
A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica

Acylene Maria Cabral Ferreira

Universidade Federal da Bahia

acylene@ufba.br



Reception date: 08-09-2018
Acceptance date: 13-03-2019

Resumo

Nosso objetivo é investigar em que medida a fenomenologia hermenêutica apropria-se do conceito de transcendental, enquanto princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade, que subjaz à fenomenologia descritiva. Nosso intuito é esclarecer como o modo de operacionalidade da fenomenologia husserliana é vital para a elaboração da ontologia fundamental. Nossa hipótese é que a intencionalidade leva Heidegger à descoberta do tempo como um princípio transcendental, do ser como um *a priori* e do caráter de ser, que possibilita a compreensibilidade da significação dos entes em geral, como a estrutura prévia do *a priori*.

Palavras-chave: transcendental, *a priori*, intencionalidade, estrutura prévia, ser.

Abstract

The Appropriation of the Husserlian Meaning of the Transcendental by Hermeneutic Phenomenology

Our goal is to investigate the extent of the appropriation, by hermeneutic phenomenology, of the concept of transcendental at work in descriptive psychology, where it plays the role of a universal principle of the constitutive genesis of intentionality. We aim to clarify how the very mode of operation of Husserlian phenomenology is crucial to the elaboration of fundamental ontology. Our hypothesis is that intentionality leads Heidegger to the discovery of time as a transcendental principle, of being as an *a priori*, and of comprehensibility that enables the signification of entities in general as a previous structure of the *a priori*.

Keywords: transcendental, *a priori*, intentionality, prior structure, being.

1. Introdução

Apesar de encontrarmos no arcabouço teórico da fenomenologia hermenêutica expressões que nos remetem para o jargão kantiano tais como condição de possibilidade, estrutura e *a priori*, defenderemos que o sentido de transcendental e de *a priori*, que implícita ou explicitamente subjaz à filosofia heideggeriana na década de 1920/1930, é uma herança husserliana. Cabe logo frisar que do nosso ponto de vista a apropriação heideggeriana dos conceitos fenomenológicos de transcendental, intencionalidade e *a priori* se dá em nível de estrutura e não de conteúdo. Exemplificando: à medida que a fenomenologia hermenêutica e a husserliana retornam às experiências ordinárias que a consciência e o *Dasein* fazem do mundo, para explicitar como essas experiências se constituem, entendemos que ambas se estruturam sobre uma mesma questão-guia: como é constituído o sentido, a significação ou o conhecimento de algo? Mas, enquanto elas respondem a essa questão estrutural com diferentes conceitos, respectivamente, pela existencialidade do *Dasein*¹ ou pela intencionalidade da consciência transcendental, julgamos que elas diferem quanto ao conteúdo. Ainda nesta direção, vale lembrar que em *Os Problemas fundamentais de fenomenologia* (1927) a intencionalidade não é tomada enquanto um *ato da consciência* como nas *Investigações lógicas*, mas enquanto um *caráter relacional a priori do comportamento do Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 1997: § 9, 85). Embora o conteúdo que define a intencionalidade da consciência transcendental seja diferente daquele que conceitua o comportamento relacional do *Dasein*, podemos dizer que, similarmente, a intencionalidade e o *Dasein* são estruturados por um caráter de *dirigir-se-a-algo*, através do qual tanto a consciência quanto o *Dasein* saem de si em direção a algo no mundo. Nesse movimento de ir além de si a consciência e o *Dasein* doam sentido, constituem a significação ou o conhecimento de algo e determinam o caráter transcendente do mundo. À medida que a intuição categorial revela que ser não está no juízo nem é nada do objeto (HUSSERL, 1984: 668; 2007b: 143), ela revela que ser está além dos atos da consciência e

¹ A palavra “*Dasein*” é traduzida para o português como presença, aí-estar, ser-aí, estar-aí, aí-ser. Manteremos a palavra em alemão.

de seus correlatos, isto é, que ser transcende o real e excede o dado. Para nós, a fenomenologia hermenêutica absorve essa revelação da intuição categorial ao considerar que ser está além dos entes, ou seja, ao afirmar que “ser é o *transcendens* pura e simplesmente. [Que] Toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental” (HEIDEGGER, 1977: 51). Devido a essa similaridade estrutural assumimos que o caráter de *dirigir-se-a-algo* denota o princípio transcendental que *estrutura* a intencionalidade da consciência e a existencialidade do *Dasein*.

