



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MAXIMILIANO VILLA MUNOZ

A CAMINHO DE *SER E TEMPO*: A VIRADA HERMENÊUTICA DA
FENOMENOLOGIA

SALVADOR
2017

MAXIMILIANO VILLA MUNOZ

A CAMINHO DE *SER E TEMPO*: A VIRADA HERMENÊUTICA DA
FENOMENOLOGIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADORA: PROFA. DRA. ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR
2017

V712 Villa Munoz, Maximiliano
A caminho de ser e tempo: a virada hermenêutica da fenomenologia / Maximiliano
Villa Munoz. - 2017.
77 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Fenomenologia. 2. Hermenêutica. 3. Ontologia. 4. Existência.
I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 142.7

TERMO DE APROVAÇÃO

MAXIMILIANO VILLA MUNOZ

A CAMINHO DE *SER E TEMPO*: A VIRADA HERMENÊUTICA DA
FENOMENOLOGIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Salvador, _____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora – UFBA)

Thiago André Moura de Aquino (UFPE)

Vinícius dos Santos (UFBA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por me conceder uma bolsa que representou uma ajuda necessária, a Paulo Bellonzi por me introduzir, com paciência e dedicação, à leitura de *Ser e tempo*, a minha orientadora Acylene Ferreira cujos cursos e orientações foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho, e a Mileide, Jean e minha mãe Maria Angélica por apoiar incondicionalmente este projeto.

A Emiliano e Santiago

RESUMO

O objetivo de nosso trabalho é investigar os caminhos que levaram a *Ser e tempo* e os motivos que impulsionaram a elaboração da fenomenologia hermenêutica e a análise das estruturas ontológicas do *Dasein*. Tomaremos como ponto de partida as preleções ministradas por Heidegger na Universidade de Friburgo (1919-1923) nas quais ele trata a questão do caráter pré-temático e mundano da vida fáctica. Ademais, nesse caminho, nos centraremos nas críticas que Heidegger realiza, nos *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, à fenomenologia transcendental para compreender a importância dos conceitos husserlianos de intencionalidade, intuição categorial e *a priori* na virada hermenêutica da fenomenologia que possibilitou a ontologia fundamental.

Palavras-chave: Fenomenologia, hermenêutica, ontologia, mundo, facticidade e existência.

RÉSUMÉ

L'objectif de notre travail est la recherche des chemins qui ont mené à *Être et temps* et des motifs qui ont incité l'élaboration de la phénoménologie herméneutique et l'analyse des structures ontologiques du *Dasein*. Nous prendrons comme point de départ les cours professés par Heidegger à l'Université de Fribourg (1919-1923) dans lesquels il traite la question du caractère pré-thématique et mondain de la vie facticielle. Aussi, dans ce même chemin, nous nous centrerons sur les critiques que Heidegger réalise, dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, à la phénoménologie transcendantale pour comprendre l'importance des concepts husserliens d'intentionnalité, d'intuition catégoriale et d'*a priori* dans le tournant herméneutique de la phénoménologie qui a permis l'ontologie fondamentale.

Mots-clés : Phénoménologie, herméneutique, ontologie, monde, facticité, existence.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	10
2	OS TRÊS DESCOBRIMENTOS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA. 13	
	2.1 A intencionalidade.....	14
	2.2 A intuição categorial.....	19
	2.3 O sentido originário do <i>a priori</i>.....	25
	2.4 Consciência e mundo na fenomenologia transcendental de Husserl.....	28
3	DOS ANOS FRIBURGUENSES À ANÁLISE DAS ESTRUTURAS ONTOLÓGICAS FUNDAMENTAIS DO <i>DASEIN</i>	35
	3.1 A questão do mundo.....	35
	3.2 Hermenêutica da vida fáctica do <i>Dasein</i>: uma primeira aproximação à ontologia fundamental.....	41
	3.3 <i>Dasein</i> e entes intramundanos.....	49
4	A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA ENQUANTO O MÉTODO DA ONTOLOGIA.....	59
	4.1 Fenomenologia, ontologia e hermenêutica.....	59
	4.2 A historicidade do <i>Dasein</i> e a destruição da história da metafísica.....	62
5	CONCLUSÃO.....	69
	REFERÊNCIAS.....	75

1 Introdução

Em 1975 se inicia a publicação das obras completas de Heidegger [*Gesamtausgabe*] que contempla 102 volumes¹. Por meio dela se dão a conhecer os cursos dados por Heidegger na Universidade de Friburgo (1919-1923) e na Universidade de Marburgo (1923-1928), antes da publicação de *Ser e tempo* (1927). De certa forma, pensamos que estas preleções oferecem a possibilidade de “traçar” o caminho que desembocou na ontologia fundamental que coincide com a analítica existencial e mostra que o ser-no-mundo é a estrutura fundamental do *Dasein*². Desde 1919 a fenomenologia de Heidegger estava tematicamente orientada pela questão do sentido do ser e metodologicamente guiada pela hermenêutica. Outro aspecto deste itinerário que é tratado explicitamente no período de Marburgo e que é essencial para compreender o caráter hermenêutico que tomou a fenomenologia heideggeriana é reconhecer a importância que teve a fenomenologia de Husserl para a constituição daquela. É sabido que a dedicatória de *Ser e tempo* está dirigida a Husserl e que Heidegger reconhece no §7 desta mesma obra sua “dívida” com as *Investigações lógicas* (1900-1901).

O objetivo de nossa pesquisa é investigar os caminhos que levaram a *Ser e tempo* e os motivos que impulsionaram Heidegger a elaborar a fenomenologia hermenêutica e analisar as estruturas ontológicas do *Dasein*. A “discussão” com a fenomenologia de Husserl está presente em várias preleções de Marburgo. Ou seja, durante os dois anos que antecedem a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger expõe suas críticas à fenomenologia transcendental para diferenciá-la da fenomenologia hermenêutica que está, durante esses anos, em plena elaboração. Por este motivo, nos referiremos à análise que Heidegger realiza a alguns dos principais conceitos da fenomenologia husserliana e à relevância que eles tiveram na virada hermenêutica da fenomenologia que possibilitou a ontologia fundamental. Longe de pensar que Husserl foi a única influência que marcou o pensamento do jovem Heidegger, é inegável que o filósofo vienense foi uma delas, como o afirma o próprio Heidegger no prefácio de *Ontologia, hermenêutica da faticidade* (1923): “O companheiro em minha busca foi o jovem *Lutero* e o modelo *Aristóteles*, a quem Lutero odiava. Os impulsos me foram dados por *Kierkegaard* e foi *Husserl* quem

¹ A conclusão da publicação das obras completas está prevista para o ano 2025.

² Optaremos por manter o termo *Dasein* para designar o ente que nós mesmos somos, em vez de traduzi-lo como presença ou ser-aí.

me abriu os olhos.”³ Nesse mesmo prefácio, ele declara que um filósofo não pode ser compreendido pelas múltiplas influências recebidas, mas em referência aos problemas que encontra em seu caminho.

Começaremos nossa pesquisa tratando a preleção *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (1925) que dedica um capítulo inteiro à fenomenologia de Husserl, dentro do qual Heidegger analisa o que ele considera os três descobrimentos fundamentais da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori*, mostrando o caráter ontológico e hermenêutico destes três conceitos. Ademais, sempre com relação a esta preleção, nos referiremos às críticas à noção de consciência pura e à omissão sobre a questão do ser da intencionalidade que evidenciam os limites da fenomenologia transcendental para tratar sobre a questão do ser.

Num segundo momento, percorreremos o caminho a *Ser e tempo* tomando como ponto de partida as primeiras preleções friburguenses, onde Heidegger problematiza o caráter pré-temático e mundano da vida fática, e mostraremos como a pergunta pelo sentido do ser e a diferença ontológica, apesar de não terem sido formuladas neste período, já ocupam aí um lugar central no pensamento heideggeriano. Analisaremos a distinção entre o mundo enquanto o âmbito originário que funda o sentido de ser dos entes intramundanos e uma visão de mundo [*Weltanschauung*], e como as implicações ontológicas desta distinção levaram a repensar os pressupostos da fenomenologia. Dentro do mesmo período friburguense, nos centraremos também na preleção *Ontologia, hermenêutica da faticidade* para discutirmos como a fenomenologia, tematicamente enquanto ontologia, e metodologicamente enquanto hermenêutica, conceitualiza o *Dasein* como o ente que questiona sobre o ser. Em outras palavras, queremos explicar porque pensamos que esta obra estabelece as condições temáticas e metodológicas que deram início à redação de *Ser e tempo*. Finalmente, abordaremos a análise existencial de *Ser e tempo*. Por meio da questão do caráter pré-temático e mundano da vida fática, indicaremos os existenciais que estruturam o ser do *Dasein*. Nesse sentido, pensamos que a análise existencial é a concreção, tanto temática quanto metodológica, da elaboração de *Ser e tempo*.

No quarto capítulo trataremos do caráter metodológico da hermenêutica. Primeiramente, analisaremos a relação entre a fenomenologia, a ontologia e a

³ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia, hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.11.

hermenêutica, centrando-nos na definição de fenômeno no § 7 de *Ser e tempo*, para entendermos a complementariedade destes três conceitos dentro do marco da ontologia fundamental. Posteriormente, discutiremos os fundamentos primeiros da fenomenologia hermenêutica, os quais remetem às próprias estruturas ontológicas do *Dasein* para ratificarmos que a fenomenologia é ontológica e hermenêutica. Para tal, nos referiremos à destruição da história da ontologia e à historicidade do *Dasein*. Apesar de nossa pesquisa centrar-se no período que vai desde 1919 até *Ser e tempo*, neste capítulo faremos menção à preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) para recorrermos ao problema da destruição da história da ontologia.

Finalmente, a modo de conclusão, abordaremos duas questões que estão implicitamente presentes em nossa pesquisa. Na primeira, voltaremos a tratar da significância do mundo para mostrar como os anos friburguenses foram importantes para a concepção da fenomenologia como ontologia e hermenêutica. Na segunda, voltaremos aos três descobrimentos fundamentais da fenomenologia para referir-nos ao caráter transcendental do *Dasein*. Mais especificamente, nos referiremos a como Heidegger explica que a intencionalidade, a intuição categorial e a noção de *a priori* são indicadores da transcendência do *Dasein*.

2 Os três descobrimentos fundamentais da fenomenologia

A relação de *Ser e tempo* com as *Investigações lógicas* pode parecer, a primeira vista, ambivalente já que, por um lado, Heidegger nunca deixou de reconhecer a importância que teve esta obra na elaboração de *Ser e tempo*, mas, por outro lado, é só em textos mais tardios, como *Meu caminho para a fenomenologia* (1963) ou o *Seminário de Zähringen* (1973), que ele explica o porquê da relevância das *Investigações lógicas* para sua filosofia e, em particular, para revelar o ser como o fenômeno originário. Ademais, as poucas menções à obra de Husserl que encontramos em *Ser e tempo* se referem principalmente a textos posteriores às *Investigações lógicas* com o propósito de diferenciar a ontologia fundamental da fenomenologia transcendental.⁴

O curso dado por Heidegger na Universidade de Marburgo em 1925, que foi publicado em 1979 com o título de *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, permite entender a relevância da fenomenologia husserliana para a constituição da ontologia fundamental.

Ficou esclarecido o princípio da investigação fenomenológica, destacando seus descobrimentos essenciais obtidos a partir do seu trabalho efetivo e procuramos considerá-los de um modo unitário, isto é, que com a intencionalidade conseguimos o campo verdadeiro, com o *a priori*, temos a perspectiva sob a qual devemos apreender as estruturas da intencionalidade, e finalmente, a intuição categorial representa, enquanto o modo de apreensão originário dessas estruturas, o modo de tratamento, o método desta investigação.⁵

A nosso ver, esta citação sintetiza como a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori* evidenciam o caráter ontológico que determina o *Dasein*. Como veremos no segundo capítulo, a pergunta pelo sentido do ser e, concomitantemente, pelo ser-no-mundo enquanto a estrutura fundamental do *Dasein*, são questões tratadas nos cursos ministrados na Universidade de Friburgo. Para nós, a importância da preleção de 1925 é que ela mostra como a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori* abriram um campo de investigação ontológica que levou à

⁴ Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger et les recherches logiques*. In: HUSSERL, Edmund. *La représentation vide* suivi de *Les recherches logiques, une œuvre de percée*. BENOIST, Jocelyn e COURTINE, Jean-François (org.). Paris: Puf: 2003, p.265.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard, 2006, p.125.

elaboração da fenomenologia hermenêutica. Por isto, começaremos referindo-nos neste capítulo à introdução dos *Prolegômenos à história do conceito de tempo* com o intuito de mostrar como estes três conceitos estão estreitamente correlacionados à questão do ser e à análise das estruturas existenciais do *Dasein*.

2.1 A intencionalidade

Como menciona o próprio Heidegger⁶, Brentano é quem introduz, em *Psicologia segundo o ponto de vista empírico* (1874), o conceito de intencionalidade. Para ele, Brentano se mantém dentro de uma tradição cartesiana enquanto à concepção da intencionalidade, pois esta implica uma dicotomia entre o que é da ordem do físico, a *res extensa*, o objeto, e o que é da ordem do psíquico, a *res cogitans*, o sujeito, sem mostrar a distinção entre a natureza dos fenômenos psíquicos e a dos fenômenos físicos, nem se o conteúdo da consciência se fundamenta no ente, em si mesmo, ou no modo em que ele é intencionado e concebido.⁷ Se Heidegger atribui a Husserl o descobrimento da intencionalidade, enquanto um elemento fundamental da fenomenologia, é porque ele foi capaz de tratar a intencionalidade fora da ideia que todo processo psíquico corresponde a um objeto real, afastando-se, desta maneira, de um esquema “sujeito-objeto” onde a intencionalidade é vista como a relação de dois entes subsistentes: um sujeito psíquico e um objeto físico, e fazer a distinção entre o *intentio* e o *intentum*, ou seja, à diferença entre os atos ou as vivências psíquicas e os conteúdos ideais e entre a *noesis* e o *noema*.

Se compararmos esta determinação da intencionalidade com a feita por Brentano, podemos dizer que Brentano viu na intencionalidade o *intentio*, a *noesis*, e a diversidade dos seus modos, mas não viu o noema, o *intentum*. Ele se manteve na indeterminação com relação ao que chamou o “objeto intencional.”⁸

Como sabemos, Husserl se propôs “voltar às coisas mesmas”, o que significou centrar sua atenção nas vivências [*Erlebnisse*] da consciência, mais especificamente, na intencionalidade dos atos da consciência. Apelando à etimologia da palavra intencionalidade, Heidegger inicia sua análise da *Quinta investigação* explicando que a palavra *intentio* significa “dirigir-se-a” e que toda vivência sempre está dirigida a algo: “Representar é representar algo, lembrar é lembrar algo, julgar é julgar algo, presumir,

⁶ Ibidem; p.44-45.

⁷ Ibidem; p.78-79.

⁸ Ibidem; p.79.

esperar, confiar, amar, odiar, implicam cada vez alguma coisa.”⁹ Para Husserl as vivências da consciência só podem ser pensados como atos intencionais. Os objetos que se dão à consciência é o objeto tal como ele é intencionado. A intencionalidade é a estrutura que opera nas vivências da consciência. Ela não faz referência a uma possível relação objetiva *a posteriori* entre um processo psíquico e um objeto real, senão que ela é o fundamento de todas as vivências. Em outras palavras, a intencionalidade determina a consciência, é o próprio ato que intenciona o objeto (numa percepção, lembrança ou imaginação) que determina o conteúdo da vivência, o sentido com o qual ela se dá à consciência.

Para Heidegger, a pergunta que suscita o conceito de intencionalidade para a fenomenologia é: qual é a estrutura fundamental do dirigir-se-para-algo? Para isto, o que tem que ser evidenciado na percepção imediata de uma coisa é o percebido de uma percepção e não o ato em si mesmo do dirigir-se-para-algo. Tomando o exemplo dado por Heidegger tanto na preleção *Ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* (1919) como nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, na percepção de uma cadeira que está dentro de uma sala de aula, o que é percebido primeiramente é a cadeira sendo parte de um entorno, ou seja, a cadeira dentro de uma sala de aula que é parte de uma faculdade e que pode ser usada pelos alunos para ouvir o professor. O que se apresenta em primeiro lugar na percepção é um estado de coisas [*Sachverhalt*] que leva tacitamente a percepção singular da cadeira que permite que ela seja percebida de um determinado modo, e não as sensações ou as representações que se pode ter dela. Por isto, o que define o que a cadeira é numa percepção simples é a significação por meio da qual o ente “cadeira” é intencionado, e que remete ao contexto onde ele é percebido. “O percebido dessa percepção ‘natural’ é o que designamos como uma *coisa do mundo circundante* [*Umweltding*].”¹⁰ O que é dado, num primeiro momento numa percepção, é o percebido, o ente fazendo parte de um entorno. A dimensão “natural” de um objeto percebido, como sua materialidade, sua extensão e seu peso, são atributos que se referem a uma atitude teórica que constitui uma objetividade fundada numa compreensão prévia do caráter mundano do ente percebido na percepção. Retomando o exemplo anterior, Heidegger salienta como a dureza da cadeira, que, aparentemente, é determinada pela densidade da matéria que a compõe e, portanto, que é uma propriedade singular que não

⁹ Ibidem; p.55.

¹⁰ Ibidem; p.67.

remete a outra coisa que a cadeira mesma, depende da “capacidade” da cadeira de ser confortável para quem se senta nela. Quando refletimos sobre as determinações da cadeira que a definem em sua objetualidade [*Gegenständlichkeit*], como sua extensão e sua forma, qualquer que seja o resultado desta reflexão, ela derivará da percepção da cadeira como objeto percebido, ou seja, como uma coisa que mantém uma relação com o entorno do qual ela faz parte. O sentido do que é percebido não descansa nas características “naturais” ou formais do ente, mas na relação que mantém o percebido com seu entorno. Em contrapartida, qualquer atributo da cadeira revelado mediante uma aproximação teórica se funda na cadeira já dada como um objeto percebido num contexto determinado. Deste modo, Heidegger mostra que o dirigir-se-para-algo da intencionalidade sempre é um dirigir-se a um mundo que se manifesta em cada ente percebido.

Nesse ponto dos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, o problema da mundanidade do mundo ainda não é explicitado. Mas já podemos perceber como para Heidegger a intencionalidade, como estrutura fundamental de toda vivência, expõe o caráter pré-temático do mundo. Para ele, a compreensão determina o ente em sua mundanidade. Antes de qualquer apreensão temática de um ente, aparece, para o *Dasein*, o sentido que o ente tem dentro do mundo no qual ele se apresenta. A cadeira, em sua mundanidade, é dada conjuntamente com a compreensão da relação que o *Dasein* mantém com a cadeira. Em outras palavras, para Heidegger o que é intencionado pela consciência é o sentido como significação mundana. O que é percebido primariamente não é o ente em si mesmo, mas a condição de sua perceptibilidade [*Wahrgenommenheit*], o modo como o ente pode se mostrar numa determinada percepção. Podemos dizer que no dirigir-se-para-algo da intencionalidade é dada a mundanidade que determina o ser do ente percebido o que não é nenhum ente real. Frente a isto, Heidegger pergunta qual é a condição de perceptibilidade de um ente se esta não remete ao ente enquanto tal?

Através dos conceitos de *intentio* e *intentum* podemos entender melhor a co-pertença, fundante da intencionalidade, entre o modo em que os entes são intencionados e como estes são dados à consciência. O *intentio*, como foi dito anteriormente, é o dirigir-se-para-algo, o ato intencional que torna acessível um determinado conteúdo fenomênico. Por sua vez, o *intentum* se refere ao modo como o ente é visado como objeto do mundo. Apesar de que o *intentio* e o *intentum* sejam fenômenos distintos, estes são indissociáveis entre si. A correlação entre ambos constitui a estrutura da intencionalidade e do objeto da consciência. Podemos ver que a perceptibilidade do ente, o modo como ele é constituído

em sua objetualidade, não consiste numa relação entre um processo interno da consciência e o objeto externo a ela, senão em como o ente é vivenciado signitiva e objetivamente. Como afirma Husserl: “Na significação, constitui-se a referência ao objeto.”¹¹ Por isto, na intencionalidade, enquanto ato significativo, o significado transcende o ente em si mesmo. O que prevalece é a significação que visa o objeto de um determinado modo. Não são as sensações do ente percebido, ou um componente real dele, que constituem o objeto visado, senão que o significado por meio do qual ele é intencionado.

