Op. cit.*, pp. 113-114. [Trad. Nossa]

¹²² Para Heidegger, Husserl colheu de modo caracteristicamente amplo e fundamental o conceito de visão, como sendo o que permite dar o ente na sua presença em “carne e osso” e que não o limita a um âmbito particular ou a uma capacidade particular. Husserl formula o sentido intencional da visão, colhendo-o pela primeira vez de um modo radical, pensou desse

“(...) quando vejo este livro, vejo bem uma coisa substancial, sem que veja a substancialidade como vejo o livro. Ora é a substancialidade que, na sua inaparência, permite ao que aparece aparecer”.¹²³

Com a análise da intuição categorial Husserl liberta o ser da posição que a tradição lhe confinou, ou seja, de que o ser é dado na cópula do juízo. Ora, essa descoberta reorienta toda a possibilidade da indagação heideggeriana. Com a descoberta husserliana da intuição categorial, o ser passa a ser abordado de modo diferente do tradicional. E isto porque, o ser não é mais o resultado de uma operação levada a cabo pelo entendimento; não está presente somente numa operação lógica ou numa predicação, ao contrário o ser é dado de modo imediato em um estado de coisas articulado. Ora, se o ser é dado ele pode ser interrogado. Nesta direção, e como Heidegger tem por sua, a questão fundamental de explicitar o que seja o ser e o seu sentido a descoberta husserliana propicia uma via para proceder a tal interrogação.¹²⁴ Pela primeira vez, Heidegger tem um acesso direto ao ser e não a um conceito de ser, a uma abstração, mas a um solo em que o ser se torna presente e pode ser interrogado. O que Heidegger chamou de “ponto quente” da

modo profundamente a grande tradição da filosofia ocidental. Cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Op. cit.*, § 10: p.103.

¹²³ „Wenn ich dies Buch sehe, sehe ich zwar eine substanzielle Sache, ohne deswegen jedoch die Substantialität wie das Buch zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht.” Heidegger, *S. Zäbringen, Op. cit.*, p.115 [Trad. nossa].

¹²⁴ Na nota ao § 7 de *Ser e Tempo*, Heidegger escreve: “Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as “coisas elas mesmas”, o autor o deve, em primeiro lugar, a E. Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às investigações ainda não publicadas. „Ween die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der „Sachen selbst”, so dank das der Verf. In erster Linie E. Husserl, der den Verf. Während seiner Freiburger Lehrjahre durch ein dringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlicher Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.” SZ § 7: S.38; ST(I) § 7: p.70.

fenomenologia de Husserl consiste em nos ter colocado na presença do ser, o qual se torna fenomenalmente presente através da intuição categorial.

Mas se na perspectiva de Heidegger, esta descoberta foi decisiva, seu mestre não a teria levado às últimas consequências. Porquanto, tendo obtido o acesso ao ser, ele não se interrogou acerca do que queria dizer ser, aliás, tal questão a Husserl não se teria colocado porquanto ser queria dizer objeto. Ora, para Heidegger, ser objeto remete para um modo de ser próprio dos entes *simplesmente dados* (Vorhandenheit), modo de ser que não é o mais originário porquanto é um modo de ser derivado dos entes que, antes de mais, são *instrumentos* (Zeug) que o *Dasein* usa nas suas ocupações quotidianas. Assim, ser objeto é um modo possível de ser dos entes não dotados do carácter do *Dasein*, que apenas se poderão configurar como objetos, desde que sofram uma alteração no seu modo de se dar mais originário.¹²⁵

Se a crítica de Heidegger é compreensível, devemos nos ater a que o conceito de *intuição categorial* faz a sua aparição na filosofia de Husserl, quando este procede ao exame da relação entre a sensibilidade e o entendimento. Ora, tal problemática é característica da teoria da experiência e, por esse motivo, se estabeleceu a ligação com Kant, contexto próprio da gnoseologia, mas de modo algum do âmbito da ontologia. Assim sendo, e apesar da crítica de Heidegger, parece justificado que Husserl não tivesse colocado a questão acerca do que é o ser.

Os pontos da fenomenologia husserliana considerados fundamentais por Heidegger foram como vimos, o conceito de

¹²⁵ Acerca desta possibilidade de os entes se darem, procederemos a um exame mais detalhado no próximo capítulo (II parte) deste trabalho.

intencionalidade, o alargamento da noção de intuição que redundou no conceito de *intuição categorial* e o *a priori*.

É precisamente centrando-se sobre a relação entre *intuição sensível* e a *intuição categorial* que Heidegger no *Seminar in Zähringen* vai tentar o acesso à questão do ser a partir de Husserl. Partindo do horizonte aberto por seu mestre, Heidegger encontra assim um novo solo para reformular a mais antiga questão filosófica.

Conforme examinamos no primeiro capítulo da primeira parte desta tese, o carácter intencional da consciência possibilita que a sensibilidade “não seja cega”. É a intencionalidade que possibilita o acesso ao objeto sensível. Mas indagamos, qual é o fundamento da objetualidade do objeto sensível?

O fundamento do objeto não pode ser constituído a partir de meros dados sensoriais, pois como tivemos oportunidade de mostrar, os dados sensoriais não existem *per si*, antes se encontram desde sempre como que animados por uma intenção de acordo com a qual são percebidos, e são momentos da coisa para a qual reenviam. Uma cor é sempre a cor de uma superfície para a qual nos reenvia e é o carácter do ato que anima, por assim dizer, a sensação fazendo-a ser *tal ou tal*, bem como percepção do objeto de *tal ou tal* modo.

O que é percebido pela consciência é um objeto¹²⁶, uma coisa, mas não a objetualidade que apesar de não ser percebida pela sensibilidade é dada na sensibilidade. Este assim se dar da objetualidade na sensibilidade ficou bem presente no esclarecimento de Heidegger no

¹²⁶ Husserl usa o termo *Gegenständlichkeit* para designar de modo geral o correlato intencional dos atos objetivantes. Diz o filósofo: “Prefiro freqüentemente a expressão ‘objetidades (*Gegenständlichkeit*), pois trata-se aqui geralmente não apenas de objetos (*Gegenstände*), no sentido restrito, mas também de estados de coisas, de características e de formas não independentes reais ou categoriais, etc.” [Trad. nossa].

„Ich wolle öfters den unbestimmteren Ausdruck *Gegenständlichkeit*, weil es sich hier überall nicht bloß um *Gegenstände* im engeren Sinn, sondern auch um *Sachverhalte*, *merkmale*, um unselbständige reale oder kategoriale Formen u. dgl. handelt.” L.U.(I) §9:S.45 [nota de rodapé].

Seminário de Zähringen, o que não parece ter ressaltado claramente ao olhar de Husserl. Isso porque, este filósofo, segundo Heidegger, ao se referir ao objeto sensível não visava a coisa ela mesma, mas sim a coisa enquanto exemplo de um objeto sensível. Assim, quando Husserl, por exemplo, se refere ao tinteiro ou ao livro, tais objetos funcionam apenas como exemplos de objetos da percepção sensível: “(...) o tinteiro funciona aqui apenas como exemplo do objeto sensível. O tinteiro é: o objeto da percepção sensível.”¹²⁷

Na argumentação de Heidegger acerca da constituição da objetualidade do objeto, tal seria esclarecida a partir da *intuição categorial*, ou seja, é partindo da *intuição categorial* que Heidegger indica que um objeto é para Husserl não um utensílio com a sua serventia própria, mas sim um objeto que funciona enquanto exemplo de um simples objeto. Ora, tal argumentação poder-nos-ia conduzir a pensar que a *intuição sensível* seria esclarecida a partir da *intuição categorial*, o que não se dá em Husserl. Ao contrário, o procedimento é exactamente o inverso, ou seja: a *intuição categorial* funda-se na *intuição sensível*, isto é, a *intuição sensível* é o ato fundante.

Para esclarecer a sua posição no que se refere ao acesso a uma categoria via sensibilidade, Heidegger faz alusão à tradição filosófica. Entretanto, será tal recurso suficiente?

Se, segundo a fenomenologia husserliana, na percepção sensível, o objeto se encontra presente ele mesmo, através de um ato simples, isso não pode de modo algum significar que ele seja um dado bruto e indiferenciado, visto que o objeto sensível é sempre presente enquanto *tal* ou *tal*: Diz Husserl:

¹²⁷ „das Tintenfaß dient hier lediglich als Beispiel eines sinnlichen Gegenstand. Das Tintenfaß ist Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung.” *S. Zähringen, Op. cit.*, p. 112. [Trad. nossa]

“(...) um objeto individual não é algo meramente individual, um “isto aí”, indiferenciado, ele tem enquanto “em si mesmo” assim ou assim constituído a sua peculiaridade (Eigenart) a sua efetividade de predicáveis essenciais que lhe devem convir (enquanto “ente tal como ele é em si mesmo) para que lhe possam convir outras determinações secundárias ou acidentais.”¹²⁸

Assim, o objeto sensível é presente segundo a estrutura enquanto *tal ou tal*. De fato se o objeto sensível nunca permite um conhecimento absoluto, se através das possíveis perspectivas em que o mesmo pode ser visado ele sempre é mais visado que dado, é porque haveria a possibilidade de distinguir entre o objeto e o objeto enquanto *tal ou tal*. Assim, o objeto sensível é apenas presente enquanto *tal ou tal* e é mesmo esta estrutura “*enquanto que*” aquela que vai permitir a Heidegger o acesso à possibilidade de conhecimento acerca do objeto.

Ainda no *Seminar in Zähringen*, Heidegger afirma que a resposta à questão que interroga pela objetualidade do objeto, ou pela substancialidade da substância, deveria encontrar o seu esclarecimento a partir da noção de *intuição categorial*. Esta afirmação heideggeriana suscita-nos uma questão que é necessária elucidar: como se pode esclarecer a *objetualidade* (Gegenständlichkeit) do objeto através do conceito de *intuição categorial*? Dito de outro modo, o que autoriza Heidegger a cogitar acerca do esclarecimento da *intuição sensível* pela *intuição categorial*? E o conceito de *substância* tal como o formulou Kant seria o elemento com força suficiente para justificar a sua argumentação?

¹²⁸ „Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein Dies da!, ein einmaliger, er hat als „in sich selbst“ so und so beschaffener seine Eigenart, seine Bestand und wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (als „Seiende, wie er in sich selbst ist“), damit ihm andere, sekundäre, zufällige Bestimmungen zukommen können.” *Ideen-I*, § 2: S.12-13. [Trad. nossa].

Se conforme Husserl, a *intuição sensível* faz aparecer o objeto como estando aí presente ele mesmo em um ato simples, isso não significa que o objeto sensível seja um simples dado bruto e indiferenciado, mas que ele é fruto de um ato monotético que visa o objeto de uma só vez. O preenchimento do ato monotético configura o que Husserl entende por *intuição sensível*. Esta, por sua vez, é antepredicativa e fundante da *intuição categorial*. “O objeto sensível, é sempre presente *enquanto tal ou tal*, o encontro do objeto implica necessariamente uma *talidade* (Was)”¹²⁹. De fato, se o objeto sensível não é passível de conhecimento absoluto e se as diversas perspectivas em que ele pode ser intencionado o configuram mais visado que dado, é porque é possível proceder à distinção entre o objeto e o objeto *enquanto tal ou tal*. Neste sentido, convém destacar que:

“(...) na maneira habitual de falar em conhecimento, aquilo que é designado como **objeto** “conhecido” é, antes, o sujeito. É óbvio que **nesse** conhecer há um outro ato que, embora inclua talvez o primeiro, é todavia diferente dele. **O papel** é conhecido como branco ou, melhor ainda, como papel branco, quando dizemos, expressando a percepção: *papel branco*.¹³⁰

Recorrendo à linguagem da escolástica, poderemos dizer que na *intuição sensível* a estrutura *enquanto que* nos conduz à distinção no objeto dado, entre objeto material e objeto formal. Conquanto, tal distinção implica que o “ser” (é) esteja já pressuposto — como o próprio

¹²⁹ “Zunächst bezeichnete „Wesen“ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein *Was Vorfindliche*.” Cf. *Ideen-I*, §3:S.13. Talidade corresponde ao termos alemão *was* na expressão *als was*, e tem um sentido pré-objetivo.

¹³⁰ „Indessen, die normale Rede vom Erkennen bezeichnet vielmehr den *S u b j e k t g e g e n s t a n d* als den „erkannten“. In *d i e s e n* Erkennen liegt offenbar ein anderer Akt vor, der jenen ersteren vielleicht einschließt, jedenfalls aber von ihm verschieden ist. Das *P a p i e r* wird als weiß, oder vielmehr als weißes erkannt, wo wir, die Wahrnehmung ausdrückend, sagen weißes *Papier*” L.U. (VI) § 40: S.659-660; L.U. (VI) § 40: p.125)

Husserl o parece reconhecer — do que por sua vez decorre que já exista uma interpretação apofântica do enunciado.

É também na obra heideggeriana, que agora examinamos, que Heidegger expõe a sua tese segundo a qual a resposta à questão que interroga sobre a objetualidade do objeto, ou pela substancialidade da substância, poderia encontrar o seu esclarecimento na noção husserliana de *intuição categorial*. Se, a *intuição categorial* caracteriza-se por libertar o ser da cópula do juízo, considerando-o como dado e se tal caracterização conduziu Heidegger a colocar a questão “que significa ser?” ou “qual o sentido do ser?” Estas questões, que são o fio condutor de todo o pensamento heideggeriano, não foram formuladas por Husserl, aliás, tais questões não o podiam ter inquietado pois segundo Heidegger, para Husserl “(...) não havia aí sombra de uma questão possível, porque para ele era de si compreensível que “ser significa ser – objeto.”¹³¹ Se tais questões não inquietaram Husserl, elas foram decisivas para Heidegger, para quem a resposta à questão acerca da objetualidade do objeto pressupõe a resposta à questão que interroga acerca do sentido do ser do ente. No entanto, o modo como o autor formula esta sua concepção no *Seminar in Zäbringen* é abrupta e pouco esclarecedora: “(...) a objectividade é um modo de ser presente (...) a objectividade é o ser presente na dimensão ou espaço da subjetividade.”¹³²

Cumprе assinalar, a favor de Heidegger que do *Seminar in Zäbringen* temos somente seu protocolo, no qual as questões que nele foram colocadas e tratadas comparecem de modo sumário. Mas, para

¹³¹ „(...) war da nicht der Schatten einer möglichen Frage, weil es sich für ihn von selbst verstand, daß „Sein“ Gegenstand-Sein bedeutet.” *S. Zäbringen*, op. cit, p.116. [Trad. nossa]

¹³² „(...) die Gegenständlichkeit ist das Anwesendsein in der Dimension der dem „Raum“ der Subjektivität, *Op. cit.*, p.116. [Trad. nossa]

elucidação destas mesmas questões o próprio Heidegger continuamente remete à sua obra *Sein und Zeit*.¹³³

De todo o modo em *Sein und Zeit* não encontramos um objeto senão como derivado do ser dos utensílios, também não encontramos uma consciência nos moldes em que Husserl a formulou. De fato no lugar de *Bewußtsein*¹³⁴ passamos a ler *Dasein*, um ser aberto que não se encontra encerrado na imanência de uma consciência que além do mais, nunca é por Husserl interrogada quanto ao seu ser.

Se Husserl estando na presença do ser não se interrogou acerca do seu sentido, a verdade é que também não formulou a questão acerca de quem é esse que tem consciência. Ora de acordo com o que sabemos, o ponto de partida de Heidegger não é uma consciência mas o *Dasein*, esse que não se encontra encerrado em si mesmo porque o *Dasein* é o que está aí junto às coisas e aos outros entes que têm a mesma constituição que ele, e nesse estar fora pode fazer a experiência das coisas tais como elas são sem que para isso tenha de recorrer a formas ou categorias do entendimento.

¹³³ Os textos *Seminar in Zäbringen*, bem como, *Meu caminho para a Fenomenologia* são considerados por diversos interpretes como sendo textos menores, nos quais os esclarecimentos dados pelo autor são “excessivamente lacônicos e mesmo insuficientes”, esta é a consideração de Taminiaux em *Le regard et l'excédent*.

¹³⁴ Em Husserl, a consciência é presente a ela mesma na própria imanência, bem como tudo o que é só é na imanência da consciência. Se nos ativermos ao carácter intencional da consciência, veremos que ela tende para algo que não está nela, mas que só é se estiver nela. Assim, o fato da consciência tender para algo que está fora, visto de modo positivo, evita o solipsismo, no entanto, negativamente, o objeto só é enquanto imanente. Esta concepção husserliana permite a Heidegger afirmar que: “(...) apesar da intencionalidade, Husserl fica bloqueado na imanência...certamente que a posição de Husserl progride em relação ao neokantismo, no qual o objeto não é mais que uma multiplicidade do sensível organizada pelos conceitos do entendimento. Com Husserl, o objeto reencontra a sua consciência própria; Husserl salva o objeto mas instala-o na imanência da consciência.” „So bleibt Husserl der Intentionalität entgegen doch in der Immanenz eingeschlossen, (...) Ganz sicher ist Husserls Grundstellung ein Schritt voraus in bezug auf den Neokantianismus, bei dem das Objekt nur mehr eine von Verstandesbegriffen gegliedert Vielheit sinnlicher Daten ist. Mit Husserl bekommt der Gegenstand seine eigene Bestandhaftigkeit zurück; Husserl rettet den Gegenstand, - aber indem er ihn in die Immanenz des Bewußtseins einfügt.” Ibid., p.120. [Trad. nossa].

1.3. Crítica heideggeriana da analogia entre *intuição sensível* e *intuição categorial*

Se as respostas dadas por Heidegger no *Seminar in Zähringen* à questão da objetualidade do objeto sensível poderiam ser consideradas insuficientes, o texto publicado sob o título *Die Frage nach der Wahrheit*, fornecer-nos-á subsídios para uma melhor explicitação da questão.

Para uma melhor compreensão da afirmação heideggeriana de que, contrariamente ao defendido por Husserl, o que se apresenta não pode ser reduzido à objetualidade, mas que só a partir de algo que se dá previamente é que poderemos apreender a constituição de um objeto, será importante que a questão inicial seja repetida: O que constitui a objetualidade do objeto? Como é que um objeto pode ser intuído ou meramente visado de modo simples e não articulado? Como compreender que algo possa ser intuído em absoluta simplicidade e indeterminação?

Husserl fornece um primeiro esclarecimento quando diz que a estrutura *enquanto que*, a matéria intencional, se encontra presente não somente nos atos complexos articulados pela predicação, mas também nos atos singelos, bem como na intuição sensível de um objeto. Mas será este esclarecimento suficiente?

A *plenitude intuitiva* (Fülle) refere-se não ao objeto intuído na sua totalidade, mas constitui-se somente enquanto um momento do objeto (als was), ou seja, a *plenitude intuitiva* é um ponto de vista sobre o objeto. Sendo assim, a estrutura *enquanto que* não permitiria compreender como se constituiria o objecto já que, ela o pressupõe constituído no nível da intuição, e dele somente fornece uma visão parcial. No entanto, se tivermos presente que a matéria intencional é

idêntica à significação¹³⁵, podemos afirmar que a mesma estrutura enquanto que permite o acesso originário ao objeto, quando abre a possibilidade da sua determinação objetiva e assim constitui a própria objetualidade do objecto, pelo que, **não** se trataria de um mero ponto de vista parcial sobre o objeto.

Encontramo-nos perante uma dificuldade, e a atitude de Husserl parece ser ambígua uma vez que o sentido de um ato intencional é normalmente determinado pela sua relação a um objeto, afinal como diz Husserl em *Ideen*: “O conhecimento é, pela sua essência, conhecimento da objetualidade e é tal em virtude do sentido que lhe é imanente e pelo qual se relaciona ao objeto”¹³⁶ e nas *Logische Untersuchungen* afirma “(...) a relação ao objeto é uma característica pertencente à composição essencial própria da vivência do ato, e as vivências que a comportam chamam-se (por definição) vivências intencionais ou atos.”¹³⁷ De acordo com esta orientação somos levados a pensar que, no que tange à significação, haveria uma constituição prévia do objeto.

