

Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental¹

Original Transcendence and Possibilization: Concerning the Problem of Intentionality in Fundamental Ontology

Resumo

A hipótese do presente artigo é a de que, a despeito do reconhecimento da relevância de intencionalidade, Heidegger subordina este último à noção de transcendência, deslocando a sua justificação para o âmbito ontológico formal-transcendental. Diante disso, investiga-se qual seria o alcance do anúncio realizado por Heidegger de uma intencionalidade mais radical, elaborada a partir de sua recondução à estrutura do ser-adiante-de-si-já-endo-em. O texto conclui com uma análise dos conceitos de transcendência e intencionalidade do ponto de vista das relações de fundação e dependência.

Palavras-chave: intencionalidade; transcendência; modos-de-ser; possibilitação; dependência

1 Uma versão desse artigo foi apresentada no Colóquio Heidegger de 2017. Agradeço aos colegas por todos os comentários recebidos na ocasião e, em especial, às sugestões gentilmente fornecidas por Róbson Ramos dos Reis.

* Professor do curso de filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: beto_wu@yahoo.com.br.

Recebido em: 28/04/2018. Aceito em: 19/10/2018.

Abstract

This paper's hypothesis is that despite Heidegger's acknowledgment on the relevance of intentionality, he subordinates it to the notion of transcendence, while displacing its justification to the formal-transcendental ontological realm. Considering this, I investigate the scope of a more radical intentionality, as announced by Heidegger, inasmuch as he situates it in the structure of being-ahead-of-itself-in-already-being-involved-in. The paper concludes with an analysis of transcendence and intentionality from the vantage point of foundation and dependence relations.

Keywords: intentionality; transcendence; modes-of-being; possibilization; dependence.

A noção de intencionalidade é basilar na fenomenologia. Por esse motivo, chama atenção que Martin Heidegger não tenha se ocupado explicitamente dela e nem oferecido um desenvolvimento mais detido e próprio do tópico, para além das indicações e referências às análises de Franz Brentano, Edmund Husserl e Max Scheler sobre o assunto. Essa aparente desconsideração temática, ao menos em teor explícito, implica uma tarefa de interpretação mais detida, no sentido de uma analítica que retira dos próprios conceitos empregados a sua explicitação necessária. É no âmbito desta sutileza expositiva que muitos intérpretes da obra heideggeriana parecem ter se enredado, ao não colocar em questão a noção de intencionalidade.

O itinerário da presente investigação parte de uma apresentação do estatuto da intencionalidade tal como Heidegger o aborda à época da ontologia fundamental; em seguida, o artigo relaciona o problema da intencionalidade com a pluralidade ontológica por meio de uma análise das relações de dependência e finaliza discutindo se e como o tema da intencionalidade pode ser conciliado com a tese da transcendência originária do *Dasein*².

2 Para os propósitos desse artigo, a análise dos textos de Heidegger concentra-se principalmente nos anos de eclosão da ontologia fundamental, entre 1925 e 1929, para tematizar o modo como intencionalidade e transcendência serão finalmente contrapostos, e, em menor medida, em alguns textos da época da hermenêutica da facticidade. Isso não significa, obviamente, que o tema da intencionalidade não tenha sido tratado em escritos anteriores a 1925 ou que não haja menções posteriores a 1929. Para conferir alguns aspectos da elaboração da intencionalidade antes de *Ser e tempo*, cf. KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995, p. 30-35.

I – O estatuto da intencionalidade na ontologia fundamental

Muitos estudiosos da fenomenologia de Martin Heidegger aplicam o termo intencionalidade para explicar e analisar sua filosofia. Essa opção, contudo, se revela problemática quando se lê o que o próprio filósofo declarou sobre isso. Considere a seguinte passagem de suas preleções de 1928 reunidas sob o título *Princípios Metafísicos da Lógica*:

*Sobre o conceito de intencionalidade até então vigente sustentamos o seguinte: 1) ela é somente uma transcendência ôntica; 2) ela se refere à relação existente com o ente somente dentro de uma certa restrição e 3) vem à vista somente na concepção teórica restritiva, como noêsis.*³

É certo que Heidegger tem em vista a intencionalidade tal como conceitualizada e empregada principalmente por Brentano, Husserl e Scheler⁴, cujas definições do termo, por mais refinadas que sejam, são insensíveis à prioridade da questão ontológica. Por esse motivo, o conceito de intencionalidade, tal como herdado da tradição fenomenológica, é primeiramente rejeitado por compartilhar pressupostos de fundo que mantêm a questão sobre o sentido do ser encoberta. Situar a intencionalidade no plano da “transcendência ôntica” é reconhecer que ela, tal como concebida pelos fenomenólogos mencionados, é uma tentativa de superação da dicotomia sujeito-objeto, sendo bem-sucedida apenas relativamente, já que não investiga o advento dessa própria transcendência. Pelo mesmo motivo, Heidegger relaciona essa concepção de intencionalidade como sendo limitada ou restritiva, já que ela opera fundamentalmente com um interesse epistemológico (crítica dirigida explicitamente a Husserl), sobrepondo uma camada noética às diversas possibilidades de encontro com o ente, distorcendo e encobrendo assim os modos em que os entes podem vir ao encontro.

A despeito disso, há na literatura sobre a filosofia heideggeriana, a manutenção do termo, pressupondo, em muitos casos, um sentido singular de intencionalidade, distinto daquela acima e adequado à ontologia fundamental. Em *História do conceito de tempo*, possivelmente a obra em que Heidegger

3 Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978, p. 169. Todas as traduções de Heidegger, salvo indicação, serão minhas.

4 Se a leitura de Heidegger procede ou não, não é possível discutir no escopo do presente artigo.

discute e analisa mais extensamente o conceito de intencionalidade, há dois momentos principais em que o conceito é abordado. Os parágrafos explicitamente dedicados ao assunto (§ 5 - § 13) compõem-se fundamentalmente de análises das teorias de Dilthey, Rickert, Husserl, Scheler, dentre outros, e não um desenvolvimento do conceito relativo a sua própria terminologia. Por outro lado, na parte propriamente heideggeriana do texto (§ 14ss), o conceito de intencionalidade só reaparecerá de modo mais relevante no § 31, quando Heidegger compara cuidado e intencionalidade. Vejamos com mais detalhe esses dois momentos.

