

A INTENCIONALIDADE NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL¹

INTENTIONALITY IN EXISTENTIAL-HISTORICAL PERSPECTIVE

JOÃO A. MAC DOWELL SJ²

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-MG) – Brasil
macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

RESUMO: O artigo apresenta a concepção heideggeriana de intencionalidade, à luz da compreensão da transcendência do *aí-ser* (*Dasein*) como ser-no-mundo em *Ser e tempo*. Insiste em que tal concepção só pode ser bem apreendida a partir da intuição fundamental do filósofo sobre o sentido de ser do *aí-ser* e consequentemente do ser como tal. Trata-se da abordagem do ser-humano como vida fáctica ou existência histórica em contraposição a todo o pensamento metafísico com suas distinções sensível/inteligível e sujeito/objeto.

PALAVRAS-CHAVE: Sentido de ser. Pensar fenomenológico-hermenêutico. Metafísica. Existência histórica. Intencionalidade. Transcendência.

ABSTRACT: *The article addresses the Heideggerian view of intentionality, in light of Dasein's transcendence as Being-in-the-world in Being and Time. It stresses that such a view can only be properly apprehended in light of Heidegger's fundamental insight into the meaning of Dasein's Being and therefore of Being as such. This insight implies the approach of the human being as factual life or historical existence in opposition to all metaphysical thinking with its sensible/intelligible and subject/object distinctions.*

KEYWORDS: *Meaning of Being. Phenomenological-hermeneutic thinking. Metaphysics. Historical existence. Intentionality. Transcendence.*

Embora corresponda à primeira vista a um conceito secundário, a questão da intencionalidade situa-se no limiar de toda a filosofia contemporânea e as respostas, que lhe foram dadas, distinguem os dois estilos de pensar que dominaram o panorama filosófico nos últimos cem anos. Tanto Gottlob Frege, inspirador da filosofia analítica, como Edmund Husserl, pai da fenomenologia, partem dos enigmas suscitados pela ideia de intencionalidade enquanto formulada em particular por Franz Brentano em 1874.³ Não se pretende aqui voltar sobre as

¹ Texto revisto de conferência pronunciada em 22/10/2019 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) no *III Colóquio Nacional de Filosofia Contemporânea: Questões sobre a intencionalidade*

² Doutor em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG.

³ BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.

origens desses dois movimentos determinantes da reflexão filosófica atual, tampouco confrontá-los diretamente. Nosso escopo não é senão caracterizar o fenômeno da intencionalidade, na perspectiva histórico-existencial, própria de Martin Heidegger. Como se verá, tal perspectiva, segundo ele, leva à superação da ideia de intencionalidade por um pensar originário não-intencional no sentido ordinário do termo. Seja dito, porém, desde logo que a proposta de Heidegger, nada tem a ver com o anti-intencionalismo de alguns filósofos da mente para os quais os chamados estados mentais não possuem um modo de ser específico, distinto da realidade física, reduzidos simplesmente a configurações neurológicas do cérebro.⁴

Mas que significa “intencional”? Para Brentano, o termo designa a relacionalidade do ato mental, enquanto lhe é próprio representar algo como o objeto para o qual está direcionado. Todo ato individual de conhecer ou desejar, p. ex., é conhecimento ou desejo de algo, implica uma relação para.... Este algo, que individualiza e distingue necessariamente atos da mesma espécie, p. ex. minha percepção desta folha de papel ou daquela parede, constitui seu objeto ou conteúdo. Mas tal conteúdo é primeiramente, nesta perspectiva, uma representação imanente à mente e não o representado extramental, que pode, aliás, existir ou não existir realmente, mesmo numa perspectiva realista, p. ex. no caso da memória e da imaginação.

Como é sabido, foi a partir da diferença entre as relações naturais e as relações intencionais entre coisas individuais que Frege explicitou em 1892 a diferença entre o significado (*Sinn*) e o referente (*Bedeutung*) de um termo linguístico, priorizando o primeiro.⁵ A distinção proposta por Frege forneceu a Bertrand Russell desde 1905 a base para solução de vários problemas no âmbito da filosofia da linguagem com sua teoria das descrições, que pode ser considerada o ponto de partida da corrente analítica da filosofia.⁶ Por outro lado, Edmund Husserl, aluno de Brentano, formula o método fenomenológico nos *Logische Untersuchungen* (1900-1901) em contraste direto com a posição de Frege.⁷ Para ele, nossos juízos são direcionados primariamente para as coisas percebidas no mundo e apenas secundariamente para as proposições que expressam o seu conteúdo. A descoberta por Husserl do ver e descrever fenomenológico, desenvolvido metodicamente e com grande precisão, foi de grande relevância para o filosofar contemporâneo. Teve um influxo decisivo também sobre Heidegger, ainda que de caráter puramente metodológico, a partir da leitura de *Logische Untersuchungen*, iniciada já em 1909 antes dos primeiros contatos com o fundador do movimento fenomenológico (1917) e de tornar-se seu assistente e íntimo colaborador na Universidade de Freiburg (1919-1923). Contrariando as expectativas

⁴ Uma das formas mais radicais de naturalismo reducionista é o materialismo eliminativo de Paul Churchland (cf. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1986) e *Matter and Consciousness* (2013)). Mas outros filósofos analíticos como p. ex. John Smart, Ullin Place e Jerry Fodor defenderam posições semelhantes.

⁵ FREGE, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*, 1892.

⁶ RUSSELL, Bertrand. On Denoting, *Mind* 14, 1905.

⁷ HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag, Vol.1: *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900; Vol.2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901.

deste, Heidegger não assume, porém, nem a *epoché* e a redução transcendental propostas por Husserl em *Ideen I* (1913), nem a vida da consciência como campo próprio da reflexão fenomenológica. Com a distinção *noesis/noema* Husserl recai inteiramente, segundo ele, no terreno da subjetividade moderna que pretende superar.⁸ A diferença entre os dois pensadores quanto à concepção da intuição fenomenológica, é formulada por Friedrich Wilhelm von Herrmann nos seguintes termos: por Husserl, ela é entendida como observação reflexiva (*reflexives Schauen*), tendo por tema a consciência; por Heidegger, como compreender hermenêutico (*hermeneutisches Verstehen*), cujo tema é a vida fáctica (*faktisches Leben*), identificada finalmente como existência (*Existenz*).⁹ De fato, na opinião de Heidegger, a filosofia de Husserl permanece ainda no âmbito do pensamento metafísico, característico, segundo ele, de toda a história da filosofia ocidental desde Platão.¹⁰

1 A QUESTÃO DO SENTIDO DE SER E O NOVO PENSAR FILOSÓFICO SEGUNDO HEIDEGGER

Ao pensar de toda a tradição filosófica Heidegger contrapõe desde seu primeiro curso de Freiburg em 1919 uma nova maneira de conceber a filosofia a partir de seu tema.¹¹ Esta afirmação pode parecer estranha, já que um pensar para ser filosófico não pode ter outro tema a não ser o ente no seu todo, tudo o que se mostra na experiência humana, compreendido no seu sentido, a partir de seu fundamento, seus primeiros princípios. É verdade. No entanto, o ente no seu todo pode ser abordado de diferentes pontos de vista. Conforme a perspectiva adotada, o sentido do que se mostra não é o mesmo. Compreender o sentido é a tarefa do que sempre se chamou de hermenêutica. Mas aqui não se trata da compreensão de textos jurídicos, literários ou religiosos, mas do sentido da realidade, ou melhor, do ente no seu todo.¹² Toda compreensão é compreensão de algo como algo, implicando assim uma interpretação do compreendido.¹³ A questão do sentido de ser que Heidegger levanta é a questão hermenêutica fundamental, porque tudo que compreendemos, compreendemos como sendo. Se ele julga necessário retomá-la é, sem dúvida, porque já reparou ou pressentiu que ser pode e deve ser compreendido de um ponto de vista mais adequado do que o adotado até então pelo pensamento filosófico ou mesmo por nossa linguagem ordinária.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Mein Weg in die Phenomenologie* (1963), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 93-99. A compreensão puramente metodológica da fenomenologia é expressa por Heidegger, tanto na passagem citada, como em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 37).