No entanto, Husserl também nos diz que “(...) manifestamente a relação *a priori* ao objeto não é possível senão como modo determinado da relação ao objeto; ela apenas se pode realizar numa matéria plenamente determinada”¹³⁸ ou então, a propósito de uma mesma percepção com conteúdos sensoriais distintos: “nós vimos bem na consciência a identidade (...) Ora, pergunto-me, o que está na base desta consciência? Não seria pertinente responder que há sem dúvida nos dois

¹³⁵ Cf. L.U. (VI) §§ 31-32:S.635-637; L.U. (VI) §§ 31-32:p.105-108.

¹³⁶ „Andrerseits ist Erkenntnis ihrem Wesen nach Erkenntnis von Gegenständlichkeit, und sie ist es durch den ihr immanenten Sinn, mit dem sie sich auf Gegenständlichkeit bezieht.” *Idee. Phän., I-Vorlesung*. S.19. (Tradução nossa).

¹³⁷ „Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine zum eigenen Wesensbestand des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse oder Akte.” L.U. (V) §20:S.427 (Tradução nossa).

¹³⁸ „Offenbar ist die gegenständliche Beziehung *a priori* nur möglich als bestimmte Weise der gegenständlichen Beziehung; sie kann nur zustande kommen in einer vollbestimmten Materie.” L.U. (V) §20: S.430 (Tradução nossa).

casos conteúdos sensoriais diferentes, mas que são apreendidos, apercebidos segundo o “mesmo sentido” e que a apreensão segundo este sentido é um carácter da vivência que, exclusivamente, constitui a existência do objeto para mim?”¹³⁹

Se seguirmos esta orientação, é a partir da significação que a objetualidade do objeto se constitui pelo que não se compreende como o objeto poderia estar já constituído *a priori*, mas o inverso: seria a partir da significação que haveria a possibilidade da objetualidade do objeto se constituir.

Na ótica de Heidegger, Husserl não teria colocado em questão a própria noção de constituição do objeto uma vez que para ele não haveria aí qualquer sombra de dúvida que ser significa ser objeto. Nesse sentido, podemos ler do próprio Husserl:

“Se me for perguntado o que faz com que o mesmo conteúdo, no sentido da mesma matéria, possa ser apreendido ora como representante intuitivo, ora como representante signitivo, ou ainda, em que consistem as diversas peculiaridades da forma de apreensão, a essa questão não posso dar nenhuma resposta que nos leve mais longe. Trata-se de uma diferença fenomenologicamente irreduzível”¹⁴⁰

No entanto, o fato de Husserl ter reconhecido não encontrar uma resposta para a questão, parece indicar que este filósofo teria admitido

¹³⁹ „Wir erleben já das „Identitätbewußtsein“, d.h., dieses Vermeinen, Identität zu erfassen. Ich frage nun, was liegt diesem Bewußtsein zugrunde? Sollte da die Antwort nicht zutreffend sein, daß zwar beiderseits verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, daß sie aber in „A u f f a s s u n g n a c h d i e s e m , S i n n e“ ein Erlebnischarakter ist, der allererst das „Dasein des Gegenstandes für mich“ ausmacht?“ LU. (V) §14:S.397 (Tradução nossa).

¹⁴⁰ „Fragt man nun schließlich, was es macht, daß derselbe Inhalt im Sinne derselben Materie einmal in der Weise des intuitiven, das andere Mal in der eines signitiven Repräsentanten aufgefaßt werden kann, oder worin die verschiedene Eigenart der A u f f a s s u n g f o r m besteht, so vermag ich darauf eine weiterführende Antwort nicht zu geben Es handelt sich wohl um eine phänomenologisch irreduktibeln Unterschied.“ L.U.(VI) §26:S.623;L.U.(VI) §26:p.95.

existir uma dificuldade sem que, no entanto, a tivesse formulado suficientemente, ou melhor, tão claramente como Heidegger posteriormente a colocou.

Consideremos, pois, o seguinte: se todo o ato intencional possui a estrutura *enquanto tal ou tal* (als was), na intuição, a *talidade* (was) em questão desempenha, ainda que de modo implícito, um duplo papel: ela é por um lado determinante, enquanto predicado oposto a um sujeito, que determinaria o ente como objeto, e, por outro lado, enquanto intuída, a talidade (was), surge como o oposto ao visado, em que o ente é considerado como um objeto já constituído.

Ora, se Heidegger nos diz que a *intuição categorial* é o “ponto quente” da filosofia husserliana e que deveremos compreender a *intuição sensível* a partir da *intuição categorial*, diferentemente disto, Husserl através da analogia entre o visado e o intuído, direciona a *intuição categorial* sobre a *intuição sensível*, o que parece de fato acontecer, quando, ainda que de modo implícito, interpreta esta a partir daquela. Só assim nos parece compreensível que Husserl se refira a objetos tanto ao nível predicativo (objetos categoriais) como ao nível ante-predicativo (objetos sensíveis).

De fato, a articulação da *intuição categorial*, porque predicativa, não apresenta ambigüidades, uma vez que, no nível de um simples ato signitivo categorial, é somente e na medida em que uma talidade (was) é encarada como predicado que ela se opõe ao ente e, nesse sentido, determina-o, constituindo-o enquanto objeto de possíveis predicados¹⁴¹. Temos, pois, que nos atos signitivos categoriais existe uma oposição passível de ser articulada entre um determinante e um determinado. No nível da intuição, o objeto é então visado e o predicado intuído, e o que

¹⁴¹ „Jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen (...)” *Ideen-I*: §3: S.15

no ato signitivo categorial correspondia à oposição entre determinante e determinado corresponde agora à oposição entre o intuído e o visado nos atos intuitivos. Podemos assim dizer que a talidade (was) é ao mesmo tempo determinante e intuída.

Mas, se conforme examinamos, ao nível da intuição categorial não se apresentam dificuldades, o mesmo não acontece ao nível dos atos simples. No que se refere à constituição da objetualidade do objeto, em princípio apresenta-se uma dificuldade: ao nível ante-predicativo, a talidade não se pode opor ao ente determinando-o enquanto sujeito de possíveis determinações pelo simples fato de que a talidade não pode ser encarada como predicado. Assim sendo, como poderíamos falar de objeto ao nível ante-predicativo?

Quando Husserl funda a *intuição categorial* sobre a *intuição sensível*, direciona também explicitamente a relação entre o visado e o intuído e de modo implícito a relação entre o determinante e o determinado e, como tal, da própria predicação. É nesta direção que em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger pôde afirmar:

“Husserl, todavia, define também esta relação entre visado e intuído como estado de coisas direcionando então, segundo a sua estrutura, sobre a mesma orientação do estado de coisas “S é P”, “o quadro é negro”, a relação entre negro e quadro, com a diferença que neste estado de coisas os membros da relação são a coisa e a determinação da coisa, enquanto que no outro, são o visado enquanto tal e o intuído enquanto tal.”¹⁴²

¹⁴² „Husserl bezeichnet nun allerdings auch dieses Verhältnis zwischen Gemeintem und Angeschautem als Sachverhalt und rückt es also nach seiner Struktur in dieselbe Linie wie den Sachverhalt S ist P, die Tafel ist Schwarz, das Verhältnis von Schwarz und Tafel, mit dem Unterschied, daß bei diesem Sachverhalt die Glieder der Relation Ding und Dingbestimmung sind, dagegen dort das Gemeinte als solches und das Angeschaute als solches.” *Logik*, p.112. [Trad. nossa].

No que se refere à constituição da objetualidade do objeto, a dificuldade apontada anteriormente, desaparece, ou, na linguagem de Heidegger é encoberta. Mas só é encoberta porque Husserl ao considerar explicitamente a talidade como intuída, a considera implicitamente como determinante, como predicado. Somente e na medida em que a talidade, a significação, é compreendida como predicação e o ser como predicado é que o ente pode ser um objeto, e como tal, sujeito de possíveis enunciados ou proposições. Mas se o que afirmamos tem sentido ao nível da *intuição categorial* que é predicativa, em que o que é intuído como predicado se pode opor a um visado como sujeito, contrariamente, nos atos ante-predicativos, não podemos opor o intuído ao visado como um predicado a um sujeito. Assim, parece ficar esclarecido por que Husserl não colocou a questão da constituição da objetualidade do objeto ao interpretar a *intuição categorial* a partir da *intuição sensível*. É possível, pois, falar de objeto sensível sem que com isso seja necessário colocar a questão da objectivação da sua objetualidade.

Assim, se para Heidegger, apenas podemos compreender a *intuição sensível* a partir da *intuição categorial*, é necessário também para ele reconhecer que o nível ante-predicativo é decididamente abandonado por Husserl, pois quer a objetividade quer a intuição pressupõem a predicação¹⁴³.

¹⁴³ “Predicação” é usado aqui em um sentido amplo, isto é, valendo para todos os tipos de ligação categorial, ainda que estejamos cientes de que há outras formas de ligação categorial que não são predicativas no sentido próprio.

2. - Dois sentidos da estrutura *enquanto que*

Como vimos no ponto precedente, o próprio Husserl ficou perplexo face ao duplo papel desempenhado pela estrutura *enquanto que*, pela talidade (als was). Seguindo as considerações de Heidegger tal estrutura desempenharia uma dupla função: enquanto considerada explicitamente, a talidade é intuída mas, se considerada implicitamente, ela é determinante como predicado e só assim entendida, é que a dificuldade apontada por Heidegger no que se refere à objetualidade do objeto sensível desaparece ou nas palavras de Heidegger é “encoberta”.

Foi sobre esta estrutura *enquanto que*, comum ao ato predicativo e ante-predicativo que Husserl direccionou explicitamente a relação entre o visado e o intuído. Mas, com esta analogia, conforme vimos anteriormente, ele orienta, ainda que de modo implícito, a própria relação da predicação. Segundo Heidegger, com essa orientação, Husserl procede a uma profunda alteração na estrutura *enquanto que* uma vez que, esta, que seria pré-objetiva, ou hermenêutica usando a terminologia de Heidegger, passa agora a configurar-se como objetivante, predicativa ou apofântica.

Na interpretação de Heidegger, esta alteração levada a cabo por Husserl, revelou-se particularmente problemática na medida em que não pode ser acompanhada no pensamento do próprio autor, contudo será necessário que explicitemos esta dificuldade no sentido de clarificar e articular a fenomenologia hermenêutica de Heidegger com a fenomenologia explicitativa de Husserl.

Heidegger não aceita que uma intuição objetivante se possa situar ao nível ante-predicativo, o que não invalida que a apresentação feita por Husserl da significação como ante-predicativa não tenha sido

considerada como a contribuição fundamental da fenomenologia husserliana. Para que isto não deixe sombra de dúvida, basta que nos atenhamos aos estudos a que Heidegger procede nos §§ 14, 15 e 16 de *Sein und Zeit*, nos quais, ao determinar a mundanidade do mundo como significatividade mais não faz que proceder a um esclarecimento deste ponto que se constitui como, fundamental para a sua fenomenologia. Segundo Heidegger, a significação ante-predicativa que se articula segundo a estrutura *enquanto que* não pode ser considerada como objetiva, pois é pré-objetiva. É esta estrutura ante-predicativa, pré-objetiva, que Heidegger qualifica de hermenêutica. É a estrutura da significação ante-predicativa que constitui a via de acesso originário, às modalidades de ser do ente e o descobre enquanto *tal ou tal*. Mas se é esta estrutura hermenêutica, pré-objetiva, que permite o acesso originário ao ente é também ela que possibilita a predicação. Conforme Heidegger, para que algo seja passível de predicação é necessário que a ele já se tenha tido inicialmente um acesso. É pela predicação que o ente se pode tornar um objeto, isto é, como um sujeito passível de possíveis determinações. No entanto, para que tal se efetive, é requerida uma profunda alteração da estrutura *enquanto que*: de estrutura hermenêutica ela passaria a estrutura apofântica. Uma vez que na estrutura hermenêutica a talidade é o que descobre o ente, descobrindo-o no sentido do reenvio para as possibilidades de ser no mundo do *Dasein*, na estrutura apofântica a talidade é um mero ponto de vista parcial sobre o ente em que o mesmo é colocado como um objeto e, nessa medida, constitui o fundamento de tudo o que sobre ele pode ser dito.

Se para Husserl ser quer dizer ser objeto, o mesmo não acontece em Heidegger, para quem ser objeto é um modo de ser derivado de uma modo de ser mais originário que é o de ente intramundano disponível. E, se para Husserl, é através da estrutura *enquanto que* apofântica que se

constitui a via de acesso ao ser-objeto, para Heidegger esta estrutura é fundada na estrutura hermenêutica que inclui a visão ante-predicativa do *Dasein*. O ser objeto é um modo derivado de um modo mais originário de os entes se darem, pelo que de acordo com Heidegger, o conhecimento do objeto enquanto objeto, é necessariamente pós-objetivo e fundado em um solo ante-predicativo. No entanto, esta articulação fruto da elaboração de Heidegger, a fenomenologia de Husserl não permite compreender, uma vez que, Husserl, ao situar a sua fenomenologia no nível do estudo do objeto, parece ignorar a alteração que a estrutura hermenêutica teria de sofrer para se transformar em apofântica e, no limite, identifica a *estrutura enquanto tal* da significação, mesmo quando ante-predicativa, com a *estrutura enquanto que* apofântica.

Assim, sob a perspectiva de Heidegger a fenomenologia husserliana possui uma ambigüidade já que, se por um lado concede o primado de ser ao ser objeto, por outro lado, ao considerar a significação como ante-predicativa o pensamento de Husserl libertaria o ser da cópula do juízo¹⁴⁴. Com isso, permitiria uma reorientação de todo o pensamento, abrindo desse modo o caminho para o estudo da estrutura *enquanto que* hermenêutica ou seja para a significabilidade ante-predicativa que Heidegger vai considerar como incluída na mundanidade do mundo. A afirmação de Heidegger no seminário¹⁴⁵ torna-se agora clara, isto é, de que sua obra só foi possível porquanto tomou como ponto de partida a fenomenologia de Husserl. Daí Heidegger reivindicar para o seu pensamento o estatuto de fenomenologia que, enquanto herdeira da de Husserl, é também fenomenologia e porque baseada na estrutura do *enquanto que* ante-predicativa é hermenêutica.

¹⁴⁴ Cf. S. Zähringen, *Op. cit.*, p.115.

¹⁴⁵ Cf. *Op. cit.*, p.115-116.

Como assinalamos, se Husserl teria dado o passo decisivo ao considerar a estrutura *enquanto que* ante-predicativa, no entendimento de Heidegger ele teria recuado na medida em que teria concedido o primado do ser ao ser objeto, uma vez que toma como fio condutor de suas análises a estrutura *enquanto que* apofântica. Após ter aberto uma via de acesso à estrutura *enquanto que* originária, Husserl não a teria percorrido e teria “recuado” para o nível apofântico, isto é, Husserl teria permanecido na via da metafísica tradicional e com isto não se teria questionado acerca do sentido do ser.

Fica clara assim a crítica de Heidegger a seu mestre no *Seminar in Zäbringen*: se o ser objeto é um modo derivado de os entes se darem, ser não significa necessariamente ser objeto, mas exatamente o inverso, pois a “objetividade” é um modo de ser presente, uma possibilidade de algo ficar presente que pressupõe uma significatividade prévia, isto é, uma prévia abertura do mundo anterior a qualquer significação.

Pelo que examinamos ao longo deste capítulo, parece-nos claro que a alteração da estrutura *enquanto que*, ao possibilitar a passagem do nível pré-objetivo para o nível objetivo, permite que seja viável uma articulação entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a fenomenologia explicitativa de Husserl. Destarte, a relação que medeia o âmbito das duas fenomenologias é o *enquanto que hermenêutico* e o *enquanto que apofântico*. É justamente nesse espaço de mediação que para Heidegger se dá a possibilidade de um objeto se constituir como tal, e a questão da objetualidade do objeto parece ser o fio condutor para a compreensão das possíveis relações entre o pensamento de Husserl e o de Heidegger tal como é afirmado e confirmado no *Seminar in Zäbringen*.¹⁴⁶

¹⁴⁶ As determinações das relações entre Husserl e Heidegger, no que se refere ao esclarecimento dos respectivos conceitos de fenomenologia tem sido objeto de diversas investigações que, contudo, parecem não ter valorizado suficientemente a estrutura *enquanto que*, tanto no pensamento de Heidegger, como no de Husserl, nos quais a referida estrutura

Podemos assim compreender que a fenomenologia de Heidegger, enquanto fenomenologia hermenêutica, se pretenda e possa se apresentar de forma legítima, como uma radicalização da fenomenologia de Husserl. Tal radicalização não se constituiria enquanto ruptura mas sim enquanto um aprofundamento uma *radicalização*, no sentido de firmar, fixar, conduzir às suas próprias raízes, erigindo-se como a própria fundamentação da fenomenologia husserliana, uma vez que, como vimos, é a estrutura *enquanto que* hermenêutica que é possibilidade de fundamentação da estrutura *enquanto que* apofântica. Nesse sentido, poderemos mesmo afirmar que a fenomenologia hermenêutica constitui-se como a fundamentação radical da fenomenologia explicitativa, não sendo esta mais que um caso particular daquela.

Vimos que a alteração sofrida pela estrutura *enquanto que* através da predicação se revelou de fundamental importância para a afirmação que fizemos anteriormente. Se assim é, necessário se torna que nos detenhamos um pouco mais demoradamente no *enquanto que* hermenêutico, bem como no *enquanto que* apofântico, no sentido de ver as possíveis relações e consequências que se podem retirar das duas fenomenologias.

ocupa um lugar tão preponderante como o de fundamento da significação, quer dos atos singelos quer dos atos complexos. Assim a propósito da fenomenologia de Heidegger, Otto Pöggeler afirma vagamente que “filosofar não é o ancorar-se em certas respostas, não é o salto para a margem salvadora, mas o salto para o navio que vai à deriva.” in *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. de Jorge Telles de Menezes., Instituto Piaget, Lisboa: 2001, p.85. W. Richardson em *Heidegger Through Phenomenology to Thought* quando explica a interpretação hermenêutica remete a uma nota onde diz que “A consideração dos argumentos é um luxo que não nos podemos conceder aqui”. *Op. cit.*, p.68, nota 115.

2.1. – O significar originário

Na seqüência do que examinamos anteriormente, o pensamento de Heidegger, permitiu-nos afirmar que, contrariamente ao que Husserl pretendeu, a estrutura *enquanto que* é ante-predicativa não nos “remete” para um “objeto” que na filosofia heideggeriana se constitui em um ponto de vista parcial sobre um ente. A estrutura *enquanto que* permite sim o acesso originário e *pré-objetivo* ao ente. Trata-se de um acesso que de modo algum é teórico, mas antes deve ser tido como um comportamento quotidiano do *Dasein*, o qual poderemos dizer que de algum modo é prático¹⁴⁷.

Se tomarmos agora como fio condutor a obra *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*¹⁴⁸, nela podemos encontrar considerações de Heidegger acerca da estrutura *enquanto que* (Als Struktur) hermenêutica e a estrutura *enquanto que* apofântica.

O comportamento do *Dasein*, comportamento orientado, implica necessariamente dois momentos, um “para que” (Wozu) e um “com que” (Womit) articulados na unidade de um mesmo comportamento prático. É esta estrutura unitária que nos permite apreender o ente “enquanto que” (als was) e que o descobre. Heidegger diz que o *Dasein*, precedendo-se neste para que o ente é, regressa junto ao ente encontrando-o e descobrindo-o, enquanto ele serve para tal ou tal (wozu es dient). É sempre em função de um “para que”, que o ente “com o que” o *Dasein* se encontra, é descoberto enquanto tal ou tal.

¹⁴⁷ Atente-se para que, do ponto de vista ontológico-existencial, o modo de ser prático não tem uma primazia sobre o comportamento teórico, pois como nos diz Heidegger: „Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit.„ ou seja: “O mundo não é algo à mão e nem algo e nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade.” Cf. SZ § 25: S.365; ST (II) § 25: p.167.

¹⁴⁸ O comportamento prático do *Dasein*, bem como a estrutura *enquanto que* (Als Struktur) será alvo de mais detalhado exame no capítulo seguinte, onde levaremos em conta a obra máxima de Heidegger *Sein und Zeit*.