Ao final do § 13 e após ter discutido pormenorizadamente os autores relevantes para o tema da intencionalidade, Heidegger conclui que o resultado dessa reflexão crítica é o de que “mesmo a investigação fenomenológica permanece sob o feitiço de uma antiga tradição, especialmente quando se trata da determinação mais originária do tema que lhe é mais próprio, a intencionalidade”⁵. Trata-se, ao fim e ao cabo, de chamar a atenção para dois assuntos que permaneceram encobertos na fenomenologia, a saber, o esquecimento: a) da questão do ser como tal e b) da questão do ser do intencional. É só após percorrido quase integralmente o arco que recoloca a questão do ser, por meio de uma análise das estruturas do *Dasein*, concebida como “análise preparatória do campo no qual o fenômeno do tempo se manifesta”⁶, que Heidegger retomaria expressamente o problema da intencionalidade. No § 31, ele explica que o cuidado é a estrutura fundamental do *Dasein* e que, a partir de sua explicitação, aquilo que a fenomenologia toma por ser a intencionalidade, e o próprio modo em que a concebe, a torna algo “fragmentário, um fenômeno meramente visto de fora”⁷. Ao final deste parágrafo e imediatamente antes de iniciar a Segunda Divisão da obra, que trata da exposição do tempo propriamente dito, Heidegger apresenta uma das poucas formulações em que concede direito de cidadania à intencionalidade no âmbito da ontologia fundamental:

Mas, o que se quer dizer com intencionalidade – o puro e isolado direcionar-se-a – deve ser reconduzido à estrutura unitária fundamental do ser-adiante-de-si-já-sendo-em (Sich-vorweg-seins-im-sein-bei). Apenas

5 Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 178.

6 *Ibidem*, (§ 14 - § 31), p. 183-420.

7 *Ibidem*, p. 420.

*este é o fenômeno próprio (eigentliche Phänomen) que corresponde ao que numa orientação isolada foi simplesmente e imprópriamente (uneigentlich) significado como intencionalidade.*⁸

Com base nesta afirmação, pois não há muitos outros trechos que declaram isso de modo inequívoco, depreende-se que Heidegger concede que há uma concepção de intencionalidade imprópria, que remete à tradição fenomenológica analisada nesses *Prolegômenos* e em outros textos do mesmo período, confinada ao âmbito ôntico e à abordagem teórica com vistas ao conhecimento, mas também uma intencionalidade própria, correspondente ao cuidado, no sentido de ser-adiante-de-si-já-sendo-em. Considerando que o cuidado é “o termo para o ser do *Dasein*, puro e simples”, é possível conceber uma intencionalidade própria no contexto da preleção de 1925⁹. Veremos, no entanto, que o próprio Heidegger não sustenta esta concepção em seus escritos imediatamente posteriores¹⁰.

A distinção acima entre intencionalidade própria e imprópria será presuposta no desenvolvimento desse artigo. Contudo, como veremos, apenas a realização da distinção não resolve totalmente os problemas interpretativos concernentes à intencionalidade em Heidegger. A recondução da intencionalidade ao cuidado elimina parte do problema, o que permite que ela seja abordada agora sob um estrato diverso, a saber, ao nível da articulação interna dos conceitos estruturantes da ontologia fundamental. É no âmbito das considerações sobre as relações de dependência que a presente investigação se deterá, a fim de esclarecer se a intencionalidade própria pode ser concebida como sendo o conceito mais originário da ontologia fundamental. Para isso, será preciso deixar momentaneamente de lado as questões relativas à intencionalidade para nos determos nas relações entre os modos de ser.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 406. No limite, esses termos são identificados com o ser-no-mundo enquanto tal, como será dito em seguida em *Ser e tempo*: “o ser-no-mundo é essencialmente cuidado” (Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 193).

10 Algo semelhante é sustentado por Rudolf Bernet, quando afirma: “Heidegger himself stresses in some contexts the continuity between intentionality and transcendence, and in other contexts the discontinuity”, Bernet, R. Husserl and Heidegger on Intentionality and Being. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 21, n.2, p.136-152, Jan. 1990, p. 149.

II – A tese da irredutibilidade

Enunciarei, a seguir, o que denomino de tese de irredutibilidade, isto é, que os modos de ser correspondem a regiões de sentido distintas e que não podem ser alcançadas senão através de uma modificação do modo em que ente se deixa encontrar pelo *Dasein*. Em princípio, para explicar desde o vocabulário da fenomenologia husserliana, essa modificação dos modos de encontro do ente não seria algo outro que uma mudança intencional, em que o ente passa a ser visado a partir de uma orientação distinta.

Talvez não seja factível responder com absoluta segurança quantos e quais são os modos de ser em *Ser e tempo*, dada a complexidade das relações ôntico-ontológicas descritas nesta obra. A despeito disso, é possível ao menos assinalar as três estruturas ontológicas mais regulares nessa obra: a ocupação (*Besorgen*), a preocupação ou solicitude (*Fürsorge*), e o cuidado (*Sorge*) como as direções fundamentais a partir das quais o todo das possibilidades do *Dasein* se configura. Por sua vez, no interior de cada uma das regiões abertas por essas direções fundamentais, distinções ontológicas em nível estruturante se configuram.

Retomamos, a seguir, a distinção entre dois modos de ser no âmbito da ocupação, a saber, entre a subsistência (*Vorhandenheit*) e a manualidade (*Zuhandenheit*), e suas consequências para a análise das relações de dependência entre conhecer (*Erkennen*) e ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). A contraposição entre subsistência e manualidade, quiçá a mais famosa de *Ser e tempo*, assinala dois modos de ser irredutíveis, haja vista que a lida com o ser à mão implica um comportamento intencional radicalmente distinto daquele em que o ente é abordado do ponto de vista de uma inspeção teórica. Heidegger contrapõe ambos os modos de ser claramente no § 15: “em geral, o que está à mão, nem é apreendido teoricamente nem é, ele mesmo, imediatamente circunvisto tematicamente pela circunvisão. O imediatamente à mão caracteriza-se, por assim dizer, por retrair-se em sua manualidade, a fim de direta e propriamente ser à mão”¹¹. Desse modo, não é correto compreender a relação entre estes dois modos de ser como sendo a de uma transição gradativa de um para outro, pois a manualidade pressupõe sempre que o ente não aparece de forma temática.