No § 9 da *Primeira investigação*, Husserl introduz a distinção entre uma intenção de significação vazia e uma intenção de significação preenchida intuitivamente, distinção que será retomada na *Sexta investigação* em referência à intuição categorial. Em todo ato intencional há uma intenção de significação vazia que é uma intenção de significação. No caso de uma percepção de um objeto físico, o preenchimento é parcial já que o objeto se mostra numa face, deixando, assim, outras faces ocultas. Por exemplo, para poder perceber a objetualidade de um livro que está sobre uma mesa é necessário intuir os aspectos dele que estão ocultos, como os lados ocultos do livro ou o texto que está impresso em suas páginas e que conformam o livro em sua totalidade. Para Heidegger, uma das grandes contribuições da *Sexta Investigação* foi mostrar como em toda intenção de significação o que é visado no vazio, por não possuir um correlato objetivo, precisa, para tornar evidente o objeto intencionado e poder assim aparecer como um objeto com sentido, ser preenchido por uma intuição que outorgue a unidade de identidade à intenção de significação. Desta maneira o objeto pode apresentar-se com uma identidade objetiva e tornar-se evidente para a consciência que o intenciona. Dito de outra forma, os atos que permitem apreender o ente como um objeto que possui um sentido, incluindo seus aspectos sensíveis, são atos intencionais que estão implícitos em toda vivência. Husserl distingue dois tipos de atos: os que conferem uma significação e os que cumprem (ou preenchem) a intenção de significação numa referência a um objeto intencionado. Podemos dizer então que na concepção husserliana da intencionalidade, a intenção de significação pode se efetuar com independência da presença real do objeto que está sendo intencionado e, assim, que a intencionalidade de um ato é sempre determinada por seu caráter intrínseco. Por isto, a proposta de Husserl é poder “voltar às coisas mesmas”, ao

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Segundo volume. Parte II, p.79.

objeto intencionado pela consciência e mostrar o caráter intuitivo e as leis *a priori* que o constitui objetivamente.

Para Heidegger, a correlação entre *noesis* e *noema* deixa entrever um problema mais de fundo que é o dos fundamentos da intencionalidade. A questão da relação da consciência com os objetos do mundo não é concebida em termos de uma representação do mundo que se mantém dentro dos limites da consciência. A análise da intencionalidade evidencia que a objetividade não é redutível a uma série de operações cognitivas que a partir de percepções sensíveis constroem categorialmente os objetos da consciência, senão que a consciência sempre está dirigida para o mundo, intencionando o modo em que as coisas são objetivadas. Podemos entender melhor por que Heidegger analisa a relação noético-noemático da intencionalidade com os conceitos de *intentio* e *intentum*. Como veremos quando nos referirmos aos atos de ideação e de síntese, todos os atos da consciência são portadores de um *intentio* de significação que quando é preenchida pela intuição categorial doa, enquanto *intentum*, a objetividade dos objetos da consciência. O que a relação entre *noesis* e *noema* ou entre *intentio* e *intentum* nos revela é que o modo em que os objetos são dados categorialmente excede o campo da consciência como também das percepções sensíveis. Deste ponto de vista, o mundo, enquanto o âmbito originário dos fenômenos enquanto o sentido das coisas, se torna um problema fundamental da fenomenologia.

Heidegger considera que Husserl não tratou sobre o caráter pré-temático e hermenêutico do mundo por manter sua fenomenologia transcendental dentro dos limites de uma teoria do conhecimento e da consciência. Não obstante, ele conseguiu mostrar que a correlação noético-noemática, própria da intencionalidade, é uma estrutura fundamental da consciência, deixando atrás a ideia de que a intencionalidade é uma relação entre um sujeito fechado sobre si mesmo e um mundo que o transcende. A relação indissociável e co-constituente entre *noesis* e *noema*, entre *intentio* e *intentum*, revela que o mundo não é algo que é externo e subsistente à consciência, como tampouco um construto dela que prescinde da sua realidade efetiva. Para Heidegger, com a noção de intuição categorial, Husserl “toca” a questão do ser¹², o campo que a intencionalidade desvelou é a região dos modos de ser com o quais os objetos são intencionados. Por isto, ele considera que é essencial interrogar a intencionalidade em seu modo de ser para que

¹² HEIDEGGER, Martin. *Le séminaire de Zähringen*. In: *Question III et IV*. Paris: Gallimard, 2011, p.462.

o ente intencionado seja dado em sua relação originária com o ser [*Seins-verhältnis*].¹³ Desde a primeira preleção friburguense vemos que é primordial revelar o modo de ser do mundo enquanto o fenômeno originário que funda as vivências da consciência. Por este motivo, entendemos que o sentido originário do *a priori* desemboca na questão da mundanidade do mundo enquanto estrutura ontológica fundamental do *Dasein*:

A análise da mundanidade do mundo é uma “conquista essencial” na medida em que pela primeira vez na história da filosofia, o ser-no-mundo aparece como o modo primário de encontro com o ente; mais ainda, o ser-no-mundo é descoberto como *fato* primário e irreduzível, sempre já dado, e, portanto, radicalmente “anterior” a toda conscientização.¹⁴

De certa maneira, a intencionalidade enquanto intuição categorial estabelece uma nova base para uma fenomenologia que tem como horizonte a questão do ser do mundo.

2.2 A intuição categorial

Tendo em vista a pergunta pelo sentido do ser, Heidegger analisa três aspectos da intuição categorial: o caráter fundado da intuição categorial, o modo como a intuição categorial outorga objetualidade aos objetos, e a relação entre a percepção simples e a intuição categorial.

Na *Sexta investigação*, Husserl nomeia a percepção sensível de percepção simples ou de intuição sensível. Como vimos anteriormente, não podemos nos referir ao que percebemos sensivelmente sem uma intuição que apresente à consciência as percepções sensíveis num estado de coisas. Em suas manifestações os objetos já possuem um significado que os apresenta como uma única e mesma coisa, como a cadeira, do exemplo anterior, que é percebida como um mesmo objeto apesar de estar submetida a um contínuo de diferentes percepções sensíveis. Na percepção simples o objeto se mostra à consciência que o intenciona como idêntico a si mesmo, e desta maneira, já apresenta uma objetividade que não é o produto de uma construção *a posteriori*. “A unidade da percepção surge como unidade *simples, como função imediata das intenções parciais e sem o acrescento de novas intenções de atos*.”¹⁵ Independentemente de como os objetos

¹³ Idem, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p.166.

¹⁴ Idem, *Le séminaire de Zähringen*. In: *Question III et IV*, p.461.

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Segundo volume. Parte II, p.151.

são percebidos num processo contínuo de percepção, a percepção simples os mostra como objetos por meio de um significado geral. A originariedade da intuição sensível consiste em que nela o objeto se constitui de um modo simples e é dado à consciência. A significação que apresenta o objeto coincide com uma intenção de significação que funda o objeto integrando as percepções sensíveis num estado de coisas que traz consigo uma significação geral do objeto intencionado. O que é intencionado é uma significação vazia por não estar preenchida por uma intuição categorial que intencione e evidencie o caráter “real” do objeto. Para Husserl, a evidência [*Evidenz*] é o modo de identificar um objeto numa plena concordância entre a intenção e o objeto intencionado. É na evidência, seja de um objeto real presente corporalmente, como na percepção de um livro que eu tenho a minha frente, ou de um objeto não presente corporalmente, como no caso da lembrança do mesmo livro ou da imaginação de um livro qualquer, que o objeto é intuído em sua singularidade e, deste modo, é constituída sua objetualidade. A estrutura intencional da evidência torna manifesto que a identidade dos entes já é dada na mesma percepção, no mesmo dirigir-se-a, e não *a posteriori* ou fora da mesma vivência. O ser-verdadeiro [*Wahrsein*] do objeto, o que permite que este seja vivenciado objetivamente, já vem dado no mesmo ato em que o ente é manifestado à consciência, na mesma intencionalidade que se dirige a ele. Neste sentido, a evidência é o momento em que a verdade do objeto é conhecido. A verdade, enquanto evidência, é uma verdade que se funda sobre atos intuitivos. A diferença entre os atos intuitivos e os atos significativos consiste na diferença entre a intenção de significação do objeto intuído na intuição categorial e o ato de identificação do objeto visado. Quando percebo simplesmente “uma cadeira amarela-acolchoada”, os aspectos sensíveis da minha percepção, como a forma e a cor, já estão implicitamente integrados na objetualidade da cadeira. Na intencionalidade que se dirige à cadeira e que a apreende como um objeto corpóreo, a dimensão sensível e categorial da percepção simples é dada de um modo unificado e originário à consciência. A mesmidade do ente, o que faz com que ele se apresente com uma determinada identidade, apesar das variações perceptivas às quais está constantemente submetido, é possível por esta co-pertença do sensível e do categorial. Na intuição sensível a cadeira aparece com uma determinada significação (a de ser um objeto que se usa para sentar) e como um objeto concreto e homogêneo inserido num contexto específico. Nessa percepção da cadeira o que entra em jogo é a significação ideal e geral da cadeira e não a percepção específica de uma determinada cadeira. A categorização do objeto se dá na intuição categorial. A maneira como o objeto é significado indica como este é apreendido objetivamente.

Quando a cadeira é intencionada como uma cadeira amarela e acolchoada, seja numa percepção direta, numa lembrança ou através de uma fotografia, a significação vazia é preenchida pela intuição categorial da cadeira que a “personifica” mediante atributos categoriais. A síntese categorial que determina o ser de um objeto tem um caráter intencional e é dada intuitivamente. No caso do enunciado “a cadeira é amarela e acolchoada”, o “ser colorido e acolchoado” não é algo que possa ser percebido sensivelmente. As categorias dadas na intuição categorial excedem o sensível e, devido a isto, podemos dizer que o ser não tem um correlato na intuição sensível. Ainda simplificando e reduzindo o enunciado a uma expressão mais simples como “a cadeira amarela, acolchoada”, o ser-amarelo e o ser-acolchoado da cadeira aparecem como um excedente, não perceptível, de uma percepção sensível.

Eu posso ver a cadeira, que ela é amarela, que ela é acolchoada, mas nunca conseguirei ver o “esta”, o “é”, o “e” e o “está”, do mesmo modo em que vejo a cadeira. No enunciado da plena percepção se dá um *excesso de intenção* cuja legitimação é impossível de lograr mediante a simples e direta percepção da coisa. [...] O “ser” não é um momento real da cadeira, não assim a madeira, o peso, a dureza, a cor, e tampouco é parte dela como o é o acolchoado e os pregos.¹⁶

Esta citação do § 6 dos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* é uma clara referência ao § 43 da *Sexta investigação* onde Husserl mostra que o ser não se encontra nos objetos reais, que ele não é nenhuma propriedade do ente em si mesmo dada numa percepção sensível.

Para Heidegger, o conceito husserliano de intuição categorial revela o caráter pré-temático do ser dos entes e como o ser não pode apreender-se na imediatez de uma percepção, nem no ente mesmo. Retomando a máxima kantiana: ser não é um predicado real do objeto, um enunciado expressa uma condição de ser que não se encontra na “cópula” entre o sujeito e o predicado ou numa correta adequação entre o enunciado e o percebido. A objetividade dos entes se origina numa compreensão pré-temática que revela os possíveis modos de ser dos entes que estão na base de uma percepção simples. Os entes aparecem dotados de uma significação porque o sentido do ser, que é intencionado, já é pré-dado para os atos da consciência. Heidegger considera que o importante para a fenomenologia é que a intuição categorial desvelou o ser como um fenômeno que não é

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, p.94.

da ordem do sensível, ou seja, que não pode ser considerado como algo real e objetivo, como tampouco um fenômeno que é redutível ao campo da consciência. “Com suas análises da intuição categorial, Husserl liberou o ser da sua fixação no juízo.”¹⁷ Ele soube revelar como os atos da consciência constituem uma objetividade dada por uma intuição categorial que preenche uma percepção simples. Desta maneira, podemos constatar que uma intuição categorial se funda numa intuição sensível. Quando eu vejo um livro sobre uma mesa, a substancialidade do livro, sua objetualidade, que faz dele um ente que eu compreendo como um objeto que possui determinadas características físicas, já está dada na intuição sensível. Não obstante, o conhecimento do livro como um objeto singular, que levaria a percebê-lo, por exemplo, como uma antologia de poesia brasileira editada em capa dura, se efetua com o preenchimento das intenções significativas por uma intuição categorial que doa o livro com uma identidade específica. A intuição categorial não modifica as condições objetivas de um ente dado numa percepção sensível, senão que constitui, por si mesma, uma nova objetualidade. “Passa-se uma coisa totalmente diferente com as formas categoriais. Os novos objetos que elas criam não são objetos em sentido primário e originário.”¹⁸ Como a intuição sensível não necessita de outro ato para se estabelecer, e, nesse sentido, ela é um ato fundante e originário, é a intenção significativa (toda percepção sensível se funda numa intenção significativa) que revela o sentido primeiro com o qual os entes são apreendidos. Por este motivo, Heidegger considera que na fenomenologia transcendental de Husserl o sentido mais originário da realidade se dá no sentido que têm os objetos na percepção simples. A nosso ver, através da análise da intuição categorial, Heidegger enfatiza a importância da percepção simples para revelar que o sentido do ser dos entes se origina numa região que não pode ser apreendida como um objeto ou fenômeno da consciência. Para ele, a *Sexta investigação* consegue descrever o caráter intencional da percepção simples, mas sua estrutura, em que consiste sua simplicidade, fica indeterminada. Para poder entender a relevância ontológica da intuição categorial, é essencial esclarecer em que consiste a “simplicidade” da percepção sensível. Apesar de Husserl revelar o ser como um fenômeno que é dado intuitivamente, ele não se interroga sobre o ser da intencionalidade. Ao estabelecer a intuição sensível como o solo a partir do qual os atos categoriais se efetuem, Husserl

¹⁷ Idem, *Le séminaire de Zähringen*, p.465.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Segundo volume. Parte II, p.188.

restringe sua fenomenologia ao campo da consciência e deixa fora de questionamento os fundamentos da consciência onde são dadas as percepções simples.

O esclarecimento deste momento de simplicidade nos permitirá deixar claro o sentido do que é chamado a fundamentação e o ser-fundado dos atos categoriais. O esclarecimento do ato fundado nos permitirá entender a objetividade tanto da percepção simples como dos atos fundados e de ver como a percepção simples, que caracterizamos de ordinário como percepção sensível, está em si mesma impregnada de intuição categorial, [...].¹⁹

O caráter simples da intuição sensível radica no modo imediato em que os objetos são dados à consciência, diferentemente das intuições categoriais, que são atos estratificados, compostos de vários níveis de atos perceptivos, que se edificam sobre a base de uma percepção simples. Heidegger considera que o fato de que a percepção simples seja o modo mais originário de doação dos entes à consciência, não a exime da questão sobre a fundação do significado dos objetos dados por ela. Para entender as implicações ontológicas da intuição categorial é necessário mostrar como toda intuição categorial leva em si uma significação geral, dada na percepção simples, que, por sua vez, se funda numa região que não é da ordem da consciência. Com o objetivo de descrever a estrutura da intuição categorial e como ela se funda numa percepção simples, Heidegger analisa dois tipos de atos categoriais descritos por Husserl nas *Investigações lógicas*: os atos de síntese e os atos de ideação.

Como já foi dito, na percepção simples os objetos aparecem à consciência como uma unidade ideal e geral de significação. Nela os objetos são apresentados como um estado de coisas que, segundo Heidegger, é entendido como uma totalidade relacional dentro da qual os entes podem ser objetivados numa intuição categorial. Esta totalidade relacional, intrínseca à intuição sensível, também é de índole categorial e ideal já que ela oferece um conjunto de relações. A objetivação que opera na intuição categorial consiste em realçar [*Hebung*], em tornar manifesto, num ato de síntese categorial, um atributo relacional [*Beziehung*] dado num estado de coisas. Retomando o exemplo da cadeira, podemos dizer que o estado de coisas “a cadeira amarela acolchoada” possui como elementos constitutivos a cadeira, a cor amarela e o acolchoado. Na percepção simples estes elementos são tacitamente unificados num estado de coisas que traz consigo uma significação ideal e geral da cadeira. Quando “a cadeira amarela acolchoada” é percebida

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p.98.

simplesmente, o que aparece é o mesmo sentido que apareceria com qualquer cadeira, apesar de estar já implicitamente presente a relação categorial da cadeira com a cor amarela e o acolchoado. Na intuição categorial, o que é intencionado já não é um significado geral de cadeira, senão uma cadeira específica mediante o realce de um ou vários atributos relacionais pressupostos na percepção simples. A cadeira é singularizada através da articulação lógica dos elementos dados na intuição categorial. Quando se percebe que “a cadeira é amarela e acolchoada”, o “é” e o “e” não são componentes reais da cadeira senão algo que excede a esfera do estritamente sensível e que são dados na intuição categorial. Devido a um ato de síntese categorial, o significado geral dado na percepção simples, que é uma significação vazia por ser uma significação geral do objeto, é preenchido por uma intuição categorial que doa a singularidade da cadeira com a qual ela é dada à consciência em sua objetualidade enquanto evidência. É importante notar o caráter intencional dos atos de síntese e como estes permitem acessar a uma objetividade que é inapreensível na intuição sensível. Tanto na percepção simples quanto na intuição categorial, há uma intencionalidade que transcende os objetos reais.

Os atos de ideação são os atos que permitem ter acesso aos objetos em sua idealidade [*eidōs*] universal. O que é intuído e explicitado no ato de ideação é a significação universal que caracteriza os objetos de uma mesma espécie e sobre a qual se efetua um ato de síntese categorial. Na percepção simples da cadeira dentro da sala de aula, o que se vê primeiramente não é uma cadeira percebida individualmente, nem o que se percebe é cada uma das cadeiras que estão dentro da sala de aula, uma por uma, no que elas têm de diferente e de similar entre elas, até abstrair a universalidade do objeto cadeira. O que se vê primeiramente é a significação universal de cadeira pressuposta na percepção simples. Os atos de ideação tornam visível o significado comum a todas as cadeiras sobre o qual é visada uma cadeira particular como objeto categorial. Heidegger mostra como a ideação permite compreender e objetivar o ente que se apresenta individualmente sobre a base de um compreender prévio (a sua doação como objeto da consciência) das condições da sua objetualidade: “[...] todo o categorial se funda sobre uma intuição sensível, nenhuma explicitação objetiva flutua no vazio, mas toda explicitação explicita alguma coisa dada previamente.”²⁰ Para Heidegger, a diferença descrita por Husserl entre uma intuição sensível e uma intuição categorial não esclarece a estrutura originária que funda

²⁰ *Ibidem*; p.110.

o sentido de ser dos entes. A intuição sensível não é suficiente para outorgar sentido de ser aos entes, nem a intuição categorial, por si mesma, é capaz de cumprir esta função. As formas categoriais como o “é” e o “e” não podem desembocar na evidência que “a cadeira é amarela e acolchoada” se não houver, previamente à síntese categorial, um preenchimento da percepção simples.