“Estou sempre além da compreensão daquilo para que e enquanto que, respectivamente dado e encontrado é apreendido. É, em primeiro lugar, a partir deste enquanto tal e para que, o que está em questão serve; só a partir deste, junto ao qual eu já sempre estou, regresso ao que encontro. Deste modo a simples apreensão, mesmo da coisa do mundo circundante dada do modo mais natural, é um regresso contínuo à coisa encontrada”¹⁴⁹

A significação originária, pela qual o ente é descoberto, funda-se assim na *manualidade* (Zuhandenheit) do ente, no seu estar à mão para..., no carácter do ente de estar à mão para o uso e serventia do *Dasein*. O ser tal ou tal, a talidade do ente, enquanto clarificação originária, não reenvia para o ente como para um ponto de vista sobre um objeto, mas reenvia para um comportamento estruturado do *Dasein*.

Atente-se porém que, para Heidegger, todo o comportamento humano é caracterizado como uma simples possibilidade de ser do *Dasein* e no seu comportar-se o *Dasein* existe já desde sempre em um horizonte de possibilidades, num mundo que não é mais que o horizonte de possibilidades do *Dasein*.¹⁵⁰ Assim, o ente que vem à presença do *Dasein* através da estrutura *enquanto que* já é sempre um ente intramundano, um ente que é sempre descoberto através da projeção das possibilidades de ser no mundo do *Dasein* e não através de um simples ponto de vista teórico sobre um objeto, que se possível é um modo derivado de ser do modo mais originário de ser do ente que se dá na sua disponibilidade, no seu estar-à-mão. Ora, é precisamente este aspecto que

¹⁴⁹ „Ich immer *schon weiter im* Erfassen und Verstehen gegenüber dem, was in einem extremen Sinne gerade gegeben ist, ich bin immer schon weiter im Verstehen dessen, wozu und als was jeweilig das Gegebene und Begegnende genommen wird. Und erst von diesem her Als-Was und Wozu das Betreffende dienlich ist, erst von diesem Wozu her, bei dem ich immer schon bin, komme ich auf das Begegnende zurück.” *Logik*, p.147. [Trad. nossa]

¹⁵⁰ Cf. SZ. §12

nos permitirá proceder à distinção entre a estrutura *enquanto que* hermenêutica e a *estrutura enquanto que* apofântica.

Tal como assinalamos, e já se referiu neste trabalho, a questão da unidade dos diversos sentidos do ente foi a questão que preocupou profundamente o jovem Heidegger, foi ela que o conduziu a uma leitura interrogativa de Aristóteles, o qual, por sua vez lhe permitiu compreender que a “objetividade é um modo de ser presente (...) o ser presente na dimensão ou “ espaço” da subjetividade.”¹⁵¹

É o fundo a partir do qual o ente se articula enquanto “tal” ou “tal” que Heidegger chama sentido do ser do ente.¹⁵² O que o ente é, é sempre articulado sobre esse sentido e nunca se dá na sua pura entidade. Assim sendo, podemos dizer que o ser transcende o ente e, se quisermos compreender o ser do ente, nunca o devemos interrogar num simples modo de ser ôntico, mas sim através do seu sentido de ser, que este sim articula as suas possibilidades ônticas. Devemos então afirmar que, para o ente intramundano, não há um modo de ser ôntico fundante, na pura entidade, ou seja, o ente surge sempre já interpretado através do seu sentido de ser.

Mas é justamente a estrutura articuladora do sentido do ser que articula interpretando, a estrutura *enquanto que*, a estrutura denominada hermenêutica. Esta permite o significar de modo originário, bem como o enunciado. Em *Sein und Zeit*, o autor diz: O “enquanto que” constitui a estrutura da expressividade, de algo compreendido; constitui a interpretação¹⁵³ ou ainda em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*:

¹⁵¹ . „(...) die Gegenständlichkeit ist das Anwesendsein in der Dimension oder dem „Raum“ der Subjektivität.” *S. Zähringen, op.cit*, p.116 [Trad. Nossa].

¹⁵² SZ §32: S.151

¹⁵³ Cf. SZ §33: S.153; ST (I) §33: p.211.

“O “enquanto que” tem a função do descobrir algo – a partir de algo aqui – algo enquanto isto é, enquanto tal – a estrutura da compreensão em geral. Compreensão significa: *ἐρμηνεία* o compreendido no compreender. Compreender – o comportamento fundamental do *Dasein*. A estrutura do “enquanto que” é portanto a estrutura fundamental hermenêutica do ser do ente, que chamamos *Dasein* (a vida humana).”¹⁵⁴

Sendo assim, a *compreensão*, estrutura fundamental, tem seu desenvolvimento na *interpretação* do *Dasein* que possui constitutivamente a possibilidade de articular em formas o compreendido. Em sentido originário, a significação, não é ainda um ponto de vista parcial sobre o objeto, porque se situa no nível do comportamento pré-objetivo do *Dasein* que tem as suas raízes na articulação da estrutura “*enquanto que*” hermenêutica:

“O significar compreensivo não se dirige primeiramente nem à coisa singular nem a conceitos gerais, mas vive no mais próximo mundo circundante e no mundo em totalidade. Neste significar tem o *Dasein* a abertura sobre o seu mundo: a própria abertura é a descoberta da respectiva conformidade, em que o ente enquanto ente é presente.”¹⁵⁵

Podemos, pois, compreender que em *Sein und Zeit*, Heidegger afirme que a significabilidade constitui a mundanidade do mundo. É

¹⁵⁴ „Das „als” hat die Funktion des Entdeckens von etwas – aus etwas her – etwas als, d.h. als das – die Struktur von Verständnis überhaupt. Verständnis heißt: *hermeneía* – das Verstandene im Verstehen – Grundverhalten des Daseins. Die Struktur des „als” demnach die hermeneutische Grundstruktur des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen (menschliches Leben).” *Logik, Op. cit.*, p.150, nota 6. [Trad. nossa]

¹⁵⁵ „ In diesem Bedeuten hat das Dasein Aufschluß über seine Welt ; der Aufschluß selbst ist die Entdeckung der jeweiligen Bewandnis, in welcher das Seiende als Seiendes anwesend ist.,, *Logik, Op. cit.*, p.150 [Trad. nossa].

mesmo esta significabilidade que se encontra na origem do enunciado enquanto manifestação da significação. O enunciado enquanto manifestação do discurso tem, pois, a estrutura da significação compreensiva, surgindo como modo derivado da interpretação¹⁵⁶.

2.2. - Considerações sobre a estrutura “*enquanto que*”

O enunciado enquanto *manifestação* do ente descoberto é, antes de mais nada, um mostrar-se do ente naquilo com o que o *Dasein* tem de realizar uma tarefa. Ora, na manifestação dessa talidade originária na forma de enunciado o ente descoberto pode ser encarado como um predicado, transformando-se o enunciado mostrativo em uma *predicação*, num *juízo*.

Pela predicação, o ente mostrado é determinado como sujeito de predicação, isto é como um objeto. A mostração originária na qual o ente com que o *Dasein* realizava uma tarefa é transformada pelo discurso sobre o ente mostrado.

É apenas na medida em que a significação é interpretada como predicado que se pode constituir o objeto como sujeito de predicação. É, pois, ao nível da predicação que se pode constituir a objetualidade do objeto. Ora, a constituição do objeto altera profundamente a estrutura “*enquanto que*”. A talidade deixa de ser o que descobre o ente, para passar a ser um simples ponto de vista sobre o objeto. O ente por sua vez enquanto objeto, é agora o fundamento da talidade, enquanto suporte de predicados. A talidade, enquanto predicado, é um ponto de vista parcial sobre o ente, na medida em que este é passível de múltiplos predicados.¹⁵⁷ A estrutura *enquanto que*, referida à talidade como

¹⁵⁶ Cf. SZ § 33.

¹⁵⁷ Cf. *Logik*, *Op.cit.*, p.159.

predicado, não exprime então mais que a parcialidade de um predicado sobre outros. Ao nível objetivante, a talidade é um simples ponto de vista parcial sobre o objeto e remete apenas para o ente que lhe serve de fundamento, e que fundamenta todo o discurso que sobre ele se possa proferir.¹⁵⁸ Por isto, o lugar da verdade é agora determinado como sendo o juízo, enquanto adequação, entendida como identidade, do predicado ao sujeito.

O ente, determinado como objeto, cortado da significabilidade é encerrado em si, e pode assim ser olhado por uma mera investigação contemplativa e ser encontrado numa intuição teórica¹⁵⁹. A talidade é reconhecida como mera determinação dada e, como tal, fundada pelo próprio ente. O ente deixa então de ser *disponível* para passar a ser *simplesmente dado*. A estrutura hermenêutica que permite a compreensão de algo para algo é velada pela constituição dessa determinação objetivante. A estrutura *enquanto que* já não é o que permite o acesso ao ente, mas exprime apenas um ponto de vista parcial sobre ele. A relação com o ente deixa de se fundar na interpretação para se situar ao nível do conhecimento. No entanto, para que a significação se possa constituir como predicado é necessário que tenhamos já um acesso prévio a ela. Ora, esse acesso ante-predicativo é fundado, como vimos, na estrutura hermenêutica, a qual serve de fundamento ao “*enquanto que*” apofântico, objetivo. Neste sentido, Heidegger diz:

“O carácter ante-predicativo da estrutura enquanto que deve assim ser expressamente acentuado...seja na simples proposição: “este quadro é preto”; então numa discussão temática será, este quadro enquanto preto; certamente que se pode interpretar a proposição deste modo,

¹⁵⁸ Cf. *Logik, op cit*, p.160.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.161.

mas deve-se então compreender, que este “enquanto” não é primariamente originário da predicação *qua* predicação, mas antes dele está o que primeiro possibilita a estrutura da predicação. A predicação tem a estrutura enquanto que mas de modo derivado.”¹⁶⁰

É precisamente o carácter desta alteração e carácter fundado ou derivado do pensamento objetivante que o pensamento de Husserl não permite acompanhar. Husserl situa toda a sua fenomenologia no nível do estudo do objeto e, mais precisamente, dos modos de aparecer do objeto. Situa-se, assim, no que Heidegger denomina por nível apofântico da estrutura “*enquanto que*”. Husserl, embora tome como ponto de partida o estudo do objeto, através do qual determina os próprios conceitos de fenômeno e de significação pretende, no entanto, situar-se ao nível ante-predicativo. Porém, no entender de Heidegger, tal só seria possível devido ao direcionamento explícito da relação visado/intuído. O próprio modo como Husserl trata o objeto e sobretudo o modo de encarar a verdade como adequação não nos permitem dúvidas sobre este aspecto. Se Husserl tinha reconhecido a existência da estrutura *enquanto que*, tanto nos atos signitivos como nos categoriais, considerando-a em ambos os casos como o modo fundante de visar o objeto, ignorou a sua relação com a predicação. Para Husserl, a referida estrutura deveria ser identicamente interpretada, a partir do seu carácter objetivante, quer nos situassêmos ao nível ante-predicativo ou predicativo.

¹⁶⁰ „Der vorprädikative Charakter der Als-Struktur ist deshalb ausdrücklich zu betonen, weil man in naheliegender Anlehnung an den sprachlichen Ausdruck meinen könnte, diese Als-Struktur sei zuerst und eigentlich gegeben im einfachen Aussagesatz : „Diese Tafel ist schwarz“; also im thematischen Besprechen dieser Tafel als schwarzer; gewiß kann man den Satz so interpretieren, aber man muß dabei verstehen, daß dieses „Als“ nicht der Prädikation *qua* Prädikation primär eigentlich ist, sondern vor ihr liegt, so, daß es die Prädikationsstruktur erst ermöglicht. Die Prädikation hat die Als-Struktur, aber abgeleiteter Weise, und hat sie nur (...)” *Logik, op. cit.*, p.144-145. [Tradução nossa].

2.3. – A base unitária ser-no-mundo

Se, como vimos, a talidade na intuição desempenha um duplo papel, a um tempo como determinante e como intuída, então a intuição só é possível sobre a base da predicação.

É a talidade, compreendida como predicado, que, determinando o ente como sujeito de predicções, o constitui como objeto; é ela ainda que entra na presença constituindo o momento intuitivo no ato da intuição. Deste modo, a articulação entre visado e intuído só é possível sobre a base da articulação entre sujeito e predicado.

Mas então é a própria verdade, compreendida por Husserl como adequação na intuição, que só é possível sobre a base da adequação de um predicado a um sujeito. Assim, a intuição não exprime adequação de algo subjetivo (o objeto intencional) e algo meramente dado (o intuído), mas apenas a adequação entre o sujeito lógico, entendido como objeto intencional, e um predicado, entendido como sendo intuído. A intuição, para utilizarmos a terminologia de Heidegger, só é possível como reconhecimento intuitivo de um ente previamente acessível no seu estado de descoberto.

É, pois, o espaço aberto pela predicação que permite fazer a distinção entre visado e intuído, assim como distinguir entre sujeito e objeto do conhecimento, e que conduz Heidegger a considerar assim o conhecimento já como um modo derivado, não originário, de ser no mundo do *Dasein*.

Compreende-se deste modo que Heidegger na maior parte das considerações críticas que faz sobre o conceito de verdade como adequação, tome sempre como ponto de partida do seu estudo o nível da

predicação.¹⁶¹ Longe desta posição revelar falta de radicalismo relativamente a Husserl, ela considera implicitamente que só a tal nível se poderá falar de objetividade e *a fortiori*, de verdade na intuição.

Deste modo, são os próprios conceitos de intencionalidade e objeto intencional que deverão ser postos em questão. É ainda o nível cognitivo, como lugar privilegiado de relação com o mundo que deverá igualmente ser questionado. Mas tal questionamento conduziria ainda a problematizar o próprio conceito de sujeito cognitivo como simples consciência assim como a própria dimensão do espaço intencional.

Se a intuição pressupõe a predicação e esta só é possível sobre a base de uma significação prévia, nem a verdade como adequação é originária, nem a intuição é o ato que abre originariamente o mundo. Longe de se poder compreender a relação com o mundo a partir da intuição e do estudo da simples vivência intencional (enquanto condição da intuição), é somente a partir de uma significabilidade prévia (isto é, do mundo) que é possível compreender a vivência intencional.

Compreende-se assim que Heidegger, contrariamente a Husserl, abandone o conceito de consciência intencional e, correlativamente, o de subjectividade, substituindo-o pelo de *Dasein* em que o aí exprime a própria abertura prévia do ser do ente humano.¹⁶²

Assim sendo, será que a fenomenologia desenvolvida por Heidegger pode ser determinada como um compreender a significação em termos pré-objetivos e, como tal, não teóricos?

Não sendo a significação um elemento teórico, ela não poderá ser procurada ao nível do conhecimento, mas ao nível do *comportamento*, isto é, do próprio significar. Como examinaremos com mais detalhe no capítulo que se segue, para Heidegger é a *significabilidade*

¹⁶¹ Cf. SZ mas também *Vom Wesen des Grundes, Von Wesen der Wahrheit*.

¹⁶² Cf. BEAUFRET, J. *Husserl et Heidegger en Dialogue avec Heidegger* – III, *op. cit.* p. 113.

(Bedeutsamkeit) que constitui a *mundanidade do mundo*¹⁶³. Como já vimos, é a estrutura da significação que permite captar essa abertura ao mundo, pois como diz Heidegger:

“O significar compreensivo não se dirige primariamente nem à coisa singular nem aos conceitos gerais, mas vive no mais próximo mundo circundante e no mundo da totalidade. Neste significar (Bedeuten) tem o Dasein abertura sobre seu mundo.”¹⁶⁴

Neste sentido nem a intuição, nem o conhecimento podem deste modo ser tomados, ao contrário do que pretendia Husserl, como originárias vias de acesso ao mundo. Ao contrário, o conhecimento é já um modo fundado no ser-no-mundo e a mais simples intuição perceptiva, por mais objetivante, implica já um determinado predicativo prévio.

Compreende-se assim que *Sein und Zeit* tome como ponto de partida o estudo do *Dasein* como ser no mundo. Este ponto de partida não é uma forma abrupta de abordar os problemas nem um salto que represente uma ruptura com a fenomenologia husserliana¹⁶⁵, como por vezes é afirmado¹⁶⁶. Segundo Heidegger, a fenomenologia não deve ser tomada enquanto efectividade, enquanto uma corrente filosófica acabada,

¹⁶³ Cf. SZ § 14.

¹⁶⁴ „Das verstehende Bedeuten richtet sich primär weder auf Einzeldinge noch auf allgemeine Begriffe sondern lebt in der nächsten Umwelt und Welt im Ganzen. In diesem Bedeuten hat das Dasein Aufschluß über seine Welt.” *Logik*, p.150 (Trad. nossa.).

¹⁶⁵ Segundo J. Beaufret, “o esclarecimento da relação de Heidegger a Husserl é uma passagem que não é uma simples deslocação, mas antes um salto, que de uma só vez nos transporta de um domínio para o outro. Quem não faz o salto não pode compreender. (*Husserl et Heidegger en Dialogue avec Heidegger-III*, p.114/115)

¹⁶⁶ Defensor desta posição é Otto Pöggeler ao afirmar: “Se a fenomenologia de Heidegger é reintegrada de modo mais originário ao pensamento ocidental, o que se impõe é o debate com este pensamento, já não a discussão da fenomenologia de Husserl, o debate cm a origem e não com a consequência.” *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p.107. Na verdade, Pöggeler baseia a sua análise nas obras de Husserl posteriores às *L.U.*, tal como mostra o próprio título do capítulo destinado a estudar as relações de Husserl e Heidegger “Fenomenologia transcendental e fenomenologia hermenêutica”. No entanto, como vimos, é indicação do próprio Heidegger a de que é nas *L.U.* que poderemos encontrar a origem da referida articulação.

já que “mais elevada que a *realidade* está a *possibilidade*.”¹⁶⁷ É necessária uma abertura para as possibilidades que a constituem enquanto método de investigação, pois somente assim é que ela poderá questionar o seu próprio fundamento. A fenomenologia não pode ser o simples estudo da vivência intencional, limitando o seu âmbito à análise da subjectividade, mas a própria vivência intencional deverá já ser compreendida como um modo de ser no mundo. Naturalmente que uma tal posição implica a necessidade de reformular a fenomenologia em novos termos.

2.4. - Ser e o correlato-objetivo do ato intuitivo posicional.

Será necessário agora extrairmos as conseqüências de tudo o que foi examinado sobre a estrutura da interpretação relativamente à concepção de ser em Husserl, tal como ele a expressa nas suas *Logische Untersuchungen*.

Para Husserl, o ser em sentido originário não deveria ser encontrado na simples cópula do juízo. Foi mesmo tal posição que conduziu o Heidegger a afirmar que “Husserl libertou o ser da sua fixação no juízo.”¹⁶⁸ Por outro lado, o autor das *Logische Untersuchungen* afirmava que o ser deveria encontrar-se como correlato objetivo de um ato intuitivo posicional, isto é, da percepção.¹⁶⁹ O ser surgiria assim como posição (*Setzung*) do objeto intuído, apresentando-se o seu sentido mais originário ao nível ante-predicativo. Com efeito, Husserl denomina por posição absoluta o objeto de uma percepção simples, em oposição ao “estado de coisas” articulado, dado numa intuição categorial.

¹⁶⁷ „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.” SuZ §7: S.38; ST (I) §7: p.69.

¹⁶⁸ „Husserl das Sein aus seiner Festlegung auf das Urteil befreit.” *S.Zäbringen, Op. cit.*, p.115. [Trad. nossa].

¹⁶⁹ *S.Zäbringen, Op. cit.*, nota 89, p.140.

Notemos, após tudo o que foi dito, que para que a intuição *a fortiori*, o ato posicional por excelência, e a percepção sejam possíveis é necessário – ao contrário do que pretendia Husserl – que nos situemos no nível predicativo. Com efeito, só pela predicação se constitui o objeto que estaria presente de modo imediato na intuição e, por sua vez, para que a predicação se realize pressupõem-se já a estrutura “*enquanto que*” hermenêutica, na medida em que esta é o fundamento da predicação.