Contudo, Heidegger diz claramente que o *Vorhandenheit* nada mais é do que um modo “deficiente” da ocupação (*Besorgen*), na medida em que o comportamento teórico pressupõe a ambiência de um mundo no qual se dão os

11 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 69.

comportamentos operativos do ser à mão (*zuhanden*). Isso é transposto para a sua afirmação de que “é preciso que haja previamente uma *deficiência* (*Defizienz*) do ter de se ocupar do mundo para que o conhecer seja possível como determinação observadora do subsistente”¹². O ente, na forma de um subsistente observável teoricamente, é por sua vez a base para o conhecer. A esse respeito, Heidegger é enfático ao afirmar que o conhecer é *fundado* (*fundierter*) no ser-no-mundo.¹³ Há aqui uma extrapolação analógica, que equipara relações de fundação/derivação e deficiência entre subsistência e ocupação, conhecer e ser-no-mundo. Não por acaso Husserl alerta, em sua famosa crítica a *Ser e Tempo*, que o conhecer, i.e., a visada específica da orientação teórica, não pode ser reduzido a um mero modo deficiente do ser-no-mundo¹⁴. Para os propósitos deste artigo, não cabe discutir a análise de Heidegger sobre o conhecer, mas apenas assinalar que a explicitação de sua gênese implica a articulação de modos de ser heterogêneos ligados por uma relação de derivação. Ambos pertencem à região ontológica descoberta pela ocupação (*Besorgen*) e encontram ligação na unidade do cuidado.

Apesar de a intencionalidade ser de certa forma recusada como conceito operativo na ontologia fundamental, já que Heidegger tende a tratar dela, conforme visto anteriormente, na sua acepção imprópria, isto é, como localizada e limitada ao âmbito ôntico¹⁵, não é descabido afirmar que aos diversos

12 Ibidem, p. 61.

13 Veja o § 13 de *Sein und Zeit*: “o conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado (*fundierter*) no ser-no-mundo”. Ibidem, p. 62.

14 Trata-se de uma anotação de Maio de 1931, intitulada “*Gegen Heidegger*” (Contra Heidegger) e que consta nos manuscritos inéditos de Husserl (Husserl Archiv B 1 32, Nr. 17). Essa passagem é citada por Dermot Moran conforme se segue: “Es gehören besondere Motive dazu um theoretische Einstellung möglich zu machen, und gegenüber Heidegger will es mir scheinen, daß ein ursprüngliches Motiv liege, für Wissenschaft wie für Kunst, in der Notwendigkeit des Spieles und speziell in der Motivation einer spielerischen, das ist nicht aus Lebensnotdurft, nicht aus Beruf, aus Zweckzusammenhang der Selbsterhaltung entspringenden ‘theoretischen Neugier’, die sich die Dinge ansehen, sie kennenlernen will, Dinge, die sie nichts angehen. Und nicht ‘defiziente’ Praxis soll hier vorliegen”. Apud Moran, D. Heidegger’s Critique of Husserl’s and Brentano’s Accounts of Intentionality. *Inquiry*, v. 43, p. 39-66, 2000, p. 65.

15 Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* de 1927, lê-se: “o apelo à intencionalidade de comportamentos em direção às coisas não torna compreensível o fenômeno relativo a nós, ou, falando de modo mais cuidadoso, a caracterização da intencionalidade, até agora única e habitual na fenomenologia, prova ser inadequada e externa”. Heidegger. M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 230. Já em 1928, ele afirma que: “transcendência, ser-no-mundo, não deve ser nunca igualada e identificada com a intencionalidade; quando se faz isso, como frequentemente acontece, prova-se que se está distante de compreender este fenômeno e que o último não pode ser apreendido imediatamente”. Heidegger,

modos de ser correspondem visadas específicas e distintas, já que Heidegger concede que há uma intencionalidade própria. A partir desta última e considerando os modos do *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, interroga-se a justeza de sua conexão conceitual realizada por derivação e as consequências desta para a reavaliação do papel da intencionalidade.

Com o propósito de esclarecer o que está em jogo com a noções de derivação e deficiência, julgo útil recuperar as análises de Jeff Malpas sobre as relações de dependência em *Ser e tempo*, as quais são divididas em dois tipos: hierárquicas e mútuas¹⁶. Em relação ao primeiro tipo, as relações são verticais e assimétricas, enquanto que, no segundo tipo, as relações apontam para uma cooriginariedade dos termos envolvidos. Contudo, como o próprio Malpas reconhece, há em *Ser e tempo* uma mistura indiscriminada entre os níveis de dependência, o que acaba gerando imprecisões sobre a estruturação lógica dos conceitos. No caso da *Vorhandenheit*, tratar-se-ia de uma dependência hierárquica, já que ela é derivada e fundada na *Zuhandenheit*, sendo aquela um modo deficiente da ocupação no mundo, ao passo que a *Zuhandenheit* é o modo em que o ente que vem ao encontro na ocupação, o utensílio (*Zeug*), se mostra em si a partir de si; é forçoso derivar aquela desta, mas não o contrário. Embora Heidegger seja mais explícito ao tratar do problema da derivação entre o conhecer e ser-no-mundo, conforme as passagens mencionadas anteriormente, é plausível conceder que a relação entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* seja também uma relação de dependência hierárquica. O primeiro ponto a ser considerado é que os termos das relações de dependências mútuas são ditos cooriginários, o que não é o caso, conforme o resumo em forma de hipótese ao final do § 15, em que a manualidade é caracterizada como “modo de ser dos entes intramundanos imediatamente descobertos”,

M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Op. cit., p. 215. Como dito ao final da primeira seção do presente artigo, apesar de ter aventado a possibilidade de uma intencionalidade própria em 1925, Heidegger não a sustentaria nos escritos posteriores, como se pode perceber nas duas citações acima. Ao que tudo indica, os usos do termo intencionalidade são sempre em sua acepção ‘imprópria’, porém, não mais em contraste com a possibilidade de uma intencionalidade “própria”, senão com a transcendência em 1927/28.