⁹ HERRMANN, Friedrich Wilhelm v. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 3.

¹⁰ Heidegger denomina “metafísico”, não o referente a uma disciplina filosófica particular, mas todo o pensamento caracterizado pela distinção platônica entre o ente sensível (físico) e seu fundamento inteligível (meta-físico), que está além do mundo de nossa experiência sensorial.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem* (1919), in: *Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

¹² O termo “compreender” (*Verstehen*) tem em *Ser e tempo* um significado amplo e fundamental, que abrange toda relação do ser-humano com o mundo e consigo mesmo.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, § 32, especialmente p. 198.

Importa aqui apresentar, ainda que sumariamente, a distinção heideggeriana entre ser e ente e os adjetivos correspondentes ontológico e ôntico, conforme se apresenta em *Ser e tempo*. Ser não é um ente, algo que é, mas o que possibilita compreender o ente como ente nos seus modos de ser. P. ex. não posso identificar uma pintura como artística, se não possuo uma compreensão prévia do significado de arte. Trata-se do modo de ser de um tipo de ente, a obra de arte. Mas a compreensão do modo de ser de qualquer ente pressupõe a compreensão do sentido ou significado de ser em geral. O sentido de ser dá-se, portanto, na compreensão de ser que é constitutiva do ser-humano enquanto aí-ser, como preferimos traduzir o termo heideggeriano “*Dasein*”.¹⁴ Destarte a elaboração da questão do sentido de ser começa por uma análise ontológica do aí-ser, a fim de definir o horizonte que condicionará a interpretação do sentido de ser como tal.¹⁵ Para acompanhar a análise da essência do aí-ser nas suas estruturas fundamentais é indispensável focalizar adequadamente o fenômeno que será analisado. Trata-se evidentemente do ser humano como aí-ser, ou seja, numa perspectiva, inteiramente inédita, que Heidegger denomina existencial. Tal é a intuição decisiva que determina todo o seu filosofar. Sem perceber para onde ele está apontando, a que se refere como base ôntica de sua nova interpretação ontológica do ser do ente e de suas modalidades, todo estudo de sua obra será frustrado, toda exposição de suas ideias se converterá em um palavreado vazio.¹⁶

a) O sentido de ser no pensamento metafísico

Requer-se um cuidado especial para não volver inadvertidamente à linha de abordagem, própria do pensamento metafísico, ao qual Heidegger atribui uma compreensão imprópria do sentido de ser. Ela se baseia na resposta à perguntas do tipo “Que é isso?”, que corresponde à quiddidade ou essência do ente respectivo.¹⁷ Assim, a pergunta “O que você é?” teria por resposta: “um ser humano”, definido, digamos, como “animal racional”.¹⁸ O importante aqui é verificar que mesmo no original aristotélico dessa definição (*zoon logon echon*) o ser-humano se autocompreende expressamente como um ente da natureza ao lado de outros, que tem em comum com todos os demais, a corporeidade, com as plantas também a vida orgânica, com os animais a vida sensorial, distinguindo-se finalmente pela racionalidade, sua diferença específica. Desse ponto de vista, o ser-humano como os entes em geral é apreendido em primeiro lugar na percepção do mundo, como uma coisa com suas propriedades. Não vejo simplesmente figuras

¹⁴ Cf. Ib. § 2, p. 8-11.

¹⁵ Ib. § 5.

¹⁶ Heidegger com frequência insiste na necessidade de focalizar adequadamente o ente para compreender o seu ser. É o que afirma já de início: “A analítica existencial se enraiza, em última análise, no *nível existêntico* (existenziell), i. e. *ôntico*. Somente quando a pergunta da investigação filosófica do aí-ser singularmente existente é assumida existencialmente, dá-se a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, assim, a possibilidade da apreensão de uma problemática ontológica suficientemente fundada.” (*Sein und Zeit*, p. 62). Ou ainda: “Na explanação e explicitação do ser o ente respectivo é sempre o pré- e co-temático, sendo que o tema é propriamente o ser”. (Ib. p. 90). Cf. Ib. § 45, p. 307-309; § 61, p. 400-404; §§ 62-65.

¹⁷ Ib. p. 60.

¹⁸ Ib. p. 65.

coloridas. Ao vê-las, apreendo imediatamente algo, um ente, de determinada espécie (p.ex. cavalo), com suas características (tordilho, grande, veloz), ou seja, compreendo e interpreto imagens sensíveis singulares através de conceitos universais. Como todos os entes da natureza o ser-humano existe no tempo, está sujeito a mudança. Segundo a noção habitual de tempo, que podemos denominar cronológica, o passado foi e não é mais, o futuro, será, mas ainda não é. Só o presente é. E é, aliás, de uma maneira precária, uma vez que está constantemente deixando de ser, numa sucessão contínua de agoras: o que é agora, imediatamente não é mais.¹⁹ Destarte, ser, compreendido no horizonte do tempo natural, significa presença. Uma vez que apenas o presente é, ser não pode ser atribuído propriamente à natureza, ao mundo de nossa experiência imediata, continuamente em mudança, enquanto imerso no tempo. Foi justamente esta constatação que levou Platão a conferir verdadeiramente o caráter de ser, como presença constante, apenas ao mundo das formas ou essências universais e imutáveis, enquanto atemporais, das quais o experimentado no espaço-tempo de nosso mundo é apenas cópia e aparência sensível. Trata-se da distinção propriamente metafísica entre o sensível e o inteligível, determinante, segundo Heidegger, de todo o pensamento filosófico tradicional. Esta distinção é correlativa ao duplo acesso do ser-humano ao ente no seu todo pelos sentidos (*aisthesis*), enquanto animal, e pela inteligência (*nous*), enquanto racional.

b) A abordagem heideggeriana do sentido de ser na perspectiva histórico-existencial

Radicalmente outra é a maneira como Heidegger aborda o ser-humano, em vista da determinação de sua essência, seu modo de ser. A pergunta que orienta a sua indagação é: “Quem é você?”²⁰ Suponho que possamos concordar com Heidegger na afirmação de que em sua autocompreensão implícita, cada um de nós se identifica espontaneamente com sua história, sua vida: eu sou a minha vida, não no sentido biológico, mas existencial, como história, não contada, mas vivida. Para identificar-se, além do nome, comunica simplesmente elementos de sua história, p. ex. onde nasceu, sua filiação, que faz atualmente, e assim por diante. Até aí nada de muito especial. O surpreendente é que até Heidegger o ser humano jamais tinha sido interpretado ontologicamente sob esta perspectiva.²¹ Tal foi a intuição fundamental que inspirou todo o curso de seu pensar. Trata-se de desvendar fenomenologicamente a estrutura ontológica do ser-humano, não como ente da natureza numa perspectiva metafísica, mas como existência histórica (Existenz) e, uma vez que é ele, enquanto aí-ser (Dasein), quem compreende ser,

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, ²1989, p. 362-369. Cf. Idem. *Sein und Zeit*, p. 24-25.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 60.