Deste modo, será na própria estrutura “*enquanto que*” antepredicativa que deveremos encontrar o local originário onde surge o ser. Só a partir dela se poderá compreender o ser já implicado tanto na cópula do juízo, como na posição do objeto. Isto é, a questão do ser do ente será uma questão do nível hermenêutico.

Se o ser não se pode encontrar na cópula do juízo, não o poderemos igualmente encontrar como posição. É que o ser não pode surgir como pura identidade com o ente intuído. A verdade como identidade pressupõe já a estrutura interpretativa, a partir da qual ela se pode constituir. É que a verdade como identidade, longe de ser fundante, pressupõe a abertura prévia a partir da qual ela se pode realizar.

O ser do ente deve ser procurado através da estrutura “*enquanto que*” hermenêutica e não tomado como fio condutor o “*enquanto que*” apofântico. Deslocar a questão do ser ao ente do nível do juízo para a intuição é apenas uma deslocação aparente, pois ambos os níveis são profundamente solidários, e não abandonam o pensamento subjetivo – representativo.

“O determinar enunciativo nunca determina uma relação primária e originária ao ente, e por isso nunca pode o *lógos* apofântico ser tomado como fio condutor para a pergunta, sobre o que o ente seja.”¹⁷⁰

Isto significa que o ser não pode ser procurado apenas no próprio ente, mesmo como posição, tal como pretendia Husserl nas *Logische Untersuchungen*, mas que a questão ontológica deve interrogar não pelo ser do ente em identidade, mas será já uma questão do nível hermenêutico.

Para que a própria intuição do ente seja possível, assim como a predicação, é necessário existir uma compreensão prévia do modo de ser do ente, não fundada apenas no próprio ente. Isto é, é necessário que haja (*es gibt*) o ser. Só a partir desta compreensão o ente pode ‘entrar’ na presença. Compreende-se assim que Heidegger tome como ponto de partida de toda a análise ex-sistenciária do *Dasein* a compreensão pré-ontológica.

¹⁷⁰ „Daher ist das aussagende Bestimmen nie ein primäres Entdecken, das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden, und deshalb kann es, dieser Logos, nie zum Leitfaden gemacht werden für die Frage, was das Seiende sei.” *Logik*, *op. cit.*, p.159. [Tradução nossa].

CAPÍTULO II

A fenomenologia hermenêutica

De acordo com a exposição precedente, foi a referência à estrutura “*enquanto que*”, já presente no que Husserl denominou objeto sensível, que nos permitiu estabelecer a distinção entre *intuição sensível* e *intuição categorial*. Não obstante, foi possível observar que o desaparecimento de tal distinção no pensamento de Heidegger nos conduziu à formulação de uma série de questões a que não podemos cabalmente responder, apenas a partir do que foi exposto até aqui.

De fato, anteriormente perguntamos pelo fundamento que permitiria manter o primado do comportamento teórico sobre o comportamento prático, uma vez abolida a distinção entre *intuição sensível* e a *intuição categorial*.

A questão que colocamos mantém-se e reforçamo-la: Existe um primado do comportamento teórico sobre o comportamento prático?

Ora, uma vez que a articulação entre sensibilidade e entendimento, na fenomenologia de Husserl, era referida à distinção e respectiva relação entre o objeto categorial e objeto sensível, não haveria necessidade de questionarmos sobre como conceber tal articulação quando a distinção em causa é suprimida? Ademais, como a articulação entre intuição sensível e categorial, enquanto atos fundantes e atos fundados, era mantida pela articulação entre atos simples e atos complexos, na ausência da coisa mesma¹⁷¹, resta saber se este nível goza de autonomia para que possa ser investigado isoladamente ou se, contrariamente, o enunciado e a significação nos remetem necessariamente a uma estrutura mais complexa.

De fato, indagamos o seguinte: se há uma primazia do comportamento teórico sobre o prático, qual seria o fundamento que sustentaria essa suposta hierarquia considerando os resultados de nossa observação segundo a qual há nas análises de Heidegger, desenvolvidas no *Seminar in Zäbringen*, como que um desaparecimento da distinção entre intuição sensível e intuição categorial?

Estas questões foram deixadas em aberto, porquanto os textos que examinamos são ou preparatórios de *Sein und Zeit* ou então remetem a esta obra, na qual buscamos a resposta para as questões ora suscitadas e que passa pelo estudo da estrutura *enquanto que* tal como se configura em *Sein und Zeit*.

Só partindo do estudo da estrutura *enquanto que* na obra máxima de Heidegger é que poderemos elucidar uma dificuldade central que verificamos no pensamento de Husserl. Segundo este autor, a experiência

¹⁷¹ Nível em que se mantêm, em princípio, as cinco primeiras investigações já que só na sexta temos a experiência. É pertinente observar que o retorno às “coisas mesmas” só se dá na Investigação Lógica VI, pois nas anteriores estas não são objeto de investigação.

se realiza ao nível ante-predicativo¹⁷². Heidegger, porém, indaga se o tratamento que Husserl dá à referida estrutura seria possível de se efetuar somente ao nível ante-predicativo. Será que não pressupõe, implicitamente, o nível apofântico? Caso afirmativo, tal não conduziria necessariamente a um contra-senso ou uma inconseqüência do pensamento de Husserl?

Uma vez que a estrutura que se encontra em toda a experiência, e esta é ante-predicativa, por conseguinte não haveria a necessidade desta estrutura ter uma interpretação que não a apofântica?

Como dissemos, as respostas às perguntas agora formuladas pensamos encontrá-las em *Sein und Zeit*. É nesta obra que buscaremos as respostas para as questões deixadas em suspenso por Heidegger no *Seminar in Zäbringen*. Neste seminário, considerando inicialmente a intuição categorial husserliana, Heidegger nos afirma que o *ser é dado*, mas logo em seguida ele se interroga de forma decidida: “*que significa ser?*”¹⁷³; e é essa mesma questão que conduzirá toda a exposição do tratado de ontologia que é *Sein und Zeit* sob a seguinte formulação: “*qual o sentido do ser?*”¹⁷⁴ É ainda no referido seminário que o autor afirma que “(...) a objetividade é um modo de ser-presente na dimensão ou “espaço” da subjetividade”¹⁷⁵, o que implica a necessidade de interrogar pelo modo de ser da subjetividade e, mais exatamente pelo modo de ser do *Dasein* enquanto fundamento da subjetividade.

Os percursos pelos questionamentos e posições de Heidegger explicitadas em *Sein und Zeit* permitir-nos-á assinalar que somente tomado como ponto de partida o *ser-no-mundo* –, que aparece como um modo

¹⁷² L.U. (III) §§45-47 e também em *Ideen* - I, S.15.

¹⁷³ „was besagt „Sein“?“ *S.Zäbringen Op. cit.*, p.115. (Trad. nossa).

¹⁷⁴ „Nach dem Sinn von Sein.“ SZ §2: S.5; ST (I) § 2: p.31.

¹⁷⁵ „(...)die Gegenständlichkeit ist das Anwesendsein in der Dimension oder dem „Raum“ der Subjektivität.“ *S.Zäbringen, Op. cit.*, p.116,(Trad. nossa).

primário de encontro com o ente enquanto fato primário irreduzível, sempre já dado e, por isso radicalmente anterior a toda tomada de consciência –, é que Heidegger pode dizer que todas as outras significações prevalecerão como subordinadas a esta que é *a priori* e se constitui como fundamental.

1.1. – *Dasein* e compreensão pré-ontológica

De acordo com a leitura de Heidegger acerca da fenomenologia de seu Mestre Husserl, para o ser é dado em função da *intuição categorial*. Desta leitura surge a hipótese que se deixa formular conforme se segue: se o ser do ente é dado ele não é imediatamente tematizado como tal. Isto porque o que explicitamente vem à presença do *Dasein* é um ente intramundano no seu modo de ser¹⁷⁶. Este é aduzido por Heidegger quando nos assinala a importância da compreensão pré-ontológica, não temática, do ser. Neste sentido poderemos afirmar que toda a tarefa da Filosofia, enquanto ontologia, consiste em interpretar e tornar expressa essa compreensão não temática do ser. Assim, na medida em que há uma pré-compreensão do ser abre-se o horizonte para a elaboração da problemática ontológica no seio do discurso filosófico ou da Filosofia.

Não obstante, se levarmos a sério tais considerações estas implicam uma espécie de apelo, isto é, a problemática ontológica impõe a tarefa de realizar uma interpretação que se dá a partir, justamente, do questionamento pelo sentido do ser do ente, de modo a permitir que as possibilidades de ser projetadas pela compreensão pré-ontológica possam gozar da abertura necessária para corresponder de forma temática àquele modo no que tange à questão do sentido do ser. Só em função deste movimento é que há possibilidade da compreensão não temática do ser

¹⁷⁶ SZ § 43: S.200; ST (I) § 43: p.266.

do ente se transformar numa compreensão expressa, fundada. Afinal, como nos diz Heidegger: “Interpretar não é tomar conhecimento do compreendido, mas desenvolver as suas possibilidades projetadas pela compreensão.”¹⁷⁷ Na medida que o ser é sempre o ser de um ente, a questão ontológica tem de ser colocada a partir de um ente privilegiado que possa satisfazer a estrutura formal da questão, isto é ser interrogado acerca do ser e do seu sentido. Ora, o ente que primeiramente deverá ser interrogado será o que tem o privilégio ôntico-ontológico de compreender ser, ou seja, o *Dasein*, porque:

“(...) possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: o *Dasein* é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Pertence ao *Dasein*, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão da existência, uma compreensão do ser dos entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*. O *Dasein* tem, por conseguinte, um terceiro primado que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, o *Dasein* se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro.”¹⁷⁸

¹⁷⁷ „Die Auslegung ist nicht die Kenntnisaufnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.“, SZ § 32: S.148; ST (I) §32: p.204.

¹⁷⁸ „Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erst Vorrang ist eine ontischer: dieses Seiende ist in seinem durch Existenz bestimmt. Der zweit Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grund seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst „ontologisch“. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“ SZ §4: S.13; ST(I) §4: p.40.

Uma vez que é o *Dasein* que possui a precedência no que se refere à compreensão do ser, a resposta à questão ontológica do ser e do seu sentido impõe que o modo de ser deste ente que compreende ser seja examinado, ou seja, é requerida uma *analítica existencial* (existenziale Analytik).¹⁷⁹

¹⁷⁹ Heidegger utiliza os adjetivos “*existentitivo*” (existenziell) e “*existencial*” (existenzial) para fazer alusão à distinção entre o problema da existência como se coloca no seio da própria existência. São existentitivos os problemas concretos que encontramos e resolvemos dia após dia em qualquer nível (e até mesmo a decisão antecipadora da morte) e o problema da existência que se coloca ao nível reflexivo e que poderíamos chamar o problema “sobre a existência”. “A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que *assim* se perfaz, nós a chamamos de compreensão *existenciária*. (...) O questionamento dessa estrutura pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de *existencialidade* o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária e sim de uma compreensão *existencial*.” SZ §4: S.12; ST (I) §4: 39. Todavia, esta distinção que formalmente fica clara se complica se tivermos em conta que a “analítica existencial”, por seu lado, tem em última instância raízes existentitivas. Os adjetivos “existentitivo” e “existencial” constituem um par de conceitos paralelos aos dos conceitos de “ôntico” e “ontológico” ainda que os significados não se sobreponham completamente. “Ôntica” é toda a consideração - teórica ou prática - do ente que se atém aos caracteres do ente como tal, sem pôr em causa o seu ser; ontológica é, pelo contrário, a consideração do ente que aponta para o ser do ente. A “descrição do ente intramundano” é ôntica; a interpretação do ser desse ente” é ontológica. Devemos ter em conta que os conceitos heideggerianos são muito diferentes da concepção que na história da filosofia se teve de conceito ou as categorias não são uma determinação da autoconsciência ou do eu, mas o ser das coisas. Segundo a tradição filosófica, “categorias” são os modos mais gerais em que se determina o ser das coisas simplesmente presentes, isto é os modos mais gerais de a realidade se estruturar como *Vorhandenheit*. Mas, em *Sein und Zeit*, categorias são distintas dos *existenciais* (Existentialen). Estes, explicitam-se por meio da analítica existencial, são modos possíveis de ser da realidade humana, do *Dasein*. “Todas as explicações resultantes da analítica da pré-sença provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da pré-sença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da pré-sença, os quais chamamos de *categorias*.” SZ § 9: S.44; ST (I) § 9: p.80.

1.2. – Ser-no-mundo e ocupação.

Em função da primazia ôntico-ontológica do *Dasein*, Heidegger determina as estruturas ontológicas do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Uma vez que o *Dasein* é sempre *ser-no-mundo*, trata-se agora de determinar o que é o mundo e o que constitui a *mundanidade* (*Weltlichkeit*) do mundo¹⁸⁰.

Contrariamente ao que a tradição filosófica postulou, a “relação” do *Dasein* com o mundo não pode ser compreendida como uma relação de conhecimento entre um sujeito cognoscente e a objetualidade gnosiológica. Esta determinação conduzir-nos-ia necessariamente à questão insolúvel de saber como um “sujeito” cognoscente sai da sua esfera “interior” para alcançar o “exterior” ou o “outro”. Segundo Heidegger, quaisquer que sejam as tentativas para a solução deste “enigma” é sempre omitida a questão do modo de ser do sujeito cognoscente.¹⁸¹

Mas longe de que o sujeito e o objeto se possam identificar com *Dasein* e mundo. Por conseguinte, não é lícita a identificação entre os pares sujeito-objeto e *Dasein*-mundo, posto que, conforme Heidegger, o conhecimento só é possível enquanto um modo derivado de ser no mundo do *Dasein*, porque é apenas no seio do mundo que o ente se pode encontrar como objeto do conhecimento.

Como foi examinado anteriormente, é apenas pressupondo a discursividade e o nível predicativo que o ente encontrado se determina como objeto. Mas para que o ente possa assim ser determinado pelo enunciado predicativo é necessário que tenhamos um acesso prévio ao

¹⁸⁰ Em SZ Heidegger afirma-nos de um modo um tanto abrupto o *Dasein* como *ser-no-mundo*, e de como o conhecimento é um modo derivado de *ser-no-mundo* do *Dasein*. Na verdade os esclarecimentos prévios tinham já sido fornecidos em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

¹⁸¹ Cf. SZ §43: S.205; ST (I) §43: p.271.

ente no seu estado de descoberto. Toda a consideração do ente o “retira” sempre de uma “visão prévia” em que o ente já foi encontrado. É apenas sobre a base de uma tal visão prévia que o ente poderá ser determinado pelo enunciado e, como tal, apreendido por um mero olhar teórico.

“A percepção se torna *determinação* com base nesta *interpretação*, entendida em sentido amplo. O que se percebe e determina pode ser pronunciado em sentenças e manter-se e preservar-se nessa qualidade de proposto.”¹⁸²

Mas este reter e conservar pelo enunciado não pode de modo algum ser considerado como um “processo” pelo qual um sujeito constitui representações mas, ao contrário, ele só é possível sobre a base de um prévio acesso ao ente *já descoberto* no seio do mundo.

Não é, pois, através de um comportamento teórico, contemplativo, que o *Dasein* encontra o ente, mas, ao inverso, é a partir do *cuidado* (*Sorge*) que o *Dasein* se comporta, encontra o ente no seio do mundo, como um ente *disponível* (*Zuhandenes*). “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo instrumento.”¹⁸³ O ente assim encontrado remete para algo porque: “em sua essência, todo o instrumento é *“algo para... (Um-zu).”*¹⁸⁴ O utensílio enquanto é “ser para” (*Wozu*) remete para a obra, para a tarefa a realizar:

¹⁸² „Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches Ausgesgtes behalten und verwahrt werden.” Cf. SZ §13: S.62; ST (I) §13: p.101.

¹⁸³ „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*.”, SZ §15:S.68; ST (I) §15: p.109.

¹⁸⁴ „Zeug ist wesentlich „etwas, um zu (...).”Cf. SZ §15.

“O modo de lidar quotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro.”¹⁸⁵

Compreendido a partir do “*para que*” (Wozu) o ente “*com que*” (Womit) o *Dasein* tem de realizar uma tarefa é encontrado “*enquanto tal ou tal*” (als was). Deste modo, a mais simples visão do ente é já “uma interpretação em sentido lato”, e a estrutura “*enquanto que*” é a estrutura da interpretação.

Mas os vários momentos assim articulados pelo reenvio constituem uma estrutura unitária, a estrutura da *conjuntura* (Bewandtnis). É precisamente esta estrutura da conjuntura que constitui a condição *a priori* para que o ente possa ser encontrado no seio do mundo como um ente disponível. “Esse deixar e fazer em conjunto “*a priori*” é a condição de possibilidade para o manual vir ao encontro.”¹⁸⁶ O ente poderá ser encontrado como disponível, sendo, pois, considerado apto ou inapto para a tarefa, mas em quaisquer dos casos só poderá ser encontrado conforme a estrutura da conjuntura.¹⁸⁷ Desse modo, os momentos que constituem a estrutura da conjuntura, o “*para que*” e o

¹⁸⁵ „Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.” Cf. SZ §15: S.69-70; ST (I) §15: p.111.

¹⁸⁶ „Dieses „apriorische” Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet (...).” SZ §18: S.85; ST (I) §18: p.128.

¹⁸⁷ Na verdade, o utensílio não será mais que um caso particular do ente disponível (Zuhandenes), uma vez que todo o ente só poderá ser encontrado a partir do comportamento preocupado e, como tal, segundo a estrutura da conjuntura. “No mundo circundante portanto, ocorrem também entes que, em si mesmo, não necessitam de produção, estando sempre à mão.” „In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist.” SZ §17: S.70; ST (I) §17: p.122.

“com que”, não são propriedades dos entes. Em verdade, eles remetem apenas à condição de possibilidade de que os entes sejam encontrados.

“A “ação” de mostrar do sinal, o “martelar” do martelo, contudo, não são propriedades dos entes. Não são propriedades em sentido algum, caso esse termo deva designar a estrutura ontológica de uma determinação possível de coisas”.¹⁸⁸

Assim, “o fato de se dar uma conjuntura constitui a determinação ontológica do ser deste ente e não uma afirmação ôntica sobre ela.”¹⁸⁹ Por isto, o mundo no seio do qual se encontra o ente não pode ser considerado como o conjunto de objetos da experiência, nem remete para uma realidade em si; se o ente intramundano é necessariamente encontrado segundo a estrutura da conjuntura, ele remete para o comportamento do *Dasein*, para as suas possibilidades de ser. A totalidade da conjuntura conduz a um “para que” que já se encontra no ente disponível intramundano, mas remete ao ser de um ente que se determina como ser-no-mundo. “O “para que”(Wozu) primordial é um estar em função de. “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.”¹⁹⁰

Enquanto horizonte de encontro do ente, o mundo não pode ser compreendido a partir dos entes intramundanos, mas deverá ser sempre compreendido a partir do próprio *Dasein*, porquanto o mundo é o *horizonte de comportamento, das possibilidades de ser do Dasein*, no

¹⁸⁸ „Das „Zeigen” des Zeichens, das „Hämmern” des Hammers sind aber nicht die Eigenschaften des Seienden. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, wenn dieser Titel die ontologische Struktur einer möglichen Bestimmtheit von Dingen bezeichnen soll.” SZ §18: S.83; ST (I) §18: p.128.

¹⁸⁹ „Dieses, daß es eine Bewandtnis mit... bei... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende.” SZ §18: S.84; ST (I) §18: p.128.

¹⁹⁰ „Das primäre „Wozu” ist ein Worum-willen. Das „Umwillen” betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht.” SZ §18: S. 84; ST (I) §18: p.129.

seio do qual este encontra o ente. “O mundo pode (...) ser entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “em que” de fato um *Dasein* vive (...).”¹⁹¹ Nesse sentido, se por um lado o *Dasein* se compreende através do mundo, por outro o mundo é assim igualmente o *horizonte de compreensão* do *Dasein*. Por isso Heidegger afirma que:

“O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui a mundanidade do mundo.”¹⁹²

Feita a indagação acerca do que constitui a mundanidade do mundo, pode-se afirmar que é a *significabilidade* (Bedeutsamkeit) que a constitui. Com efeito, é a significabilidade que constitui a estrutura ontológica do mundo.