16 Malpas, J. O Problema da Dependência em Ser e tempo. *Natureza Humana*, vol. 10, n. 2, p. 183-214, jul.-dez. 2008. Distinções desse tipo aparecem de forma muito mais complexa e exaustiva em Husserl e Ingarden (cf. Husserl, E. *Investigações Lógicas, Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense, 2012, Para a doutrina dos todos e das partes, p. 189-249; Ingarden, R. *Controversy over the Existence of the World* (v. 1). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013, § 12-16, p. 109-161). Contudo, para os fins desse artigo, a análise oferecida por Malpas é suficiente e evita confusões com a terminologia destes fenomenólogos.

motivo pelo qual possui “originariedade frente à pura subsistência (*Urprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit*)”¹⁷. Outro aspecto que contribui para se pensar o caráter fundacional da *Zuhandenheit* sobre a *Vorhandenheit* se encontra na descrição dos modos da perturbação da remissão, a partir do qual se anuncia o subsistente, embora como algo referido à própria perturbação, como o que resolve a impossibilidade de uso do ser-à-mão. Em especial, ao abordar a importunação, Heidegger afirma que: “como modo deficiente de uma ocupação, o ficar perplexo diante de algo descobre o mero-ainda-subsistir do que está à mão”¹⁸. Tudo indica que a originariedade do ser-no-mundo, mas especificamente da ocupação que se move em nexos mundanos apreendidos na circunvisão, frente ao conhecer e à *Vorhandenheit*, possa ser espelhado numa relação de originariedade da *Zuhandenheit*, como modo imediato (*zunächst*) em que os entes intramundanos são encontrados “em-si” frente à *Vorhandenheit*, que depende de certas perturbações das remissões.

Embora a intencionalidade seja uma estrutura formal vazia que se caracteriza como um puro visar¹⁹, o como desse visar diferencia-se em modos em que o ser de um ente se dá – modos de “salv guarda do ser”²⁰, segundo uma expressão da época da hermenêutica da facticidade. O tipo de intencionalidade que orienta o emprego do utensílio não funda o tipo de intencionalidade que analisa o ente do ponto de vista teórico; pelo contrário, se o ente é visado como utensílio isso implica necessariamente que ele não é visado como objeto teórico, e vice-versa. Existiriam aqui dois tipos de intencionalidade, mas que seriam incomunicáveis entre si, e não uma relação de derivação. Para que essas duas formas de intencionalidade incomunicáveis entre si fossem colocadas em relação, há que se ter ainda outra forma de intencionalidade, uma que acompanhasse a modificação de um modo para outro “deficiente”,

17 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., 72.

18 *Ibidem*, p. 73.

19 Em *Prolegômenos à história do tempo*, Heidegger diz: “*intentio* significa literalmente dirigir-se-a (*Sich-richten-auf*)”. Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Op. cit., p. 37. Em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, ele escreve: “nós já ouvimos que os comportamentos do Dasein, nos quais ele existe, são intencionalmente dirigidos-a (*gerichtet-auf*). (...) Certamente, mas a intencionalidade concebida deste modo ainda não torna compreensível como nós nos descobrimos nas coisas”. Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Op. cit., p. 229. Sobre o caráter de direcionalidade (*Gerichtetsein*), compare com o uso desse conceito em Husserl na nota 26 do presente artigo.

20 Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992, p. 37.

uma intencionalidade de fundo, portanto, que acompanhasse todas as variações possíveis de ser-no-mundo. Se tanto o comportamento “teórico” quanto o “prático” possuem a sua “visão”, conforme o § 15 de *Ser e tempo*, é preciso um modo do ver que atravesse e unifique todas as formas de ver dos diversos modos de ser-no-mundo. Uma pequena digressão sobre os estudos que antecederam *Ser e tempo* pode ser proveitoso para entender essa estruturação.

É sabido que Heidegger elabora o seu projeto de ontologia fundamental, e mesmo antes, o de uma hermenêutica da facticidade, numa confrontação crítica com a filosofia aristotélica. As virtudes dianoéticas seriam tomadas como formas de “salvaguarda da verdade”, a partir das quais certas regiões do ente poderiam se mostrar enquanto tais. Aquelas virtudes dianoéticas que se realizam a partir do *logos* (*sophia*, *episteme*, *techne*, *phronesis*) podem aparecer nas suas aproximações entre um e outro, especialmente aqueles que pertencem à mesma região ontológica geral, isto é, ao âmbito do ente inalterável (como entre *sophia* e *episteme*) e do ente que pode ser de outro modo (como entre *techne* e *phronesis*); no entanto, elas possuem diferenças específicas que as impedem de ser derivadas umas das outras. Contudo, esse esquema, tal como interpretado por Heidegger, apenas se completa com o *nous*, a quinta virtude dianoética que, diferentemente das outras, não ocorre através do *logos* (*aneu logos*), mas permeia toda a atividade humana como sendo uma visão ou intuição pré-predicativa, o puro apreender enquanto tal (*reines Vernehmens*)²¹. Heidegger declara, de maneira ainda mais incisiva, que “o *nous* dá, em geral, visão, um algo, um ‘aí’” (*Der nous gibt überhaupt Sicht, ein Etwas, ein “Da”*)²² e que *phronesis* e *sophia* são as “formas autênticas de realização [*eigentlichen Vollzugsweisen*] do *nous*”²³.

Não é o objetivo aqui entrar no terreno das possíveis correspondências entre a ontologia fundamental e a filosofia aristotélica. Ao invés, pretende-se apenas indicar que um dos conceitos que mais notadamente impactou os estudos heideggerianos à época da elaboração da ontologia fundamental é o de “intuição categorial”, tal como apresentado por Husserl - um tipo

21 Ibidem, p. 37.

22 Ibidem, p. 40.

23 Ibidem, p. 37.

apreensão irreduzível ao âmbito regional de qualquer categoria possível. Na ontologia fundamental, isso será elaborado através do caráter de abertura da compreensão de ser, plasmado pela expressão ‘transcendência do *Dasein*’. Se autores como Volpi, Bernasconi e Taminiaux²⁴, salientam o caráter phronético da compreensão (embora com interpretações diversas sobre a questão), não seria supérfluo chamar atenção para o fato de que a *phronesis* pressupõe um âmbito aberto pelo *nous*. Em termos da estruturação dos níveis ontológicos, é preciso mencionar que boa parte do que costumeiramente se entende por apreensão antepredicativa corresponde ainda ao âmbito da *phronesis*, isto é, a apreensão de sentido assentada em um já-sendo concreto, ao passo que a intuição originária realizada pelo *nous* é a doação de um *Da*, um *aí*. É no âmbito aberto pelo *nous* que a *phronesis* se realiza enquanto tal, ou, transpondo para termos heideggerianos, ao atualizar a transcendência em sentido concreto, o *aí* (*Da*) é atualizado como compreensão concreta em um projeto lançado.