²¹ Heidegger reconhece que Kierkegaard no século XIX captou expressamente e pensou de maneira penetrante o problema da existência do ponto de vista existêntico (existenziell), i.e., no nível ôntico, o que vale, aliás, segundo ele, de S. Agostinho e de outros místicos ou espirituais cristãos. Mas a problemática existencial (existenzial), ou seja, ontológica, e em particular, a questão do sentido de ser, permaneceu completamente alheia a todos eles. (cf. *Sein und Zeit*, p. 313 n. 6).

elaborar a partir desse esclarecimento a questão do sentido de ser em geral.²² Enquanto hermenêutica, a análise fenomenológica do aÍ-ser desenvolvida por Heidegger não pretende excluir como simplesmente falsas as versões da essência do ser-humano, resultantes da abordagem tradicional. Julga, porém, que a perspectiva histórico-existencial, que propõe, é mais originária, e, por isso, mais fecunda e verdadeira para a compreensão do ser do ente.

Em que consiste precisamente essa nova visão? O filósofo nos oferece para explicitá-la duas pistas, convergentes: uma, temporal e outra, espacial, por assim dizer. Na nossa autocompreensão espontânea, ao perguntar “quem sou eu?”, não podemos deixar de incluir em nossa existência todo o passado. O que tenho sido ao longo dos anos, já faz parte de mim mesmo, do que sou; está como que enrolado em mim, não pode simplesmente desaparecer ou ser eliminado de minha história. A minha origem, as tradições a que pertencço, as circunstâncias físicas, biológicas, nacionais, culturais, familiares, educacionais, que envolvem a minha vida, as decisões que tenho tomado, são constitutivas de minha existência, constituem a sua facticidade. Por outro lado, não é possível autocompreender-se sem projetar-se no futuro. Por que alguém se põe a ler este artigo? Sem dúvida porque tem algo em vista. O meu futuro pertence à minha vida enquanto antecipado como projeto. O aÍ-ser é o seu poder-ser, aberto continuamente a inúmeras possibilidades, a partir das quais se compreende. O seu presente corresponde, justamente, às possibilidades que assume em cada momento, como se situa de cada vez no mundo, em função de seu futuro e de seu passado. Tal é o tempo existencial, tema da análise ontológica de Heidegger. Não sou ou estou no tempo, como pretende a antropologia baseada na pertença do homem à natureza. Sou minha vida, minha história, meu tempo que, aliás, é finito, com repercussões importantes, sobre as quais não podemos deter-nos agora.²³

A compreensão de mim mesmo como minha história abre outra pista importante para a explicitação do que se mostra quando o ser-humano é encarado sob esta perspectiva. Heidegger o resume na expressão ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).²⁴ A minha história não se apresenta com uma substância situada no espaço/tempo, objeto de uma percepção sensível, como uma árvore ou um gato, e de uma apreensão intelectual como animal racional. Tampouco é o percurso no tempo de um “eu” isolado, contraposto ao mundo, entendido como sujeito do conhecer, desejar e das demais ações que o relacionam com o mundo exterior. Não posso compreender-me como minha história sem incluir nesta compreensão outros entes, porque os envolvo necessariamente na minha existência, ou seja, nas minhas possibilidades de ser. Estas possibilidades nas quais me compreendo são possibilidades intramundanas (alimentar-me, estudar, trabalhar, viajar, conviver), que implicam outros entes, pessoas e coisas, lugares e acontecimentos, situações diversas. Tudo isso – de certo modo o mundo inteiro, em graus diversos – fez e faz parte de minha história, como família, como cidade, nação, língua, cultura, etc. Sendo, o aÍ-ser se relaciona constitutivamente com tais constelações de entes.

²² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 9.

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 374-379; cf. Idem, *Sein und Zeit*, p. 25-26.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 12.

Portanto, não se trata de estabelecer ocasionalmente relações de vários tipos com o mundo por atos sucessivos de conhecimento, de desejo e de contato com uma realidade, que seria exterior a ele. Este contato só é possível, porque o aí-ser já é radicalmente ser-no-mundo. Tenho um mundo, não como a soma de todos os entes situados espaço-temporalmente no interior do universo, mas como um todo de sentido, um horizonte significativo, no qual cada coisa tem seu lugar mais ou menos próximo, conforme sua importância e significação para mim. Meu mundo, tem algo em comum com o de meus companheiros, meus concidadãos, meus contemporâneos, mas, em última análise, é exclusivamente meu. Enquanto espaço aberto no qual os entes vêm a meu encontro, manifestando o seu sentido no contexto global de minha existência, constitui um elemento essencial de minha autocompreensão, como brasileiro, estudante, rico ou pobre, homem ou mulher. Trata-se do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), expressão já empregada por Husserl, que é assumida por Heidegger nos seus primeiros cursos, mas entendida sob uma perspectiva radicalmente distinta.²⁵ A relação entre o ser-humano e o mundo foi vista filosoficamente a partir destes dois polos, como realidades já constituídas, que se conectam entre si por atos diversos. Segundo Heidegger, porém, o primário, não são os termos da relação com o mundo, mas a própria relação, enquanto manifestação do sentido do que é por ela manifestado. O contato com o mundo não tem o caráter de simples percepção indiferente, fruto da observação destacada do que está aí diante. Pelo contrário, implica a unidade entre o experienciar e o experienciado em tal experiência. Ela não se refere primariamente ao conteúdo, ao “que” (*Was*) é experimentado, mas ao seu “como” (*Wie*), à repercussão que a experiência tem em quem a faz, ao significado que tudo vai adquirindo no mundo de cada um.²⁶ O que experimentamos em primeiro lugar não é uma coisa existente no mundo, um livro p. ex. com sua capa colorida e tudo mais, nem uma representação subjetiva do mesmo, mas o que ele significa em concreto para mim neste momento. O significado deste livro não é uma ideia minha, nem uma coisa com sua cor e tamanho, título e conteúdo, mas algo mais originário, pertencente à minha vida: que me proporciona a sua leitura, em termos de conhecimento ou distração, agrado ou desagrado... A existência humana como história consiste assim no modo de situar-se e comportar-se no mundo, experienciado, não como um todo de entidades dispostas no espaço-tempo, mas na significação que as coisas na sua múltipla interconexão têm para cada um. Trata-se, portanto, de um relacionar-se interessado, em-vista de... (*Worumwillen*) enquanto é próprio do aí-ser importar-se com seu ser (*Bekümmerung, Sorge*).²⁷ Pertence à autocompreensão de cada aí-ser, p. ex. ser homem ou mulher, jovem, adulto ou idoso, alto ou baixo. Mas estas características corporais não se referem em primeiro lugar a propriedades físico-biológicas, mas a seu significado e a sua relevância no seu modo de ser e compreender-se.