A compreensão do *Dasein*, do modo de ser do ente intramundano, se dá no seio do mundo junto ao ente disponível, articulado na estrutura da conjuntura pela remissão. “A própria compreensão se deixa referenciar nessas e para essas remissões. Apreendemos o carácter de remissão dessas remissões de referência como ação de significar.”¹⁹³ Sendo assim, originariamente o *Dasein* significa a si mesmo, embora devamos assinalar que apenas isso se dá de modo necessário, através da *significabilidade* (mundanidade) do mundo, bem como compreende originariamente o seu ser e o seu poder ser-no-mundo.

¹⁹¹ „Welt Kann (...) in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft (...)” SZ §14: S.65; ST (I) §14: p.105.

¹⁹² „Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht.” SZ §18: S.86; ST (I) §18: p.131.

¹⁹³ „Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten.” SZ §18: S.86; ST (I) §18:p.132.

De acordo com Heidegger, é precisamente esta estrutura do mundo como significabilidade, pela qual o *Dasein* se compreende (não tematicamente), que “(...) abriga em si a condição ontológica da possibilidade de o *Dasein*, em seus movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir “significados”, os quais, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem.”¹⁹⁴

Se nos propusermos a tarefa de compreender o ser-no-mundo como fenômeno articulado, que, bem entendido, não pode ser reduzido à realidade objetiva ou em-si, devemos assinalar que utilizamos de modo implícito algumas estruturas do *Dasein* – não previamente esclarecidas tais como: “compreensão”, “palavra”, “encontrar-se junto de”, “afetado” – as quais merecerão o seu esclarecimento temático em *Sein und Zeit*.

1.3. – Tonalidade afetiva

Como vimos precedentemente, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo não é algo simplesmente dado que possa ser tomado como subsistente. Compreendendo-se a partir de suas possibilidades de ser-no-mundo, o *Dasein* encontra-se afetado pelos entes intramundanos, sempre já projetado numa possibilidade de ser fáctica. Como ser-no-mundo, o modo de ser do *Dasein* articulada-se com três estruturas fundamentais, essenciais: a *disposição* (Befindlichkeit)¹⁹⁵, a *compreensão* (Verstehen), a *interpretação* (Auslegung) o *discurso* (Rede) e a *Linguagem* (Sprache).

¹⁹⁴ „(...) birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie „Bedeutungen“ erschißen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren”. SZ §18: S.87; ST(I) §18: p.132-133.

¹⁹⁵ Esta estrutura será trabalhada em maior detalhe, porquanto partilhamos com Vattimo que: “(...)apesar de Heidegger ter abordado tanto a originariedade da *disposição* quanto da *compreensão*, a “afetividade é, ela mesma, uma espécie de pré-compreensão ainda mais originária do que a própria compreensão e, como tal, teria primazia como primeiro momento descobridor do mundo.” VATTIMO, G. *Op. cit.*, p.37. Acerca da importância reservada aos afetos conferir também FOGEL, G. *Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar*. in Cadernos Nietzsche, 13, São Paulo: 2002, pp. 89-117.

Estes momentos encontram-se articulados em uma estrutura unitária, na qual cada uma remete necessariamente para as demais, e só é compreensível através da totalidade da estrutural. Embora a ontologia tenha freqüentemente desconhecido este fenômeno da contemporaneidade originária destas estruturas constitutivas em razão de uma tendência metodológica para derivar toda a diversidade e caracteres de uma só e única “causa primeira”, “(...) a impossibilidade de se derivar o que é originário não exclui uma variedade multiforme de características ontológicas constitutivas.”¹⁹⁶

Sendo assim, é necessário estudar cada uma das estruturas assinaladas sem nunca perder de vista a sua unidade constitutiva.

A partir da analítica da existência de *Sein und Zeit*, fizemos no ponto anterior desta tese uma exposição voltada para a estrutura originária da *ocupação* constitutiva do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Nela destacamos que, contrariamente ao que a tradição filosófica postulou, o modo de ser teórico não é originariamente constitutivo do *Dasein*, mas é um modo derivado do modo de ser ocupado com os entes intramundanos. Assinalamos, também, que estes entes encontrados no mundo não são, antes de mais nada, “coisas”, “objetos” ou entes *simplesmente dados* já que, para que possam ser tomados como tais, ou serem passíveis de apreensão teórica, eles têm de “sofrer transformações”. Portanto, ente intramundano não é primariamente *simplesmente dado* porque o *Dasein* desfruta de uma *pré-compreensão* (Vor-Verstehen) do mundo como um todo significativo em função do qual todo o *Dasein* é. Por isto, os entes intramundanos encontram-se relacionados, originariamente, ao caráter projetivo do *Dasein*, às suas possibilidades de ser.

¹⁹⁶ „Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus.” SZ §28: S.131; ST (I) §28: p.185.

Na perspectiva da analítica da existência, a descrição do *Dasein* no seu modo de ser da *ocupação* e a explicitação do seu caráter projetivo propiciam a *destruição* daquilo que a tradição filosófica entendeu que estivesse em jogo, no que ela privilegiou: a relação entre sujeito e objeto.

No entanto, se o modo de ser da *ocupação* pudesse, de algum modo, fazer pensar em alguma forma de transcendentalismo¹⁹⁷ em Heidegger, este possível equívoco ficaria definitivamente esclarecido com a estrutura originária e constitutiva do *Dasein* que nos propomos abordar neste ítem. Dissemos, precedentemente, que o mundo só é acessível ao *Dasein* porque este ente dele tem uma pré-compreensão como de uma totalidade de significados. Por sua vez, esta pré-compreensão encontra-se vinculada à estrutura ontológica da *disposição* (Befindlichkeit)¹⁹⁸. A este propósito diz Heidegger:

“Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’. Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça.”¹⁹⁹

¹⁹⁷ Referimo-nos, sobretudo, ao transcendentalismo neokantiano e ao da própria fenomenologia husserliana.

¹⁹⁸ O termo *Befindlichkeit* foi utilizado por Heidegger pela primeira vez em 1924, na conferência *Der Begriff der Zeit*, para traduzir o termo *affectio* empregado por Santo Agostinho. Não encontra uma correspondência literal nas línguas neolatinas, pelo que tem sido traduzido das mais diversas formas. Assim, na tradução francesa de *Sein und Zeit*, efetuada por Rudolf Boehm e Alphonse De Waelhens, os tradutores optaram pela expressão composta “*sentiment de la situation*” para traduzir *Befindlichkeit*. Na versão italiana de *Sein und Zeit*, Pietro Chiodi, optou pelo termo “*situazione emotiva*”. José Gaos, na tradução para a língua espanhola, utiliza o termo “*encontrase*”. Para Vattimo, o termo *Befindlichkeit* significa, literalmente, “o modo de se encontrar, de se sentir desta ou daquela maneira” (*Introduzione a Heidegger*. Cf. nota 36). Por sua vez, Alphonse De Waelhens, em *La Philosophie de Martin Heidegger*, afirma que o sentido literal de *Befindlichkeit* deve ser entendido como “*sentimento abrupto de se encontrar aí*”.

¹⁹⁹ „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der „bloßen Stimmung“ verlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches.” Cf. SZ §29: S.138; ST (I) §29: p.192.

É no quinto capítulo de *Sein und Zeit*, que abrange os parágrafos vinte e oito até ao parágrafo trinta e oito, que Heidegger explicita o primeiro grupo de existenciais a que ele chega após a análise do *Dasein* feita anteriormente enquanto *ser-no-mundo*. Por se tratar da explicitação do primeiro grupo de existenciais, acerca deste capítulo Greisch afirma que ele “desempenha um lugar de charneira,”²⁰⁰ pois é neste momento que, após descrita a espacialidade própria do *Dasein* em sua relação com os utensílios, são novamente retomados os fenômenos encontrados. A partir de então, estes são submetidos a uma análise cuja perspectiva de enfoque é diferente, mais “profunda”.

De fato, nos parágrafos aos quais fizemos referência são colocados em questão os conceitos centrais da analítica existencial. E a explicitação dos conceitos fundamentais da constituição do *Dasein* resultará em uma aparente “fragmentação” do mesmo. Contudo, é ainda ao longo deste capítulo que é preparado o “solo” que nos coloca na pista da possibilidade, ou não, de o *Dasein* ser considerado como uma totalidade; unificação a ser demonstrada posteriormente através da estrutura formal da *cura* (*Sorge*). Por isto Heidegger esclarece:

“Agora, porém, trata-se de reconduzir a interpretação ao fenômeno do ser-em, conservando o que se adquiriu nas análises concretas do mundo e do quem. Deve-se não apenas considerá-la ainda uma vez de maneira mais profunda e visualizar com mais segurança a totalidade da estrutura ser-no-mundo, numa perspectiva fenomenológica, mas também abrir um caminho para se apreender o ser originário do próprio *Dasein*, isto é, da *cura*.”²⁰¹

²⁰⁰ “Ce chapitre joue un rôle charnière.” Cf. GREISCH, J. *Ontologie et Temporalité - Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Op. cit., p.173.

²⁰¹ „Jetzt gilt es, die Interpretation unter Bewahrung des in der konkreten Analyse von Welt und Wer Gewonnenen zum Phänomen des In-Seins zurückzulenken. Die eindringlichere

Quando procedemos à caracterização do *Dasein*, no modo de ser ocupado, havia se revelado, ainda que não de forma completa, o seu “aí”, ou seja, o seu *mundo*. É justamente no “aí” do *Dasein* que se encontra encerrado o mistério último do seu existir. É no “aí” do *Dasein* que vamos encontrar, unidos, concretizados, articulados, os diversos elementos que o constituem.

A *abertura* constitutiva do *Dasein*, que permite a compreensão originária do seu “aí”, do seu ser lançado no mundo, da sua *facticidade* (Faktizität), se não é algo “puro” que possibilite uma relação gnoseológica entre um sujeito e um objeto, é reveladora da *compreensão* do *Dasein* que, lançado na *facticidade* de ser e ter de ser, se encontra disposto; quer dizer, a abertura disposta do *Dasein* revela *como* este ente se encontra, como este ente se sente, pois como diz Heidegger: “O *Dasein* sempre traz consigo o seu *pré*, e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. O *Dasein* é a sua abertura.”²⁰²

O *Dasein* que assim é aberto em seu “pré”, revelador de como está aí no mundo, constitui o solo fenomenal para o esclarecimento fenomenológico da *compreensão* do mundo, o que envolve a *ocupação* com os entes intramundanos, a *preocupação* com os outros *Dasein* e, através destes, o “si mesmo.” Esta *compreensão* disposta, sentida, reveladora do como o *Dasein* está em um mundo, constitui-se no modo como todo e qualquer *Dasein* sente afetivamente a situação em que, desde sempre, se encontra. “Todo o *Dasein* de qualquer maneira tem um

Betrachtung desselben soll aber nicht nur erneut und sicherer die Strukturganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sonder auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst, der Sorge.” SZ § 28 : S.131 ; ST (I) § 28: p.184-185.

²⁰² „Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit.” SZ § 28: S.133; ST (I) § 28: p.187.

sentimento da ‘situação original’. Todo o *Dasein* tem, de qualquer modo, o sentimento da *Befindlichkeit*.²⁰³

A *disposição* é, assim, uma estrutura originária e essencial do *Dasein*, à qual chega Heidegger após a explicitação do fenômeno mais conhecido na banalidade do cotidiano por *humor* (*Stimmung*). Diz-se desta estrutura que é essencial porque ela compõe o modo de ser de todo e qualquer *Dasein*, pelo qual este ente tonaliza afetivamente a sua existência. Onticamente, porém, este fenômeno é visível nos estados de humor em que sempre o *Dasein* é encontrado. De fato, mesmo na maior indiferença ou equanimidade, na maior alegria ou desinteresse, o que onticamente é visível é que o *Dasein* sempre está em algum estado de *humor*. Na *quotidianidade* onde de início e mais seguidamente é encontrado, o *Dasein* não se desenvencilha destes humores, assim como é difícil para este ente saber a proveniência dos mesmos ou para onde os mesmos o conduzem. O *Dasein* se mostra, pois, ignorante no que se refere às possibilidades de abertura dos estados de *humor*. Contudo, esta ignorância é indicativa apenas de que, em sua variedade, os estados de humor não são passíveis de ser apreendidos antes de mais nada por um conhecimento teórico, mas que eles podem revelar o modo originário de ser do *Dasein*, pois como diz Heidegger:

“Que um *Dasein* de fato possa, deva e tenha de se assenhorear do humor através do saber e da vontade pode, em certas possibilidades da existência, significar uma primazia da vontade e do conhecimento. Isso, porém, não deve levar à negação

²⁰³ “Tout *Dasein* a, de quelque manière, un sentiment de la ‘situation’ originelle. Tout *Dasein* a, de quelque manière, le sens de la *Befindlichkeit*.” Waelhens, De Alphonse, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Publications Universitaires de Louvain, 4^a edição, 1955, p.80. (Trad. nossa)

ontológica do humor enquanto modo de ser originário da pre-sença.”²⁰⁴

Os estados de *humor* constituem o que de mais cambiável e modificável existe no *Dasein*. Onticamente é visível a passagem de um estado de *humor* a outro; no entanto, o *humor* constitui um fenômeno ôntico a partir do qual Heidegger alcança a estrutura originária e constitutiva do *Dasein* que é a *disposição*.

Se a mutabilidade é típica dos estados de *humor*, a prontidão com que se velam e desvelam só prova que o *Dasein* se sente: sente como está a sua situação de *ser-no-mundo*. É também onticamente visível que o *Dasein* é sensível a *ser-no-mundo* e afetado por *ser-no-mundo*, mas essa possibilidade só é viável porque existe uma fonte de onde todos os sentimentos podem brotar ontologicamente. Essa fonte é a *disposição*, o sentimento abrupto de se encontrar aí no mundo. É constitutivo e originário do *Dasein* sentir-se no seu “aí”, na nudez da sua condição original. É, pois, da ordem da afetividade o acesso que o *Dasein* tem à contingência, instabilidade e precariedade da sua *existência*.

A *disposição* revela que a *existência* do *Dasein* não é algo de definitivo e terminado. A *existência* foi-lhe entregue, sendo que nela está em jogo seu próprio ser, pelo qual este ente é o único responsável. Segundo Heidegger é, pois, pela via da afetividade que o *Dasein* é colocado face à face com aquilo que ele mesmo é.

Segundo o que encontramos no texto de *Sein und Zeit*, a existência se caracteriza formalmente por ser aquilo que “eu mesmo sou”. Sendo assim, “ser minha” existência é a condição de possibilidade da *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e da *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*): “O

²⁰⁴ „Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten.” SZ § 29: S.136; ST (I) § 29: p.190.

Dasein existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles.”²⁰⁵

Entregue à facticidade de ser e ter de ser, o *Dasein* sempre tem de se comportar de algum modo com a sua *existência* e sempre se comporta. Na banalidade do quotidiano, e porque se encontra abandonado na *decadência* e, como tal, empenhado na convivência com os outros *Dasein*, conduzida pelo *fatalismo*, pela *curiosidade* e *ambigüidade*, o *Dasein* é absorvido pelo mundo e pela co-presença dos outros, evitando e esquivando-se do confronto com o que ele é mais propriamente: um-ser-para-a-morte. Ser impropriamente, no impessoal, constitui uma possibilidade do *Dasein*, enquanto empenhado nas ocupações da sua lida quotidiana, e tal fato não deve ser entendido como algo de negativo ou pejorativo, uma vez que constitui uma possibilidade de ser do *Dasein*, pertencendo-lhe tanto ser propriamente como ser impropriamente.

No que se refere à estrutura da *disposição*, o *Dasein* só é propriamente no sentimento radical da *angústia* (Angst) pelo qual ele se relaciona com o seu *si-mesmo* de modo próprio, pois colocando-se face à face com o que ele é inevitavelmente temporário, ele se projeta de acordo com a sua possibilidade mais própria.

Nos estados de *humor*, o *Dasein* é no modo de ser *impróprio* pois, apesar de neles estar já presente um liame da abertura para o que o *Dasein* é propriamente, este não a leva até às últimas conseqüências. Contudo, Heidegger adverte que daí não podemos concluir não ser um fato fenomenal positivo de que o *humor* proceda a uma abertura do ser do *Dasein* ao seu “aí”, lançado em um mundo. É porque o *Dasein* se encontra imerso na *decadência* que ele tende a ignorar e não levar até ao fim a abertura para o seu ser mais *próprio* que no estado de *humor* já se

²⁰⁵ „Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.” SZ §12: S.53; ST (I) §12: p.90.

anuncia; pois, como diz Heidegger: “(...) naquilo de que o humor faz pouco caso, o *Dasein* se descobre entregue à responsabilidade do pré. É no próprio esquivar-se que o pré se abre em seu *ser*.”²⁰⁶

O estado de *humor* anuncia, mas o *Dasein*, imerso no *impessoal*, não se atem para a abertura que o sentimento da situação originária da *disposição* possibilita. É no sentimento originário que o *Dasein* se abre para o seu estar abandonado à existência. Estar abandonado é algo em que o *Dasein* se encontra sem que o tenha querido ou escolhido. De fato, o *Dasein* é no mundo sem que para tal tenha sido consultado acerca do seu querer. Mas, uma vez abandonado à sua *existência*, ele necessariamente tem de assumi-la, ou seja, não pode algumas vezes ser e outras não ser. Desde que existe, foi entregue ao *Dasein* a responsabilidade de ser. Esta constitui um fardo que ele tem de carregar, inevitavelmente.²⁰⁷

O estar lançado é, pois, um fato bem determinado e definido no caso de cada *Dasein*; como tal, finito, apesar de ser a partir desta *facticidade* que cada *Dasein* abre e funda o seu *mundo*. O *Dasein* é um ente caracterizado pela *existência* (Existenz) e é historicamente situado. Este seu modo de *ser-aí* permite-lhe um certo modo de se relacionar com o mundo, a partir de um conjunto de significados nos quais se encontra inserido, que marcam o modo dele se compreender e se sentir em um *mundo*.

Pertence à constituição ontológica do *Dasein* ser no modo da *disposição*, e é este modo de ser que procede à abertura para o

²⁰⁶ „in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein na das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossen.“ SZ §29: S.135; ST (I) §29: p.189.

²⁰⁷ Željko Lòparic afirma que o conceito heideggeriano de ter-de-ser não é, de modo algum, o resultado inevitável da aplicação de máximas racionais auto-impostas. O ter-de-ser é, antes, a decorrência do cuidar de si próprio do *Dasein*; trata-se de um querer ter consciência de débito do *Dasein* que o coloca face à sua possibilidade mais própria. O autor observa, ainda, que o conceito de *ter-de-ser* é a “tradução existencial-ontológica, isto é, desconstrucional, do conceito metafísico de dever.” Cf. *Ética e Finitude*. São Paulo: Educ, 1995, p.58.

sentimento de ser um ente lançado e abandonado a uma *existência* que lhe foi entregue. Este abandono não é, pois, algo em que ele tenha sido lançado inicialmente e “de uma vez por todas”. Este abandono é inseparável da responsabilidade que o *Dasein* tem ao longo de sua própria *existência*. Abandonado no mundo, o *Dasein* tem uma missão a cumprir: a sua *existência*.