Antes de se passar para a discussão dos componentes de uma intencionalidade obtida por uma “interpretação mais radical”²⁵ e correspondente ao cuidado, é importante salientar que assim como os diversos modos de ser podem ser acessados pela unidade da compreensão do ser do *Dasein*, mas não se confundem com esta – o modo de ser do *Dasein* é a existência e não a *Zuhandenheit* ou a *Vorhandenheit*, apesar destas poderem ser acessadas por meio daquela – assim também as intencionalidades específicas dos diversos modos de ser são possibilitadas pelo cuidado, mas não se confundem com este. Em outras palavras, os modos de intencionalidade não são modificações do cuidado, pois este permanece sempre em vigor atravessando a intencionalidade correspondente à visada específica de cada modo de ser. Sem o cuidado, obtido por meio do exame de uma interpretação “mais radical” da intencionalidade, os vários comportamentos do *Dasein* e suas correspondentes e distintas visadas intencionais,

24 Cf. Bernasconi, R. Heidegger's destruction of phronesis. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, Issue S1, p. 127-147, Spring 1990; Volpi, F. *Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. In: *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996, p. 27-66; Taminiaux, J. *Poiesis and praxis in fundamental ontology. Research in Phenomenology*, v. 17, p. 137-169, 1987.

25 Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Op. cit., p. 229ss.

permaneceriam sem coesão, contradizendo o caráter histórico do *Dasein*.²⁶ A questão a ser investigada é se a intencionalidade do cuidado é, em termos fundacionais, autossuficiente, ou se depende de outra instância ontológica.

III – A cotidianidade como um caso de análise intencional

Diante disso, é possível destacar que a tese da irredutibilidade possui alcance limitado, pois recobre apenas algumas relações em *Ser e tempo* e pode ser concebida em certo sentido, mas não de forma absoluta, em vista da imprecisão latente das relações de dependência nesta obra. Se por um lado, certos modos de ser são, em certo sentido, irredutíveis uns aos outros, por outro, todos eles são hierarquicamente dependentes da estrutura unitária do cuidado e, como veremos, da transcendência do *Dasein*. Dito de outro modo, o horizonte no interior do qual se instauram regiões ontológicas irredutíveis é ele mesmo uma espécie de abertura de natureza totalmente diversa e que corresponde à doação de ser.

Modos específicos em que o ente vem ao encontro, tais como a *Vorhandenheit* e a *Zuhandenheit*, nunca são fundadas em si mesmas ou autossuficientes, mas são sempre conduzidos por uma rede de remissões para além de seu próprio contexto de justificação. É assim que a consideração estritamente teórica de um ente é dita “deficiente” em relação ao modo fundante da ocupação; por sua vez, a série de para-quês (*Wozu*) característica da *Zuhandenheit*

26 Assim como o “eu penso” acompanha toda atividade do sujeito na filosofia kantiana, Husserl denomina de *Gerichtetsein* o aspecto segundo o qual o sentido é constituído pressupõe a direcionalidade advinda do Eu-polo. Por sua vez, o “eu” é uma unidade que sintetiza em si todas os seus momentos constitutivos (ativos ou passivos), de modo que em todo ato intencional, esses dois aspectos – a direcionalidade a partir do Eu-polo e a constituição do eu, por meio de sínteses passivas e ativas – são sempre pressupostos. Cf. Dodd, J. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science + Business Media Dordrecht/Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 100. “In particular, Husserl shifts the meaning of the Kantian “I think” from a spontaneously generated representation (or, in its universality, a spontaneous “pairing” of the I think with all representations in consciousness) to a center of all spontaneous activity: what is being thus described is what we mean when we speak of an “encounter” with a thing, or with the world. The “I” as a pole is an encounter with things in two senses: first, all active accomplishments of consciousness (what Kant would call thought or understanding) flow from the I-as-pole; this is the character of *Gerichtetsein* that we have already analyzed. Second, all of that which is passively or actively constituted in time becomes the inheritance of the ego: thus the “I” takes all that happens into itself, maintaining a reference of all with itself as individual life, thus as something concrete. For, in Husserl’s version of the universal synthesis of the “I think,” everything in consciousness is “available to” the reflective activity of the “I” as abiding substrate. Such constant availability is reminiscent not of Kant but of Natorp - with an important difference: the “center” is concrete, and can be grasped as a unity in reflection”.

é finalmente justificada pelo em-virtude-de-quê (*Worum-willen*) de toda a cadeia remissiva que é o próprio *Dasein*. Nesse sentido, a lida com o ente na forma da manualidade (*Zuhandenheit*) é guiada por uma intencionalidade específica que toma o ente em sua empregabilidade, no âmbito de uma circunvisão (*Umsicht*) que apreende os entes em seu para-quê. Como vimos, Heidegger concede que essa intencionalidade (em sentido próprio) corresponda a uma estrutura unitária do ser-adiante-de-si-já-sendo-em (*Sich-vorweg-seins-im-sein-bei*), que não é algo outro que o cuidado. Desse ponto de vista, pode-se concluir que *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* são irreduzíveis entre si, pois implicam modos de ser inconciliáveis, mas ambos são dependentes ou fundados na intencionalidade do cuidado.

Por ora, cabe analisar o que significaria uma intencionalidade em um sentido “mais radical” e como ela se diferenciaria das intencionalidades operativas em modos de ser particulares. A primeira resposta é dada pelo próprio Heidegger em *Problemas fundamentais da fenomenologia*: conceber a intencionalidade de modo mais radical é concebê-la fundada no ser-no-mundo, isto é, como fundada na transcendência²⁷. A segunda resposta, parte de algo apenas indicado por Heidegger, mas não exaustivamente explorado, a saber, a constituição do sentido pelo modo da possibilitação, que será desenvolvido com mais detalhes a seguir.

Na constelação conceitual de *Ser e tempo*, tudo descende da temporalidade, sendo ela própria uma relação equiprimordial entre passado essencial, presente e porvir (*Gewesen, Gegenwart, Zukunft*). Todavia, o porvir é dito como tendo “uma prioridade [*einen Vorrang*]” sobre as outras ekstases, refletindo o elemento projetivo do ser-para-a-morte, sendo, portanto, um fenômeno primário [*primäre Phänomen*]²⁸. Levando-se em consideração que a transcendência nada mais é do que a abertura projetiva levada a cabo a cada vez pela compreensão, isto é, pelo poder-ser que abre horizontes de sentido, deve-se dizer que a intencionalidade “mais radical” visa todo e qualquer correlato na forma da possibilitação, mesmo que a intencionalidade particular correspondente ao domínio ontológico tome o ente na forma da *Vorhandenheit*, como mera subsistência.