²⁵ Sobretudo em HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 59-85.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21), in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 12, 63; cf. Idem. *Sein und Zeit*, p. 37.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 51; HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 41.

c) O tema da filosofia fenomenológico-hermenêutica como “vida fáctica”

É o que Heidegger chama inicialmente de “vida fáctica”, como o modo-de-ser originário do aí-ser, que será posteriormente denominado existência histórica. Ela é sempre experienciada implicitamente, embora seja encoberta pelas interpretações costumeiras. É apreendida na sua verdade pela análise fenomenológica de nossa experiência, que a atinge no nível pré-predicativo, anterior a qualquer formulação mediante conceitos expressos em linguagem proposicional.²⁸ Todo o empenho do filósofo está em explicitar ontologicamente o sentido de tal experiência, que é o tema único de sua investigação, sem deformá-la pela objetivação resultante de observação destacada e reflexiva.²⁹ Com a adoção da perspectiva histórico-existencial a contraposição consciência/mundo, sujeito/objeto é descartada definitivamente na interpretação do modo-de-ser do aí-ser. Nessa perspectiva não tem sentido distinguir entre um interior e um exterior.³⁰ O aí-ser, como um ente singular, distingue-se certamente de outros aí-ser, bem como dos demais entes intramundanos, que pertencem à sua história e aparecem no seu mundo. Mas, para contatá-los, ele não necessita, como pretende a epistemologia moderna, ultrapassar os limites da própria imanência em direção a um objeto transcendente que se acharia fora de sua esfera subjetiva.

Enquanto existência histórica, ele é, diz Heidegger, o transcendente como tal, “um ente que por seu próprio ser se ultrapassa a si mesmo [...]. Esse transcender não significa apenas ou primeiramente o relacionar-se de um sujeito com um objeto, mas transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo*.”³¹ O aí-ser está aberto de antemão para seu mundo, compreendendo-se em função das diversas possibilidades que este lhe oferece. “O *ser-si-mesmo (Selbstheit)* do aí-ser *funda-se* em sua *transcendência*, de modo que ele não é primeiramente um “eu” (*Ich-Selbst*), que então de algum modo transcende.”³² Ele é a própria abertura, como a clareira na floresta, na qual tudo se torna manifesto, apresentando-se no seu sentido.³³ Nessa perspectiva, a transcendência constitutiva do aí-ser para o mundo, a partir do qual ele compreende a si mesmo e tudo mais, não é senão uma expressão de sua transcendência para o ser como tal. O mundo de cada aí-ser corresponde à concretização histórica do próprio ser, que pertence à sua constituição, enquanto horizonte de sentido. Na comparação proposta por Heidegger ser equivale à clareira que, ao des-ocultar, possibilita a manifestação de tudo quanto se apresenta como ente nos seus diversos modos-de-ser no espaço aberto da “clareira”, correspondente ao “aí” do ser. O sentido de ser dá-se na compreensão de ser subjacente a qualquer relacionamento do aí-ser com o ente, consigo mesmo e com outro ente.³⁴ Essa compreensão de ser é o modo-de-ser próprio do aí-ser, donde lhe vem tal denominação. Ao compreender ser ele se

²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, § 3.

²⁹ *Ib.* § 4.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 93.

³¹ *Ib.* p. 425.

³² *Ib.* p. 426.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 177.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 13-14, 21.

compreende a si mesmo. Não se trata, contudo, da reflexão de uma substância ou de um sujeito sobre si mesmo. O *aí-ser* é a sua autocompreensão implícita e permanente em contínua alteração. Sua existência histórica não é senão como ele se compreende e se projeta de cada vez à luz de suas possibilidades a partir do que já é, seu passado. Heidegger denomina “êxtases”, no sentido etimológico de sair-de-si-mesmo, as três dimensões temporais, constitutivas da existência histórica do *aí-ser*, que abrem o horizonte de sua compreensão do ser.³⁵

2 EXEMPLIFICAÇÃO ÔNTICA DO MODO-DE-SER DO AÍ-SER E DO ENTE INTRAMUNDANO NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL

a) Os exemplos

Antes de explicitar as consequências da posição heideggeriana, relativamente à noção de intencionalidade, permito-me concretizar em dois exemplos o que foi explanado em termos gerais. Isso certamente nos ajudará a perceber mais claramente aonde o filósofo quer chegar, e como sua concepção da filosofia, pelo seu tema, pela perspectiva adotada na abordagem do ente no seu todo, distingue-se de todo o pensamento anterior. Tenho sempre uma compreensão de meu dia de hoje ou de ontem. Este dia faz parte de meu tempo, de minha história. Pode ser que não tenha pensado expressamente no que aconteceu, ou mesmo não me recorde de alguma coisa. Mas tudo teve seu significado para mim, sua repercussão em meu humor, minhas disposições afetivas, bem como sua influência em minha compreensão da situação em que me encontro e em minhas perspectivas de futuro imediato ou mais distante. O meu dia, por sua vez, é formado por uma série de acontecimentos, desde o despertar. Todos esses episódios da vida quotidiana têm basicamente a mesma estrutura que foi apontada, ainda sumariamente, como própria do dia e que vale para o conjunto da vida como minha história. Tomemos p. ex. uma conversa. Ela não equivale à representação sensível (imagens visuais e sons) de pessoas falando entre si, nem seu sentido ao significado das palavras que trocam, como tais, na sua definição léxica. Aliás, esse sentido é diferente para cada um dos interlocutores. A conversa pode ser insignificante para um e muito significativa para outro. Ela não tem tamanho, nem cor, nem peso, nem figura, no significado ordinário desses termos, enquanto se referem a coisas ou pessoas representadas no espaço. Antes, faz parte da história de cada um, enquanto esta implica a co-existência com outros semelhantes no seu mundo. Ela é o que significou e continua significando para os participantes. Nem por isso se trata de algo subjetivo. Não consiste na representação que dela faço quando eventualmente a recordo ou reflito sobre ela. É o que foi e continuará sendo como momento de minha existência, mesmo que seja esquecida. No seu significado ela faz parte de minha história, como ser-no-mundo, não como ideia ou sentimento de um sujeito, contraposto ao mundo. Tampouco se identifica com os elementos que a constituíram fisicamente. Ela é um momento da relação que tenho permanentemente com meu mundo e com os entes com os quais nele entro

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 435-436.

em contato. O seu significado não é dado, portanto, por um conceito universal abstrato, mas pela repercussão que tem na existência dos participantes. Pode-se, evidentemente, formular uma definição do termo, enquanto explicitação do significado de algo que acontece entre seres humanos no mundo espaço-temporal. O vocábulo “conversa”, segundo o Dicionário Caldas Aulete, significa: “troca de palavras, ideias, relatos, informações etc. entre duas ou mais pessoas sobre um ou mais assuntos, ou ao sabor do que vai lhes ocorrendo”.³⁶ Tal não é certamente a significação originária, existencial, de uma conversa, como se viu.