A significação intencionada na intuição sensível permite que os objetos se apresentem numa unidade de identidade que carrega implicitamente uma interpretação das percepções sensíveis do objeto percebido e dos seus possíveis modos de objetivação. Os atos de ideação explicitam a significação universal do objeto que permite identificá-lo como pertencente a uma classe de objetos determinados. Isto é, os objetos são dados conjuntamente à consciência tanto em seus aspectos singulares, através dos atos de síntese categorial, como em sua universalidade, através dos atos de ideação. Se voltarmos à cadeira da sala de aula, na percepção simples o “amarelo” da cadeira é intencionado de um modo indiferenciado com relação ao “ser amarelo” intencionado na intuição categorial como um atributo singular da cadeira. Por sua vez, para que um ato de síntese possa explicitar o “ser amarelo” da cadeira é necessário que se dê conjuntamente um ato de ideação que manifeste o “amarelo” em sua universalidade, para que o “amarelo” em sua particularidade possa ser identificado como um modo de ser da cadeira. Esta relação co-constituente entre os atos de síntese e os atos de ideação, de maneira análoga, entre as intuições sensíveis e as intuições categoriais, remete-nos para um campo que funda o objeto em seu caráter ideal como referência objetiva do objeto real. A análise da intencionalidade e dos atos de síntese e de ideação da intuição categorial, manifestam a dimensão apriorística do conhecimento e conduzem à reflexão ontológica sobre os fundamentos das vivências, e, conjuntamente, sobre os fundamentos da consciência.

2.3 O sentido originário do *a priori*

Heidegger aponta duas dificuldades na análise do sentido originário do *a priori*. Primeiro, a fenomenologia não abordou ontologicamente a questão do *a priori* por estar atada aos problemas da teoria do conhecimento, e, segundo, o sentido originário do *a priori* implica, necessariamente, tratar a questão do tempo, que é, para ele, uma questão transversal à questão do ser. No entanto, Heidegger considera que a fenomenologia husserliana revelou três aspectos fundamentais do *a priori*: que a noção de *a priori* não é

da ordem da subjetividade, que ela é acessível por meio de uma intuição originária que se dá na percepção simples e na intuição categorial, e que ela remete às estruturas originárias do ser dos entes e não aos entes em si mesmos.²¹ Husserl mostrou que a noção de *a priori* não se reduz a um conceito cronológico que se refere ao que é anterior a algo, delimitando assim um *a priori* e um *a posteriori*, e que o *a priori* não remete aos processos internos de um sujeito que constituem as condições formais da experiência sensível. Para Heidegger, os atos de ideação revelam que tanto no campo da idealidade, quanto no da sensibilidade, atuam intuições categoriais que se fundam em intuições sensíveis que pressupõem o modo de ser de como os entes podem ser percebidos: “Já podemos ver com toda clareza que o *a priori*, num sentido fenomenológico, não caracteriza um comportamento, mas o *ser*.”²² O *a priori* não é algo que seja imanente aos atos da consciência, nem algo que os transcendem por não formar parte do real, senão que se refere ao campo onde o ser se dá como fenômeno originário, à estrutura originária na qual o ser é compreendido pré-ontologicamente e desde a qual os entes ganham sentido de ser. Deste modo, o *a priori* é um caráter próprio da estrutura ontológica do ser dos entes que escapa aos atos da percepção.²³

Para poder tratar a questão do sentido do ser, com a finalidade de poder interrogar seu sentido, precisava-se que o ser estivesse dado. A virtude de Husserl consistiu justamente nesta apresentação do ser, fenomenologicamente presente na categoria. [...] Não obstante, o ponto que Husserl não ultrapassa é o seguinte: havendo praticamente conseguido o ser como *dado*, ele não se interroga mais que isso. Ele não formula a pergunta: o que quer dizer “ser”? Para Husserl não existia a possibilidade de fazer esta pergunta já que para ele é evidente que “ser” quer dizer: ser-objeto.²⁴

Esta citação do *Seminário de Zähringen*, que responde à pergunta de Jean Beaufret de em que medida se pode dizer que a questão do ser está ausente no pensamento de Husserl²⁵, esclarece a importância que teve a noção husserliana de *a priori* para Heidegger. Para ele, o *a priori* husserliano tornou visível um campo da investigação fenomenológica que ainda estava encoberto: o sentido do ser. O caráter pré-temático da intuição categorial e da intencionalidade outorgam ao *a priori* um status ontológico e tornam necessário levar a

²¹ Ibidem; p.117.

²² Ibidem; p.117.

²³ Ibidem; p.118.

²⁴ Idem, *Le séminaire de Zähringen*. In: *Question III et IV*, p.466.

²⁵ Ibidem ; p.460.

reflexão sobre a questão do ser além dos limites impostos pelos atos da consciência e os objetos intencionados por ela. Segundo Heidegger, Husserl não foi capaz de indagar sobre o ser da intencionalidade por manter-se numa atitude teórica influenciada pelas ciências matemáticas e naturais, que concebiam a consciência como a região de uma ciência absoluta. A análise dos atos de síntese e de ideação indica que nas percepções simples os entes já são intencionados enquanto uma unidade ideal de significado que leva implicitamente os atributos relacionais que podem ser explicitados categorialmente, ou seja, remetem ao caráter *a priori* e fundado da intencionalidade. Por isto, a intencionalidade em suas estruturas *a priori* é o fenômeno que a fenomenologia deve revelar e não o que se deixa ver na presença do ente que é intencionado.²⁶ Apesar de que a intencionalidade e a intuição categorial revelaram que a objetividade dos entes transcende a experiência que se tem deles, Husserl não se interrogou pelo ser da intencionalidade e da intuição categorial. Como veremos, desde 1919 o mundo é concebido como uma totalidade relacional que é compreendida pré-tematicamente e que funda o modo em que os entes são intencionados significativamente. Conjuntamente à questão metodológica de como a fenomenologia pode acessar ao mundo enquanto fenômeno originário, o caráter *a priori* e necessário do mundo na constituição do sentido do ser dos entes foi tratado extensamente nas preleções de Friburgo. Nesses primeiros anos de docência, Heidegger trata a questão da significância do mundo para mostrar que a objetividade é um modo da compreensão mundana que se tem do ente. Em outras palavras, ele mostra que um ente, antes de ser objetivado, sempre está numa relação referencial no mundo, onde pode ganhar um sentido de ser na lida, concreta e efetiva, que o *Dasein* tem com ele, que é denominado, a partir de 1925, de manualidade [*Zuhandenheit*].²⁷

Antes de analisar a fenomenologia ontológica de Heidegger e como ela permitiu desvelar o ser-no-mundo como a estrutura fundamental do *Dasein*, abordaremos as críticas que Heidegger realiza à noção de consciência pura presente na fenomenologia transcendental de Husserl e porque ela representa um impedimento para realizar uma ontologia fundamental.

²⁶ Ibidem; p.133.

²⁷ Idem, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p.282.

2.4 Consciência e mundo

No primeiro capítulo da segunda sessão de *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), Husserl centra-se na questão da “atitude natural”. A “atitude natural” se refere à atitude dogmática, porque inquestionável, que permite aceitar e vivenciar, de um modo “natural”, que o mundo existe tal como se dá à consciência, como algo “corpóreo” e infinito no espaço e no tempo.²⁸ A realidade efetiva [*Wirklichkeit*] se dá primeiramente de uma maneira imediata e intuitiva por meio da percepção sensível. Não obstante, as coisas do mundo nunca se mostram em sua totalidade, o que é dado sensorialmente se dá por meio de um fluxo incessante de esboços que por si mesmo não conforma a objetualidade do que é percebido, e, por isto, a realidade sempre se dá num horizonte de indeterminação. O caráter unitário das vivências se conforma porque há uma intuição eidética que possibilita que as coisas se deem em sua totalidade como objetos, apesar de acessar sensorialmente só a uma de suas faces. Dessa maneira, independentemente das motivações ou ocupações que se tem com as coisas do mundo, além de que se elas estão sendo pensadas, tocadas ou desejadas, o mundo é vivido como algo real e constante que transcende o sujeito. Para Husserl, o mundo não se limita aos objetos percebidos e aos que não estão no horizonte da percepção, mas que se sabe que estão aí, em algum lugar do espaço circundante, senão que também à realidade sobre a qual refletimos, emitimos juízos e experimentamos emoções. Os distintos modos em que os objetos são intencionados pela consciência conformam o caráter real com o qual o mundo se dá à consciência em cada caso.²⁹

A “atitude natural” leva implicitamente a tese, ou crença [*Glauben*], que o que se apresenta ante nossos olhos é real. “Eu encontro a ‘efetividade’, como a palavra já diz, *estando aí, e a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*. Toda dúvida ou rejeição envolvendo dados do mundo natural não modifica em nada *a tese geral da orientação natural*.”³⁰ A “atitude natural” constitui o nível pré-científico do conhecimento. Em qualquer reflexão científica está pressuposta a existência do mundo tal como se dá na “atitude natural”, é a partir do mundo “natural” que a consciência pode adotar uma atitude particular para um mundo ideal. Usando o exemplo do próprio Husserl,

²⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2014, p.73.

²⁹ *Ibidem*; p.74-75.

³⁰ *Ibidem*; p.77.

para o matemático que está ocupado com aritmética, o mundo da aritmética se torna presente enquanto estiver na atitude do aritmético. Em contrapartida, o mundo natural sempre está aí, previamente presente. Para Husserl, a crença “natural” sobre a realidade do mundo não está isenta de questionamento. Sempre pode-se duvidar sobre as percepções que se tem do mundo, sobre o que é real ou ilusório, mas qualquer questionamento ou pergunta sobre o mundo não modifica a “atitude natural”, qualquer forma de conhecimento, científico ou não científico, pressupõe a existência do mundo. Por isto, dentro de uma teoria do conhecimento, Husserl considera que a “atitude natural” representa um impedimento para acessar ao campo da consciência pura. Os atos da consciência que constituem os objetos que se dão, por exemplo, mediante percepções, lembranças ou a imaginação, são atos que estão dirigidos ao mundo. A tese natural que o mundo existe não pode submeter-se a um exame comprobatório. O mundo sempre está aí, apesar de ser percebido distintamente em cada vivência. Por este motivo, não podemos fazer secessão dele, mas sim, para Husserl, colocar entre parênteses a tese da sua existência e o modo de comportar-se com ele. Para mostrar e descrever a consciência no que ela é, enquanto o campo e o conjunto dos atos perceptivos que constituem as vivências, Husserl propõe a suspensão de todo juízo predicativo sobre a realidade do mundo, sobre as crenças e as motivações implicadas na atitude natural, em outras palavras, sobre o “mundo natural” que está constantemente presente, a título de realidade, para a consciência: “[...] nós colocamos todas essas teses ‘fora de ação’, não compartilhamos delas; dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a consciência pura em seu ser próprio absoluto.”³¹

Esta abstenção de juízo sobre a realidade do mundo é o que Husserl conceitualizou como *epoché*.³² Isto é, a atitude que permite através da redução fenomenológica retornar “às coisas mesmas”, à intuição originária que constitui o sentido com o qual as coisas se dão no campo da consciência. Na redução fenomenológica os objetos da consciência são reduzidos a seu caráter fenomênico de ato intencional das vivências. Para ter acesso à consciência pura é o mundo enquanto uma realidade existente, que é posto entre parênteses. Deste modo, a *epoché* consiste nesse deslocamento da atitude natural que se tem com o mundo para o campo da consciência absoluta. Na redução fenomenológica as crenças implícitas na atitude natural não são negadas, senão que suspensas, neutralizadas,

³¹ Ibidem; p.117.

³² O termo *epoché* vem do grego antigo. Na tradição do ceticismo filosófico foi usado para referir-se à suspensão de juízo.

para que elas não interfiram nas vivências da consciência do sujeito cognoscente que percebe um estado de coisas ou um determinado objeto no “mundo natural”. Sobre este ponto Husserl sublinha que a questão não é fazer secessão da atitude natural, já que ela sempre permanece, ou de negar a existência do mundo, o que representaria uma determinada posição com relação a ele, mas de não assumir nenhuma tese ou crença sobre o mundo. A redução fenomenológica deixa a consciência como um resíduo transcendental. A partir disso, a consciência fica livre de todo conteúdo predicativo *a priori* e se mostra como a esfera transcendental onde são intuídas as essências por meio das quais os objetos são dados à consciência. Desta maneira, a consciência pura se torna o campo onde a constituição transcendental da realidade se torna visível. Temos que entender como resíduo o que permanece depois da redução fenomenológica, os conteúdos dos fenômenos puros da consciência transcendental, não empírica, do sujeito do conhecimento. Através da redução fenomenológica Husserl pretende descrever o que se mantém invariável na consciência, independentemente das variações contingenciais de cada vivência, passando da consciência dos objetos dados nas vivências ao campo ideal das essências das coisas do mundo, intuídos na consciência. A *epoché* permite despejar os aspectos contingentes das vivências para acessar a suas estruturas eidéticas que remetem ao caráter intencional da consciência.

Porque a consciência é intencional, e, por conseguinte, está sempre dirigida ao mundo, ela não pode ser reduzida só a um *cogito*, a um *ego* cognoscente. A intencionalidade leva em si mesma o modo, o *cogitatum*, em que os objetos são visados e dados para a consciência que os intenciona como uma unidade de sentido. “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.”³³ A intencionalidade da consciência implica tanto os conteúdos do *ego*, tal como eles se dão na contingência das vivências, como as estruturas universais que significam as vivências. O *ego* empírico está sempre dirigido de um modo singular aos objetos. As motivações e a disposição afetiva variam de uma situação a outra, e, assim, o modo em que os objetos são intencionados e vivenciados,

³³ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas, introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001, p.51.

mas a intencionalidade, enquanto o que caracteriza a consciência, permite que as vivências se deem como um processo unitário.³⁴

Nos parece importante destacar como a *epoché* mostra que o caráter essencial da consciência é a intencionalidade. A consciência é intencional em sua própria constituição. Ela sempre é o objeto que é intencionado por ela e que é dado para ela enquanto *eidós*: uma coisa, um conceito, uma lembrança, uma sonoridade, etc. Todo conteúdo eidético está referido à intencionalidade da consciência. Para Husserl, a realidade do mundo não possui uma essência que se possa apreender fora do campo da consciência. Por isto, ela é um fenômeno exclusivo da consciência.

A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso) desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem “essência absoluta”, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência.³⁵

Esta citação esclarece por que Husserl considera que a questão ontológica sobre o ser do mundo é uma questão que ultrapassa as possibilidades da fenomenologia enquanto ciência *eidética* que estuda os fenômenos como se dão para a consciência. Para ele, o mundo não é um fenômeno externo à consciência, ele é dado como uma unidade de sentido constituído pela consciência transcendental, no modo em que ele é intencionado por ela.

Segundo Heidegger, o que limita a fenomenologia transcendental em suas possibilidades ontológicas é a primazia outorgada à consciência como região absoluta do ser. No terceiro capítulo dos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, ele explica porque a redução fenomenológica não consegue o propósito de apreender o campo da consciência enquanto um ser puro, imanente e absoluto. A *epoché* é um ato que dissocia a consciência da sua relação originária com o mundo, e a coloca como uma região *sui generis* do ser das vivências. A clivagem entre a consciência e o mundo, presente na fenomenologia husserliana, pressupõe que o mundo só é definível onticamente por meio do ente dado na consciência, e, portanto, que o mundo é um fenômeno subordinado à subjetividade de um *ego* puro. Sem embargo, a redução fenomenológica mostra que é

³⁴ Idem, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p.190.

³⁵ *Ibidem*; p.117.

sobre o mundo dado na “atitude natural” que a consciência intenciona o sentido com o qual comparecem os entes intramundanos. Por conseguinte, o que define a consciência em sua essência é sua condição de estar sempre dirigida para o mundo. Nesse sentido, a redução fenomenológica é uma operação que não tem sustento ontológico por não acessar aos fundamentos da intencionalidade da consciência e dos entes intramundanos intencionados por ela.

O que é feito na redução é a abstração da realidade da consciência dada na atitude natural fáctica do homem. [...] Em consequência, a redução, que tem como sentido metodológico fazer abstração [da realidade da consciência], é imprópria para determinar o ser da consciência. O sentido mesmo da redução faz perder o solo a partir do qual pode ser questionado o ser da intencionalidade (com a finalidade de determinar, através da região assim obtida, o sentido dessa realidade).³⁶

A redução fenomenológica proposta por Husserl mostra que a consciência não pode ser dissociada do mundo no qual ela sempre está dirigida e intencionando seu sentido. A consciência se dá a si mesma como consciência de algo, mas de algo que é intencionado enquanto objeto da consciência. A redução fenomenológica mostra que não há consciência fora do mundo para o qual ela está dirigida, mas, não consegue revelar o ser da intencionalidade, o que possibilita que os entes compareçam como uma unidade sobre o fluxo de esboços [*Abschattungen*] das percepções sensíveis que conformam os conteúdos da consciência. Desta maneira, a redução fenomenológica se limita a mostrar a essência intencional da consciência sem interrogar pelo ser da intencionalidade. “A questão primordial de Husserl, não se dirige em absoluto ao ser da consciência, o que o motiva é o problema de saber como, de um modo geral, a consciência pode se tornar objeto de uma ciência absoluta.”³⁷ Desta maneira, a redução fenomenológica adquire sentido no marco de uma teoria do conhecimento. Ela se baseia no reconhecimento do caráter incerto da existência do mundo e na motivação de poder tratar a consciência conforme o modelo científico. Heidegger considera que o modo de ser da intencionalidade não é só uma questão omitida por Husserl, senão que também uma questão que fica encoberta pelo mesmo procedimento da redução fenomenológica que faz abstração, por meio da *epoché*, do caráter intencional da consciência dado facticamente na atitude natural. Enquanto o ser da intencionalidade permanece velado, a consciência só pode ser apreendida por meio dos entes que ela intenciona, sem mostrar

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p.163-164.

³⁷ *Ibidem*; p.161.

sua constituição ontológica. O que a redução fenomenológica põe em evidência é a quididade do ente, seu “que” [*das Was*], o que o define onticamente, independentemente da sua existência fáctica, e não as estruturas ontológicas que possibilitam que o ente compareça com um determinado sentido de ser nas experiências da vida fáctica. Se interrogarmos pelo ser da intencionalidade, forçosamente estamos perguntando pelo modo em que o ente intencionado se dá para a consciência que o intenciona, o que, necessariamente, implica a questão da relação ontológica da intencionalidade com o sentido de ser dos entes e, por conseguinte, com o ente que em seu ser compreende ser. Por isto, para Heidegger, a fenomenologia husserliana, por manter-se dentro de uma filosofia da consciência, fechou a possibilidade de uma ontologia do *Dasein*.

Parece-nos importante contextualizar as críticas que Heidegger realiza, em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, à redução fenomenológica e à *epoché* husserliana. Esta obra é a publicação de um curso proferido por Heidegger na Universidade de Marburgo em 1925, um ano antes de concluir a redação definitiva de *Ser e tempo*. Como veremos no próximo capítulo, os anos friburguenses foram essenciais para ratificar a questão da mundanidade do mundo como uma questão ontológica fundamental, e definir o *Dasein* como o ente a quem se deve interrogar para tratar a pergunta pelo sentido do ser. Por este motivo, considerando a fenomenologia transcendental de Husserl, se a consciência é simultaneamente o *ego* da intencionalidade, a *noesis*, que é o ato que doa sentido aos dados sensíveis, à matéria [*hylé*] da vivência; e o que é intencionado, o *noema*, que corresponde ao objeto dado à consciência como uma unidade ideal de sentido, Heidegger se pergunta: “Como é possível que as vivências constituam uma região de ser absoluto e que ao mesmo tempo ocorram na transcendência do mundo?”³⁸ Para ele, o ser da consciência husserliana é um ser ideal que prescinde da sua necessária e fáctica referencialidade ao mundo para realizar-se como “consciência de algo”. Em outras palavras, prescinde do âmbito onde se efetua a experiência da intencionalidade que se dá na “atitude natural”. Por este motivo, a consciência não pode caracterizar-se enquanto um ser puro, imanente e absoluto a partir dela mesma.³⁹ Quando Husserl estabelece a distinção entre o ser da consciência e o ser que se dá a conhecer na consciência⁴⁰, ele não indaga pelos fundamentos da intencionalidade, sobre como a consciência sempre está em direção ao mundo. É como se a determinação da consciência pura, enquanto a região que

³⁸ Ibidem; p.153.