27 “Das In-der-Welt-sein als Fundament der Intentionalität”. Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Op. cit., p. 229. Também Bernet reconhece o caráter fundacional da relação, mas a sua análise não investiga a singularidade dessa fundação, para além da recondução da discussão à diferença ontológica. Cf. Bernet, R. Husserl and Heidegger on Intentionality and Being. Op. cit., p. 149: “Still, there can be no doubt that Heidegger always views the relation between intentionality of the Husserlian sort and his own view of transcendence as a relation of foundation”. O tema da fundação/derivação será tratado na próxima seção (IV – O problema da dependência novamente).

28 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit., p. 329.

Nesse sentido, a transcendência, primordial e possibilitadora, está sempre em relação com a modalização realizada pela intencionalidade particular, podendo engendrar e espacializar-se como distância e perda do caráter originário da possibilidade, ou aproximar-se e identificar-se com aquela – situações que serão analisadas a seguir.

Como exemplo do primeiro caso, isto é, do ocultamento do fato de que ser-no-mundo é possibilitação, além da já mencionada tematização do ente pelo privilégio da *Vorhandenheit*, cabe mencionar a modalização existencial da *decadência*. O existencial da *decadência* possui o caráter positivo de mostrar a facticidade do *Dasein*, isto é, o fato de que o seu ser já está em jogo em cada um de seus comportamentos no mundo e de forma prévia a qualquer reflexão tematizadora sobre o seu ser-no-mundo. Em todo comportamento de mundo, o *Dasein* opera por meio de “um certo dizer-sim [*Ja-Sagen*]”²⁹ - como Heidegger interpreta o conceito de *doxa* em seu curso sobre a retórica aristotélica de 1924, um dizer-sim antepredicativo e implícito, assentado em um compartilhamento de mundo com os outros. A *doxa* diferencia-se da *zétesis*, pois não se trata de uma procura e investigação sobre algo que não se tem, mas sim de um já-ter. Trata-se finalmente da questão da familiaridade (*Bekanntheit*) com um mundo no modo da ocupação e da fala (*besorgender und sprechender Weise*)³⁰. É com base na *doxa* que as dimensões do mundo público, nivelamento, espaçamento e medianidade se constituem. A mobilidade (*Bewegtheit*) do *Dasein* na cotidianidade obedece a uma determinada forma de intencionalidade, em que já se decidiu por certa forma de temporalidade e interpretação de ser. A compreensão mediana que se dá na cotidianidade, ao mesmo tempo em que descobre o ente algum aspecto, o faz medianamente sob o ponto de vista do nivelamento e do espaçamento, confirmando os limites estabelecidos pela interpretação pública. Por esse motivo, a possibilidade do ente é constantemente prefigurada pela interpretação pública, e mesmo discursos ditos ‘críticos’ têm a tendência a se instalar no interior dos contornos do que já é previamente consagrado e transmitido no mundo público, como inversão ou fuga. Os diversos tipos de comportamento do *Dasein* se encontram, portanto, nos limites desse “dizer-sim” e no horizonte das possibilidades já herdadas; ou seja, o ente é visado na forma da familiaridade. Entretanto, essas possibilidades perdem seu

29 Heidegger, M. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2002, p. 137.

30 *Ibidem*, p. 139.

caráter primordial quando concebidas no âmbito da *Vorhandenheit*, pois se tornam possibilidades estabelecidas desde a interpretação vulgar do tempo e que desconsideram a diferença ontológica.

É preciso lembrar que o cotidiano também pode contribuir para uma compreensão apropriadora, na medida em que esta ocorre no âmbito do ser-no-mundo, por meio de uma modificação existenciária situada na própria cotidianidade. Se em relação ao cuidado, é sempre o ser do existente que está em jogo a cada vez (*Jemeinigkeit*), na absorção do *Dasein* pelo mundo público esse caráter de singularidade se dilui a ponto de se tornar um ninguém. Consequentemente, as possibilidades projetadas dizem respeito a possibilidades medianas relativas a um *Dasein* impessoal. O modo como a totalidade do cuidado é visada, seja na forma da absorção do mundo público, seja na projeção possibilitadora e singularizadora do ser-próprio, implica formas de intencionalidade distintas.

Para que ela possa assumir um aspecto decisivamente ontológico, a descrição dos entes em questão deve evitar a terminologia que conduz a uma metafísica da subsistência. Assim, o visado nunca poderia ser, na terminologia da ontologia fundamental, um ente *subsistente*, mas possibilidades. Essa forma de conceber a intencionalidade difere da simples correlação entre polos noemáticos meramente subsistentes, pois não se trata mais de uma relação com interesse epistemológico, mas ontológico. Assim, se a intencionalidade opera de acordo com a estrutura unificadora do cuidado, então o seu visar carrega consigo todo o horizonte atemático que a facticidade e a historicidade do *Dasein* implicam, e, mais especificadamente, como o ser do próprio *Dasein* está em jogo a cada movimento intencional. A radicalidade antimetafísica desse tipo de intencionalidade envolve reinterpretar as relações entre os entes, já que a efetividade está sempre subordinada à prioridade do *futuro* e, portanto, do *possível* sobre as outras ekstases temporais. Aqui se encontra o sentido de uma interpretação mais radical da intencionalidade, mas também o seu limite.

IV - O problema da dependência novamente

As análises anteriores mostraram que Heidegger enuncia uma intencionalidade própria nos *Prolegômenos à história do tempo* em 1925, correspondente ao cuidado. Este, por sua vez, nada mais é do que o ser do *Dasein* puro e simples, o ser-adiante-de-si-já-sendo-em, o ser-no-mundo. Entretanto, nos textos de 1927 e 1928, conforme citados anteriormente, não seria a *intencionalidade própria* o termo utilizado para caracterizar o ser-no-mundo enquanto tal, mas *transcendência*.