Tomemos ainda um exemplo mais simples. “Água” é definida pelo mesmo léxico como “líquido sem cor, cheiro, sabor, essencial à vida, composto de hidrogênio e oxigênio”. Será isso que significa em primeiro lugar a água para nós? Excluindo a segunda parte da definição ainda mais distante da vida ordinária, enquanto corresponde já à explicação do que percebemos mediante uma teoria científica complexa, a definição dada pode expressar o que entendemos por água quando a observamos como se apresenta em nossa percepção e descrevemos as características que a distinguem de outras substâncias. Mas será esse o significado fundamental que tem implícita e espontaneamente a água em nossa vida cotidiana? Certamente, não. Ela é antes de tudo o que serve para beber e para lavar. Esse é o seu modo de ser originário.³⁷ O “servir para...” não é uma ideia que fazemos da água, nem tampouco a natureza física de um objeto existente no mundo.³⁸ É o que ela é em si mesma em nosso mundo cotidiano, justamente enquanto não estamos pensando nela, mas apenas usando-a. Talvez pensemos nela e nas suas propriedades naturais quando falta ou está suja e poluída. Nesse caso, o nosso relacionamento com o mundo assume uma forma deficiente, enquanto renunciamos a qualquer outro envolvimento, a não ser apenas observar as coisas em busca de satisfazer o que nos preocupa. Nossa vivência imediata como ser-no-mundo já não é beber um copo d’água ou lavar as mãos, mas constatar a existência ou inexistência do líquido que nos interessa e procurar uma solução. Mais desligada ainda do contexto vital seria a atitude do pesquisador que pretende registrar com toda objetividade as propriedades dos fenômenos.³⁹ Mas esta imparcialidade é justamente o “como” afetivo de seu relacionamento com o mundo, movido pelo interesse de chegar quiçá a uma descoberta importante. A vida fáctica consiste justamente na conexão de uma série de vivências em contínua modificação, enquanto compreendidas no seu significado. Esse significado não se identifica com um objeto percebido, porque é o significado que algo tem para

³⁶ Caldas Aulete – *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon Editora Digital, 2008.

³⁷ Sem descer a pormenores, estamos nos referindo ao modo-de-ser originário que Heidegger atribui ao ente intramundano, como “o-que-está-à-mão” (*Zuhanden*), em contraposição à maneira de concebê-lo própria do pensamento metafísico, como “o-que-está-à-vista” (*Vorhanden*), ou seja, uma coisa (substância) com suas propriedades. O contato originário com o mundo, segundo ele, não é a visão destacada da coisa que está aí diante (teoria no significado do original grego *theorein*: contemplar, observar), mas a sua utilização interessada, prática (*práxis*, no significado de um atuar guiado pela visão do mais conveniente, ainda que não sob o aspecto ético como tal). (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §15, p. 90-97).

³⁸ Certamente, se a água serve para beber, é por causa de suas propriedades. Isso não quer dizer que alguém use a água para beber, porque as conhece ou recorda. A água no seu uso, a sua serventia, é a sua manifestação primária e mais universal, no mundo do cotidiano.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, §16, p. 97-102.

mim, nem com um sujeito que o representa mentalmente, porque é o significado daquilo que é, enquanto vivido. Ele não é visado mentalmente, mas se manifesta implicitamente a partir de sua própria significância no uso que faz do ente intramundano quem é capaz de compreendê-lo. P. ex. quem atravessa uma porta ou veste uma blusa compreende sem mais o que são tais entes como o que serve para tal ou qual fim. Este significado coincide com um momento de sua vida, que abrange em si mesmo o seu antes e depois. A vivência de algo corresponde a como o *aí-ser* é afetado de cada vez pelo seu mundo na sua facticidade. É próprio do ente manifestar-se em si mesmo e por si mesmo. O que se manifesta é o que ele é. Mas esta manifestação é acolhida por cada *aí-ser*, conforme ele se encontra, de acordo com sua disposição afetiva. O significado que ela adquire depende de como ele compreende a sua situação e a assume no horizonte de suas possibilidades.

b) Comparação entre as abordagens fenomenológicas de Heidegger e Husserl

Os fenômenos da conversa e da água foram focalizados aqui do ponto de vista da Analítica Existencial, não por si mesmos, mas enquanto fornecem um exemplo da base ôntica adequada para a determinação ontológica do modo-de-ser do ente que nós somos, enquanto existência histórica. O importante, para Heidegger, é que a perspectiva sob a qual estamos abordando o fenômeno do ser humano é, a seu ver, a mais espontânea e autêntica, enquanto corresponde à nossa experiência primordial, ainda que esteja ordinariamente soterrada pelo caráter objetivante da linguagem ordinária. Ele não considera como simplesmente falsa a visualização do ente, característica da metafísica, em dois planos sensível/inteligível correspondente à distinção no ser humano entre animal (sentidos) e racional (inteligência). Sabe p. ex. que a ciência moderna funciona sobre esse pressuposto. Pensa, porém, ter conseguido, ao apontar para o fenômeno da existência histórica, visualizar a essência humana num plano mais originário e mais rico em verdade. Meu dia, uma conversa, uma refeição, como episódios de minha história vivida têm um modo-de-ser, que não se confunde com as imagens sensíveis que se oferecem em nossa percepção espaço-temporal do mundo, nem com os conceitos pelos quais entendemos o que significa tudo aquilo que se observa e se dá a conhecer, a partir dela. Tampouco se trata de nossa experiência interna. Como é sabido, Husserl pela redução transcendental, assume essa via da reflexão sobre a consciência. Contrariando a atitude natural, toma como tema da descrição fenomenológica os próprios atos mentais. Prescinde assim dos objetos desses atos no seu conteúdo empírico, enquanto são assumidos espontaneamente como realidades extramentais. É verdade que pertence à consciência a possibilidade de uma volta reflexiva sobre ela mesma. No entanto, ao dirigir a atenção da mente para sua própria vivência, o método husserliano a converte em objeto intencional de seu ato de reflexão. Esse ato equivale a um novo *cogito* que se volta sobre a nossa vivência, apenas implícita no conhecimento

do mundo, para objetivá-la. Com isso, o ato original deixa de ser vivido no seu próprio exercício para tornar-se objeto de uma nova vivência.⁴⁰

Heidegger não considera o método da fenomenologia reflexiva sem sentido. É uma maneira possível de abordar o ser humano, enquanto vida da consciência. Ele mesmo, como se mostrou, designa o tema de seu novo pensar como vida fáctica, constituída por uma conexão de vivências, embora abandone posteriormente, inclusive em *Ser e tempo*, esta terminologia, pelos mal-entendidos que pode provocar. Propõe, contudo, outro modo de acesso ao fenômeno da vida fáctica enquanto existência histórica, em vista da determinação de sua essência. Não se trata de um ato de reflexão do sujeito sobre sua consciência, como algo já presente, como no caso de Husserl.⁴¹ Nesse caso, em última análise, estamos diante do sujeito com seus atos conscientes, ou seja, de uma substância com suas propriedades. Pelo contrário, minha vida como história não é senão como me compreendo espontaneamente, enquanto ser-no-mundo. O que compreendo é o sentido que em cada momento dou implícita ou explicitamente à minha existência na situação em que me encontro, à luz das possibilidades intramundanas que se me oferecem, a partir de tudo que já tem sido e que as condiciona facticamente. Compete ao filósofo explicitar as características constitutivas do que se mostra em tal autocompreensão, tanto cada tipo de vivência como a estrutura global da existência. É nesse sentido que a fenomenologia heideggeriana é denominada hermenêutica. É o mesmo ente no seu todo que se submete a diversas interpretações ao longo da história do pensar filosófico. Sua manifestação é acolhida então sob perspectivas hermenêuticas diferentes. É uma abordagem radicalmente nova, que vai determinar a análise fenomenológica, que Heidegger intenta. Seu desenvolvimento consiste simplesmente na explicitação a partir deles mesmos, sob o ponto de vista histórico-existencial, de nossa pré-compreensão do sentido dos fenômenos, já encobertos basicamente pela interpretação metafísica, profundamente instalada em toda a cultura ocidental. Para tanto, deve-se como que imergir no próprio fenômeno, para tornar expresso o que é vivido espontaneamente.⁴² Semelhante explanação do modo adequado de acessar o fenômeno, por si só, certamente não diz muito ou nada, pois, conforme o dito corrente, “é nadando que se aprende a nadar”. Suponho, porém, que a exemplificação dada nos tenha ajudado a acessar a nossa experiência originária, tornando patente que os entes intramundanos, como a água, são para nós primariamente algo que serve para ..., não uma coisa ao lado de outras como

⁴⁰ Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 73-77.