³⁹ Ibidem; p.161.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p.104.

constitui o sentido da realidade, fosse suficiente para legitimar uma diferenciação entre a esfera de uma consciência pura e uma realidade inacessível fora do âmbito da consciência, sem se interrogar o que origina esta diferença.

Ao nosso parecer, a própria intencionalidade demonstra que a consciência, em si mesma, não é suficiente para constituir o sentido da realidade, que o sentido de ser com o qual os entes são intencionados e dados objetivamente à consciência se fundamenta num âmbito que não remete ao ser da consciência. Heidegger mostra que o caráter intencional, apriorístico e intuicional da consciência, expostos nas *Investigações Lógicas*, não foram tratados como um problema fundamental da fenomenologia nas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, o que ocultou um esquecimento [Versäumnis] mais fundamental; o da questão pelo sentido do ser. Pensamos que as críticas realizadas nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* à noção de consciência pura marcam o distanciamento definitivo de Heidegger com a fenomenologia transcendental de Husserl e iniciam a análise das estruturas ontológicas do *Dasein*. É notório que Heidegger não mencione em *Ser e tempo* a redução fenomenológica e a *epoché* husserliana, e que as referências a Husserl são sucintas e são, principalmente, um reconhecimento da importância que teve as *Investigações lógicas* para a fenomenologia: “As investigações que se seguem tornaram-se possíveis apenas sobre o solo estabelecido por Edmund Husserl, cujas *Investigações lógicas* fizeram nascer a fenomenologia.”⁴¹ Para Heidegger o método da redução fenomenológica, ainda que não permita acessar às estruturas originárias do *Dasein*, evidencia a relação fundamental da consciência com o mundo. Por este motivo, ele considera que o fato de que a análise existencial do *Dasein* revele que a *epoché* é um procedimento impossível de se realizar efetivamente não desvirtua as implicações ontológicas que tem a redução fenomenológica por mostrar que o mundo é uma experiência originária e constitutiva da consciência.⁴² A investigação das implicações ontológicas da intencionalidade permitiu mostrar que a consciência está fundada no *Dasein*.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.78.

⁴² Husserl, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), publicado dois anos antes do seu falecimento, trata, por meio da questão do mundo da vida [*Lebenswelt*], o caráter pré-teórica que tem a constituição do sentido das vivências e da objetividade do conhecimento científico.

3 Dos anos Friburguenses à análise das estruturas ontológicas fundamentais do *Dasein*

3.1 A questão do mundo

Na preleção *Ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo*, que corresponde ao primeiro curso dado na Universidade de Friburgo⁴³, Heidegger critica como a ciência não foi capaz de diferenciar o mundo, enquanto fenômeno originário, de uma visão de mundo, que corresponde a um modo possível de apreender o mundo. A ciência sempre assumiu, como um pressuposto e fato inquestionável, que o mundo está aí, tal como se mostra, constituído pela multiplicidade dos entes que estão presentes nele. O caráter significativo dos entes, que é o modo como os entes comparecem na vida fáctica, é reduzido na ciência à quiddidade da experiência, ao “que” [*das Was*], onde a essência do ente está dada no próprio ente. Para Heidegger, a filosofia deve ser a ciência originária [*Urwissenschaft*] que trata com os fundamentos que originam as objetivações que operam nas ciências e que permitem defini-las como ciências de algum objeto em particular. A filosofia mostra o âmbito que funda a objetividade do conhecimento científico e que determina o modo como os entes se apresentam nas “vivências do mundo ambiente” [*Umwelterleben*]. Para isto, a filosofia abandona uma apreensão gnoseológica do mundo e situa-se num plano pré-temático, anterior a qualquer tipo de representação explicativa do mundo ou de teorização dos objetos das ciências. Seu ponto de partida é a vida em sua expressão mais genuína. Na facticidade de qualquer experiência [*Erfahrung*] da vida sempre está dado primeiro, antes de qualquer objetivação ou ato reflexivo, um sentido que permite apreender os entes como “coisas”. É na facticidade das vivências que os entes são experimentados de um modo originário. Por sua vez, as vivências sempre se efetuam desde o mundo circundante [*Umwelt*]. Os entes são vivenciados com um determinado sentido porque a vida sempre se dá a si mesma desde um compreender significativo do mundo que delimita os possíveis modos de referir e comportar-se [*Verhalten*] com as “coisas” do mundo. Todas as vivências se dão num contexto significativo que não é objeto de uma reflexão *a posteriori*, senão o fundamento das vivências enquanto experiências objetivas. A vida fáctica, enquanto o âmbito onde a vida

⁴³ Heidegger foi professor da Universidade de Friburgo em três períodos de sua vida. Neste trabalho, nos referimos ao primeiro período que vai de 1919 até 1923.

se manifesta originariamente, se caracteriza por ser o que ela é, em cada instante, em sua referencialidade com o mundo circundante. Tratar a vida como um objeto abstraído do contexto e momento em que a vida se manifesta facticamente para levá-la à esfera de um conhecimento teórico, implica perder de vista seu sentido originário. Para tratar a vida é necessário centrar-se na forma em que ela se dá em cada instante, isto é, no modo em que os entes do mundo circundante, aos quais a vida está sempre dirigida, se dão facticamente. “Assim mesmo, o privilégio outorgado ao teórico repousa na convicção que o teórico representa o estrato básico e fundamental que de alguma maneira funda todas as esferas restantes.”⁴⁴ É importante assinalar que a crítica heideggeriana não está dirigida à ciência propriamente dita, senão à primazia que ela tem, enquanto visão de mundo, em relação à filosofia e outros âmbitos como a ética, a arte e a religião. A filosofia precisa encontrar seu próprio método para converter-se na ciência originária da qual as ciências particulares derivam. Podemos dizer então que a fenomenologia, para acessar à vida enquanto fenômeno originário, se funda na compreensão significativa do caráter fáctico e pré-temático da vida.

Para mostrar a seus alunos o caráter originário e pré-temático que tem a compreensão do mundo, Heidegger toma como exemplo o sentido que tem, enquanto experiência da vida fáctica, a cátedra da sala de aula desde a qual ele, como professor, se dirige a seus alunos.⁴⁵ A cátedra é uma “coisa” que faz parte do mundo universitário. Cada vez que os alunos e os professores entram numa sala de aula, a cátedra, da mesma forma que as outras coisas que estão na sala, comparece primeiramente como “algo” que pertence à sala de aula. É desde o significado que a cátedra tem como uma “coisa” que desempenha uma determinada função no mundo circundante do qual ela faz parte, que ela é compreendida originariamente. Por conseguinte, o que aparece primeiramente é o sentido mundano da cátedra, o que ela é como “coisa” de um determinado mundo. Assim, tanto para os alunos como para os professores que compartilham o mundo da universidade, a cátedra é uma “coisa” familiar que possui um sentido que não necessita ser explicitado. Cada vez que os alunos e os professores entram na sala de aula, a cátedra, apesar de ser percebida desde distintas perspectivas, de cumprir um propósito diferente para os alunos que ouvem o professor, daquele do professor que se dirige aos alunos, a cátedra é compreendida desde sua significância [*Bedeutsamkeit*] de “coisa” do mundo

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005, p.70.

⁴⁵ *Ibidem*; p.85.

universitário. Na experiência que se tem dos entes, o que é dado na vivência é o sentido que tem o ente enquanto instrumento do mundo circundante, neste caso a cátedra enquanto o instrumento que permite que o professor possa dirigir-se a todos os alunos. O que aparece não são suas propriedades, como a madeira da qual ela é feita, sua forma e sua extensão, mas seu significado mundano. De um modo pré-teórico, o primeiro que é compreendido é o mundo no qual são dados os instrumentos particulares da sala de aula: a cátedra, o quadro, as mesas, as cadeiras, etc.; é o âmbito que permite significar os entes que vão comparecendo nas vivências. O sentido primário com o qual os entes comparecem é dado pela relação que eles mantêm com seu entorno imediato. Os entes sempre comparecem como “coisas” do mundo, e, por isto, nunca estão desprovidos de sentido. “Vivendo num mundo circundante, me encontro sempre rodeado de significados, tudo é mundano, ‘mundaniza’ [*es weltet*] [...]”⁴⁶ Mesmo que nessa preleção Heidegger ainda não se refira à abertura privilegiada do *Dasein* ao mundo e ao sentido de ser dos entes intramundanos, vemos como desde uma compreensão pré-temática do mundo circundante, os entes fundam o sentido de ser com o qual eles comparecem originariamente.

Para evidenciar a dimensão mundana que as “coisas” têm originariamente, seguindo com o mesmo exemplo, Heidegger mostra como para alguém que desconhece absolutamente o mundo universitário, como um camponês da Floresta Negra ou um aborígene senegalês, que ignora a utilidade que tem uma cátedra dentro de uma sala de aula, a cátedra, que se considera como provida de outra significação, é dada pelo mundo no qual o aborígene e o camponês da Floresta Negra vivem cotidianamente. Até na estranheza que suscita uma “coisa” desconhecida há “algo” que se vê: “Pois, meu olhar e o do aborígene senegalês são fundamentalmente diferentes. O que eles têm em comum é que em ambos os casos se vê algo.”⁴⁷ É o próprio mundo do aborígene senegalês, e não os atributos da cátedra por si mesmos, que possibilita que a cátedra apareça como “algo” significativo. Desde a referencialidade com o mundo os entes são apropriados compreensivamente e, desta maneira, adquirem o sentido de ser com o qual eles se dão nas experiências fácticas da vida. “O que é vivido não desfila diante de mim como um objeto ou uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo me a-proprio dele, [...] As

⁴⁶ Ibidem; p.88.

⁴⁷ Ibidem; p.87.

vivências são fenômenos de a-propriação, porque vivem do que lhe é próprio e porque a vida só vive assim.”⁴⁸

Desta forma, para Heidegger, os processos que objetivam a vida levam necessariamente a uma desvitalização [*Entlebung*], deshistorização [*Entgeschichtlichung*] e desmundanização [*Entweltlichung*] da vida que ocultam o modo em que os entes ganham sentido de ser e possibilitam que a vida se compreenda a si mesma. “O peculiar da experiência fáctica da vida é que o ‘modo em que eu me ponho diante das coisas’, o modo do próprio experienciar, *não* está incluído na experiência.”⁴⁹ Na vivência que constata que “há algo”, não se dá primariamente um “eu” psíquico que apreende o ente, senão que a vivência se dá e se compreende a si mesma no ente que se desvela com um determinado sentido. Por isto, se há algo que se dá, a pergunta fundamental é como este algo se dá. As experiências da vida fáctica revelam o sentido primário com o qual os entes se dão a conhecer, mas não o modo como o sentido dos entes já está pré-dado [*Vorgegebenheit*] e pré-compreendido [*Vorverstehen*] nas experiências fácticas da vida. Um dos problemas que uma ciência originária enfrenta é estabelecer o método que permite mostrar o mundo enquanto fundamento do sentido por meio do qual a vida se dá a si mesma, ou seja, ela deve tratar com “algo” que não é nenhum ente, e, não obstante, se manifesta nele. “Com a categoria fenomenológica ‘mundo’ discutimos também, e isso é um fato importante, *aquilo* que é vivido, a partir de onde se mantém vida, em que ela se sustenta.”⁵⁰ Podemos ver como a vida se dá a si mesma, manifesta o que ela é (em cada caso), a partir da relação do *Dasein* com o mundo. Este é o âmbito onde os entes, incluindo o ente que nós mesmos somos, se dão a conhecer. O *Dasein* sempre compreende pré-tematicamente o mundo circundante no qual os entes comparecem. Por este motivo, o mundo e a vida fáctica são dois fenômenos co-originários que se pertencem mutuamente.

O caráter pré-teórico do sentido de ser dos entes se torna um dos problemas metodológicos que Heidegger enfrenta nesses anos de docência na Universidade de Friburgo. Apesar de ele não se referir expressamente ao conceito de diferença ontológica, o que acontece pela primeira vez na preleção *Os problemas fundamentais da*

⁴⁸ Ibidem; p.91.

⁴⁹ Idem, *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, D.F: Siruela, Fondo de cultura económica, 2006, p.43.

⁵⁰ Idem, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011, p.99.

fenomenologia, a questão da diferença entre os planos ôntico e ontológico adquire relevância na elaboração de uma fenomenologia que pretende desocultar os fundamentos que possibilitam que os entes sejam apreendidos significativamente, isto é, o modo em que eles ganham sentido e são compreendidos na cotidianidade da vida. O sentido que faz com que o ente se desvele como uma “coisa” presente no mundo circundante remete a algo que está além do próprio ente e que não se mostra nele. Assim, podemos dizer que é próprio do mostrar-se dos entes velar seus fundamentos. O que se dá na doação [*Gegebenheit*] originária de um ente é o sentido que lhe confere seu caráter mundano. Por este motivo, uma ciência originária trata do modo em que os entes se dão como “algo real”. A realidade é o âmbito onde os entes se mostram onticamente como “algo”, mas não é o âmbito que os funda objetivamente. O modo em que os entes se dão na vida fáctica é apreendido desde a relação originária que o *Dasein* tem com o mundo. Qualquer caracterização da vida supõe uma compreensão do mundo que funda o modo em que o ente se desvela e para o qual a vida está dirigida. O fato de que a referencialidade com o mundo [*Weltbezogenheit*], a significância e a autossuficiência [*Selbstgenügsamkeit*] são constitutivas da vida fáctica, leva Heidegger a interrogar-se sobre o caráter hermenêutico da vida e sobre as estruturas fundamentais das vivências. A vida é autossuficiente por pré-compreender, em sua estrutura, o sentido originário do mundo que permite que ela, desde si mesma, possa efetuar-se facticamente. “A vida é algo que não necessita procurar outra coisa – como se estivesse primeiro vazia e precisasse de um mundo para preencher-se –, mas vive sempre de algum modo em seu mundo.”⁵¹ A vida nunca se dá fora da relação do *Dasein* com o mundo. Porque o *Dasein* sempre pré-compreende a significância do mundo, a vida pode ser o que ela é em cada experiência fáctica. De um ponto de vista ontológico, não podemos pensar num mundo externo que transcende a vida. Parafraçando o próprio Heidegger, sempre se vive “em” algo, “desde” algo, “para” algo, “com” algo, “contra” algo.⁵² De distintas maneiras, o *Dasein* sempre está dirigido a um mundo que aparece como o horizonte no qual os entes se apresentam com um determinado sentido de ser. A significação que as vivências adquirem numa experiência concreta se funda na compreensão, própria à estrutura ontológica da vida, dos possíveis modos de desvelamento dos entes.

⁵¹ Idem, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza, 2014, p.45.

⁵² Idem, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*, p. 98.

Para responder à questão de como se pode expressar formalmente, em conceitos, algo que não remete à presença do ente, mas que é a condição ontológica do que se dá no desvelamento do ente, Heidegger tenta superar a dificuldade que lhe impõe a linguagem filosófica da sua época por estar “impregnada” semanticamente pela tradição da metafísica ocidental que criou um aparato conceitual para tratar o ser na presença do ente. Com a noção de indicação formal [*Formale anzeige*] o jovem professor de Friburgo designa formalmente as estruturas ontológicas da vida, os modos com os quais a vida fáctica se compreende a si mesma desde um âmbito pré-teórico. Na preleção *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921), ele faz referência a três indicadores formais por meio dos conceitos de *Gehaltssinn*, que é o sentido de conteúdo, o modo em que o ente é compreendido primariamente numa experiência da vida fáctica; de *Bezugssinn*, que é o sentido referencial, o modo como o contexto outorga sentido ao conteúdo que é experimentado; e de *Vollzugssinn* que é o sentido de realização, que é o modo como o sentido referencial se realiza numa determinada vivência.⁵³ Este modelo triádico, que descreve como a vida se compreende a si mesma e que mostra seu caráter intencional, nos parece importante porque mostra como Heidegger está tentando elaborar um vocabulário que possa expressar e descrever a relação originária entre a vida e o mundo e a dimensão hermenêutica da doação do sentido, sem recorrer a categorias que objetivam a vida.

Podemos ver como através da vida fáctica Heidegger levanta a questão do caráter intencional das vivências. A pré-compreensão que o *Dasein* tem do mundo determina o modo como os entes são intencionados e, portanto, a maneira como nos comportamos com eles. Em outros termos, os entes são acessíveis como entes por meio de um compreender prévio dos possíveis modos de ser mediante os quais eles são intencionados numa experiência fáctica da vida. A diferença ontológica aparece como uma questão essencial à elaboração de uma ciência originária já que os fenômenos dizem respeito daquilo que é visto no desvelamento dos entes, isto é, o sentido do ser experienciado na facticidade da vida. Como mostra Husserl, as vivências são estruturalmente atos intencionais. Por este motivo, na visão heideggeriana, a tarefa da fenomenologia é questionar-se pelo ser das vivências, por sua estrutura originária. “O que me inquieta desde há muito: a intencionalidade caiu do céu? [...] Correspondentemente, para todas as

⁵³ Idem, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p.88.

estruturas categoriais da facticidade, intencionalidade é sua estrutura formal fundamental.”⁵⁴

Assim, Heidegger se interroga sobre o ser da intencionalidade a partir da questão do mundo. As vivências se dão à consciência porque o mundo já está pré-dado para ela. Desta maneira, a ideia de uma consciência que se fundamenta e se constitui a si mesma não tem lugar numa ciência que procura chegar aos fundamentos da vida fáctica. O problema do ser da intencionalidade se entrecruza com a questão do mundo. Os atos intencionais não são reduzidos a um *ego* puro e transcendente, porque o sentido com o qual os entes são intencionados é compreendido previamente. Como vemos, o debate com a fenomenologia de Husserl nos *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo* é claro. O mundo, enquanto o âmbito originário que abrange a totalidade das referências, na qual as vivências adquirem sentido, é inseparável da questão dos fundamentos das vivências. Os cursos de Friburgo mostram como Heidegger, através do problema da vida fáctica, outorga ao mundo uma dimensão ontológica. Pensamos que a preleção *Ontologia, hermenêutica da facticidade* estabelece as condições iniciais, tanto temática como metodológica, para a análise das estruturas ontológicas do *Dasein*. Nessa preleção, o filósofo analisa o mundo mostrando o privilégio ontológico do *Dasein* com respeito à pergunta pelo sentido do ser e a dimensão apriorística e pré-temática da significância do mundo, e assume, formalmente, a hermenêutica como o método da ontologia.

3.2 Hermenêutica da vida fáctica do *Dasein*: uma primeira aproximação à ontologia fundamental

Heidegger começa a preleção de 1923 analisando o carácter mais próprio do *Dasein*: a facticidade. É em cada experiência da vida fáctica que o *Dasein* expressa o sentido de ser com o qual ele se compreende a si mesmo e, portanto, com o qual ele é. Isto implica que ele está constantemente aberto a novas possibilidades de ser no “aí” fáctico.

Por conseguinte, por *fático* chama-se algo que “é” articulando-se por si mesmo sobre um carácter ontológico, o qual é *desse modo*. Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fáctica” quer dizer: nosso próprio ser-aí

⁵⁴ Idem, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*, p.147.

[*Dasein*] enquanto “af” em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico.⁵⁵

O *Dasein* é o ente que possui a compreensão do sentido do ser com o qual ele compreende as situações da vida fáctica e se compreende a si mesmo. Por isto, a vida fáctica aparece como um modo de ser do *Dasein*. De alguma maneira, a pergunta de Heidegger sobre o ser da vida, feita nas primeiras preleções de Friburgo, fica subordinada à pergunta de como a fenomenologia pode revelar as estruturas ontológicas do *Dasein*. Com relação a isto, nós concordamos com Dastur quando ela afirma que Heidegger abandona rapidamente a temática da vida para integrá-la à questão da existência do *Dasein*.⁵⁶ Em *Ontologia, hermenêutica da facticidade*, a pergunta pelo ser do *Dasein* está tematicamente sujeita à questão metodológica de como se pode acessar aos fundamentos das experiências da vida fáctica e, mais concretamente, já que o *Dasein* é o ente que nós mesmos somos em cada caso, como se pode realizar uma hermenêutica como autointerpretação da vida fáctica do *Dasein*. Nessa preleção, Heidegger anuncia que a pergunta pelo sentido do ser remete-nos para a pergunta pelas estruturas ontológicas que constituem o *Dasein* como ente que está aberto a uma compreensão do ser e, por isto, que ele é o ente que necessariamente se deve interrogar para responder à pergunta pelo ser.