Por mais que se faça um esforço interpretativo para explorar o âmbito da intencionalidade ao nível da transcendência, há sempre um intervalo não recoberto que impede a mera identificação de um ao outro. Dentre as diversas ressalvas heideggerianas a esse respeito, cito a seguinte passagem de *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “Intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência. Transcendência é a *ratio essendi* da intencionalidade em seus diversos modos”³¹. Há aqui nitidamente uma relação de dependência hierárquica, que aparece já no contexto de uma “interpretação mais radical da intencionalidade”, que nunca é desfeita em sua obra, e que é corroborada em outros momentos, como quando diz que a “intencionalidade é fundada na transcendência é somente possível por esta razão, [ao passo que] a transcendência não pode ser reciprocamente explicada em termos de intencionalidade”³². Na terminologia kantiana da *Nova Dilucidatio*, a que Heidegger faz referência, uma *ratio essendi* é uma “razão antecedentemente determinante” (*ratio antecedenter determinans*), ao passo que a *ratio cognoscendi* é uma “razão consequentemente determinante” (*ratio consequenter determinans*)³³. Ora, uma razão consequentemente determinante, que apenas mostra como tal ou tal fenômeno vem a ser conhecido, não pode ser fundante em relação ao ser desse mesmo fenômeno, mas deve pressupor a razão antecedentemente determinante que funda ontologicamente esse fenômeno. Os limites de uma interpretação mais radical da intencionalidade se mostram claramente aqui: embora a intencionalidade seja o “quê” da transcendência originária, ela nunca recobre e iguala o sentido desta; antes, ela sempre a pressupõe³⁴.

O exemplo oferecido por Kant sobre essa tópica é a variação na propagação da luz. É possível buscar dois tipos de razões a partir das quais esse fenômeno se determina: a via da razão consequentemente determinante, que toma os eclipses dos satélites da lua como confirmação desse fenômeno, e a via da razão antecedentemente determinante, que explica a razão de ser da variação a partir da elasticidade dos glóbulos de ar em que a luz se propaga. Trata-se de uma diferença entre a razão em “que” algo se dá (razão consequentemente

31 Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Op. cit., p. 91.

32 Ibidem, p. 230.

33 Kant, I. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 12.

34 Condizente com a nossa interpretação é a leitura de Bernet, que afirma: “intentionality is only one of the ways in which transcendence takes place in ordinary life”. Cf. Bernet, R. Husserl and Heidegger on Intentionality and Being. Op. cit., p. 149.

determinante) e a razão “por que” algo se dá (razão antecedentemente determinante)³⁵. Contudo, como assinalado acima, essa relação é hierárquica: a razão *cognoscendi* dá a conhecer o fenômeno, mas não explica a razão de ser. Do ponto de vista hierárquico, a razão *essendi* precede a razão *cognoscendi*, sendo esta última dependente da determinação da existência do fenômeno a ser conhecido. Caso se leve às últimas consequências a frase de Heidegger, então a transcendência é a razão de ser da intencionalidade, ao passo que esta última apenas dá a conhecer que há transcendência, não sendo capaz de fundamentá-la. Cito Kant, para fins de analogia: “pois se Júpiter não tivesse satélite algum, ou se nenhum ocultamento fosse produzido pelas suas sucessivas revoluções, a luz, contudo, ainda se moveria no tempo exatamente da mesma maneira, embora isso pudesse talvez não ser conhecido por nós”³⁶. Isso significa que, embora a *ratio cognoscendi* dê a razão de algo, ou no presente caso, que a intencionalidade mostre “que” existe transcendência de ser, isso não fundamenta ou determina ontologicamente a existência da transcendência.

Em relação a fenômenos triviais, isto não constitui um problema, visto que se trata tão somente de reconhecer que o fenômeno possui níveis de fundamentação distintos e que nem sempre se dão as condições de preenchimento de ambas, isto é, da *ratio essendi* e da *ratio cognoscendi*. No entanto, a transcendência não é um caso típico, pois ela é a condição de possibilidade do ente em geral. Transcendência e intencionalidade não se correspondem plenamente, uma vez que a pluralidade ontológica exprime diversos modos de ser correlativos a contextos com direcionamentos intencionais específicos, relacionada à circunstancialidade de dado comportamento, ao passo que a transcendência é a possibilitação correspondente à doação de um “aí” em geral³⁷.

35 Kant, I. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Op. cit., p. 12.

36 Idem.

37 Uma possível alternativa para não tratar a relação entre transcendência e intencionalidade como fundacional consiste em abordar a primeira como a formalização da segunda. Em termos husserlianos, a formalização (*Formalisierung*) se distingue da generalização (*Generalisierung*), no sentido em que esta última progride do âmbito do indivíduo para a espécie e o gênero, ao passo que a primeira consiste na pura forma categorial – normalmente assinaladas por expressões indeterminadas esvaziadas de todo o conteúdo particular. O processo inverso da generalização é a especialização, enquanto que o movimento contrário à formalização se diz desformalização (*Entformalisierung*), ou seja, o preenchimento (*Ausfüllung*) da forma (Cf. Husserl, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, p. 31ss). Heidegger, por sua vez, reconhece a distinção husserliana acima, mas estabelece ainda outra demarcação frente às duas no âmbito da indicação formal, que visa o sentido de realização (*Vollzugsinn*), ao passo que “formalização e generalização são atitudinalmente [*einstellungsmässig*] ou teoricamente motivadas” (Heidegger, M. *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* (GA 60).

Dessarte, a diferenciação acima *parece levar a duas vias*. A primeira delas consiste em reter a noção de intencionalidade como sendo correlativa à totalidade, o que significaria falar da intencionalidade do cuidado – a intencionalidade em sentido próprio³⁸. Ela é um visar que corresponde ao fato de que em toda compreensão o meu ser está em jogo a cada vez. Mais ainda, uma intencionalidade “mais radical” deve se adequar ao fato de que em qualquer relação de ser-de-mundo, os significados particulares são projetados para um horizonte de possibilidades de cada *Dasein* histórico em sua ocasionalidade, horizonte que permanece como limite último das elaborações regionais correspondentes aos contextos intencionais dos diversos modos de ser. É possível, contudo, questionar de que forma isso é “mais radical” que as concepções tradicionais de intencionalidade.