⁴¹ Cf. LUFT, Sebastian. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship, *International Journal of Philosophical Studies*, v.13 n.2, 2005, p.141-177. Esta compreensão da fenomenologia, criticada por Heidegger, corresponde à posição de Husserl em *Ideen I*. O pensamento de Husserl evoluiu nos seus últimos escritos, em parte por causa das críticas de Heidegger, tendendo a uma compreensão mais complexa da consciência. Entretanto, negar uma descontinuidade entre a posição de Husserl e a de Heidegger, mesmo anterior à virada de seu pensar (*Kehre*), como faz S. Crowell, significa, a meu ver, não ter entendido satisfatoriamente a originalidade do ponto de partida de Heidegger (CROWELL, Steven. *Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality*, in: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62).

⁴² *Ib.* p. 89-91.

objeto de nossa percepção. Do mesmo modo, uma conversa não é um mero evento psico-social no âmbito das relações humanas, mas antes de tudo um momento na existência histórica dos participantes, na sua vida. É neste âmbito que se situam os fenômenos estruturantes que são evidenciados pela investigação ontológica heideggeriana. Ela pretende determinar o modo de ser do ente, que somos, e, em última análise, o sentido do ente enquanto ente, ou seja, do ser do ente em geral, objetivo programado, mas não realizado em *Ser e tempo*. Mais tarde, após a viravolta (*Kehre*) de seu caminho, quando a questão do sentido de ser se aprofundar como pergunta sobre a verdade do ser, o foco de sua investigação será o ser enquanto ser, constitutivo fundamental da existência humana, como horizonte último do pensar.

3 INTENCIONALIDADE E TRANSCENDÊNCIA NA PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL

a) Intencionalidade

À luz de tudo o que foi dito podemos agora abordar diretamente a questão que nos interessa. O conceito filosófico de intencionalidade, enquanto posto em voga por Brentano, implica a direcionalidade do ato mental do sujeito para um objeto, formulada ou proposicionalmente (percebo, entendo, desejo que) ou diretamente percebo/ entendo/desejo algo. Experiência inegável, sem dúvida, que Heidegger não pode contestar.⁴³ Ele julga, porém, que esta definição, sem um aprofundamento prévio da estrutura fundamental do aí-ser no qual a intencionalidade se funda, leva a dois mal-entendidos que deformam a compreensão do fenômeno.⁴⁴ Por um lado, trata-se da sua objetivação. Entende-se que a relação intencional só pode dar-se a partir de dois elementos já existentes, o objeto físico e o sujeito psíquico, e que ela persiste tão somente enquanto eles permanecem tais.⁴⁵ O erro consiste em entender o sujeito como um “eu” isolado, cuja relação com o objeto só se dá quando este se apresenta. Ora, como se mostrou, esta ideia de sujeito/objeto é insatisfatória, já que como existência histórica o aí-ser é por si mesmo estruturado intencionalmente. Como tal, ele não se contrapõe ao mundo e ao que nele se manifesta, antes o inclui de antemão na sua autocompreensão.⁴⁶ A subjetivação da intencionalidade consiste, pelo contrário, em considerá-la, não como uma relação existente entre duas realidades, mas como uma determinação do sujeito, de modo que a relação e seu objeto não passam de vivências imanentes ao sujeito.⁴⁷ Nesse pressuposto, continua Heidegger, as nossas percepções têm como objeto sensações, representações, recordações, pertencentes à esfera subjetiva. Como justificar então a existência de um mundo distinto do sujeito e explicar o seu conhecimento?⁴⁸ Nesse ponto, ele rejeita como um pré-conceito infundado a noção cartesiana do mero *cogito* com

⁴³ “As relações têm a estrutura do direcionar-se a, do orientar-se para.” [Die Verhaltungen haben die Struktur des Sichrichtens-auf, des Ausgerichtetseins-auf] (HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 80).

⁴⁴ *Ib.* p. 82.

⁴⁵ *Ib.* p. 83.

⁴⁶ *Ib.* p. 84-85.

⁴⁷ *Ib.* p. 86.

⁴⁸ *Ib.* p. 87.

suas ideias.⁴⁹ Não se trata de experiência autêntica, mas de uma teoria, fruto do princípio da dúvida universal, que encobre o fenômeno, ao reconhecer imediatamente como existente apenas o sujeito consciente com seus pensamentos e não as coisas do mundo. A falha de Kant, não obstante a profundidade de suas análises, foi justamente não questionar a visão de Descartes e fundar nela a sua noção de fenômeno.⁵⁰ É próprio do método fenomenológico justamente retirar todas as capas interpretativas que recobrem a realidade, como neste caso, para deixar que o ente se manifeste em si mesmo e por si mesmo.⁵¹ De fato, nossa percepção espontânea se direciona claramente ao ente, como algo realmente presente no mundo. Ela não se detém em nossas sensações ou representações subjetivas do ente, nem sequer dá-se conta de sua existência.⁵² Malgrado essa crítica do subjetivismo moderno, Heidegger não se pronuncia a favor do realismo contra o idealismo. Superando esta contraposição, tacha de falso problema a questão moderna da possibilidade do conhecimento do mundo ou da realidade. Com efeito, se o “aí-ser”, pelo próprio fato de ser, já se depara constitutivamente com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro como distintos dele mesmo no horizonte do mundo, não há por que perguntar se eles são e como é possível conhecê-los. O problema cartesiano da “ponte” não tem sentido. O “aí-ser” não precisa sair de si mesmo para ir ao encontro das coisas, uma vez que é essencialmente ek-sistência,⁵³ e, como tal, intencionalidade e transcendência para o ser do ente e para seu mundo, ainda que em um sentido radicalmente diferente do assumido usualmente no pensamento filosófico.⁵⁴

Resumindo, podemos caracterizar a diferença entre a posição de Heidegger e a visão usual de intencionalidade e transcendência, em particular, na fenomenologia reflexiva de Husserl nos seguintes termos. A intencionalidade é definida geralmente como a propriedade da consciência ou dos atos mentais de direcionar-se a uma representação imanente que corresponde ou não, conforme a posição assumida, a um objeto extramental. Esta noção de intencionalidade certamente não se integra na concepção heideggeriana do pensar filosófico, como foi apresentada. O termo não pertence, aliás, a seu vocabulário próprio. De fato, são relativamente esparsas as menções dele em seus cursos e escritos e acontecem

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 60-62.

⁵⁰ *Ib.* p. 126, 135.

⁵¹ *Ib.* p. 48-49.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 88-89.

⁵³ Esta grafia do termo ainda não aparece em *Ser e tempo*, embora a ideia da unidade dos “Ekstasen” temporais do “aí-ser”, que constitui a sua essência, já esteja presente (§§ 65, 69). Para a forma “Ek-sistenz”, cf. entre muitas outras passagens: HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus* (1947), in: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, ²1996, p. 324-327.