Na preleção de 1919 *Ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* Heidegger consagra algumas linhas ao conceito de intuição hermenêutica⁵⁷ que se refere ao modo como as vivências são apropriadas como experiências objetivas desde um âmbito significativo que é pré-temático. Para Greisch⁵⁸, Heidegger consegue com o conceito de intuição hermenêutica aproximar duas noções, até então, heterogêneas: a noção fenomenológica de intuição e a noção hermenêutica de interpretação. O filósofo francês considera que a aproximação destas duas noções representou uma primeira ruptura com a fenomenologia husserliana por três motivos.⁵⁹ Primeiro, a fenomenologia é vista por Heidegger como uma ciência que não está acima da história. Para mostrar o modo em que as vivências se dão a si mesmas como experiências objetivas é necessário remontar historicamente até os pressupostos que estão implícitos nos atos de objetivação. Segundo, a fenomenologia é o estudo do que se deixa ver como fenômeno nas

⁵⁵ Idem, *Ontologia, hermenêutica da facticidade*, p.13.

⁵⁶ DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin, 2011, p.130.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p.141.

⁵⁸ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*. Paris: Puf, 2002, p.25.

⁵⁹ Ibidem; p.26.

experiências da vida fáctica e, por sua vez, das estruturas que permitem que os fenômenos se deixem ver. Por isto, para Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica. Por último, como já foi dito, para ele a intencionalidade não se reduz ao âmbito da consciência. Os significados com o quais as vivências se dão à consciência não são o produto das faculdades de uma razão teórica que representa, em si mesma, o fundamento da objetividade. A significação dos fenômenos que se dão como objeto da consciência remete às estruturas da intencionalidade que devem ser tratadas hermeneuticamente. O que nos parece importante sublinhar é como o conceito de intuição hermenêutica mostra que o *Dasein* está primeiramente numa relação significativa com o mundo, que é vivida [*Erlebt*] pré-tematicamente, a partir da qual derivam as objetivações do mundo. Por este motivo, Heidegger afirma que a intuição hermenêutica é uma intuição que se fundamenta numa compreensão.⁶⁰ Nesse sentido, pensamos que a ruptura mencionada por Greisch com a fenomenologia husserliana não se deve ao abandono dos conceitos de intencionalidade e de intuição categorial, senão que ao questionamento das estruturas ontológicas destes conceitos.

Em *Ontologia, hermenêutica da faticidade*, Heidegger integra a hermenêutica à fenomenologia como um método ontológico. Para ele, a hermenêutica não deve ser entendida como uma técnica interpretativa que define a compreensão do que é interpretado, senão como método que permite tornar acessível o que determina o ser do *Dasein* na facticidade.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão.⁶¹

O *Dasein* é o ente que é caracterizado pelo existencial do compreender que lhe permite compreender-se em sua existência fáctica. A tarefa da hermenêutica é mostrar as estruturas ontológicas que possibilitam ao *Dasein* interpretar o mundo e a si mesmo em cada situação. Heidegger começa a diferenciar a noção de vida e existência e a se aproximar do que ele entende por existência em *Ser e tempo*, isto é, a determinação ontológica do *Dasein* de estar constantemente fora de si mesmo [*ex-sistere*] referido a

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p.141.

⁶¹ Idem, *Ontologia, Hermenêutica da faticidade*, p.21.

diversas possibilidades nas quais ele pode se compreender.⁶² Como vimos anteriormente, nos primeiros cursos que Heidegger deu na Universidade de Friburgo a pergunta pelo ser da vida ficou restrita à vida fáctica. Pensamos que o status ontológico que adquire a existência em *Ontologia, hermenêutica da facticidade* permitiu a Heidegger afastar-se da noção de vida considerada por ele como ambígua e polissêmica e, portanto, pouco evidente. A vida deixa de aparecer como uma questão fundamental. O que interessa Heidegger é o caráter fáctico da existência, o como o *Dasein*, enquanto o ente que possui existência, ganha sentido de ser no “aí” de cada instante.

É também nessa obra que Heidegger assume formalmente a ontologia como método fenomenológico. Até então, ele se havia referido à ontologia principalmente para mostrar como, ao longo da sua história, ela restringiu a questão do ser à objetualidade do ente sem fazer a distinção entre o que é da ordem do ente e o que é da ordem do ser. A partir daí, como anuncia o título desta obra, Heidegger considera que a ontologia é o método da fenomenologia⁶³, que ela deve pensar o ser desde as experiências concretas que se tem com os entes no como eles se manifestam na facticidade da vida e não por meio de uma atitude teórica que apreende o ser a partir da presença do ente. Desta maneira, a ontologia é pensada a partir das experiências fácticas da vida humana e da dimensão hermenêutica que visa compreender o sentido do ser. Assim, a hermenêutica visa explicitar a facticidade da existência do *Dasein*, ou seja, a característica ontológica do *Dasein* de ser-aí em cada situação. Seu objetivo é esclarecer as estruturas que constituem ontologicamente o *Dasein*. Como veremos no quarto capítulo, o método da fenomenologia inclui a “destruição” [*Destruktion*] crítica dos conceitos da metafísica tradicional. A noção de destruição fenomenológica aparece em 1919⁶⁴, mas é tratada extensivamente, enquanto método da fenomenologia, só em 1927 em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Sem embargo, Heidegger já se refere na preleção de 1923 à destruição fenomenológica como um modo de desconstruir criticamente os conceitos da metafísica tradicional e dos seus modos de pensar tais conceitos herdados, até chegar a seus fundamentos.⁶⁵

Para interrogar sobre o ser do *Dasein* é necessário analisar sua existência por meio das experiências da vida fáctica. Para isto, Heidegger introduz dois conceitos que serão

⁶² Idem, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.48.

⁶³ Idem, *Ontologia, Hermenêutica da facticidade*, p.8.

⁶⁴ Idem, Martin. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p.148.

⁶⁵ Idem, *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, p.82-83.

fundamentais na análise existencial de *Ser e tempo*: os conceitos de “existenciais” [*Existenzial*] e de “posição prévia” [*Vorhabe*].

O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, afim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fáctica mostra-se no que é no como do *ser da possibilidade* de ser de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esteja “aí”, será denominada *existência*. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*.⁶⁶

Para elaborar uma fenomenologia enquanto ciência originária, Heidegger mostrou nas primeiras preleções de Friburgo o quanto era necessário encontrar um novo léxico filosófico que pudesse expressar as estruturas ontológicas que subjazem em toda manifestação ôntica do ser, sem remete-las a categorias. O conceito de “existenciais” é introduzido para nomear as determinações ontológicas que constituem os modos de ser do *Dasein* as quais são explicitadas numa hermenêutica da facticidade. Podemos dizer que já começa a atuar a distinção feita em *Ser e tempo* entre os existenciais, enquanto caracteres ontológicos do *Dasein*, e os existenciários [*Existenziell*], como os modos por meio dos quais o *Dasein* se refere onticamente a si mesmo.

A posição prévia se refere à compreensão ontológica que o *Dasein* tem do sentido do ser a partir do qual ele interpreta as experiências da vida fáctica e, conseqüentemente, sua existência. Neste sentido, podemos dizer que a posição prévia remete à questão do mundo tratada na preleção de 1919 *Ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo*. De um modo antecipado, o *Dasein* já compreende ontologicamente o mundo no qual se dão as experiências da vida fáctica e desde a qual elas ganham sentido de ser. Retomando o exemplo da sala de aula, os entes são primariamente apreendidos de um modo atemático em referência ao contexto no qual eles são compreendidos, independentemente de se esse contexto forma parte do mundo circundante ou está ausente dele, como no caso do aborígine senegalês que apreende os objetos da sala de aula em referência a um mundo que não forma parte do entorno imediato e, portanto, do seu campo perceptivo. Este exemplo salienta a dimensão significativa do mundo enquanto uma totalidade conjuntural [*Bewandtnisganzheit*], ou sistema de relação e significações⁶⁷, “[...]”

⁶⁶ Ibidem; p.22.

⁶⁷ Idem, *Ser e tempo*, p.137.

o mundo não é mais concebido como objeto, mas como significância originária da totalidade conjuntural.”⁶⁸ O *Dasein* sempre está numa compreensão significativa dos entes que estão em seu mundo circundante, independentemente de estar dirigido a eles numa atitude teórica que os apreende objetivamente.

A visão de algo e o determinar, ativo nesta visão, o que está à vista, enquanto atuação que o configura, supõe ter já de antemão o que se irá ver enquanto ente que é dessa ou daquela maneira. O que dessa ou daquela maneira se possui de antemão em todo acesso ao ente e o lidar com o ente o determinaremos como *posição prévia*. [...] Essa posição prévia na qual o ser-aí (o ser-aí próprio em cada caso) se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal: *ser-aí (vida fática) é ser num mundo*.⁶⁹

O conceito de posição prévia correlaciona-se com os conceitos de visão prévia [*Vorsicht*] e de concepção prévia [*Vorgriff*] que são os três momentos que conformam a estrutura ontológica da interpretação. Apesar de que em *Ontologia, hermenêutica da faticidade* Heidegger já se refere a esta tripla estrutura hermenêutica, é em *Ser e tempo* que estes conceitos são tematizados para tratar os fenômenos da compreensão e da interpretação. A interpretação se funda na posição prévia enquanto a compreensão pré-temática do *Dasein* da significância do mundo. Por sua vez, o que é compreendido na posição prévia se revela no mundo circundante por uma visão prévia que define os possíveis modos com os quais os entes intramundanos podem ser interpretados. Dito de outra forma, a visão prévia expressa o horizonte com o qual os entes podem ser desvelados e referidos onticamente. Por exemplo, um bosque nativo, segundo a visão prévia que se tem dele, pode ser visto como um lugar de sossego, altamente propício para entrar em contato com a natureza, ou como uma fonte explorável de celulose. Por último, a interpretação do ente traz consigo as possíveis formas de conceituá-lo. O que permite que um determinado conceito seja apropriado para se referir a um ente é o modo em que ele é interpretado. Quando o conceito é inapropriado é o próprio modo de ser do ente, fundado na interpretação, que salienta a inconveniência semântica entre ele e o conceito que o designa. Devemos entender a concepção prévia como o acervo conceitual que é aberto na interpretação e que permite nomear os entes intramundanos e explicitar, em palavras, a compreensão do ser dada na posição prévia e a visão prévia. Como vemos, todas as

⁶⁸ FERREIRA, Acylene. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese*, Belo Horizonte, v.40, n.126, 2013, p.87.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, p.86.

experiências do *Dasein* são fundadas numa compreensão, visão e conceitualidade do mundo que define o modo de ser dos entes intramundanos.

Em *Ontologia, hermenêutica da faticidade*, Heidegger analisa a formação da posição prévia por meio das experiências comuns da vida fáctica que o *Dasein* tem em sua ocupação [*Besorgen*] com o mundo.⁷⁰ É no modo da ocupação que o mundo pode ser revelado em seu caráter remissivo como totalidade conjuntural.⁷¹ Vemos como nos primeiros cursos de Friburgo já encaminha-se à questão do mundo como significância: “Entretanto, que significa ‘mundo’? Que quer dizer ‘em’ um mundo? Como é isso ‘ser’ em um mundo?”⁷² A pergunta pela relação co-originária do *Dasein* com o mundo leva à pergunta metodológica de como o mundo pode ser desvelado enquanto fundamento do sentido de ser com o qual os entes se apresentam para o *Dasein*. Numa clara alusão à fenomenologia transcendental, Heidegger lembra que as vivências da consciência, onde os entes se dão com sentido, não podem ser analisados ontologicamente como fenômenos primários que se constituem desde si mesmos e que transcendem o mundo, porque o mundo é o âmbito que funda o sentido de ser dos entes que se dão nas vivências da consciência. Como sabemos, desde 1919 o sentido primário do ser dos entes é visto nas experiências mais comuns da cotidianidade. O mundo cotidiano se torna um elemento central da análise existencial do *Dasein* porque mostra como os entes aparecem já dotados de um significado que se dá no desvelamento do ente. Heidegger enfatiza a importância de analisar a cotidianidade do *Dasein* a partir da sua familiaridade com o mundo circundante: “O modo de *tal* significar por referências aparece como o caráter de *familiaridade* em cada ocasião.”⁷³ Como já se mencionou, o *Dasein* sempre está, antecipadamente, numa compreensão pré-ontológica do mundo no qual ele se encontra ocupado.

O que nos interessa por agora é salientar como a análise que Heidegger realiza em *Ontologia, hermenêutica da faticidade* da formação da posição prévia levou à questão da

⁷⁰ Em *Ontologia, hermenêutica da faticidade* Heidegger dá ao termo “ocupação” o mesmo sentido que em *Ser e tempo*. Nessa preleção, a ocupação já faz referência a um existencial do *Dasein*, ou seja, a um determinado modo de ser-no-mundo. Segundo as possibilidades abertas em cada ocupar, o *Dasein* adota um trato particular com os entes intramundanos. A ocupação não é um conhecimento produzido por uma reflexão teórica que leva o *Dasein* a assumir um determinado comportamento com os objetos. Pelo contrário, o *Dasein* sempre está ocupado no mundo desde um “saber” pré-teórico que lhe permite se desempenhar em sua práxis cotidiana por já estar, de antemão, numa familiaridade com os entes intramundanos.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia, Hermenêutica da faticidade*, p.91.

⁷² *Ibidem*; p.90.

⁷³ *Ibidem*; p.105.

mundanidade do mundo. Na preleção *Ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* vemos que o mundo é o contexto significativo que constitui o âmbito originário onde os entes ganham sentido de ser e, por este motivo, podemos dizer que desde 1919 o mundo é considerado como o âmbito onde o sentido de ser se dá como fenômeno originário. O anelo do jovem professor de Friburgo de fazer da filosofia uma ciência originária condiz com sua inconformidade quando observa que a filosofia se converte numa visão de mundo. No entanto, pensamos que a preleção de 1923 inicia a trajetória que revelou o ser-no-mundo como a estrutura fundamental do *Dasein* porque nela a questão do mundo é tratada dentro do contexto de uma fenomenologia ontológica-hermenêutica que se centra na análise existencial do *Dasein*, tal como em *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo* e em *Ser e tempo*. Consideramos que a análise da posição prévia consolidou, como problema fundamental da fenomenologia, a relação co-constituente do *Dasein* com o mundo, na medida em que o *Dasein* é o ente que está ontologicamente aberto à compreensão da significância do mundo, e, por meio desta questão, o caráter pré-temático e apriorístico que tem a compreensão do ser. Com isto, a pergunta pelo ser da vida humana se submete definitivamente à questão das estruturas fundamentais do *Dasein*.⁷⁴ Apesar de não tematizar ainda os diferentes modos de ser dos entes que não tem o modo de ser do *Dasein*, Heidegger já menciona na preleção de 1923 que o significado com o qual os entes se mostram no mundo circundante remete ao caráter de manualidade que eles têm para o *Dasein* em sua práxis cotidiana, isto é, que a significância do mundo constitui o âmbito originário onde os entes ganham sentido de ser.⁷⁵ Muitas questões que foram levantadas nas preleções de Friburgo, como a mundanidade do mundo, a primazia ontológica do *Dasein* na questão do sentido de ser e o caráter da manualidade na relação do *Dasein* com os entes intramundanos, foram tratadas em *Ontologia, hermenêutica da faticidade*, nos *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo* e em *Ser e tempo* a partir da exposição da questão sobre o sentido de ser e da análise existencial. Para entender a necessidade da fenomenologia hermenêutica para analisar as estruturas fundamentais do *Dasein*, nos parece essencial fazer referência à distinção ontológica entre o modo de ser do *Dasein* e dos entes que não tem seu modo de ser. Por representar a culminação da análise existencial, nos referiremos a *Ser e tempo*

⁷⁴ Ibidem; p.91.

⁷⁵ Ibidem; p.98.

para explicar a distinção ontológica entre o modo de ser do *Dasein* e dos entes intramundanos.

3.3 *Dasein* e entes intramundanos

Para compreender a estrutura ser-no-mundo que caracteriza ontologicamente o *Dasein* enquanto o fundamento da existência, Heidegger explicita os elementos constitutivos desta estrutura. Primeiro, esclarecendo o que significa ser-em, ele analisa a constituição ontológica do “em”. O *Dasein* é o ente que é-em-mundo não equivale a dizer que ele é parte do “espaço-mundo” que o contém, do mesmo modo que, por exemplo, a água está dentro de um vaso que, por sua vez, está dentro de um quarto, que está dentro de uma casa, e assim sucessivamente, senão que alude à relação ontológica que o *Dasein* mantém com o mundo. O ser-em é um existencial, ou seja, uma estrutura ontológica do *Dasein* que se diferencia do estar dentro do mundo, ocupando um lugar, do ente que está simplesmente dado e que se estrutura ontologicamente por meio de categorias.⁷⁶ Assim, o ser-junto ao mundo não significa estar no mundo, ao lado dos demais entes, como uma possibilidade de ser, mas refere-se à relação co-originária, e por isto indissociável, do *Dasein* com o mundo, onde é dada a pré-compreensão ontológica da significância do mundo que funda os possíveis modos de ser por meio dos quais os entes intramundanos são desvelados. Por isto, Heidegger distingue ontologicamente o ser-em do *Dasein* do ser dentro do mundo dos demais entes.

Uma das implicações que revela o ser-em enquanto estrutura ontológica do *Dasein* é a falta de fundamentos ontológicos que tem a concepção do conhecimento em termos de uma relação entre um sujeito e um objeto.⁷⁷ Facticamente o *Dasein* sempre está ocupado com o mundo, isto é, com os entes intramundanos, porque ontologicamente o mundo já está descoberto para ele como o âmbito que funda o sentido de ser dos entes intramundanos. Aprender tematicamente um ente mediante uma atitude teórica corresponde a uma possibilidade de ser do *Dasein* fundada em sua compreensão do mundo: “Conhecer, ao contrário, é um modo da presença [*Dasein*] fundado no ser-no-mundo.”⁷⁸ A ocupação manifesta como a existência é o modo próprio que têm o *Dasein*

⁷⁶ Idem, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.99-100.

⁷⁷ Ibidem; p.106.

⁷⁸ Ibidem; p.109.

de poder-ser, estando “fora” de si mesmo voltado para o mundo, referido a possibilidades nas quais ele pode se compreender. É nesse sentido que uma apreensão gnoseológica do mundo é uma modalidade do ser-no-mundo e, conseqüentemente, um modo derivado e não originário de como o ente comparece para o *Dasein*. O caráter hermenêutico do *Dasein* radica em suas estruturas ontológicas, mediante as quais, ele se compreende facticamente enquanto ente junto aos entes intramundanos.