Por isto, o *Dasein* é ser-possível e não se compreende senão a partir de possibilidades. O abandono à sua finitude, que tem como fundamento um nada, é constantemente insinuado e encontra-se a ponto de se revelar na *disposição* e nos seus derivados estados de humor. Contudo, estes também são obscurecidos quanto ao seu teor ontológico, na impessoalidade da *decadência* pela qual o *Dasein* evita enfrentar radicalmente a abertura que os estados de humor propiciam: “No estado de humor, a pre-sença já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a pre-sença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser.”²⁰⁸

De acordo com Heidegger, a fonte ontológica de todos os humores deve ser buscada, portanto, na *disposição*. Sendo assim, os sentimentos decorrentes da *facticidade de ser-no-mundo* terão sempre de ser, fenomenologicamente, reconduzidos a ela. E se, como vimos, nos estados de humor existe já a possibilidade de abertura para o ser mais *próprio* do *Dasein*, abertura que é dificultada pela fuga de si a que o *Dasein* procede na lida quotidiana, esta mesma abertura que, em seu ser lançado, o *Dasein* evita, constitui o que Heidegger denomina de primeiro caráter ontológico da *disposição*: “(...) a *disposição abre o Dasein em*

²⁰⁸ „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat.” SZ §29: S.134; ST (I) §29: p.189.

seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquivava.”²⁰⁹

Assinalamos também que a *disposição* é uma estrutura essencial que abre o *Dasein* para os outros. É da constituição do *Dasein* o sentir *ser-com* (Mit-Sein) outros no *mundo*, o que faz da *disposição* uma *co-afecção* (Mitbefindlichkeit)²¹⁰. Isto quer dizer que a estrutura ontológica da *disposição* é, também, responsável pela relação que o *Dasein* pode estabelecer com os outros *Dasein* na constituição de seu mundo. Disto resulta o segundo caráter essencial da *disposição*: “(...) ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária*, de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo.”²¹¹

O terceiro caráter ontológico da *disposição* refere-se ao modo como algo, que se encontra no mundo, pode “estimular” os “sentidos”. De fato, o que a tradição sempre entendeu por ser “estimulado” ou “ter sensibilidade para”, segundo a analítica da *existência*, apenas ocorre porque o *Dasein* é, constitutivamente, um ser disposto. Essa sua estrutura é, então, abertura ontológica para o *mundo*, no sentido de deixar que algo venha ao seu encontro de determinado modo. “Na *disposição* subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.”²¹²

É este terceiro caráter de abertura, propiciado pela *disposição*, que constitui, ontologicamente, a primeira descoberta originária do mundo,

²⁰⁹ „Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.” SZ §29: S.136; ST (I) §29: p.190.

²¹⁰ “Toute Befindlichkeit (affection) comporte une dimension intersubjective, elle est une ‘co-affection avec d’autres’(Mitbefindlichkeit)”. Cf. GREISCH, J. *Op. cit.*, p.187 (Trad. nossa).

²¹¹ „Sie ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist.” SZ §29: S.137; ST (I) §29: p.191.

²¹² „In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kan.” SZ §29: S.137-138; ST (I) §29: p.192.

através da qual o *Dasein* o descobre, não sob a forma de uma “percepção pura”, mas porque, constitutivamente, ele sente a situação de *ser-no-mundo*.

O estar lançado de modo disposto em um *mundo* do qual o *Dasein* desde sempre tem uma *compreensão* permite a Vattimo, por exemplo, afirmar que, apesar de Heidegger ter abordado tanto a originariedade da *disposição* quanto a da *compreensão*, a “(...) afetividade é, ela mesma, uma espécie de pré-compreensão ainda mais originária do que a própria compreensão “e, como tal, teria primazia como primeiro momento descobridor do mundo”²¹³. Entendemos, porém, uma vez mais que, neste modo de conceber a constituição do *Dasein*, Heidegger empreende uma discussão com a tradição ontológica que sempre postulou uma fonte única de proveniência de tudo. Em *Sein und Zeit* Heidegger afirma:

“O fenômeno da *igualdade originária* dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia, na medida em que ela pretende, por métodos desabridos, comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de uma “base primordial” única e simples.”²¹⁴

A co-originariedade da *compreensão* e da *disposição* abre, pois, o *Dasein* no seu estar lançado, permitindo seu encontro com os entes intramundanos e com os outros *Dasein*; o que só é possível com base no fato do *Dasein* se encontrar sempre numa situação afetiva. É ela que permite toda a relação específica com os entes, e só se cumpre em função

²¹³ VATTIMO, G., *Introdução a Heidegger*, Op. cit., p. 37.

²¹⁴ „Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen „Urgrund.“ SZ §28: S.131; ST (I) §28: p.185.

da abertura ao mundo, garantida por este modo originário de se dispor e de se sentir no mundo. “[...] se o mundo é capaz de nos emocionar e de nos afetar, é necessário reconduzir essa possibilidade ao sentimento da *Befindlichkeit*.”²¹⁵

A *disposição* é reveladora do projeto que constitui o *Dasein*: um “projeto lançado”; ela permite, assim, também aceder à finitude do ente que o *Dasein* é. Este ente é finito já que o seu projeto de mundo, constitutivo de seu ser, não é um pressuposto do qual ele possa dispor ou dele se desfazer. No modo de ser disposto o *Dasein* dá-se conta do seu existir sem disso poder dar radicalmente razão, uma vez que as possibilidades de abertura que os estados de humor propiciam são infinitamente maiores do que aquelas que um conhecimento racional possa permitir. O *Dasein* se sente no mundo; é afetado por ser-no-mundo, é sensível a ser-no-mundo, o que não diz respeito, em primeiro lugar, a uma “consciência” que conhece. Os sentimentos se nos apresentam com profundidades insondáveis para o pensamento. Todos os “sentimentos” intensos se encontram a ponto de nos revelarem a totalidade do ser que somos, sem que disso tenhamos uma “consciência” explícita. A este propósito escreve Heidegger:

“A observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado; dentro dessa uniformidade, sem dúvida subsiste encoberta uma nova riqueza de determinações passíveis de descoberta. Contudo, mesmo a mais pura *θεωσία* não conseguiu ultrapassar todos os humores.”²¹⁶

²¹⁵“(…)se le monde est capable de nous émouvoir et de nous affecter, il faudrait ramener cette possibilité au sentiment de la *Befindlichkeit*”. DE WAELEHENS, Alphonse. *La philosophie de Martin Heidegger*, Op. cit., p.85.

²¹⁶ „Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt. Aber auch die reinste *θεωσία* hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen (...)” SZ §29: S.138; ST (I) §29: p.192-193.

Na fonte de todos os sentimentos e humores o que se encontra é a *disposição* que coloca o *Dasein* frente ao seu aí, que o coloca frente à sua nudez, frente à sua condição original. Em *Sein und Zeit*, é, pois, a afetividade a via de acesso à nossa situação fundamental, se bem que, na banalidade do quotidiano, em que de início e mais seguidamente o *Dasein* se encontra, esta situação fundamental pode ficar encoberta. Inacessível, assim, a um conhecimento teórico; quando este se torna fenomenológico é que sua importância pode ser suficientemente exibida.

Pelo sentimento da situação original que se exprime afetivamente – e não cognitivamente – é encontrada a condição fundamental do *Dasein*. Esta condição fundamental faz com que o *Dasein* seja o ponto de convergência onde se entrecruzam o *mundo*, os *outros* e o *si-mesmo*. Enquanto *ser-no-mundo*, o *Dasein* é pois ligação e concreção dos diversos sentimentos expressivos da sua situação, fundados no sentimento abrupto de se encontrar “aí”. Por isto De Waelhens nos diz que a *disposição* é “(...) a afirmação na ordem da afetividade de uma situação além da qual não há nada.”²¹⁷

A *disposição* faz sentir a precariedade da *existência*, sua contingência e instabilidade. Ela revela que a *existência* não é, de modo algum, algo de definitivamente adquirido; contrariamente, a *existência* sempre está a ser colocada em jogo: é algo de inacabado e a fazer-se, pelo qual cada *Dasein* é responsável, podendo assumi-lo e tomá-lo em suas mãos. Porém, este sentimento revelador só muito raramente é reconhecido. Na maior parte da existência de caráter ôntico, os sentimentos e as emoções são desconsiderados quanto a seu teor ontológico.

²¹⁷ “L’affirmation dans l’ordre de l’affectivité, d’une situation au-delà de laquelle il n’y a rien.”. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p.82.

A *disposição*, estrutura constitutiva do *Dasein*, o abre em seu *ser aí* e, se é constitutiva, não é algo de meramente accidental. A partir dela se constitui, também, o modo como os entes intramundanos podem se revelar ao *Dasein* tais como eles são. Mas se, como dissemos, a *disposição* é algo em que nos encontramos, sem dela podermos dar razão, então é inevitável que ela nos coloque perante o nosso modo originário de compreender o mundo: sermos algo cujo fundamento nos escapa.

Em resumo: a estrutura originária e constitutiva do *Dasein*, de que traçamos um perfil, é onticamente visível no *humor*. Portanto, a analítica da existência encontra a sua base fenomenal no que quotidianamente é visível como estados de humor, a partir da qual Heidegger extrai fenomenologicamente, dentre outras, a estrutura originária e constitutiva do *Dasein*: a *disposição*.

1.4. – A compreensão ontológica

Se ao estudarmos a *disposição* necessitamos de nos referir à compreensão, veremos agora que a elucidação desta estrutura do *Dasein* só é igualmente possível através da referência ao seu ser disposto.

Na “compreensão”, diz-nos Heidegger, “subsiste existencialmente o modo de ser do *Dasein* enquanto poder-ser”²¹⁸ e ainda que a compreensão é “no projetar, o projeto que lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa ser. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do *Dasein* em que o *Dasein* é as

²¹⁸ „(...) liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.” SZ §31: S.143; ST (I) §31: p.198.

suas possibilidades enquanto possibilidades”.²¹⁹ Deste modo, enquanto o projeto de compreensão é antes de mais um poder-ser, caracterizado pelas possibilidades enquanto tais, tal projeto, embora fáctico – pois é projeto de um ente já lançado no mundo –, abre um círculo de possibilidades que poderão ser, ou não, levadas a cabo.

Assim, o *modo de ser* no mundo ôntico do *Dasein*, em que este é encontrado na mais trivial quotidianidade, revela-se através da compreensibilidade, como uma *possibilidade de ser* do *Dasein*. Será esta estrutura da compreensão, quando devidamente interpretada, que possibilitará a passagem do nível ôntico-existenciário ao nível ontológico-existencial. Com efeito:

“No projectar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. *Ser é compreendido no projecto e não concebido ontologicamente.* O ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser no mundo tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser.”²²⁰

Todo o modo de ser no mundo ôntico-existencial do *Dasein*, na medida em que possui a estrutura do projeto e, projectando-se compreensivamente, abre as possibilidades de ser do *Dasein*, adquire *eo ipso* uma dimensão ontológica-existencial. Deste modo, a compreensão temática do ser, embora se “realize” num modo de ser fáctico do *Dasein* e como tal tenha raízes ônticas²²¹, quando corretamente interpretada, permite falar de uma compreensão pré-ontológica do ser do *Dasein*, na

²¹⁹ „(...)während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* läßt. Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.” SZ §31: S.145; ST (I) §31: p.201.

²²⁰ „Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seines von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis.”(Itálico nosso) SZ §31: S.147; ST (I) §31: p.203.

²²¹ Cf. SZ § 4.

medida em que este é um ente que é as suas possibilidades de ser, ou seja, um ente em cujo ser está em questão o seu próprio ser.²²² De acordo com Heidegger, a autêntica tarefa da ontologia consistirá precisamente em tornar expressa, através da fenomenologia hermenêutica esta compreensão prévia, não temática do ser. “A tarefa de uma analítica existencial do *Dasein* já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica do *Dasein*.”²²³

É ainda através da projecção de suas possibilidades de ser no mundo que o *Dasein* compreende o modo de ser dos entes intramundanos. Com efeito, eles não fazem face ao *Dasein* como algo de meramente intuído, ou simplesmente diante dele (*Vorhandenes*), mas, pelo contrário, só se tornam acessíveis pela abertura prévia do seu sentido realizada pela visão compreensiva. Se enquanto se projeta compreensivamente o *Dasein* abre o mundo, isto é, projetando-se o *Dasein* abre “um círculo de possibilidades de ser”. No entanto, tal abertura não se situa no vazio. Daí Heidegger escrever que:

“A possibilidade como existencial não significa um poder-ser solto no ar, no sentido da “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Enquanto algo essencialmente disposto, o *Dasein* já caiu em determinadas possibilidades e, enquanto poder-ser que ela é já deixou passar tais possibilidades, doando continuamente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou recusando-as.”²²⁴

²²² Ibidem.

²²³ „Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.” SZ §4: S.12-13; ST (I) §4: p.39.

²²⁴ „Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freichwebende Seinkönnen im Sinne de „Gleichgültigkeit der Willkür” (*libertas indifferentiae*). Das Dasein ist als wesentlich befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich standing der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich.” SZ §31: S.144; ST (I) §31: p.199.

A estrutura da compreensão está necessariamente referida ao estar disposto, formando com ela um todo articulado. Como dissemos, compreendendo-se a partir de suas possibilidades de ser, o *Dasein* encontra-se já lançado numa possibilidade. Mas se, enquanto facticidade o *Dasein* já se situa sempre numa possibilidade da compreensão²²⁵, por sua vez “o translado para uma das possibilidades fundamentais da compreensão não deixa de lado as demais.”²²⁶ A estrutura da interpretação permitir-nos-á mostrar com mais clareza esta afirmação de Heidegger.

1.5. – A estrutura enquanto que da interpretação (*Auslegung*)

Heidegger diz-nos que interpretar: “(...) não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão.”²²⁷

Assim o *Dasein*, compreendendo-se a partir das suas possibilidades de ser no mundo, encontra-se afetado pelos entes intramundanos. Em função de tal afecção os entes que o *Dasein* encontra no seio do mundo surgem já sempre compreendidos, isto é, abertos no seu sentido, pelas possibilidades projetadas pela compreensão. Entretanto, compreendido a partir das possibilidades de ser no mundo projetadas pelo *Dasein*, o ente só pode ser expressamente compreendido, isto é, nomeado, enquanto essas possibilidades se desenvolvem. Logo, no horizonte de desenvolvimento o “que se *explicita* na compreensão possui

²²⁵ Cf. SZ § 31.

²²⁶ „Das Sichverlegen in einer dieser Grundmöglichkeiten des Verstehens legt aber die andere nicht ab.” SZ §31: S.146; ST (I) §31: p.202.

²²⁷ „(...) ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung de im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.” SZ §32: S.148; ST (I) §32: p.204.

a estrutura de *algo como algo*.”²²⁸ Assim, ser interpretado nada mais é que ser compreendido pelo desenvolvimento das possibilidades projetadas pela compreensão. Só assim então é que o “ ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação.”²²⁹

Novamente, observamos que a estrutura “*enquanto que*”, constitutiva do que é expresso do ente já interpretado é *ante-predicativa*, implicando as relações de referência que são inerentes a uma totalidade de conformidade de algo para algo. “A articulação do compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de “algo como algo”, *antecede* toda e qualquer proposição temática a seu respeito.”²³⁰

Assim sendo, podemos afirmar que a mais simples percepção, mesmo ante-predicativa, implica em si a compreensão e a interpretação e, como tal, a estrutura “*enquanto que*” mesmo que não expressa explicitamente, pelo que o “somente ter as coisas em face de si”, próprio do simples olhar teórico animado pelo espírito da neutralidade cognoscitiva, longe de ser independente da estrutura interpretativa só é possível graças a uma profunda alteração desta estrutura. Um tal modo de olhar nada mais é senão um modo derivado de um modo de ser mais originário do *Dasein* que é o de, antes de mais, compreender interpretando.

Na perspectiva de Heidegger, a *estrutura da interpretação* (Als Struktur), longe de encerrar o ente em sua entidade, remete o ente para o mundo e para as possibilidades de ser no mundo do *Dasein*, isto é:

²²⁸ „das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*.” SZ §32: S.149; ST (I) §32: p.205.

²²⁹ „Das „Als” macht die Struktur des *Ausdrücklichkeit* eines Verstandenen aus; es konstituiert die *Auslegung*.” SZ §32: S.149; ST (I) §32: p.205.

²³⁰ „Die Artikulation des Verstandenen in der *auslegenden* Näherung des Seienden am Leitfaden des „Etwas als etwas” liegt *vor* der thematischen Aussage darüber.” SZ §32: S.149; ST (I) §32: p.205.

“No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O carácter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo.”²³¹

Sendo assim, o ente não surge nunca em sua pura entidade, não surge onticamente, mas surge sempre e já *enquanto algo*; por exemplo, enquanto porta ou martelo, na medida em que seu modo de ser só se abre enquanto projeto de compreensão de *ser-no-mundo* do *Dasein*, sendo com isso integrado na estrutura de articulação. Ora, se o ente intramundano não surge objetivamente como algo simplesmente dado, mas apenas a partir de uma interpretação, isto é, desde sempre já integrado numa estrutura articulada, faz-se necessário determinar os momentos essenciais da articulação dessa estrutura, isto é, do que foi nomeado por compreensão interpretativa. Conforme Heidegger, “(...) a interpretação sempre se funda numa *visão prévia* (*Vorsicht*) que “recorta” o que foi assumido na *posição prévia* (*Vorhabe*), segundo uma possibilidade de interpretação.”²³² O compreendido obtido na “*posição prévia*” e orientado pela “*visão prévia*” torna-se, por meio da interpretação, passível de ser concebido. “A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa *posição prévia*, *visão prévia* e

²³¹ „Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich ihm vorhinein festgemacht hat.” SZ §32: S.151; ST (I) §32: p.208.

²³² „Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin „anschneidet”. SZ §32: S.150; ST (I) §32: p.206-207

concepção prévia.”²³³ Deste modo, podemos afirmar que a determinação do método hermenêutico requerido pela ontologia heideggeriana tem nesta estrutura articulada da *posição prévia*, *visão prévia* e *concepção prévia* a fundação da interpretação necessária para aquela determinação metodológica.

Neste sentido, convém assinalar que a *estrutura prévia* (Vor-Struktur) própria da compreensão e a *estrutura “como”* (Als Struktur) própria da interpretação formam uma unidade ontológico-existencial com o fenómeno da projeção.²³⁴ Como resultado, podemos afirmar que é precisamente a unidade desta estrutura compreensivo-interpretativa que nos permite determinar o conceito de *sentido*. De acordo com Heidegger:

“Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. O *conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo.*”²³⁵

Tal é a formulação lapidar desta estrutura em *Sein und Zeit*²³⁶ e que nos conduz às vias de esclarecimento da questão ontológica, a qual, por sua vez, é a pedra angular da originalidade do questionamento

²³³ „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert.” SZ §32: S.150; ST (I) §32: p.207.

²³⁴ Cf. SZ §32: S.151; ST (I) §32: p.208.

²³⁵ „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*” SZ §32: S.151; ST (I) §32: p.208

²³⁶ A Fenomenologia hermenêutica com a necessária articulação da estrutura da antecipação e da interpretação, já tinha sido apresentada por Heidegger, em traços gerais em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

heideggeriano em relação à tradição onto-teo-lógica da metafísica, uma vez que não mais se interroga apenas o ser do ente como tal, mas sim acerca do seu sentido.

1.6. – Proposição e sua derivação da interpretação.

Se a estrutura de interpretação nos permitiu determinar a noção geral de sentido, isso significa que a proposição, enquanto caso particular do sentido, deve encontrar o seu fundamento na interpretação compreensiva, isto quer dizer que: a proposição surge como um modo derivado da interpretação.

Tal como encontramos na interpretação a estrutura prévia (ou ante-predicativa) e a estrutura “*enquanto que*” também a iremos encontrar na proposição, sendo que a estrutura *enquanto que* pode sofrer uma modificação essencial, de pesadas conseqüências não só para a questão que orienta a nossa tese, mas igualmente e segundo Heidegger, para toda a história da Metafísica. Será a correta interpretação desta alteração que nos permitirá contrapor com maior clareza, o *Lógos* apofântico ao *Lógos* hermenêutico.

Heidegger afirma-nos que a proposição pode ser tomada segundo três sentidos fundamentais: *de-monstração* (Aufzeigung), *predicação* (Prädikation) e *comunicação* (Mitteilung).

Enquanto *de-monstração*, a proposição permite ver os entes por si mesmos. “Na proposição, “o martelo é pesado demais”, o que se descobre à visão não é um “sentido” mas um ente no modo da sua manualidade.”²³⁷

²³⁷ „In der Aussage: „Der Hammer ist zu schwer“ ist das für die Sicht Entdeckte Kein „Sinn“, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit.” SZ §33: S.154; ST (I) §33: p.212.