⁵⁴ “Com esta diferenciação entre ser e ente e com o destaque temático do ser saímos em princípio do terreno do ente. Nós o ultrapassamos, transcendemos. [...] Ultrapassamos o ente para alcançar o ser.” [Mit dieser Unterscheidung des Seins vom Seienden und der thematischen Abhebung des Seins gehen wir grundsätzlich aus dem Gebiet des Seienden heraus. Wir übersteigen, wir transzendieren es. [...] Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen.] (HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), p. 23). Ou ainda: “O ultrapassante como tal, ou seja, aquilo cujo modo de ser deve ser determinado justamente por esse ultrapassar bem entendido, é o aí-ser.” [Das Überschreitende als solches bzw. das, dessen Seinsart gerade durch dieses recht zu verstehende Überschreiten bestimmt werden muß, ist das Dasein.] (*Ib.* p. 424).

sempre por contraste com sua própria posição.⁵⁵ Há, porém, duas exceções, onde o termo ocorre largamente, justamente porque ele aborda sistematicamente a questão, para sublinhar a originalidade de seu modo de pensar frente à tradição em geral e, em particular, frente à fenomenologia de Husserl. Trata-se, por um lado, do curso “Problemas fundamentais da Fenomenologia”, de 1927, contemporâneo, portanto, de *Ser e tempo*, que já empregamos amplamente em nossa exposição; por outro, de “Prolegômenos ao conceito de tempo” de 1925, curso que antecipa o conteúdo de sua obra fundamental, então praticamente já redigida.⁵⁶ Malgrado a sua pouca simpatia pelo termo “intencional”, como ordinariamente entendido, ele reconhece a experiência de um fenômeno fundamental, cuja má interpretação deu origem ao que se dá comumente o nome de intencionalidade, a saber, que o atuar do aÍ-ser é relacional, tem a estrutura da direcionalidade-para.⁵⁷ Esta estrutura funda-se na constituição fundamental do aÍ-ser, como foi descrita, e só a partir de sua análise pode ser bem compreendida. Daí a sua crítica conclusiva à fenomenologia husserliana sob o aspecto decisivo da intencionalidade:

A partir do fenômeno do cuidado como a estrutura fundamental do aÍ-ser pode-se mostrar que, aquilo que se entendeu na fenomenologia por intencionalidade e a maneira como foi entendido, é fragmentário, um fenômeno visto apenas de fora. Mas o que se designa por intencionalidade – a mera direcionalidade para – deva talvez ser reconduzido à estrutura unitária fundamental do ser-antecipando-se-no-ser-junto-a (*Sich-vorweg-sein-im-sein-bei*) Só esse é o autêntico fenômeno, que é entendido de maneira imprópria e meramente em uma direção isolada como intencionalidade.⁵⁸

b) Transcendência

Quanto à questão da transcendência, o filósofo, pelo contrário, assume o termo, ainda que altere radicalmente o seu significado. Não se trata da capacidade do sujeito pensante de ultrapassar por atos específicos a esfera subjetiva da consciência em direção à realidade mundana, enquanto capaz ou de acolher ou de constituir o sentido dos objetos. Para ele, como foi amplamente explicado, o aÍ-ser é essencialmente transcendência para o ser a partir do qual compreende o ente enquanto ente, nas suas diversas modalidades de ser.⁵⁹ A primeira parte de *Ser e tempo*, a que foi parcialmente publicada intitula-se: “Exposição do tempo enquanto horizonte transcendental da questão sobre o ser”,⁶⁰ o que corresponde,

⁵⁵ Recorrências dos termos “intentional” e “Intentionalität” nas primeiras obras de Heidegger: GA-56/57: 0/0; 58: 7/1; 59: 5/3; 60: 0/0; 61: 0/11; 62: 10/6; 63: 0/7; 17: 10/15; 18: 0/0; 64: 0/0; 20: 73/160; 21: 16/09; 22: 2/3; 23: 2/0; 24: 82/102; 25: 0/8;

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte der Zeit* (1925), GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

⁵⁷ Cf. supra nota 43.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte der Zeit* (1925), p. 420.

⁵⁹ Recorrências dos termos “Transzendenz” e “transzendental” nas primeiras obras de Heidegger: GA-56/57: 0/0; 58: 3/28; 59: 2/33; 60: 0/6; 61: 0/6; 62: 0/0; 63: 4/4; 17: 0/11; 18: 0/0; 64: 0/1; 20: 9/5; 21: 0/99; 22: 2/7; 23: 0/44; 24: 13/11; 25: 0/0; 9.2: 0/0; 9.3: 2/0; 9.4: 3/0; 9.5: 91/30; 65: 30/31

⁶⁰ “[...] Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. IX).

aliás, ao título do próprio livro *Ser e tempo*. É importante nesse contexto a declaração formal que se encontra no final Introdução:

O ser como tema fundamental da filosofia não é nenhum gênero de um ente e, contudo, refere-se a todo ente. Sua “universalidade” deve ser procurada mais acima. Ser e sua estrutura ontológica (Seinsstruktur) situam-se para além de qualquer ente e de qualquer determinação ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do aí-ser é excepcional, enquanto reside nela a possibilidade e a necessidade da mais radical *individuação*. Toda explicitação de ser como do transcendens é conhecimento *transcendental*. *Verdade fenomenológica (explicitação de ser) é veritas transcendentalis*.⁶¹

Sem poder explorar agora toda a riqueza desse texto, um condensado do pensamento de Heidegger nessa fase de seu percurso filosófico, tentemos responder à pergunta básica que nos vem imediatamente: que significa aqui transcendente e transcendental? Resumindo toda a Introdução da obra, ele está falando claramente a partir de seu novo ponto de vista, que estabelece a diferença ontológica entre ser e ente como pressuposto da resposta à questão do sentido de ser. Chama logo a atenção a menção de termos latinos, *transcendens* e *veritas transcendentalis*, bem como de expressões ligadas à tradição aristotélico-medieval: gênero e “universalidade”, esta entre aspas. De fato, a noção de ser dessa tradição, já mencionada no § 1, é retomada pelo filósofo de Freiburg como ponto de partida para mostrar a novidade de sua concepção.⁶² Já Aristóteles compreendeu que o ser ultrapassa todos os gêneros de entes por sua abrangência universal, que Tomás de Aquino elabora ulteriormente com a noção de transcendente.⁶³ O *a priori*, enquanto inerente à diferença ontológica, já pertence desde o início ao pensar metafísico, que, no entanto, interpreta-o insatisfatoriamente, segundo Heidegger. Com efeito, por não levantarem a questão do sentido de ser, os antigos e medievais entenderam o ser apenas como ser ou essência do ente enquanto ente, acabando por ontificá-lo. Trata-se agora de apontar para o ser como tal, cuja transcendência superior enquanto horizonte aberto, que fundamenta todo conhecimento e toda relação do aí-ser consigo mesmo e com o ente que ele não é, pertence à sua constituição essencial, conferindo-lhe a individuação mais radical como si-mesmo. Transcendência aqui é assim a transcendência do próprio aí-ser, enquanto na sua

⁶¹ “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 51).

⁶² Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*. Vol. I – “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 375.