A análise do “ser-em” leva à questão do que significa ser em-um-mundo e, mais especificamente o que é mundo. Com o termo de mundanidade, Heidegger designa o que o mundo é enquanto estrutura ontológica do *Dasein*. Desde um ponto de vista ôntico o mundo diz respeito ao conjunto dos entes que estão presentes dentro dele e que podem ser descritos por meio de conceitos categoriais, salientando, assim, a substancialidade do mundo como fenômeno ôntico. Para analisar o mundo enquanto fenômeno originário, a questão metodológica que surge é como acessar às estruturas ontológicas do mundo. Desde as preleções friburguenses vemos como na cotidianidade os entes mostram seu caráter de ser-para quando o *Dasein* está absorto em sua ocupação. Por este motivo, para tornar compreensível a mundanidade do mundo é necessário interpretar o modo primário em que os entes comparecem para o *Dasein* em seu mundo circundante. “As indicações metodológicas já foram assim apresentadas. O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença.”⁷⁹ A medianidade [*Durchschnittlichkeit*] é o modo por meio do qual o *Dasein* se comporta cotidianamente com o mundo circundante.⁸⁰ Em *Ser e tempo*, a medianidade é mostrada como uma característica ontológica do *Dasein* e, por conseguinte, como um existencial. O conceito de medianidade permite mostrar que é próprio do *Dasein* estar sempre, de *prima facie*, numa compreensão significativa do mundo. É sobre esta primeira compreensão do mundo, imprópria e pré-temática, que o *Dasein* compreende originariamente os entes intramundanos enquanto possibilidade de ser para sua ocupação. Por isto, o ente nunca é primeiro um “objeto” temático. Originariamente, ele comparece como um instrumento [*Zeug*], indeterminado tematicamente, que é apropriado pelo *Dasein* em vista da efetivação do projeto no qual ele se encontra ocupado. O modo de ser que pode adquirir um ente enquanto instrumento não é determinado pelo instrumento em si mesmo, senão pela totalidade instrumental

⁷⁹ Ibidem; p.113.

⁸⁰ Ibidem; p.90.

[*Zeugganzes*] na qual ele é referido. É na correspondência com a totalidade instrumental que os entes adquirem sua conjuntura [*Bewandtnis*], que é a condição ontológica que tem todo ente de fazer remissão a um ser-para-algo. Que “rigorosamente *um* instrumento nunca ‘é’”⁸¹ mostra o caráter ontológico do modo como o instrumento pode ser compreendido. A compreensão da totalidade conjuntural na qual os entes podem se apresentar com sentido de ser para o *Dasein* é denominada circunvisão da ocupação [*Umsicht*]. Como mencionamos anteriormente, o ente intramundano, que está simplesmente dado no mundo circundante, ganha sentido de ser quando o *Dasein* o compromete em sua ocupação no modo de ser da manualidade. Usando o exemplo de *Ser e tempo*⁸², podemos dizer que um martelo serve para pregar pregos numa superfície de madeira. Este ser-para [*Umzu*] do martelo, que define o ser do martelo, por exemplo, pode se manifestar dentro de uma obra, como na construção de uma casa onde o martelo pregará tábuas para construir um piso sobre o qual se elevarão muros que sustentarão um teto para proteger o *Dasein* em sua moradia. Fora da obra ou da lida [*Umgang*], que remete em última instância ao *Dasein*, o martelo se torna um ente simplesmente dado. O *Dasein* está estruturalmente aberto ao mundo e numa relação significativa com os entes intramundanos porque compreende pré-tematicamente a totalidade conjuntural que estrutura o mundo circundante e determina como os entes podem comparecer para ele. Quando um lápis é usado para escrever, para prender o cabelo ou como um marcador de livro, em cada caso, a partir do momento em que o lápis foi apropriado na manualidade e deixou de ser um ente simplesmente dado, ele é compreendido como um instrumento que escreve ou prende o cabelo ou marca um livro. Na manualidade os entes intramundanos ganham sentido de ser na medida em que o *Dasein* se apropria deles em sua ocupação no mundo circundante.

Se na manualidade os entes não se apresentam tematicamente, mas no modo em que o *Dasein* os compreende, isto não quer dizer que eles não sejam tratados tematicamente. O ente intramundano, que é descoberto primeiramente no mundo circundante como manualidade, perde seu caráter remissional e, por conseguinte, sua serventia enquanto instrumento, quando a uma quebra na totalidade conjuntural que determina a mundanidade na qual ele é referido significativamente.⁸³ O instrumento

⁸¹ Ibidem; p.116.

⁸² Ibidem; p.117.

⁸³ Heidegger fala de modos deficientes da ocupação quando o ente que está na manualidade perde seu caráter referencial, que define seu modo de ser, e impede a efetivação da obra na qual o *Dasein* se encontra

compreendido pré-tematicamente mostra o fenômeno do mundo como um conjunto de relações e significações que determina o ser dos entes intramundanos.⁸⁴ Porque o *Dasein* compreende o ser do mundo, ele se compreende facticamente através das possibilidades que estão abertas em sua lida com os entes intramundanos. Uma condição fundamental do *Dasein* é seu estar-lançado no mundo [*Geworfenheit*] que determina sua facticidade. Quando Heidegger adverte que o *Dasein* está onticamente mais perto de si mesmo e ontologicamente mais distante⁸⁵, ele está se referindo a que o *Dasein* se compreende facticamente, desde a medianidade, ou seja, a partir da sua cotidianidade. Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* sempre está-lançado no mundo, mas os fundamentos que determinam o modo em que ele se compreende no mundo remetem a suas estruturas ontológicas que não se deixam ver facticamente. O ser-junto e o ser-com [*Mitsein*] são existenciais fundados no ser-em.⁸⁶ O primeiro designa a característica constitutiva do *Dasein* de estar sempre lançado no mundo junto aos entes intramundanos descobertos na ocupação. Já o segundo diz respeito ao encontro do *Dasein* com outro *Dasein* no mundo circundante. O modo do *Dasein* de ser-junto ao ente intramundano é o da ocupação e o modo no qual ele é com um outro *Dasein* é o da preocupação.

A disposição [*Befindlichkeit*], o compreender [*Verstehen*] e a fala [*Rede*] são as estruturas ontológicas que respondem ao caráter de abertura do *Dasein*. Estar aberto ao mundo é estar numa compreensão pré-temática da sua significância e estar em sintonia e afinado com uma situação no mundo circundante: “Enquanto existenciais, a disposição e o compreender caracterizam a abertura originária de ser-no-mundo.”⁸⁷ Na abertura o *Dasein* se compreende já estando pré-disposto. Isto quer dizer que o modo em que ele compreende originariamente o mundo não é um ato volitivo da ordem de uma percepção ou observação teórica sobre a qual se sobrepõe uma resposta emocional ou afetiva.

O ente que possui o caráter da presença é o seu pre no sentido de dispor-se implícita ou explicitamente em seu estar-lançado. Na disposição, a presença já

ocupado. Estes se dão em três tipos de situações: quando o ente é defeituoso e, a partir desse momento, chama a atenção por não poder aportar à obra o que se espera dele. Por este motivo, o instrumento gera um estado de surpresa [*Auffallen*]. A segunda situação é quando a ausência de um instrumento no mundo circundante impossibilita a realização da obra por não estar disponível, criando um estado de importunidade [*Aufdringlichkeit*]. Por último, está o modo da impertinência [*Aufsässigkeit*] que aponta a qualquer estorvo na ocupação do *Dasein* que interfere no ser para-algo do instrumento.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.137.

⁸⁵ *Ibidem*; p. 87.

⁸⁶ *Ibidem*; p.100.

⁸⁷ *Ibidem*; p. 208.

se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se numa afinação de humor.⁸⁸

Ser-no-mundo implica estar numa sintonia com o mundo entendida como constitutiva do modo em que o *Dasein* se encontra no mundo e está em relação com os entes intramundanos. A abertura ao mundo, na qual o *Dasein* sempre se encontra e desde a qual compreende o modo em que os entes podem comparecer para ele em sua ocupação, caracteriza o existencial da disposição.

Até o § 31 de *Ser e tempo*, a compreensão tinha sido referida principalmente em relação ao ser-no-mundo e à pré-compreensão ontológica do *Dasein* da significância do mundo, mas não como tema de análise por si mesmo: “A presente investigação já se deparou com esse compreender originário sem, no entanto, permitir que aflorasse explicitamente como tema.”⁸⁹ De imediato, Heidegger faz a distinção entre o compreender enquanto uma possibilidade de conhecimento ôntico, o qual faz referência a um ato cognitivo, e o compreender enquanto uma estrutura ontológica do *Dasein*. Em seu ser o *Dasein* está numa compreensão dos possíveis modos de como os entes intramundanos podem comparecer para ele, o que salienta seu caráter projetivo, sua condição de estar-lançado no mundo. O *Dasein* sempre está projetado no mundo enquanto abertura e possibilidade de ser que se dirige desde uma compreensão ôntica do ente. Antes de compreender onticamente o ente intramundano, o *Dasein* é ontologicamente projetado para a abertura do ser enquanto possibilidades de ser, como algo que ainda não é real.⁹⁰ Dizer que o *Dasein* é possibilidade de ser significa que sendo abertura para o ser ele também é abertura para o mundo: “A abertura do pre [*Da*] da presença [*Dasein*] no compreender é ela mesma um modo do poder-ser da presença.”⁹¹ O caráter pré-temático que tem a compreensão da significância do mundo, que, como vimos, é uma questão que Heidegger começou a tratar desde as primeiras preleções friburguenses, é uma singularidade do ser do *Dasein* que não remete a nenhum outro ente.

O compreender é a visão [*Sicht*] que torna visível ao *Dasein* os entes em suas possibilidades de ser e, portanto, permite que eles sejam descobertos e acessíveis na circunvisão da ocupação. No compreender os entes já são vistos de um modo não explícito

⁸⁸ Ibidem; p.194.

⁸⁹ Ibidem; p. 203.

⁹⁰ Ibidem; p. 204.

⁹¹ Ibidem; p.208.

como significância no mundo circundante. Numa clara alusão a Husserl, Heidegger mostra como a fenomenologia se limitou aos atos cognitivos e à intuição categorial para tratar o modo como os fenômenos do mundo se dão à consciência: “‘Intuição’ e ‘pensamento’ já são ambos derivados distantes do compreender. Também a ‘intuição ou visão da essência’ [*Wessensschau*] fenomenológica está fundada no compreender existencial.”⁹² Podemos dizer que Husserl, por não interrogar o ser da intencionalidade, passou da “intuição sensível” do ente para sua “objetivação” sem considerar o *Dasein* enquanto o ente que compreende em seu ser os modos como os entes se dão à consciência em termos categoriais. A dimensão ontológica e pré-temática que funda o conhecimento objetivo não está no mundo, ela é uma estrutura que constitui o ser do *Dasein*, porém não podemos falar de uma estrutura ontológica do *Dasein* que transcende o mundo. Não há dois momentos independentes, uma esfera interna ao *Dasein*, que remete a suas estruturas ontológicas que não são acessíveis tematicamente, e uma esfera externa que remete ao mundo que está fora dele, que entram em contato para constituir a representação que ele tem de si e do mundo. O *Dasein* não pode abstrair-se do mundo porque ele está lançado nele, aberto a sua significância, ocupado com ele e, nessa ocupação ele existe. Por isto, quando Heidegger se refere à importância da noção de *a priori* que está presente na filosofia transcendental de Husserl, ele aponta que ela não é um conceito que alude a uma anterioridade em termos cronológicos ou a uma estrutura transcendental que organiza a experiência sensível, mas como uma estrutura ontológica que funda os modos de ser do *Dasein* na facticidade. Na ocupação o *Dasein* está incessantemente compreendendo e projetando os possíveis modos nos quais os entes podem comparecer e serem apropriados facticamente, o que mostra que ele não compreende ser fora da sua relação com o mundo.

A relação entre o compreender e o que se explicita e que é referível para o *Dasein* na abertura, leva à questão da relação entre o compreender e a interpretação [*Auslegung*]. De certa maneira, podemos dizer que a interpretação é um correlato do compreender. O compreender projeta possibilidades que surgem da lida que o *Dasein* tem com os entes intramundanos. A interpretação permite que as possibilidades acolhidas no compreender revelem o modo em que o *Dasein* pode lidar com os entes.

O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, o

⁹² Ibidem; p.208.

compreender apropria-se do que compreende. Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa.⁹³

Estruturado pela compreensão o *Dasein* revela o mundo em um modo significativo, como algo interpretado, sobre o qual o ente é explicitado em seu ser-para, isto é, na função com a qual o *Dasein* pode lidar com ele na manualidade em vista da efetivação de sua lida. Por isto, o que a interpretação manifesta do compreender é o “como” o ente, que se encontra simplesmente dado no mundo circundante, pode ser apropriado em sua ocupação: “O ‘como’ constitui a estrutura do *expressamente* compreendido; ele constitui a interpretação.”⁹⁴ Vemos que a interpretação não representa a modalidade em que o ente é tematizado num enunciado, ela se mantém no registro do pré-predicativo. A interpretação se refere às remissões referenciais que constituem a totalidade conjuntural a partir da qual os entes intramundanos estão disponíveis para o *Dasein*. O “como” está articulado na visão do compreender que interpreta o mundo circundante e traz implicitamente os modos em que o ente pode ser tematizado enunciativamente. Os entes intramundanos não são interpretados posteriormente a serem percebidos sensorialmente, mas são compreendidos e interpretados como sendo de um determinado modo na ocupação. É importante notar como Heidegger, para tratar o fenômeno do compreender e da interpretação, define o sentido como um existencial do *Dasein* que é a estrutura formal, ontológica e hermenêutica como os entes são interpretados na visão do compreender.⁹⁵ Enquanto existencial, o sentido estabelece o âmbito dentro do qual algo pode ser interpretado pela circunvisão do *Dasein*. Por este motivo, o sentido não é um significado que se pode atribuir a uma característica do ente: “De acordo com a análise, sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado.”⁹⁶ Os entes intramundanos podem ser compreendidos porque o sentido é uma estrutura ontológica do *Dasein*.

Para Heidegger, o fato que a interpretação não está isenta de pressuposições por interpretar sempre desde um sentido já dado para o *Dasein*, leva a repensar uma tradição ontológica que remonta a Platão e Aristóteles, os quais viram no *logos* a via pela qual o ente se torna acessível em seu ser, e conceberam o enunciado como o lugar onde se dá a verdade. Para mostrar como o enunciado é um modo derivado da interpretação, Heidegger

⁹³ Ibidem; p.209.

⁹⁴ Ibidem; p.210.

⁹⁵ Ibidem; p. 212.

⁹⁶ Ibidem; p. 408.

analisa três fenômenos do enunciado. Primeiro, o enunciado tem uma dimensão apofântica, “Enunciado significa, em primeiro lugar demonstração, *mostrar por e a partir de si mesmo*.”⁹⁷ Deste modo, o sentido originário do *logos*, enquanto um mostrar o ente desde si mesmo, se mantém vigente. Heidegger dá o seguinte exemplo: no enunciado “o martelo é muito pesado” o que é descoberto e evidenciado para a visão, é o martelo no modo de ser da manualidade. Se retomamos nosso exemplo onde o martelo é apropriado pelo *Dasein* para construir uma casa, o enunciado “o martelo é muito pesado” remete ao fato que o peso do martelo não permite que este seja usado como instrumento para pregar tábuas. É a obra dentro da qual o martelo é usado, desde seu ser-para, em vista a uma ocupação, que determina que ele é muito pesado e não seu peso real. O martelo se mostra neste caso como um martelo pesado porque o enunciado é um modo derivado da interpretação e do compreender do mundo a partir do qual o martelo é significado. Com isto chegamos à segunda característica do enunciado. Um enunciado também implica uma predicação. Ou seja, o enunciado determina um predicado que caracteriza o ente em seu modo de ser. A relação entre o sujeito e o predicado, neste caso entre o “martelo” e o “muito pesado”, se fundamenta no ente que é mostrado no enunciado em seu modo de ser da manualidade, isto quer dizer, no modo em que o ente comparece no mundo circundante do *Dasein*. “Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem num mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo.”⁹⁸ A cópula entre o sujeito e o predicado não é um modo originário de determinar o modo de ser do ente. O que se mostra primeiro, originado pela interpretação, é o sujeito-martelo enquanto instrumento que, posteriormente, é caracterizado no predicado como muito pesado. Por isto, o modo apofântico da enunciação é o modo primário em que o ente é mostrado naquilo que ele é. Qualquer predicado sobre ele corresponde a um modo secundário e mais específico de caracterizá-lo. A terceira característica de um enunciado é sua capacidade comunicativa. É próprio do enunciado poder compartilhar, no sentido de poder fazer ver a outros por meio de uma declaração, o que ele mostra e determina por meio do seu caráter apofântico e predicativo.

Reunindo esses três significados de “enunciados” numa visão unitária de todo o fenômeno, teremos a seguinte definição: *o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica.* [...] O enunciado não paira no ar, desligado e solto, a ponto de poder por si mesmo abrir pela primeira vez o ente como tal; mas já se detém no ser-no-mundo. O que antes se

⁹⁷ Ibidem; p. 216.

⁹⁸ Ibidem; p. 216.

esclareceu a respeito do conhecimento do mundo vale também para o enunciado.⁹⁹

O enunciado deriva da interpretação e do compreender e apresenta o ente numa visão compreensiva e numa dimensão comunicativa.¹⁰⁰ Do mesmo modo que a interpretação, o enunciado se funda na posição prévia, na visão prévia e na concepção prévia. Mas o singular do enunciado com relação à teorização do ente, é que nele o ente é tematizado. Quando o predicado determina o modo de ser que caracteriza o ente intramundano, o modo do ser-para, que caracteriza a totalidade conjuntural que constitui o ente com o qual o *Dasein* está ocupado, fica oculto no enunciado. O “como” que revela o modo em que o *Dasein* pode lidar com o ente intramundano perde seu caráter hermenêutico e adquire um caráter apofântico. O “como” apofântico determina o ente intramundano desde um ponto de vista ôntico: “Somente assim o enunciado adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa.”¹⁰¹ Por este motivo, Heidegger distingue entre o “como” hermenêutico da interpretação que compreende o sentido do ente e o “como” apofântico do enunciado que mostra como o ente foi compreendido e interpretado.

Desde um ponto de vista hermenêutico, a relevância da análise do compreender e da interpretação é mostrar que o enunciado teórico se origina na interpretação e no compreender e, portanto, no ser-no-mundo do *Dasein*. Heidegger conseguiu explicitar as estruturas ontológicas do *Dasein* que fundam o modo em que os entes são compreendidos e mostrar que as possibilidades de significação já estão compreendidas e interpretadas pré-tematicamente. Para Jocelyn Benoit, o fenômeno do compreender analisado por Heidegger marca uma distinção fundamental entre a fenomenologia hermenêutica e a fenomenologia eidética. Para o filósofo francês, Husserl se manteve no registro do “como” apofântico, do que é enunciável, até para analisar os fundamentos da percepção simples que é um fenômeno que é da ordem do pré-predicativo.¹⁰² Ademais, mais uma vez, vemos como a diferença ontológica está implícita em toda a ontologia fundamental. Podemos dizer que a distinção ontológica entre ser e ente é parte do compreender. O *Dasein* compreende suas possibilidades de ser num nível ontológico, de um modo pré-

⁹⁹ Ibidem; p. 218.

¹⁰⁰ Ibidem; p. 225.

¹⁰¹ Ibidem; p. 220.

¹⁰² BENOIST, Jocelyn. *Heidegger les sens du sens et l'illusion herméneutique*. In: CARON, Maxence (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006, p. 355.

temático e pré-predicativo, e as enuncia num nível predicativo. A distinção entre o como hermenêutico e apofântico é um reflexo da diferença ontológica.

A fala é a articulação da compreensibilidade¹⁰³, o que não implica que ela seja um momento posterior e independente do que já foi compreendido. A disposição, o compreender e a fala são três fenômenos cooriginários. Por este motivo, é fundamental distinguir a fala da linguagem propriamente dita. A fala é o fundamento ontológico-existencial da linguagem enquanto palavras e significados, ela é sua condição de possibilidade. O sentido de ser do ente referido num enunciado define a totalidade significativa que estrutura a fala. As significações que aparecem na fala e que são expressadas na linguagem jamais carecem de sentido. Pelo contrário, é no sentido que a linguagem encontra seus fundamentos. O sentido sempre se antecipa à palavra. As palavras que constituem uma linguagem sempre são portadoras de um sentido que se fundamenta no ser-no-mundo do *Dasein*. A linguagem não pode conceber-se como algo externo ao *Dasein*, como se as palavras estivessem “soltas” no mundo, desprovidas de sentido, como um significante ao qual podemos atribuir qualquer significado. Como tampouco o sentido da linguagem se origina num processo cognitivo que interpreta, por meio de um significado, percepções puramente acústicas. A linguagem expressa uma determinada disposição e compreensão do mundo que definem a fala enquanto o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Heidegger evidencia a dimensão hermenêutica da linguagem, como as palavras são a manifestação de um sentido que não se deixa apreender em si mesmo, mas se mostra por meio delas.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.223.