Como *predicação*: “Propõem-se ao “sujeito” um “predicado”, o predicado *determina* o sujeito. O que é proposto nesta acepção de proposição não é mais o predicado mas, o “próprio” martelo. O que se propõe, isto é, o que determina o martelo é o “pesado demais.”²³⁸

Como *comunicação*: “O deixar e fazer ver comunica aos outros o ente demonstrado em sua determinação”.²³⁹ À proposição, enquanto comunicação assim entendida é-lhe inerente o ser proferido. “Enquanto comunicação, o que se propõe pode ser compartilhado ou não pelos outros sem que eles mesmos necessitem ter próximo à mão e à visão o ente que se demonstra e determina.”²⁴⁰

Para Heidegger, o segundo e o terceiro sentidos das proposições encontram o seu fundamento no primeiro; a predicação seria uma demonstração determinativa, e a comunicação seria o que permite ver conjuntamente tal demonstração determinativa. Atentemos que, se a proposição, enquanto comunicação compartilhada com os outros, o que comunica sem que os outros tenham acesso ao ente mesmo que é comunicado, ela pode encobri-lo. Já o segundo sentido, fundado no primeiro acolhe em seu bojo uma alteração significativa, a saber, uma diminuição de conteúdo. Enquanto na proposição como demonstração o ente disponível é integrado numa estrutura de conformidade e reenviando para o mundo; na predicação, ao inverso, o determinar como modo de demonstração encerra o ver nos limites do que se mostra. O determinar,

²³⁸ „Von einem „Subjekt” wird ein „Prädikat”, „ausgesagt”, jenes wird durch dieses *bestimmt*. Das Ausgesagte in dieser Bedeutung von Aussage ist nicht etwa das Prädikat, sondern „der Hammer selbst”. Das Aussagend, das heißt Bestimmende dagegen liegt in dem „zu schwer”. SZ §33: S.154; ST (I) §33: p.212.

²³⁹ „Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen”. SZ §33: S.155; ST (I) §33: p.212.

²⁴⁰ „Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden „geteilt” werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greift – und sichtbarer Nähe haben.” SZ §33: S.155; ST (I) §33: p.213.

próprio da proposição, não é o que descobre o ente, mas antes pressupõe já uma de-monstração prévia.

A diminuição do conteúdo pode ser mais claramente manifesta se atentarmos para a alteração sofrida pela estrutura interpretativa *enquanto que* (Als Struktur), alteração provocada pela predicação²⁴¹.

Se, como dissemos, o enunciado é um modo derivado da interpretação, nele devemos encontrar também uma *posição-prévia* (o ente), algo aberto de que ele indica o modo de determinar, este constituir-se-á como o sujeito da predicação; a *visão-prévia*, ou pano de fundo a partir do qual se avista o ente previamente dado e que constituirá o determinante, o predicado e a *concepção-prévia* do sentido na qual se encontra a articulação significativa do que é mostrado, o modo de conveniência do sujeito ao predicado.

A proposição implica que os momentos da estrutura interpretativa sofram alterações que podemos melhor compreender se retomarmos o exemplo: “o martelo pesa demasiado.” Diz Heidegger:

“O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início está à mão como um instrumento. Se ele se torna “objeto” de uma proposição, já se realiza previamente com a sentença proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo com que *lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo “sobre” o que a proposição demonstra. A visão prévia visa algo simplesmente dado no manual. *Através* da visualização e *para* ela o manual entranha-se como manual. Dentro deste descobrir do ser simplesmente dado que encobre a manualidade determina-se o encontro de tudo que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Só agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O conteúdo com que a proposição determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado como tal. A estrutura “como” da interpretação se modificou. O “como” já não basta para cumprir a função e

²⁴¹ Esta alteração foi por nós examinada de modo detalhado na Parte 2, Cap. I, ponto 2.5.

apropriar-se do que se compreende numa totalidade conjuntural. No tocante às suas possibilidades articular relações de remissão, o “como” separou-se da significância, constitutiva do mundo circundante. O “como” é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado. Afunda-se na estrutura de mera visão que determina o simplesmente dado. A vantagem da proposição consiste nesse nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim a proposição adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa.”²⁴²

Pela predicação, todos os momentos da estrutura da interpretação sofrem profundas alterações e são elas que permitem esclarecer um modo possível de o *Dasein* descobrir os entes no mundo, o conhecimento teórico que, no entanto, encontra-se fundado na preocupação cotidiana com o ente intramundano.

É através da proposição que o ente disponível se torna a coisa em face e que a estrutura “*enquanto que*” hermenêutica, característica da interpretação, se torna no “*enquanto que*” apofântico. É também através da proposição que o ente disponível sobre o que o enunciado predicativo se pronuncia, se transforma em objeto, ou seja, enquanto determinado como sujeito de predicáveis possíveis.

²⁴² „Das in der Vorhabe gehaltene Seinde, der Hammer zum Beispiel, ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seinde „Gegenstand“ einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussagensatz im Vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum „Worüber“ der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht auf ein Vorhandens am Zuhandenen. *Durch* die Hinsicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem Sound-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das „Als“ greift in seiner Funktion der Zueigung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtniganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das „Als“ wird in die gleichäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herad zur Struktur des bestimmenden Nur-shen-lasseuns von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen „Als“ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.“ SZ §33: S.157-158; ST (I) §33: p.215-216.

Deste modo, para Heidegger, o objeto não é algo de originário, mas somente se constitui pela predicação, cuja possibilidade se encontra previamente aberta pelo modo de ser do ente disponível. Assim, o que surge previamente não é um objeto, mas na medida em que é fundado pela predicação e esta um modo derivado da interpretação, o objeto apresenta nele mesmo os momentos articulados originariamente presentes na estrutura interpretativa.

No entanto, podemos dizer que houve uma *redução* no que se refere ao seu conteúdo, na medida em que o que surge agora privilegiado é o *nível ôntico*, já que o ente é mostrado em sua talidade. E isto porque a estrutura *enquanto que* não exprime aqui a conformidade do comportamento no mundo do *Dasein*; ela transformou-se em apofântica, extraindo do próprio ente o *que* (Was) o determina a partir de si mesmo, encobrindo-lhe a disponibilidade.

Mas, se pela alteração apofântica o objeto como que se encerra em si, e pode deste modo ser isolado do mundo, atente-se para que ele é sempre dado como algo articulado, é sempre presente enquanto *tal ou tal*, ou seja, em si mesmo ele tem a “estrutura que”. Assim, isolado do mundo, o objeto torna-se possível de ser tematizado e de ser acessível ao olhar teórico, podendo fundar conhecimentos científicos. As ciências têm como solo e fundamento uma determinada região ôntica a partir da qual os conceitos fundamentais dessa ciência são elaborados. Desse modo, todo o objeto, quer seja expressamente tematizado como objeto de uma ciência, quer seja pura e simplesmente aberto num comportamento pré-científico, implica necessariamente uma estrutura complexa, enquanto que articula o que determina com o determinado.

É através da estrutura “*enquanto que*” tomada em sua asserção apofântica que a *talidade* (was) com que a proposição determina o que se encontra em face pode extrair algo como tal, ou seja, cortando-lhe todas

as referências mundanas, bem como as possibilidades de ser no mundo do *Dasein*, projetadas pela compreensão. A proposição entendida como “a determinação dá um passo atrás; a “posição” do sujeito” concentra o ente no “martelo aí presente” a fim de deixar ver o que se revela, no processo de desconcentração, *em* sua determinação possível.”²⁴³ Através deste “passo atrás, o ente intramundano fica isolado do mundo que o rodeia, encerrado em si mesmo, torna-se autônomo. Assim, tomado como simples substrato de propriedades, o ente torna-se uma substância e a determinação fundamental do ser converte-se em substancialidade.

Através do enunciado, o ente é cortado da intramundandade; torna-se, por um lado algo de meramente subsistente, substrato a que podem ser atribuídas propriedades e, ao mesmo tempo, às suas possíveis determinações, intuídas pelo olhar, propriedades extraídas do ente mas que não permitem ver o ente na sua totalidade. A estrutura do “*enquanto que*” apofântico expressa pois, a parcialidade de “pontos de vista” com que o ente é intuído.

Somente nestas condições a coisa em face pode ser olhada de um ponto de vista teórico e encarada sob o ponto de vista de uma ciência tornando-se assim objeto do conhecimento.²⁴⁴ O “*enquanto que*” apofântico, enraizado no pensamento aristotélico, perpassa toda a história da ontologia com as profundas conseqüências que lhe são inerentes, ou seja, o ser é entificado e é a partir dessa entificação que ele é determinado. As modificações da estrutura *enquanto que* hermenêutica em apofântica, bem como o privilégio que a tradição concedeu à

²⁴³ „zunächst einen Schritt zurück; die „Subjektsetzung“ blendet das Sein ab auf „der Hammer da“, um durch den Vollzug der Entblendung das Offenbare *in* seiner bestimmaren Bestimmtheit sehen zu lassen.“ SZ §33: S.155; ST (I) §33: p.212.

²⁴⁴ Pode-se aqui distinguir a estrutura que serve de fio condutor à determinação escolástica-medieval das ciências: o ente subsistente torna-se no *objeto material* (subjectum) de uma ciência; e a estrutura “enquanto que” apofântica determina o seu *objecto formal* (objectum).

proposição como sendo o lugar privilegiado da verdade, tornam bem clara a afirmação de Heidegger em *Sein und Zeit*:

“(...) a análise da proposição ocupa um lugar privilegiado na problemática de uma ontologia fundamental, uma vez que, no início decisivo da antiga ontologia, somente o λόγος constituía o fio condutor de acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser dos entes. Por fim, há muito tempo, a proposição vale como o “lugar” próprio e primário da verdade.”²⁴⁵

Toda a problemática da ontologia fundamental teve como fio condutor a apropriação do ente pelo λόγος apofântico. Conseqüentemente, a ontologia foi conduzida a permanecer numa indagação que se situa ao nível ôntico. Ora, tal privilégio unilateral do λόγος apofântico conduziu em última instância a que a história do pensamento ocidental tenha dado a proeminência ao pensamento do ôntico e não do ontológico.

1.7. - Discurso e linguagem

Quando precedentemente esclarecemos os três momentos constitutivos da proposição foi considerado, ainda que implicitamente, o discurso e a linguagem. No entanto, de modo algum isso nos deverá levar a pensar que discurso e linguagem se fundam na proposição, modo derivado da interpretação.

²⁴⁵ „Sodann hat die Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik eine ausgezeichnete Stelle, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der λόγος als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden fungierte. Schließlich gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche „Ort“ der Wahrheit.“ SZ §33: S.154; ST (I) §33: p.211.

Na análise das estruturas constitutivas do *Dasein*, o discurso é tão originário²⁴⁶ quanto a *disposição* ou a *compreensão*. Constitui-se como o terceiro momento das estruturas que constituem o *Dasein* e somente pode ser elucidado tendo em conta a articulação da disposição e da compreensão, momentos para os quais remete. Assim, quando precedentemente explanamos os momentos referidos já fizemos, ainda que de modo implícito, referência a esta estrutura, dada a circulariedade da estrutura constitutiva do *Dasein*.

No discurso articula-se a compreensão. É no e pelo discurso que a articulação originária da compreensão que se encontra afetada no seio do mundo se faz presente. O discurso permite que se articule o compreendido no seu encontrar-se afetado, servindo de fundamento à interpretação e à proposição. Assim, o que se articula no discurso é o sentido e a significabilidade e com isto podemos dizer que o discurso possui um modo de ser essencialmente mundano. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se *pronuncia como discurso*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*.”²⁴⁷

A linguagem é, assim, o discurso enquanto pronunciado que tem originariamente o seu modo de ser como ser-no-mundo, isto é, no *Dasein* que a pode pronunciar e fazer surgir com algo simplesmente dado, ou seja, o seu carácter de ser-no-mundo pode ser alterado e ser colocado ao nível de um ente simplesmente dado; ele pode ser colocado partindo de pontos de vista ônticos. Mas se o discurso é a expressão da compreensão do *Dasein*, enquanto afetado e como ser-no-mundo, isto significa que não pode ser concedido qualquer privilégio ao discurso apofântico, isto é, para o discurso teórico. Tal discurso é um modo possível de discurso,

²⁴⁶ Cf. SZ §34: S.161; ST (I) §34: p.219.

²⁴⁷ „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede* aus. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*.” SZ §34: S.161; ST (I) §34: p.219.

situado ao nível do conhecimento, cuja validade não é negada²⁴⁸ por Heidegger, contudo de modo algum tal significa que esse tipo de discurso possibilite um acesso originário ao ente em seu ser e que seja apresentado como o único que permite o acesso à verdade.

1.8. – A *cura*²⁴⁹ enquanto totalidade estrutural e a intencionalidade

As estruturas do *Dasein* anteriormente consideradas, a saber, *disposição, compreensão, interpretação, discurso e linguagem*, são apreendidas formalmente e de modo ontologicamente unitário na estrutura da *cura* que revela o ser do *Dasein*. Enquanto *cura*, o *Dasein* é um ser adiante de si mesmo, é projecto de ser que desde sempre já está abandonado no mundo, junto com os entes, ou nas palavras de Heidegger: “(...) o ser do *Dasein* diz preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto (aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* (...)”²⁵⁰

Na pré-compreensão que o *Dasein* tem do mundo, dos outros e de si-mesmo, bem como na interpretação que dela faz, para além de todo o cuidado factual com as coisas do mundo, situa-se o cuidado fundamental do *Dasein*, o cuidado consigo mesmo. Este desvelo consigo mesmo constitui a fonte de toda a compreensão e nele reside de modo originário a sua *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), a sua finitude.

Sendo assim, o *Dasein* não é uma consciência egológica que resulte de uma apreensão teórica, mas é sim um ser ex-staticamente

²⁴⁸ Cf. SZ §44: S.226; ST (I) §44: p.295.

²⁴⁹ O termo alemão *Sorge* tem sido traduzido por diversos vocábulos, como, por exemplo, *cura* e *cuidado*. Adotamos aqui a tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcanti.

²⁵⁰ „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge* (...)” SZ §41: S.192; ST (I) §41: p.257.

aberto num mundo compartilhado com outros, historicamente situado a partir do qual, e uma vez que este ente é projeto decidido, pode assumir a responsabilidade de sua existência, isto é: ser e ter de ser.

Por sua vez, a apropriação heideggeriana de conceitos presentes na fenomenologia de Husserl a favor de sua obra máxima, poderia ser constatada através do conceito de *intencionalidade*, a grande “descoberta” de Husserl, conforme Heidegger. Seguindo esta direção, a apropriação do conceito de intencionalidade encontraria expressão em *Sein und Zeit* justamente na noção ontológica-existencial de *cura*²⁵¹.

Este conceito ontológico corresponderia, de acordo com o projeto de ser de cada *Dasein*, à intencionalidade porque revelador da abertura ekstática deste ente, intencionalidade esta que remete à singularidade de cada *Dasein* ao seu modo de ser propriamente aquilo que pela facticidade da existência este ente desde sempre já é: aberto em um mundo historicamente situado, no qual, pela temporalidade, o *Dasein* exercita a sua transcendência.

²⁵¹ Esta é a posição de Volpi, expressa da seguinte maneira: “La Sorge – termine per mezzo del quale Heidegger intende riformulare in maniera non teoretica ciò che Husserl comprendeva come intenzionalità.” Ou seja: “É a Cura – o termo por meio do qual Heidegger visa reformular de maneira não teórica o que Husserl compreendia como intencionalidade” VOLPI, F. *Op. cit.*, p. 231 [Trad. nossa.]

Conclusão

No início deste trabalho propusemo-nos demonstrar como Heidegger se teria apropriado de conceitos presentes nas *Logische Untersuchungen* em favor da sua obra máxima *Sein und Zeit*.

Ao longo do nosso estudo das *Logische Untersuchungen* e, sobretudo, da polêmica estabelecida entre Husserl com os psicologistas, constatamos que Husserl atribuiu à filosofia como sua tarefa primordial ser uma teoria do conhecimento que, segundo o próprio autor, na sua elaboração teria de comportar o estudo do próprio *ato de conhecer*, considerado enquanto ato intencional e não enquanto um simples ato psicológico. Estes atos que podem visar um objeto como sendo identicamente o mesmo, revelaram-se como possuindo um valor cognitivo diferente, pelo que estabelecer a suas relações e hierarquias foi

alvo de nossa atenção. Ao longo da pesquisa a fenomenologia de Husserl apresentou-se-nos como possuindo um objeto de pesquisa “muito próprio” que seria inacessível às outras ciências, ou seja, o objeto da fenomenologia de Husserl é o *fenômeno enquanto vivência intencional*. Ora, devido ao seu carácter de vivência este fenômeno não é passível de ser tematizado de um modo empírico e imediato; o acesso a tal fenômeno só poderia se dar por via de uma metodologia específica que é reflexiva, descritiva, explicitativa e intuitiva, e é por isto que a fenomenologia de Husserl assume estes contornos, ou seja, é caracterizada como sendo uma fenomenologia reflexivo-explicitativa.

Dado o âmbito do nosso trabalho, impunha-se que a Quinta (V) e Sexta (VI) Investigação Lógica fossem estudadas de modo mais detalhado e com isso pudemos constatar a importância primordial conferida por Husserl à *significação* ou *matéria intencional* do ato à qual comparece subordinada quer o conhecimento, quer a experiência intuitiva. Foi na matéria intencional do ato ou significação que nos foi dado constatar a estrutura *enquanto que* (als was), a qual permitia falar de *preenchimento intuitivo* quer ao nível da *intuição sensível*, quer ao nível da *intuição categorial*, embora o objeto seja mais visado do que dado, isto é, embora o preenchimento intuitivo não coincida com a plenitude intuitiva. Mas se ao nível da intuição categorial, porque articulada pela predicação, a oposição entre o visado e o intuído não levanta dificuldade, na medida em que a talidade (Was) intuída, enquanto predicado, se pode opor ao visado, enquanto sujeito da predicação, tal não sucede ao nível da intuição sensível, porque ante-predicativa. Ao nível da intuição sensível, simples, já não se pode compreender que a talidade intuída se possa opor como visado, uma vez que a estrutura enquanto que é agora ante-predicativa. A talidade não se pode opor ao

ente, como um ponto de vista parcial porque é ela mesma que constitui a única via de acesso ao ente, é ela que o descobre.

Esta estrutura que encontramos em Husserl como *estrutura da significação*, também a encontramos na obra de Heidegger. No entanto, sob a forma de *estrutura da interpretação* (Als Struktur). Ao longo do nosso estudo pudemos também constatar que Heidegger, contrariamente a Husserl procede a uma distinção entre a estrutura *enquanto que hermenêutica* – ante-predicativa e por isso pré-objetiva –, e a estrutura *enquanto que apofântica* ou predicativa, via de acesso à objectivação.

Foi esta distinção a que Heidegger procedeu que nos possibilitou a compreensão do quanto o pensamento de Heidegger é devedor de seu Mestre, mas também de como dele se demarca e distingue.

Na crítica empreendida por Heidegger, este afirma que Husserl ao referir-se à experiência ante-predicativa, a experiência sensível, teria tido acesso directo ao ser, libertando-o da cópula do juízo, o que propiciou à fenomenologia hermenêutica que o acesso à questão que interroga pelo *sentido* do ser do ente, e não somente pelo ser do ente. Ou seja, possibilitou que a fenomenologia pudesse vir a se constituir como ontologia.

No entanto, se com sua descoberta Husserl abre novas perspectivas que lhe permitiriam pensar em moldes diferentes da metafísica tradicional, foi ele mesmo que com essa descoberta propiciou a Heidegger uma base radicalmente nova que consentiu reorientar suas investigações filosóficas posteriores. Husserl não só não teria usufruído o que descobriu, como teria efetivamente “dado um passo atrás” na medida em que considerou que *ser é ser objeto*, permanecendo assim encerrado no pensamento representativo, como fica explícito com a proeminência que no seu pensamento reserva à intuição. Assim, apesar de Husserl ter possibilitado a via de acesso a estrutura *enquanto que hermenêutica*,

prosseguiu seu trabalho tendo em conta somente o nível apofântico da estrutura *enquanto que*, e teria continuado na linha da metafísica tradicional, mais precisamente na idéia de filosofia posterior a Descartes.