⁶³ Heidegger (*Sein und Zeit*, loc. cit., p. 4) cita a esse propósito Aristóteles (*Met.* B 4, 1001 a 21; B 3 998 b 22). Quanto à concepção da transcendência de ser em Tomás de Aquino, ele remete ao conhecido texto *De Veritate* q, 1 a.1 (Ib. p. 19), que já comentara longamente no curso *História da Filosofia de Tomás de Aquino até Kant* (1926/27) (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27), GA 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, §§ 12-14, p. 47-64 e §§ 17-19, p. 80-89).

estrutura ele transcende a si mesmo e a todo ente, numa relação constitutiva com o ser, o simplesmente transcendente, enquanto horizonte de seu conhecimento da verdade ou sentido do que a ele se manifesta. Transcendental não é senão o adjetivo correspondente a transcendência e transcendente no sentido indicado. Heidegger já se referira na sua Introdução ao tempo existencial como horizonte transcendental da questão do ser, o que remete, como vimos, ao título da própria obra e de sua primeira parte. Mas na passagem que acabamos de analisar, não é feita menção expressa dessa dimensão última da questão. Importa, porém, sublinhar que a transcendência constitutiva do aí-ser, segundo Heidegger, é transcendência para o ser. Ele se destaca assim mais uma vez de toda a tradição metafísica, que fala, afirmativa ou negativamente, de transcendência do conhecer humano para o ente, seja do ponto de vista epistêmico, para o ente mundano, enquanto conhecido na sua realidade, seja do ponto de vista teológico, para o ente primeiro ou o absoluto, enquanto fundamento de toda a realidade.

Fica patente que a apresentação feita da posição de Heidegger refere-se a seu filosofar até a época de *Ser e tempo* ou pouco depois. De fato, a partir da virada (*Kehre*) de seu pensamento que vai tomando corpo no início da década de 30, ele abandona completamente a ideia de transcendência, como ainda ligada à metafísica da subjetividade, que procurava superar. Sem renunciar ao alvo de sua investigação, a questão do sentido de ser, nem ao ponto de vista histórico-existencial, assumido na sua abordagem, ele já não estabelece o sentido de ser a partir de sua compreensão pelo aí-ser, mas, ao contrário, entende o aí-ser como pensar do ser a partir do acontecimento da verdade ou des-ocultamento do ser na sua historicidade.⁶⁴ Com isso se distancia ainda mais da noção corrente de intencionalidade.

Surge aqui uma questão muito debatida recentemente: Até que ponto o pensamento heideggeriano da transcendência e, portanto, da intencionalidade, na época de *Ser e tempo*, transformado posteriormente, se insere na linha da filosofia transcendental de Kant ou de Husserl?⁶⁵ Sem adentrar-nos na discussão da questão, extremamente complexa, podemos adiantar aqui que a intuição fundamental de Heidegger sobre o novo sentido de ser, superando radicalmente as distinções metafísicas sensível/inteligível e sujeito/objeto, a partir da abordagem do ser-humano na perspectiva histórico-existencial, como ficou demonstrado, exclui de partida, ao que tudo indica, a semelhança com qualquer pensamento, que as

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den "Humanismus"* (1946); in: *Wegmarken*, GA 9, p. 313-314.

⁶⁵ Estão envolvidos nesta disputa, entre outros: BLATTNER, W. S. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; CARMAN, T. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston Il.: Northwestern University Press, 2001; DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. MORAN, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; NELSON, Eric: Heidegger's Failure to overcome Transcendental Philosophy, in: Halla Kim & Steven Hoeltzel (eds.). *Transcendental Inquiry: Its History, Method and Critiques*. London: MacMillan, 2016, p. 159-180; TATE, Adam R. On Heidegger's Root and Branch Reformulation of the Meaning of Transcendental Philosophy, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/1, 2015, p. 61-78; STEPHEN, Christian. *Heidegger als Transzendentalphilosoph*. Würzburg: Universitätsverlag, 2005.

assuma, como é o caso da filosofia transcendental no sentido mencionado. Esta é, sem dúvida, a convicção do próprio Heidegger, manifestada inclusive numa anotação manuscrita em seu exemplar de *Ser e tempo*, a propósito de sua concepção da fenomenologia, algumas linhas após o último texto que citamos: “Os esclarecimentos do conceito preliminar de fenomenologia mostram que o que lhe é essencial não consiste em existir como ‘tendência’ (‘Richtung’) filosófica.” Vem então a observação marginal: “i.e. não [como] a tendência filosófico-transcendental do idealismo crítico kantiano.”⁶⁶ Endossa esta posição, entre outros, o já citado von Herrmann, um dos intérpretes mais conceituados de *Ser e tempo*. Comentando a passagem há pouco mencionada, ele esclarece: “De modo algum é-nos permitido para elucidar o significado do “conhecimento transcendental” aqui mencionado recorrer à filosofia transcendental que desde Kant nos é familiar. A mostraç[ão] [explicitaç[ão]] fenomenológica é conhecimento transcendental tão somente porque ela se apoia nas condições de exercício (*Vollzugsbedingungen*) da transcendência do ser do aí-ser.”⁶⁷ Em outras palavras: os vestígios de “subjetividade”, que ainda se encontram em *Ser e tempo*,⁶⁸ nada têm a ver com a constituição do objeto fenomênico por categorias *a priori* da sensação ou do entendimento em termos da “teoria do conhecimento”. O compreender do aí-ser enquanto projetivo refere-se exclusivamente à adoção de uma ou outra perspectiva hermenêutica no nível ôntico ou no ontológico. O fenômeno é o que se mostra em si mesmo e por si mesmo e a compreensão de seu sentido não é senão a abertura do aí-ser, enquanto acolhe e deixa ser o que se mostra, a sua manifestação, sem nenhuma interferência, a não ser o ponto de vista assumido.⁶⁹

CONCLUSÃO

O objetivo primário deste artigo foi esclarecer a compreensão heideggeriana de intencionalidade à luz da perspectiva histórico-existencial que comanda sua concepção do ser-humano e do ser em geral. Se a interpretação proposta desta perspectiva hermenêutica básica logrou alcançar de algum modo a sua meta, quem não percebe a diferença radical entre a posição de Heidegger, mesmo em *Ser e tempo*, e a metafísica moderna da subjetividade, não captou a sua intuição fundamental. Não se afirma, porém, que suas ideias a respeito do ser-humano ou da intencionalidade dos atos mentais sejam as únicas válidas, o que seria, aliás, contraditório face aos princípios de sua hermenêutica. Tampouco se pretende ser esta a abordagem mais adequada e fecunda dos assuntos em pauta. Tal conclusão, caso seja possível, exigiria ainda longas análises. Um resultado já satisfatório será

⁶⁶“Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« wirklich zu sein.” Esta afirmação do texto é glosada na nota: “c: d. h. nicht transzendental-philosophische Richtung des kritischen Kantischen Idealismus.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 51).

⁶⁷ HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 380.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den “Humanismus”* (1947), p. 327-328.

⁶⁹ “Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.” (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 38).

ter evidenciado que o pensar heideggeriano oferece um acesso consistente ao ente no seu todo, alternativo a todo o pensar filosófico anterior.

REFERÊNCIAS

CROWELL, Steven. Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62.

HEIDEGGER, Martin. *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem* (1919), in: *Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

_____. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27, GA 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

_____. *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Über den Humanismus* (1947). In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963). In: *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Vol. I – "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

_____. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

LUFT, Sebastian. Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship. *International Journal of Philosophical Studies*, v.13 n.2, 2005, p. 141-177.

Recebido em: 28-03-2020

Aceito para publicação em: 14-04-20