4 A fenomenologia hermenêutica enquanto o método da ontologia

4.1 Fenomenologia, ontologia e hermenêutica

Na discussão temática que realizamos sobre a filosofia de Heidegger desde 1919 até *Ser e tempo* podemos ver como a questão do ser e, por meio dela, a questão da mundanidade do mundo levaram a repensar a fenomenologia como hermenêutica. Para compreender a virada hermenêutica que Heidegger deu à fenomenologia nos parece importante compreender por que ele definiu sua filosofia como fenomenologia hermenêutica, o que nos leva a perguntar sobre a relação da fenomenologia com a ontologia e em que medida podemos qualificar a análise das estruturas fundamentais do *Dasein* como fenomenologia hermenêutica.

Ser e tempo começa com a pergunta pelo ser. Nas primeiras preleções de Friburgo, a prevalência do problema da mundanidade do mundo para tratar o sentido com o qual os entes intramundanos comparecem nas experiências da vida fáctica, aparece em *Ser e tempo*, como um problema que se insere no projeto da ontologia fundamental, que tem como fio condutor a questão do sentido do ser. Como vimos no capítulo anterior, é a partir de *Ontologia, hermenêutica da faticidade* que a fenomenologia é assumida como o método da ontologia e o *Dasein* como o ente que deve ser analisado em sua existência como o ente que compreende o sentido do ser. Não obstante, nos textos posteriores à preleção de 1923, como *Prolegômenos à história do conceito de tempo* e *Ser e tempo*, as referências explícitas à hermenêutica são concisas.¹⁰⁴ Do nosso ponto de vista, já nas primeiras preleções de Friburgo, o ser é visto como um fenômeno que não se dá originariamente no ente, mas num âmbito que é compreendido pré-tematicamente pelo *Dasein*. Por isto, a fenomenologia é entendida como uma ontologia hermenêutica.

Do mesmo modo que nas primeiras preleções de Friburgo, Heidegger afirma em *Ser e tempo* que a filosofia é a ciência que investiga os pressupostos ontológicos que determinam o ser dos entes das ciências particulares.

A questão do ser visa portanto às condições *a priori* de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-

¹⁰⁴ É importante lembrar que inicialmente não estava prevista a publicação da preleção de 1923, o que só aconteceu em 1988 dentro do marco da edição integral da obra de Heidegger [*Gesamtausgabe*].

lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas.¹⁰⁵

A ontologia visualiza o âmbito que, antecipadamente, articula o sentido de ser com o qual os entes se mostram num plano ôntico. A relação entre o que se mostra na comparecência do ente e o que fica oculto nessa mesma comparecência do ente é um problema inerente à questão do sentido do ser. Uma exposição explícita e adequada dessa questão deve partir da análise do ente que em seu ser compreende ser. Quando o *Dasein* é apresentado como o ente que em seu ser está em jogo seu próprio ser, isto é, que sendo, ele compreende seu próprio ser e o dos demais entes, Heidegger evidencia o caráter hermenêutico que estrutura o ser do *Dasein* e, conseqüentemente, o caráter hermenêutico que deve assumir a ontologia. Porque o *Dasein* é constituído por estruturas ontológicas ele se compreende e compreende aos demais entes num nível ôntico. “Assim, a compreensão de ser, própria da presença [*Dasein*], inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo.”¹⁰⁶ Qualquer ontologia que tem como tema um ente que não tem o modo de ser do *Dasein* se funda necessariamente nas estruturas ontológicas do *Dasein*, o que faz dele a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias. Como vimos, é na existência que o *Dasein* se interpreta a si mesmo nas experiências da vida fáctica. Deste modo, a fenomenologia hermenêutica analisa as estruturas ontológicas do *Dasein*. “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser.”¹⁰⁷

No § 7 de *Ser e tempo*, fenomenologia é definida com referência às palavras gregas *phainomenon* e *logos*. A palavra fenômeno refere-se tanto ao mostrar quanto ao velar. O importante de estes dois significados da palavra fenômeno, aparentemente contraditório, é que eles mantêm uma relação entre si. Todo mostrar é um mostrar por si mesmo, ou seja, é uma manifestação [*Erscheinung*] de algo. Nesse caso, fenômeno é entendido como o indício de algo, ou de “[...] um anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra.”¹⁰⁸ Para ilustrar esse sentido da palavra fenômeno, Heidegger toma o exemplo do sintoma clínico percebido pelo médico como indicador de uma doença que

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.47.

¹⁰⁶ Ibidem; p.49.

¹⁰⁷ Ibidem; p.51.

¹⁰⁸ Ibidem; p.68.

não se deixa ver em si, mas que se manifesta mediante os sintomas. A relação entre o aparente e o que se manifesta nas aparências é uma relação de co-pertença e, sobretudo, de ser.¹⁰⁹ Não há dois fenômenos distintos que entram em relação num momento determinado. Todo aparecer de um ente é uma manifestação do ser que se mostra para o *Dasein*. Com relação à plurivocidade que tinha a palavra *logos* para os gregos, nós concordamos com o comentário que Greisch faz desse parágrafo.¹¹⁰ Para ele, o importante da análise e interpretação heideggeriana da palavra *logos* é o resgate da essência fenomenológica desse conceito. O *logos* é entendido através de sua função apofântica, ou seja, como discurso declarativo que faz ver e torna manifesto algo do que se fala. Poderíamos dizer que o *logos* revela, ou ilumina, o que é referido através de um discurso. O *logos* não é o lugar originário da verdade, senão um modo de fazer ver algo mais fundamental que não se mostra.

A partir dessa análise, se torna mais evidente a relação da fenomenologia hermenêutica com a diferença ontológica. Se a fenomenologia tem como propósito tornar manifesto o que é velado pelo ente e que aparece a primeira vista, isto é, ser, podemos dizer que para a fenomenologia hermenêutica o fenômeno concerne o ser. “Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. [...] Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia.”¹¹¹ A fenomenologia não é uma ciência dos fenômenos no sentido de uma ciência positiva que se limita a apreender onticamente, mediante categorias ou propriedades observáveis, o ser dos seus objetos de estudo, como nas ciências naturais que lidam com entidades concretas: os corpos celestes, no caso da astronomia; os minerais, no caso da geologia; ou a matéria a escala molecular, no caso da química. A fenomenologia se distingue das demais ciências positivas porque ela descreve o fundamento originário tanto da filosofia quanto das demais ciências. Podemos então dizer que a diferença ontológica é uma noção fenomenológica que desvela o ente e vela o ser. Porque o *Dasein* é ser-no-mundo, isto é, porque ele está constantemente compreendendo pré-tematicamente a significância do mundo, os entes podem comparecer para ele com sentido de ser. A partir do momento em que o ser é visto como um fenômeno que não é da ordem do ente, mas do sentido que se manifesta a partir da compreensão do ente nele mesmo, a fenomenologia torna-se

¹⁰⁹ Idem, *Prolégomènes à l’histoire du concept de temps*, p.129.

¹¹⁰ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: Esquisse d’une interprétation intégrale de “Sein und Zeit”*, p.105.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.77.

hermenêutica. Por isto, a fenomenologia é o método que mostra o que se encontra velado no fenômeno, ou seja, revela o sentido do ser que se manifesta através do ente, mas que não é esse ente mesmo.

A máxima husserliana de que a fenomenologia é um ir às coisas mesmas se mantém vigente na função metodológica que Heidegger lhe atribui, com a distinção que para ele o “fazer ver” da fenomenologia não se refere à caracterização de um ente, mas ao desocultamento de um âmbito que não é nenhum ente, mas que constitui o *Dasein* num plano ôntico. É nesse sentido que o propósito da análise existencial é poder desvelar as estruturas fundamentais do *Dasein* que possibilitam a compreensão pré-ontológica do ser que constitui o sentido com o qual o mundo se manifesta para ele. A fenomenologia faz ver o que não se mostra, o que se encontra velado naquilo que aparece. “O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados.”¹¹² O ser, enquanto o tema da fenomenologia, é algo que se mantém “velado”, “encoberto” e “distorcido” na presença do ente¹¹³ e a tarefa da fenomenologia é esclarecer o que para a filosofia manteve-se oculto desde a ontologia grega. Como ficou estabelecido na preleção *Ontologia, hermenêutica da facticidade* o *Dasein* é o ente que é analisado visto que é ele que questiona sobre o ser. Uma hermenêutica do *Dasein* consiste em reconduzir o *Dasein* à questão do ser e à análise das suas estruturas ontológicas: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*.”¹¹⁴ A ontologia é fenomenológica porque o ser, enquanto fenômeno originário, não é apreendido na quididade dos entes, senão que revelando o modo em que eles se mostram, isto é, o “como” eles ganham sentido de ser para o *Dasein*.

4.2 A historicidade do *Dasein* e a destruição da história da metafísica

Para Heidegger, desde Platão e Aristóteles a ontologia definiu o ser dos entes no que eles têm de subsistentes e permanentes. Sobre esta base, a ontologia se desenvolveu no longo da história, privilegiando certos domínios de ser e, assim, se convertendo numa

¹¹² Ibidem; p.75.

¹¹³ Ibidem; p.75.

¹¹⁴ Ibidem; p.78.

ontologia regional por manter encoberto a questão sobre o ser enquanto ser. Para retornar à questão do ser com vistas ao ser e não ao ente, Heidegger propõe uma destruição da história da metafísica até chegar às primeiras determinações do ser enquanto fenômeno originário.¹¹⁵ A destruição da história da metafísica não significa uma negação dela, senão, pelo contrário, ela representa um trabalho de apropriação dos distintos modos em que o ser foi tratado conceitualmente. Uma destruição da história da metafísica remete necessariamente ao ente que em seu ser compreende ser. Podemos dizer que a preocupação que Heidegger manifestava em 1923, na preleção *Ontologia, hermenêutica da faticidade*, para tornar o *Dasein* acessível para si mesmo por meio de uma hermenêutica da vida fáctica¹¹⁶ encontra uma resposta metodológica com a “destruição”, porque desconstruir a história da metafísica é também desconstruir o modo em que o homem é determinado na história da filosofia, ou seja, onde sua essência é a alma ou, então, onde ele é um sujeito pensante. Pensamos que esta especificidade da destruição, de retornar à história da metafísica, possibilitou a concepção do homem como *Dasein* e do ser-no-mundo enquanto a estrutura fundamental do *Dasein*.

Encontramos por primeira vez na obra de Heidegger o conceito de “destruição fenomenológica” em *Problemas fundamentais da fenomenologia* de 1919,¹¹⁷ mas é nas preleções de 1923, *Ontologia, hermenêutica da faticidade* e *Introdução à pesquisa fenomenológica*,¹¹⁸ que o conceito de “destruição” adquire plenamente seu sentido metodológico. No § 15 de *Ontologia, hermenêutica da faticidade* vemos como a destruição da história da ontologia é uma tarefa da fenomenologia.

Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída.¹¹⁹

Desconstruir a história da metafísica significa também desconstruir os modos em que a ciência aprende seus objetos de estudos, já que as objetivações que se dão num tipo de conhecimento particular sempre obedecem a uma “determinada perspectiva” ontológica que delimita os possíveis modos em que os entes podem ser apreendidos objetivamente.

¹¹⁵ Ibidem; p.61.

¹¹⁶ Idem, *Ontologia, Hermenêutica da faticidade*, p.21.

¹¹⁷ Idem, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p.148.

¹¹⁸ Idem, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.

¹¹⁹ Idem, *Ontologia, Hermenêutica da faticidade*, p.83.

O conhecimento científico de um ente se funda na compreensão ontológica do ser desse ente que traz consigo o modo de apreendê-lo e, por conseguinte, de tratá-lo como objeto de estudo.¹²⁰ É nesse sentido que uma destruição da história da metafísica se revela como um elemento metodológico importante na medida em que permite, no caso das ciências, remontar até os fundamentos dos seus objetos. Em *Introdução à pesquisa fenomenológica*, Heidegger questiona a definição de fenomenologia proposta por Husserl nas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* enquanto ciência descritiva da consciência transcendental pura,¹²¹ perguntando como a consciência chegou a se converter no tema principal de uma ciência que deve ser fundamental.¹²² Para ele, como vimos no primeiro capítulo, as *Investigações lógicas* mostraram que os objetos se dão à consciência por meio de uma intuição. “Aqui intuição quer só dizer: trazer à consciência os objetos em si mesmo, tal como se mostram.”¹²³ Esta descoberta da fenomenologia husserliana representa para Heidegger o ponto de partida para elaborar uma fenomenologia que vai “às coisas mesmas” no sentido de ir até os fundamentos dos modos em que os objetos se dão à consciência e de como eles podem ser referidos conceitualmente.¹²⁴ A intuição apontada como o que possibilita que os objetos da consciência se mostrem com sentido de ser sugere que ir “às coisas mesmas” implica ultrapassar os limites da consciência para investigar os fundamentos da intuição. Husserl, em particular nas *Investigações lógicas*, questionou o modo em que acessamos os objetos do mundo mostrando que todo objeto se dá primeiramente numa intuição antes de ser refletido. Mas, se o acesso aos objetos é um problema fundamental da fenomenologia, é de suma importância que o modo em que os objetos se mostram seja próprio [*Eigentlich*] e não impróprio devido à ação encobridora de uma conceitualidade herdada pela tradição da metafísica.¹²⁵

No § 6 de *Ser e tempo*, vemos que os modos em que o *Dasein* acessa o ente e, conseqüentemente, os modos em que o interpreta, variam em função da situação histórica e ontológica na qual ele se encontra, isto significa que ele é determinado por sua historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Todo fenômeno de ser se dá num momento histórico a partir da compreensão do ser pela qual o *Dasein* se apropria dos modos de ser nos quais

¹²⁰ Ibidem; p.82-83.

¹²¹ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p.161.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.64.

¹²³ Ibidem; p.66.

¹²⁴ Ibidem; p.66.

¹²⁵ Ibidem; p.125-126.

ele e os demais entes se mostram onticamente. A própria investigação fenomenológica, que tem como propósito desvelar as estruturas ontológicas do *Dasein*, está inserida numa tradição ontológica que é portadora de determinados conceitos. “Toda investigação, e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da presença.”¹²⁶ Se o modo de apreender o ente corresponde a um modo de ser do *Dasein* que, por sua vez, corresponde a um momento da história da metafísica, a fenomenologia não é uma disciplina que detém o ser em conceitos e categorias que remetem a características imutáveis e a-históricas dos entes. Para analisar o ser do *Dasein* Heidegger propõe uma apropriação positiva do passado por meio de uma destruição da história da metafísica para tornar evidente e acessível o legado conceitual da tradição da metafísica ocidental que atua na existência fáctica do *Dasein*. Nas primeiras linhas de *Ser e tempo* é a pergunta pelo ser enquanto ser que caiu no esquecimento. A tarefa da destruição é desconstruir a história da metafísica e, deste modo, revelar os pressupostos e conceitos que atuam na significância do mundo desde a qual os entes ganham sentido de ser e desde a qual o *Dasein* se compreende a si mesmo: “A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a presença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do mundo.”¹²⁷ Desmantelando os pressupostos e conceitos que atuaram ao longo da história da metafísica de um modo encoberto, tem-se a oportunidade de retornar à apropriação do ser enquanto ser. Desde a primeira preleção de Friburgo o mundo é visto como o âmbito que funda o sentido do ser dos entes intramundanos. A questão de como se pode “despejar” o caminho até as estruturas ontológicas do *Dasein* passa por uma desconstrução dos diferentes modos de compreender pré-ontologicamente o ser. Devido ao peso da tradição metafísica na historicidade do *Dasein*, destruir a história da metafísica implica uma desconstrução dos modos mais comuns que o *Dasein* tem de se relacionar com o mundo e consigo mesmo. O esquecimento do ser é um esquecimento da condição fundamental do *Dasein* que é a compreensão de ser.

Vemos novamente como a diferença ontológica em *Ser e tempo*, ainda não nomeada, é uma temática que está constantemente presente na análise das estruturas fundamentais do *Dasein*. Ela não representa dois momentos distintos: uma pré-

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.57.

¹²⁷ *Ibidem*; p.60.

compreensão ontológica do ser e uma interpretação ôntica dos entes intramundanos, senão que expressa o caráter hermenêutico do *Dasein* que é sua condição de estar antecipadamente numa compreensão pré-temática dos possíveis modos de ser com os quais os entes intramundanos podem comparecer para ele. Esta “compreensão antecipada” do modo em que os entes são interpretados onticamente se refere a que o ser, enquanto fenômeno originário, se dá na compreensão que o *Dasein* tem da significância do mundo que não é um objeto temático, mas, não obstante, é a condição para que o *Dasein* possa interpretar o sentido de ser dos entes intramundanos que ele acolhe no existencial do compreender. O *Dasein* se compreende num nível ôntico, na facticidade da sua existência, porque ontologicamente ele é ser-no-mundo. O conceito de mundo compartilhado, que nos anos friburguense foi tratado conjuntamente com os conceitos de mundo circundante e de mundo próprio [*Selbstwelt*],¹²⁸ como uma estrutura da vida fáctica, reaparece em *Ser e tempo*. O *Dasein* não é um ser solipsista que se move na representação de um mundo próprio, senão que ele compartilha o mundo com outros *Daseins* porque ele é ser-com e co-*Dasein* [*Mitdasein*]:

A investigação que se dirige ao fenômeno, capaz de responder à questão quem, conduz às estruturas da presença que, junto com o ser-no-mundo, são igualmente originárias, a saber, o *ser-com* e a *copresença* [co-*Dasein*]. Neste modo mesmo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-si mesmo, cuja explicação torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade, a saber, o *impessoal*.¹²⁹

A compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo num nível ôntico não é produto de uma alteridade com relação aos outros *Daseins*. O *Dasein* é o que ele é, em seu ser-com outro *Dasein* que é co-existente na medida em que eles existem num mundo compartilhado. O modo de ser impessoal [*Das Man*] do *Dasein*, que é modo em que ele é primariamente no mundo em sua cotidianidade, se refere a um modo de ser que tem um caráter público, comum a todos. “Numa primeira aproximação, a presença fáctica está no mundo comum, descoberto pela medianidade.”¹³⁰ O impessoal é um existencial do *Dasein* e, portanto, ele é uma constituição ontológica que determina o *Dasein* em sua cotidianidade fáctica. O exemplo da primeira preleção friburguense ilustra como de *prima facie* os entes intramundanos sempre são interpretados desde um mundo significativo que é

¹²⁸ O conceito de mundo próprio desaparece em *Ser e tempo*. Nos anos friburguenses ele foi usado para indicar o caráter pessoal que têm as experiências da vida fáctica, conformando, com o mundo circundante e o mundo compartilhado [*Mitwelt*], a estrutura do mundo.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.169.

¹³⁰ *Ibidem*; p.187.

compartilhado. Tanto os alunos como o aborígene senegalês compreendem o ente “cátedra” desde uma totalidade referencial que não é o produto de um “ego pensante” particular, senão de um mundo compartilhado, de uma compreensão pública da significância do mundo que se funda na historicidade do *Dasein*. “A presença possui em si mesma diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente.”¹³¹ Assim, uma destruição da história da metafísica é também uma desconstrução do modo de ser impessoal do *Dasein* que permite desvelar suas possibilidades mais próprias que são mantidas ocultas por sua tendência a decair em sua tradição.¹³²

É na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* de 1927, que sucede a publicação de *Ser e tempo*, que Heidegger se refere à “destruição” conjuntamente à “redução” e à “construção” fenomenológica. Já que o ser é sempre acessível a partir do ente, o *Dasein* dirige-se para o ente e compreende ser: “A apreensão do ser, isto é, a investigação ontológica, sempre se encaminha, em verdade, de início necessariamente para o ente, mas é, então, *conduzida de uma maneira determinada para além* do ente e de volta para o seu ser.”¹³³ A recondução do olhar do ente ao ser é o que a fenomenologia heideggeriana denomina de redução ontológica. Diferentemente da fenomenologia transcendental de Husserl, onde a redução significa a suspensão da atitude natural para chegar aos vividos noético-noemático que constituem os entes enquanto correlatos de uma consciência transcendental, Heidegger interroga o ser mesmo da consciência. O ser está sempre referido como um ente e, por isto, ele é acessível a partir do ente. Desta maneira, o *Dasein* dirige-se para o ente de tal modo que o ser do ente possa ser revelado e tematizado.¹³⁴ Por sua vez, a redução implica necessariamente uma construção fenomenológica do ser que se mostra a partir do ente. O mesmo desvelamento do ser que se dá na redução leva a uma tematização do ser ou, usando as palavras de Heidegger, a uma construção redutiva do ser.¹³⁵

Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção redutiva do ser, uma *destruição*, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos.