Para as questões levantadas por Heidegger e por nós abordadas ao longo deste trabalho, apenas encontramos “respostas conclusivas” em *Sein und Zeit*. No estudo da obra máxima de Heidegger seguimos como fio condutor a estrutura do *ser-no-mundo*, que por sua vez nos reenviou para a análise mais detalhada das estruturas da *disposição, compreensão, interpretação, discurso, linguagem e cuidado*. Neste estudo mais demorado de *Sein und Zeit*, tentamos tornar explícito que a crítica empreendida por Heidegger a Husserl resultou em uma assimilação produtiva dos conceitos husserlianos, sendo que tal assimilação acolheu em seu bojo um processo de *deslocamento, radicalização e ontologização* a favor do projeto de uma ontologia fundamental expressa em *Sein und Zeit*.

Após a elaboração de nosso trabalho, poder-se-ia aguardar uma conclusão. Contudo, não a temos. Não nos permitimos falar nela, mas somente a aludir, e isso porque, por um lado atentamos para o carácter de incompletude de *Sein und Zeit*, mas também, para o carácter inaugural da fenomenologia das *Logische Untersuchungen*. De fato, o tema que nela é iniciado é retomado por Husserl em outros momentos da sua vasta obra que, apesar de culminar em *Krisis*, também esta obra é uma obra inacabada. Este carácter de incompletude remete-nos para a própria atitude filosófica, a qual não se caracteriza exclusivamente por promover soluções, mas antes por levantar questões. Assim sendo, o que podemos dizer é que a nossa pesquisa possibilitou um levantamento de questões que Heidegger suscitou a propósito da fenomenologia husserliana e o quanto ele se beneficiou desse movimento novo surgido no início do século XX. Não se trata, pois, de tomarmos partido por uma

fenomenologia explicitativa ou por uma fenomenologia hermenêutica antes de aprofundar o caminho por ambas percorrido enquanto constituíram respostas expressas às questões que inquietavam ambos os pensadores.

Salientamos também a importância da leitura dos textos filosóficos desprovida, tanto quanto possível, de interpretações assumidas mesmo que por grandes intérpretes, tais como Otto Pöggeler, De Waelhens ou Granel, os quais contestaram a influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Heidegger. De fato, o nosso projeto foi direccionado no sentido de pesquisar as obras de Heidegger consideradas maiores *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925); *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (1926); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927); estas constituíram-se enquanto fontes documentais que nos forneceram elementos necessários para sustentar em nossa pesquisa a hipótese segundo a qual Heidegger teria assimilado de modo produtivo noções husserlianas e as teria radicalizado em favor da sua obra máxima *Sein und Zeit*. Por sua vez, um texto considerado marginal, *Seminar in Zähringen*, surpreendentemente revelou-se como aquele a partir do qual surgiram os mais fecundos questionamentos, sendo que uma vez mais se tornou bem presente que *Sein und Zeit* é de fato a obra máxima do filósofo de Messkirch, uma vez que os textos que lhe são anteriores a preparam e os posteriores somente encontram respostas para as questões levantadas quando a ela são remetidos.

I – BIBLIOGRAFIA GERAL

ARISTÓTLES, *Metafísica*. Três tomos. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola: 2001.

_____, *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____, *Categorias*. Lisboa: Guimarães Ed., 1979.

BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Tradução francesa de M. De Candillac. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

DESCARTES, R. – *Méditations de Philosophie Première*. J. Vrin, Paris, 1963.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

_____, *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1987.

MURALT, André de. – *A Metafísica do fenómeno: as origens Medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução de Paula Martins, São Paulo: Editora 34, 1998.

NATORP, P. – *Kant y la Escuela de Marburgo*. México: Porrúa, 1975.

PLATÃO, *O Sofista*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werk, Band II, Bern, 1966.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*. 2ª Parte-Questões 1-17. Faculdade de Filosofia *Sedes Sapientiae*. Tradução de Alexandre Correia, Vol. XI. São Paulo, 1949.

II – OBRAS DE EDMUND HUSSERL

Logische Untersuchungen I-II (Husserliana - XVIII, XIX/1, XIX/2) Martinus Nijhoff, Haia, 1984.

Die Idee der Phänomenologie (Husserliana-II), M. Nijhoff, Haia, 1958.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), (Husserliana-X), Martinus Nijhoff, Haia, 1966.

Philosophie als strenge Wissenschaft, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1965.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I-III (Husserliana – III, IV e V), Martinus Nijhoff, Haia, 1950 e 1952.

Formale und Transzendente Logik, Max Niemeyer, Halle, 1929.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I), M. Nijhoff, Haia, 1950.

Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Mit Nachwort und Register von Lothar Eley, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1985.

III – TRADUÇÕES DAS OBRAS DE EDMUND HUSSERL

A crise da humanidade européia e a Filosofia. Tradução de Urbano Zilles, Edipucrs, 1996.

A Idéia da Fenomenologia. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990.

A filosofia como ciência de rigor. Tradução de Albin Beau, Coimbra: Editora Atlântida, 1965.

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica. Volume I e II, traduzione de Vincenzo Costa, Torino: Einaudi editore s.p.a., 2ª ed, 2002.

Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo. Tradução de Pedro M.S. Alves, Imprensa Nacional. Lisboa: Casa da Moeda, 1994.

Meditações Cartesianas. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa, Porto: Editora Rés, s.d.

Recherches Logiques. Première Partie, Tome 1, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris : PUF, 1969.

Recherches Logiques. Première Partie, Tome 2, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris : PUF, 1969.

Recherches Logiques. Deuxième Partie, Tome 2, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris : PUF, 1972.

Investigações Lógicas. [Sexta Investigação] Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

IV – OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

Metaphysische Anfangsgründe der Logik. V. Klostermann, Frankfurt, 1928.

Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. V. Klostermann, Frankfurt, 1979 (GA XX).

Logik. Die Frage nach der Wahrheit. V. Klostermann Frankfurt, 1976 (GA XXI).

Die Grundprobleme der Phänomenologie. V. Klostermann, Frankfurt, 1975 (GA XXIV).

Kants These über das Sein. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1962.

Vier Seminare, Le Thor, 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

V- TRADUÇÕES DAS OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, M. *A tese de Kant sobre o ser*. Conferências e textos filosóficos com seleção e tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Jean-François Coutine, Éditions Gallimard, nrf, Paris, 1985.

_____, *Logica. Il problema della verità*. Traduzione di Ugo Maria Ugazio, Editore S.p.A. Mursia, 1986.

_____, *Meu caminho para a fenomenologia*. Tradução de Ernildo Stein, volume XLV, coleção os Pensadores, Editora Abril Cultural, 1ª Edição, São Paulo, Abril Cultural, Setembro, 1973.

_____, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Traduzione di Renato Cristin e Alfredo Marini, editore il melangolo, Genova, 1999.

_____, *Questins III e IV*. Traduit de l'Allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Editions Gallimard, 1966, pour la traduction française de *Questions III* et 1976, pour la traduction française et les séminaires de *Questions IV*, Paris.

_____, *Ser e Tempo*. Parte I-II, (9ª Edição), Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Editora Vozes, Petrópolis, 2000.

_____, *Sobre a essência do fundamento*. Conferências e textos filosóficos com seleção e tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____, *Sobre a essência da verdade*. Tradução de Carlos Morujão, Porto Editora, Porto, 1995.

_____, *Seminário de Zolillikon*. Rio de Janeiro, Petrópolis: EDUC 2001.

VI – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA SOBRE HUSSERL E HEIDEGGER

- ALTAMORE, G. – *Dalla fenomenologia all'ontologia*. CEDAM, Padova, 1969.
- BACHELARD, S. – *La logique de Husserl*. P.U.F., Paris, 1957.
- BAST, R. A - *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers*. Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1986.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger III*. Minuit, Paris, 1974.
- BERGER, G. – *Le Cogito dans la Philosophie de Husserl*. Paris: Aubier, 1941.
- BERNET, R., KERN, I., & MARBACH, E. *Edmund Husserl, Universale Paperbacks il Mulino*, Bologna, 1992. Traduzido da edicao original: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, 1989.
- BIRAULT, H – *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- BLANC, Mafalda – *Fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- BORNHEIM, Gerd. *Dialética Teoria, Práxis*. Ed. Globo/Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- _____. *On the Several Sense of Being in Aristotle*. Tradução inglesa de R. George, Universidade da California Press, Los Angeles, 1975.
- CLAN, J. – *Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers*. Akademische Bibliothek, Altenberg, 1985.
- COURTINE, J.F. – *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1990.
- DENTONI, F. – *La formazione e la problematica filosofica del primo Husserl*. Roma: L. Lucarini, 1977.
- DERRIDA, J. – *La voix et le phénomène*. P.U.F., Paris, 1967.

_____, - *Le problème de la Genèse dans la philosophie de Husserl*. P.U.F. Paris, 1990.

DUFRENNE, M. - *La notion d'a priori*. P.U.F., Paris, 1967.

ELUCTON, R. - *The phenomenology of Husserl*. Chicago: Quadrangle Books, 1970.

FINK, E. *De la phénoménologie*. Paris, Minuit, 1974.

FRAGA, G. - *A fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*. Braga: Ed. Cruz, 1959.

_____, - "Idéia e Desenvolvimento da Filosofia de Husserl", in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, 1965.

FRAGATA, J. - *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Ed. Cruz, 1960.

GADAMER, H.G. - *Philosophical Hermeneutics*. Trad. inglesa de D. Linge. Berkeley: Universidade California Press, 1977.

GONÇALVES, N. N. - *L'Antepredicativo: Husserl e Heidegger*. Tesi, Torino 1994.

GRANEL, G. - *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Gallimard, Paris, 1968.

GREISCH, J. - *Herméneutique et Grammatologie*. C.N.R.S., Paris, 1977.

_____, - *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, P.U.F., Paris, 1994.

GRONDIN, J. - *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger, Editora Unisinos, Rio de Janeiro, 2000.

VON HERRMANN, F.W. - *Subjekt und Dasein*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985.

KELLER, P. *Husserl and Heidegger on Human Experience* (1999), UK, Cambridge University Press.

KERN, I. – *Husserl und Kant*. M. Nijhof, Haia, 1964.

_____, - “*The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of E. Husserl*”, “Husserl. Expositions and Appraisals” (Trad. inglesa por F. Elliston), Notre Dame Press, Indiana, 1977.

LANDGREBE, L. – *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloher, Mohn, 1963.

LANTERI-LAURA, G. – *Phénoménologie de la Subjectivité*. P.U.F., Paris, 1968.

LAUER, Q. – *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*. P.U.F., Paris, 1955.

LÉVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949.

_____- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.

LÓPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Educ, São Paulo, 1995.

LOWITH, Karl. *Heidegger pensador del tiempo indigente*. Madrid: Editora Rialto, 1956.

MARION, Jean-Luc. - *L' étant et le phénomène. Phénoménologie et métaphysique*. Presses Universitaires de France, 1 reédition, août, 1984.

MENSCH, J. – *The question of being in Husserl's Logical Investigations*. M. Nijhoff, Haia, 1981.

MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. PUF, Paris, février, 1999.

MOURA, Carlos Alberto R.- *Racionalidade e Crise. Estudos de Historia da Filosofia Moderna e Contemporânea*. Discurso Editorial e Editora UFPR, São Paulo, 2001.

NICOLETI, E. – *Per una fenomenologia ermeneutica*. “Aquinas”, a . 3 (1980). Fasc. 2- 3 pgs. 286-386.

NUNES, B., *Passagem para o Poético. Filosofia e poesia em Heidegger*, Editora Ática, São Paulo, 1996.

PACI, Enzo. *Ommaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano, 1960.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.

_____, *Being and appropriation*, “Philosophy Today”, 2 (1975), p. 152-176.

RICHARDSON, W. – *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. M. Nijhoff, Haia, 1974.

RICHIR, M. – *Recherches Phénoménologiques*, (I-II-II), Ousia, Bruxelles, 1981.

RICOEUR, P. – *A l'École de la Phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1986.

SARAIVA, Maria Manuela – *L'imagination selon Husserl*, M. Nijhoff, Haia, 1970.

SHÉRER, R. – *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*. Tradução de Jesús Díaz, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1969.

SPIEGELBERG, H. – *The Phenomenological Movement* (2 vol.), M. Nijhoff, Haia, 1963.

STAPLETON, T. – *Husserliana Themes in Heidegger. The basic problems of Phenomenology*, “Philosophy Today”, n. 1 (1983), pp. 3-17.

STEIN, Ernildo. – *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Ed.Vozes, 1993.

_____, *A questão do método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

_____, *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*, Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1988.

TAMINAUX, J. – *Le regard et l'excédent*, M. Nijhoff, Haia, 1977.

_____ - “L’héritage husserlien dans la notion heideggerienne du *Selbst*”, in. R. Cobb-Stevens, 1992.

THOMAS, S. - *Heidegger’s Early Years, in Heidegger. The Man and the Thinker*, New York, Precedent, 1981.

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt, Walter de Gruyter & Co., 1967.

VALDINOCI, S. – *Les fondements de la phénoménologie husserlienne*, M. Nijhoff, Haia, 1982.

VATTIMO, Gianni, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Casa Editrice Marietti S.p.A., Génova, 1989.

_____, *O Niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi, Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 1999.

VOLPI, Franco, *Filosofia 91, L’ esistenza come “praxis”. Le radici aristoteliche della terminologia di “Essere e Tempo*, a cura di Gianni Vattimo, Gius, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, febbraio, 1992.

WAELEHENS, A. *Phénoménologie et Vérité*, P.U.F., Paris, 1953.

_____, *La philosophie de Martin Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain, 1969.

VI – ARTIGOS SOBRE HUSSERL E HEIDEGGER

BIEMEL, Walter, *L'idée de la phénoménologie chez Husserl*, in *Phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1re édition, août, 1984.

_____, *Husserl's Encyclopaedia Britannica* – Artikel und Heideggers Ammerkungen dazu, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), pp. 246-280.

_____, - “Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit” in *Phänomenologische Forschungen* (Bd 6/7) Albert Verlag, 1978, pp. 141-223.

BOELEN, B. – *Martin Heidegger as a Phenomenologist*, “Phenomenological Perspectives”, M. Nijhoff, Haia, pp. 93-114.

CORÁ, G. – *Ripetizione e superamento della fenomenologia in M. Heidegger* – I, II e III, “Verifiche”, a 12 (1983), n° 4, pp. 371-409; a 13 (1984), n° 3, pp. 19-53 e pp. 281-316.

DASTUR, F. – *La constitution Ekstatique-horizontale de la Temporalité chez Heidegger*, “Heidegger Studies”, vol. 2, 1986, pp. 97-109.

DELGAAUW, B. – *La Phénoménologie chez Martin Heidegger*, “Les Etudes Philosophiques”, vol. 9 (1954), pp. 50-56.

ELLISTON, F. – *Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heidegger*, “Philosophy Today”, vol. 21, 1986, pp. 273-283.

FABER, M. – *On the meaning of radical reflection*, “Edmund Husserl 1859-1959”, M. Nijhoff, Haia, 1959, pp. 154-167.

FELL, J. – *The Crisis of Reason: a Reading of Heidegger's Zur Seinsfrage*, “Heidegger Studies”, vol. 2, 1986, pp. 41-65.

FINK, E. – *Die Spätphilosophie in der Freiburg Zeit*, “Edmund Husserl 1859-1959”, M. Nijhoff, Haia, 1959, pp. 99-116.

FOGEL, Gilvan. -. Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar, in cadernos Nietzsche, 13, 2002, pp. 89-117.

FRAGA, G., - A redução eidética na Filosofia de Husserl, "R.P.F." 17 (1961), pp. 131-136.

GROTH, M. – "Martin Heidegger, 'Ontology, the Hermeneutics of Facticity' by Van Buren, J." Review of Metaphysics, v. 54 (2000), n. 1, pp. 147-149.

HAAR, M. – La métaphysique dans Sein und Zeit, in Exercices de la patience, n° 3-4, 1982. pp. 97-112.

HOPKINS, Burt. – "Edmund Husserl, 'Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger' by Sheehan, T. Palmer", Husserl Studies, v. 17, n. 2 (2000), pp. 125-148.

IHDE, D. – Phenomenology and the Later Heidegger, "Philosophy Today", vol. 18 (1974), pp. 19-31.

JOLIVET, R. – Le problème de l'evidence du jugement antépreditif d'après Husserl, "R. Univ. Ottawa", vol. 21 (1951) pp. 235-253.

KARL, L., Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martins Heideggers (1912-1916), in Phil. Jb. 71 (1963-1964), pp.331-357.

LANDGREBE, L. - Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung, "Husserl 1857-1957", M. Nijhoff, Haia, 1959, pp. 238-260.

_____, - Die Bedeutung de Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart, "Husserl et la pensée Moderne", M. Nijhoff, Haia, 1959, pp. 216-223.

_____, - Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie, "R.M.M.", vol. 69 (1964), pp. 365-380.

LEVINAS, E. - Intentionalité et sensation, "R.I.P.", n°s 71/2, Bruxelles, 1965, pp. 34-55.

_____, - La ruine de la représentation, "Husserl 1859-1959" M. Nijhoff, Haia, 1959, pp. 73-86.

_____, - *L'existentialisme, l'angoisse et la mort*, in Exercices de la patience, 3-4, Paris, 1982, pp. 25-28.

MARIETTI, A.K. *De la passionnalité*, in Revue International de Philosophie, Août, nº 3, 1994, pp. 275-285.

MAREK. J. Siemek – *Husserl e a herança da filosofia transcendental*. Tradução de Stefan Bulawski da UFSM/RS, in Revista Síntese, volume 28, nº 91, 2001 – pp. 189-202.

MARION, J.L. – *L'étant et le phénomène chez Heidegger*, “Phénoménologie et Métaphysique”, P.U.F., Paris, 1984, pp. 159-210.

MARTINEAU, E. – *Conception vulgaire et conception aristotelicienne du temps: note sur “Grundprobleme der Phänomenologie” de Heidegger*, “Archives de Philosophie”, 43 (1980), pp. 99-120.

MEYER, Michel, *De l'importance et de la résurgence des passion*, in Revue International de Philosophie, Août, nº 3, 1994, pp. 269-273.

MOHANTY, J. N. – “*Heidegger on logic*” In, J.N. Mohanty: Logic, Truth, and the Modalities: from a Phenomenological Perspective. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 79-109.

MONTERO MOLINER, F. – *La teoria de la significación en Husserl y Heidegger*, Rev. Filosofia (Madrid), vol. 12, (1958), pp. 393-426.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, *Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia*, Manuscrito, Revista Internacional de Filosofia, Vol. XXIII, nº2, UNICAMP, Campinas, Outubro de 2000, pp.207-250.

NICOLETI, E. – *Per una fenomenologia ermeneutica*, “Aquinas”, a . 3 (1980). Fasc. 2- 3; pp. 286-386.

FINK, Eugen, *Los conceptos operatorios em la fenomenologia de Husserl*, in Cahier de Royaumont, Husserl, Tercer Colóquio Filosófico de Royaumont, versão castelhana supervisionada por Guillermo Maci, Paidós, Buenos Aires, 1968.

SÁÁGUA, J. – *O problema da percepção na fenomenologia*, “Filosofia e Epistemologia” III, 1981, pp.245-280.

TIETJEN, H – Philosophie und Faktizität, “Heidegger Studies”, vol. 2, 1986, pp. 11-40.

TYMAN S. – Heidegger and the Deconstruction of Foundations, “Int. Philosophy Quarterly”, vol. 24 (1984), pp. 347-372.

VOLPI, Franco. L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger, in Ver. “Aut Aut”, n° 223, 1988.

Valavanidis-Wybrands, H, Stimmung et Passivité, in *Exercices de la patience*, n° 3-4, 1982. pp. 35-48

WAELEHENS, A – L' idée phénoménologique d'intentionnalité, in “Husserl et la pensée moderne”, M. Nijhoff, Haia, 1959, pp.115-128.

WETZEL, Marc – Action et Passion, in *Revue International de Philosophie*, Août, n° 3, 1994, pp. 303-326.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)