Em primeiro lugar, a intencionalidade não se irradia linearmente e uniformemente, como quando o ente é apreendido pelo modo da subsistência, mas consiste num complexo intencional em que entes já aparecem em suas possibilidades segundo modos de ser. Visar a um ente significa visar simultaneamente a diversas possibilidades desse ente e, no limite, visar à própria existência de algum modo. Segundo, visar ao ente na forma da possibilidade excede os contornos de uma metafísica da presença, tanto temporalmente quanto do ponto de vista da mera permanência subsistente. Mesmo quando o ente é visado metafisicamente, como um subsistente na série de agoras, isso

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 64). Considerando o exposto, elaborar a relação entre transcendência e intencionalidade em termos de formalização/desformalização conduz a outras dificuldades, correspondentes aos dois sentidos de intencionalidade utilizados por Heidegger. Do ponto de vista do sentido impróprio, a intencionalidade permaneceria numa relação ôntica baseada na subsistência, o que interditaria o preenchimento adequado de uma indicação formal, pois falha em corresponder a seu sentido de realização. Ademais, sendo uma relação ôntica, a intencionalidade continuaria sendo inequivocamente dependente da estrutura ontológica da transcendência. A segunda dificuldade refere-se ao sentido próprio de intencionalidade, que corresponde ao cuidado e que não traz nenhuma espécie de preenchimento (*Ausfüllung*) ou realização (*Vollzug*), já que ela mesma é um conceito ontológico – uma indicação formal. Nesse caso, não se trataria de uma relação ôntica, mas uma que se desenvolve no âmbito propriamente ontológico, entre conceitos ontológicos. Como a intencionalidade pressupõe e exige a transcendência, esta funda a primeira. Embora tenha sido escrita em um contexto husserliano, a seguinte sentença parece descrever claramente essa relação: “é suficiente dizer para a determinação do conceito de dependência que um objeto dependente só pode ser o que é em um todo mais compreensivo” (Farber, M. *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Albany: 1968, p. 282).

38 Lembramos ao leitor que Heidegger permite entender a intencionalidade desse modo em uma passagem de *Os problemas fundamentais da metafísica*, já citado anteriormente, mas que em geral as suas abordagens sobre o conceito são críticas, pois referidas às concepções de fenomenólogos como Brentano, Husserl e Scheler.

se dá num plano de fundo de possibilidades - embora este não seja assumido e explorado enquanto tal. Nesse sentido, a temporalidade originária, como sentido do cuidado, unifica a existência como um visar que se comporta de certo modo tendo em vista a derradeira possibilidade, a morte. Por fim, destaca-se como um terceiro ponto, que o visar é sempre enraizado na facticidade do ser e na dinamicidade do antepredicativo, ou seja, o visar sempre já interpretou previamente algo em vista da totalidade existencial.

Se a primeira via consiste em explorar a radicalidade da intencionalidade como correspondente ao cuidado, caminho que Heidegger apenas indica, mas não desenvolve, a segunda via considera as consequências da precedência da transcendência sobre a intencionalidade. Nesse caso, há um aspecto da existencialidade em relação à qual a noção de intencionalidade é inoperante. Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger explica que a transcendência é um *Urfa-ktum*, um “fato originário”, que pode ser problematizado através de si mesmo, isto é, no “transcender expresso” (*ausdrücklichen Transzendieren*) que é a filosofia³⁹. Mais ainda, a transcendência é um acontecimento, noção cara e que invariavelmente designa um caráter antissubjetivo. O dar-se do acontecimento é uma doação do próprio ser e, por esse motivo, não pode ser confundido com o resultado da vontade de nenhuma subjetividade, nem de seu cálculo ou planejamento. Em relação à doação originária não cabe nenhum comportamento intencional, nenhum visar, mas ao contrário, é no âmbito do já aberto que podem se instalar os diversos comportamentos intencionais como formas de salvaguardar a verdade. É na transcendência que se unificam os diversos comportamentos intencionais, não sendo ela mesma mais uma forma de intencionalidade, senão aquilo que é abertura ao ente e simultaneamente o seu ultrapassamento.

As duas vias aqui descritas não são antagônicas; pelo contrário, elas dizem respeito a níveis distintos de embasamento ontológico. Embora reconhecida em 1925 em seu potencial “mais radical”, como correspondente ao cuidado, a intencionalidade seria, contudo, caracterizada como sendo derivativa em relação à transcendência em 1927/28, situando-se, portanto, numa relação de dependência hierárquica, ao invés de dependência mútua. Seria preciso, nesse caso, aceitar uma redução do papel da intencionalidade como restrito à elaboração do aí que a transcendência abre – correlação semelhante ao descrito entre a prioridade do *nous* sobre as outras formas de salvaguarda da

39 Heidegger, M. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 230.

verdade, que o realizam. Trata-se, no final das contas, de reiterar o *aí* como solo originário para as diversas realizações intencionais de ser. Seria a meditação sobre o *aí*, i.e., sobre a doação de ser, que predominaria nos escritos de Heidegger após o período da ontologia fundamental. A esta meditação, que não é nada menos que o próprio filosofar, caberia propriamente apenas um co-responder (*Ent-sprechen*), na forma de um intervir através da linguagem e um sacrificar-se por ela, atento ao apelo do ser⁴⁰.

Referências

- BERNASCONI, R. Heidegger's destruction of phronesis. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, Issue S1, p. 127-147, Spring 1990.
- BERNET, R. Husserl and Heidegger on Intentionality and Being. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 21, n.2, p.136-152, Jan. 1990.
- DODD, J. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science + Business Media Dordrecht/Kluwer Academic Publishers, 1997.
- FARBER, M. *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1968.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos (Os Pensadores)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____. *Einleitung in der Phänomenologie der Religion (GA 60)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie (GA 18)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2002.
- _____. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Transl. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.
- _____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978.

40 Cf. Heidegger, M. Que é isto – A filosofia? In: *Conferências e escritos filosóficos (Os Pensadores)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 23.

- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HUSSERL, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana Band III/1). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.
- _____. *Investigações Lógicas (Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento)*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- INGARDEN, R. *Controversy over the Existence of the World* (v. 1). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013.
- KANT, I. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995
- MALPAS, J. O Problema da Dependência em Ser e tempo. *Natureza Humana*, vol. 10, n. 2, p. 183-214, jul.-dez. 2008.
- MORAN, D. Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry*, v. 43, p. 39-66, 2000.
- VOLPI, F. Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In: Macann, C. (ed). *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996, p. 27-66.
- TAMINIAUX, J. Poiesis and praxis in fundamental ontology. *Research in Phenomenology*, v. 17, p. 137-169, 1987.