¹³¹ Ibidem; p.186.

¹³² Ibidem; p.59.

¹³³ Idem, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p.36.

¹³⁴ Ibidem; p.36.

¹³⁵ Ibidem; p.39.

É só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos.¹³⁶

A relevância da destruição fenomenológica radica justamente em poder desconstruir a metafísica tradicional, em cada uns dos seus períodos históricos, para mostrar que tradicionalmente a metafísica compreende ser com vistas ao ente. Em 1923, Heidegger já afirmava que a hermenêutica é desconstrução¹³⁷ com o propósito de dizer que uma hermenêutica da facticidade conduz a uma desconstrução das interpretações que o *Dasein* tem de si mesmo nas experiências da vida fáctica até chegar aos fundamentos da sua existência, desocultando, para ele mesmo, sua condição de ser-no-mundo.

¹³⁶ Ibidem ; p.39.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia, Hermenêutica da facticidade*, p.111.

5 Conclusão

Para concluir nosso trabalho trataremos de duas questões que, a nosso entender, são transversais a nossa pesquisa. Primeiro, mostraremos como no período friburguense (1919-1922) a questão do mundo, enquanto significância, já preconizava a necessidade de uma fenomenologia que fosse ontologia e, por sua vez, que fosse hermenêutica. Segundo, nos referiremos à análise da intencionalidade, da intuição categorial e do *a priori*, para mostrar como ela foi essencial para Heidegger empreender a análise das estruturas ontológicas do *Dasein* e mostrar seu caráter transcendental.

Como vimos no primeiro capítulo, Heidegger inicia sua docência na Universidade de Friburgo tratando a questão do mundo através do problema da vida que nesse momento, como nota Haar,¹³⁸ era a temática principal e o fio condutor da sua filosofia. Enquanto a vida como problema fundamental da fenomenologia heideggeriana foi perdendo sua primazia e a análise das estruturas ontológicas do *Dasein* foi ganhando lugar, é importante ressaltar que nos primeiros anos friburguenses o caráter hermenêutico atrelado à fenomenologia indica que o mundo, como fenômeno originário, é o âmbito que funda o sentido das experiências da vida fáctica e o modo de ser dos entes intramundanos. O exemplo da cátedra dado na preleção *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* (1919) esclarece que o mundo enquanto significância é distinto de uma visão de mundo enquanto uma totalidade de entes. O mundo significa uma totalidade conjuntural de relações significativas que são compreendidas pré-tematicamente. “O esclarecimento do conceito de mundo é uma das tarefas mais centrais da filosofia. O conceito de mundo ou o fenômeno designado com ele apontam para aquilo que ainda não foi conhecido até aqui na filosofia em geral.”¹³⁹ Podemos dizer que a ontologia fundamental esclarece, tanto ôntica quanto ontologicamente, o conceito de mundo,¹⁴⁰ mas, em 1919, a relação ontológica do mundo com o *Dasein* ainda não era esclarecida dessa forma. O problema metodológico que surge nesse momento é como a fenomenologia pode acessar ao mundo como âmbito significativo do sentido de ser dos

¹³⁸ HAAR, Michel. *Le moment, l'instant et le temps-du-monde [1920-1927]* In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996, p.67.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p.242.

¹⁴⁰ O terceiro capítulo de *Ser e tempo* está dedicado à questão da mundanidade do mundo.

entes que se dão na vida fáctica do *Dasein*. Por isto, a ideia de poder elaborar uma fenomenologia que mostre o caráter pré-temático que têm as estruturas da vida, sem determiná-las categorialmente, ocupa um lugar central nas preleções friburguenses. O mundo como totalidade significativa é visto como o “horizonte” que funda a compreensão do sentido de ser dos entes simplesmente dados no mundo circundante e não como objetos temáticos.

Como declara o próprio Heidegger,¹⁴¹ sua preocupação pelo sentido do ser remonta a 1907, quando ele teve seu primeiro contato com a filosofia de Aristóteles por meio da leitura da dissertação de Brentano *Da múltipla significação do ser em Aristóteles* (1862). Pensamos que foi a questão do mundo que levou Heidegger a repensar a fenomenologia tematicamente como ontologia e metodologicamente como hermenêutica. Foi tratando os fundamentos da vida fáctica que a relação ontológica entre o mundo e o sentido do ser apareceu como um problema fundamental da fenomenologia e, como vimos anteriormente, este problema conduz o olhar de Heidegger para o ente que sendo compreende ser. O segundo capítulo de *Problemas fundamentais da fenomenologia (1919-1920)* se dedica principalmente à questão de como a fenomenologia pode acessar às experiências do mundo próprio que se dão na facticidade da vida: “Nossa pergunta sobre o acesso à experiência fundamental do mundo próprio, como também às questões que procedem dela, nos levam à necessidade de ganhar a experiência da vida em geral, facticamente não explicitada.”¹⁴² Assim é tarefa da fenomenologia mostrar o que não se mostra na facticidade, mas que doa sentido às experiências da vida fáctica. Apesar de ainda não haver uma clara distinção entre os diferentes modos de ser dos entes intramundanos, vemos que os fundamentos ontológicos do sentido das experiências da vida fáctica estão situados num plano que não pode apreender-se na presença do ente. Nessa mesma preleção o conceito de existência é atribuído ao que é experienciado na vida fáctica de um modo significativo e não como uma qualidade do ente.¹⁴³ Em outras palavras, a existência aparece como um fenômeno que remete à compreensão da significância do mundo e, conjuntamente, ao *Dasein* por ser o ente que é ser-no-mundo: “Perguntar se o mundo existe em si mesmo e independentemente dos meus pensamentos carece de sentido.”¹⁴⁴ Pensamos que desde 1919 o caráter mundano que tem o sentido de

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*. In: *Question III et IV*, p.326.

¹⁴² Idem, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p.114.

¹⁴³ Ibidem; p.115-117.

¹⁴⁴ Ibidem; p.116.

ser dos entes intramundanos outorga a fenomenologia um caráter hermenêutico. A fenomenologia não se restringe à descrição do sentido dos entes tal como eles se dão nas experiências da vida fáctica, isto implicaria uma aporia por tomar como pressuposto o que justamente se pretende explicar, tematizando um fenômeno que não é originário. A tarefa da fenomenologia é mostrar o caráter mundano e pré-temático das experiências da vida fáctica.¹⁴⁵ Vemos como os problemas levantados pela questão da mundanidade do mundo são em si mesmos hermenêuticos. Nessa mesma preleção, Heidegger declara que a fenomenologia refere-se a uma “compreensão pura” que permite explicitar a totalidade dos nexos que conformam o sentido das experiências da vida fáctica.¹⁴⁶ De um modo similar ao conceito de “intuição hermenêutica”, a “compreensão pura” se refere a uma intuição originária da vivência que salienta que o campo da fenomenologia é o que não se mostra na vida fáctica, mas que é compreendido pré-tematicamente. Por este motivo, a compreensão não é um ato cognitivo que torna inteligível as vivências, senão que uma estrutura que as funda enquanto experiências significativas. A compreensão, apesar de não ser ainda conceitualizada como um existencial do *Dasein*, já mostra sua relação ontológica com o sentido do ser. Entendemos que a questão do mundo evidencia que a hermenêutica é o método da fenomenologia, somente assim a fenomenologia seria uma ciência originária.¹⁴⁷ Na preleção de 1923, a facticidade designa a existência¹⁴⁸ que, como em *Ser em tempo*, se refere à determinação ontológica do *Dasein* de estar constantemente fora de si mesmo, voltado para o mundo, numa pré-compreensão ontológica das possibilidades dos modos de ser dos entes na vida cotidiana do *Dasein*. Este é o ente que se caracteriza ontologicamente como ser-no-mundo, como abertura para o ser. Por isto, ele é o ente que interroga seu próprio ser e o dos demais entes.

Com respeito a nosso segundo ponto, queremos começar indicando como a intencionalidade não está ausente das primeiras preleções de Friburgo. Nelas, para se referir ao modo em que a vida se realiza a si mesma [*Vollzug*] na facticidade, Heidegger afirma que a vida é estruturalmente intencional já que ela sempre está em direção ao mundo, destacando que o mundo é também o mundo do si mesmo.¹⁴⁹ A intencionalidade já é concebida como um caráter que possibilita que a vida se dê a si mesma com sentido

¹⁴⁵ Ibidem; p.120.

¹⁴⁶ Ibidem; p.148.

¹⁴⁷ Idem, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.62,

¹⁴⁸ Idem, *Ontologia, Hermenêutica da facticidade*, p.22-27.

¹⁴⁹ Idem, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p.42-43.

no mundo. Esta definição de intencionalidade já marca uma distinção com a noção husserliana de intencionalidade, que se circunscreve à esfera da consciência pura e à relação entre a *noesis* e o *noema*, e anuncia o caráter ontológico e hermenêutico que vai adquirir a intencionalidade a partir das preleções de Marburgo (1923-1928).

No segundo capítulo de *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo* (1925), dedicado à análise da intencionalidade, da intuição categorial e do *a priori*; Heidegger mostra que o preenchimento de uma significação vazia por uma intuição categorial levanta a pergunta sobre as condições ontológicas que possibilitam que um ente se mostre objetivamente enquanto evidência. Como vimos com os atos de síntese e de ideação, a intuição categorial traz consigo os modos por meio dos quais os entes podem ser objetivados, mas, por sua vez, demonstra que as formas categoriais excedem o próprio ente, o que para Heidegger põe em evidência a relação entre o ente que se mostra como objeto e os fundamentos ontológicos que tornam possível que o ente se mostre como objeto. Como vemos, a intuição categorial revela o sentido originário do *a priori* como o âmbito que funda a objetividade dos entes já que a intuição é um comportamento intencional que desvela a dimensão apriorística do ser. Numa nota de pé de página de *Ser e tempo* encontramos a afirmação acerca da importância da fenomenologia de Husserl no que concerne ao apriorismo como método da filosofia científica e o *a priori* seu solo fenomenal.¹⁵⁰ A intuição categorial possibilitou uma primeira aproximação fenomenológica sobre as determinações ontológicas do ser dos objetos e mostrou que o *a priori* não é nem um sujeito nem um objeto, mas um fenômeno que caracteriza ser.¹⁵¹ Na fenomenologia transcendental a intuição categorial fica restrita à questão do conhecimento, o que impediu mostrá-la como um comportamento intencional que leva à pergunta pelo ser da intencionalidade.¹⁵² Quando a intencionalidade é analisada na preleção de 1925, o *Dasein* já é assumido como o ente que deve ser interrogado para tratar a pergunta pelo sentido do ser e a intencionalidade vista como o comportamento que permite analisar as estruturas ontológicas do *Dasein* e não como a relação entre uma consciência intencional e um objeto intencional. A intencionalidade não remete aos atos cognitivos de um sujeito, como tampouco ao modo em que um objeto é visado intencionalmente. Ela se constitui no caráter relacional e referencial com o qual o *Dasein* se comporta com os entes intramundanos, ela é um caráter da abertura do *Dasein* para o

¹⁵⁰ Idem, *Ser e tempo*, p.95.

¹⁵¹ Idem, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, p.117.

¹⁵² Ibidem; p.113-115.

ser e para o mundo. Nesse sentido, podemos dizer que a intencionalidade se fundamenta na relação co-constituente do *Dasein* com o mundo e, conjuntamente, do *Dasein* consigo mesmo.¹⁵³

A compreensão do ser que caracteriza ontologicamente o *Dasein*, determina o modo de ser com o qual os entes intramundanos são desvelados na ocupação como entes simplesmente dados, como instrumentos ou como objetos temáticos. Para Bernet, a intencionalidade husserliana permitiu interrogar fenomenologicamente o ser dos objetos intencionados e o ser do sujeito da intencionalidade. O desvelamento intencional de um ente como objeto revela a compreensão da significância do mundo enquanto fundamento da objetividade. A intencionalidade se manifesta num plano ôntico, mas ela se funda na transcendência do ser-no-mundo do *Dasein*: “A intencionalidade do ser-no-mundo permite conjuntamente a compreensão do ser das coisas e a compreensão de si mesmo. Propriamente dito, a intencionalidade do ser-no-mundo é ‘transcendência’.”¹⁵⁴ Dirigindo-se para o mundo o *Dasein* descobre o modo de ser dos entes intramundanos cujo ser já foi previamente compreendido.

A relevância dos conceitos husserlianos de intencionalidade, intuição categorial e *a priori* radica no modo em que Heidegger se apropriou deles ou, mais especificamente, no que eles influenciaram na elaboração da fenomenologia hermenêutica que, nos anos friburguenses, começa a ser pensada como uma resposta à necessidade de tratar, primeiramente, a questão da vida e sua relação com o mundo, e posteriormente, a pergunta pelo sentido do ser por meio de uma análise das estruturas ontológicas do *Dasein*. A intuição categorial aproximou ainda mais Heidegger da convicção que o ser é um fenômeno que se mostra previamente ao *Dasein*. Pensamos que a intencionalidade foi fundamental para mostrar que a diferença ontológica entre ser e ente é constitutiva do ser do *Dasein*. “Sabemos que a intencionalidade tal como concebida por Husserl está fora da fenomenologia hermenêutica, mas não podemos negar que ela é fundamental para a constituição do conceito de *Dasein* como ser-no-mundo: existência.”¹⁵⁵ De algum modo, a intencionalidade apontou para a compreensão do ser do *Dasein* que define sua ocupação

¹⁵³ Idem, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 452-454.

¹⁵⁴ BERNET, Rudolf. *Transcendance et intentionnalité, Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique*. In: VOLPI, Franco (org.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 211.

¹⁵⁵ FERREIRA, Acylene. *Existência e significância*. In: *Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, p.126.

e sua lida com os entes intramundanos. O *Dasein*, tal como a consciência intencional, sempre está dirigido para o mundo. A diferença está em que para a fenomenologia transcendental o mundo ganha sentido pela intuição categorial na intencionalidade e para a fenomenologia hermenêutica pela estrutura hermenêutica do compreender.¹⁵⁶ A cura¹⁵⁷, que é a estrutura que constitui a totalidade do todo estruturado do *Dasein*, mostra como o *Dasein* compreende antecipativa e significativamente o mundo e transcende sua própria existência em direção ao ser.¹⁵⁸ Assim, o *Dasein* está sempre em sua ocupação compreendendo ôntica e ontologicamente os entes intramundanos e a si mesmo. Em outras palavras, a transcendência designa o movimento que possibilita, desde a significância do mundo, que o *Dasein* esteja continuamente ultrapassando o ente em direção ao ser e, nessa ultrapassagem, constituindo a compreensão que ele tem de si mesmo, dos demais *Daseins* e dos entes intramundanos. Por isto, o fundamento ontológico do caráter transcendental do *Dasein* é cura.

¹⁵⁶ Ibidem; p.117.

¹⁵⁷ Em *Ser e tempo* a cura é definida como a estrutura ontológica fundamental do *Dasein* que tem, por sua vez, três momentos estruturais: a existencialidade, a facticidade e a decadência.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.258-260.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: La Transparence, 2008.

BENOIST, Jocelyn. *Heidegger les sens du sens et l'illusion herméneutique*. In: CARON, Maxence (org.). *Heidegger*. Paris: Cerf, 2006. p.329-361.

_____. *Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl*. Paris: Puf, 2001.

_____. *Phénoménologie et ontologie dans les recherches logiques*. In: HUSSERL, Edmund. *La représentation vide* suivi de *Les recherches logiques, une œuvre de percée*. BENOIST, Jocelyn e COURTINE, Jean-François (org.). Paris: Puf, 2003. p.111-124.

BERNET, Rudolf. *Transcendance et intentionnalité, Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique*. In: VOLPI, Franco (org.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p.195-216.

BIMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1987.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.

_____. *Intentionnalité, sensation, signification excédentaire*. In: HUSSERL, Edmund. *La représentation vide* suivi de *Les recherches logiques, une œuvre de percée*. BENOIST, Jocelyn e COURTINE, Jean-François (org.). Paris: Puf, 2003. p.65-83.

_____. *Les « Recherches logiques » de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être*. In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996. p.7-32.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin, 2011.

_____. *Heidegger et les recherches logiques*. In: HUSSERL, Edmund. *La représentation vide* suivi de *Les recherches logiques, une œuvre de percée*. BENOIST, Jocelyn e COURTINE, Jean-François (org.). Paris: Puf: 2003. p.265-281.

_____. *Husserl, des mathématiques à l'histoire*. Paris: Puf, 1995.

DEPRAZ, Nathalie. *Husserl*. Paris: Armand Colin, 1999.

DEWALQUE, Arnaud. *Heidegger et la question de La chose: esquisse d'une lecture interne*. Paris: L'Harmattan, 2003.

DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo: comentarios a la division I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A fenomenologia heideggeriana e a construção tridimensional da verdade*. In: REICHERT DO NASCIMENTO, Claudio; WU, Roberto. *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liberars, 2012. p.9-20.

_____. *Existência e significância*. In: *Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, p.115-141.

_____. *Mundanidade e diferença ontológica*. Síntese, Belo Horizonte, v.40, n.126, 2013, p.85-108.

GREISCH, Jean. *La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger*. In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996, p.131-152.

_____. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*. Paris: Puf, 2002.

GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Puf, 2003.

_____. *L'herméneutique dans Sein und Zeit*. In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996, p.179-192.

HAAR, Michel. *Le moment, l'instant et le temps-du-monde [1920-1927]* In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996, p.67-90.

_____. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Million, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.

_____. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.

_____. *Le séminaire de Zähringen*. In: *Question III et IV*. Paris: Gallimard, 2011, p.459-488.

_____. *Lógica, la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.

_____. *Ontologia, Hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Phénoménologie et pensée de l'être*. In: *Question III et IV*. Paris: Gallimard, 2011, p.321-355.

_____. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza, 2014.

_____. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Segundo volume. Parte I. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Segundo volume. Parte II. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *La représentation vide*. In: HUSSERL, Edmund. *La représentation vide suivi de Les recherches logiques, une œuvre de percée*. BENOIST, Jocelyn e COURTINE, Jean-François (org.). Paris: Puf: 2003. p.11-38.

_____. *Meditações cartesianas, introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Notes sur Heidegger*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993.

JOLLIVET, Servanne. *Heidegger: Sens et histoire (1912-1927)*. Paris: Puf, 2009.

KISIEL, Theodore. *L'indication formelle de la facticité, sa genèse et sa transformation*. In: COURTINE, Jean-François (org.). *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin: 1996. p.205-220.

LOHMAR, Dieter. *Le concept husserlien d'intuition catégorial*. In: *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 99, N°4, 2001, p.652-682.

LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. Paris: Puf, 2011.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise, estudos da história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso e editores da UFPR, 2001.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

TAMINIAUX, Jacques. *Le regard et l'excédent, remarques sur Heidegger et les "Recherches logiques" de Husserl*. In: *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 75, N°25, 1977, p.74-100.

VAYSSE, JEAN-MARIE, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris: Ellipses, 2005.

XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F: Plaza y Valdés, 2004.

ZARADER, Marlène. *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Vrin, 2012.