Para justificarmos como a fenomenologia hermenêutica apropria-se do sentido husserliano de transcendental, na primeira parte de nossa exposição, brevemente, apontaremos o alargamento que Husserl faz do conceito kantiano de intuição. Usaremos esse recurso metodológico, *tão somente* para indicarmos como este alargamento introduz uma nova concepção de transcendental e de *a priori*. Por este motivo, não nos deteremos, pormenorizadamente, na diferença entre as filosofias de Kant e de Husserl, pois tal aprofundamento implicaria na escritura de outro artigo devido à extensão do tema. Na segunda parte pretendemos mostrar que na fenomenologia descritiva o conceito de transcendental (região da gênese constitutiva do sentido, da significação e do conhecimento de algo) diz respeito à intencionalidade da consciência; e que na fenomenologia hermenêutica o modo de operacionalidade desse conceito concerne ao tempo (horizonte de sentido do ser). Partindo do pressuposto que o *a priori* aparece e reside no transcendental assinalaremos ainda que, na fenomenologia hermenêutica, o *a priori* não compete mais às leis essenciais e universais, que estruturam os atos intencionais na fenomenologia descritiva; mas sim ao manifestar-se ou dar-se do ser no horizonte do tempo. Nossa meta é sublinhar que o *a priori* vincula-se ao fenômeno do ser enquanto a perspectiva de sentido, que estrutura a compreensibilidade dos entes e o modo *como* estes são significados e conhecidos. Nas considerações finais, argumentaremos que os estudos de Heidegger sobre o caráter material e o caráter ideal que determinam o sentido, a significação ou o conhecimento de algo na fenomenologia descritiva, viabilizaram a elaboração dos conceitos de primado ontológico e de primado ôntico, os quais constituem a base estrutural e de operacionalidade da fenomenologia hermenêutica. Nossa intenção é apontar que o sentido husserliano de transcendental (princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade) leva Heidegger à descoberta do tempo

(horizonte de toda compreensibilidade do ser) como um princípio transcendental, do ser como um *a priori* (manifestação do ser no horizonte do tempo) e do caráter de ser (existenciais e categorias) como as estruturas prévias que determinam o sentido de ser do *Dasein* e do mundo.

Porque nesse momento aspiramos apenas esboçar, em linhas gerais, como os conceitos estruturais da analítica existencial (tempo, ser, existenciais e categorias), semelhantemente, operam e atuam conforme a correlação dos conceitos de transcendental e de *a priori*, que subjaz à fenomenologia descritiva; não abordaremos aqui o caráter transcendental da abertura de ser do existencial da compreensão. Embora em alguns textos da década de 1920, a exemplo de *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928) e de *A essência do fundamento* (1929), a transcendência do *Dasein* seja referida ao transcendental, posto que o *Dasein* é o ente que tem a possibilidade de sair de si e dirigir-se à compreensibilidade do sentido de ser de algo, estrategicamente nesse artigo, optamos por não correlacionar o “fenômeno da transcendência com a expressão *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2007: 213), nem com a compreensão de ser que constitui o mundo como transcendente. Adotamos tal estratégia para conseguirmos atingir o nosso propósito: mostrar *porquê e como* na analítica existencial os conceitos de tempo, ser, existenciais e categorias remetem-nos para o sentido husserliano de transcendental. Reservamos para um trabalho vindouro esclarecer porque “a transcendência é um existencial” (HEIDEGGER, 2007: 217), e explicitar como ela está ligada à compreensibilidade de ser do *Dasein* e não à intencionalidade da consciência transcendental.

2. O transcendental enquanto o princípio da gênese constitutiva da intencionalidade na fenomenologia descritiva

Apesar de já encontrarmos na filosofia medieval o uso do termo “transcendental” para indicar as propriedades do ente, na maior parte das vezes que empregamos este termo nós nos transportamos imediatamente para a filosofia de Kant, mais especificamente para a correlação que ele faz entre

transcendental e *a priori*² como sendo opostos ao empírico. Na *Crítica da razão pura* a intuição e os conceitos são tomados como elementos puros ou empíricos do nosso conhecimento. “*Empíricos*, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; *puros*, quando nenhuma sensação se mistura à representação. [...] Apenas as intuições ou conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori*.” [KANT, 1967: 94-95 (A 50-51; B 74-75)]. Embora geralmente reportamo-nos ao conceito kantiano de transcendental enquanto a condição de possibilidade da experiência para referirmo-nos ao modo *a priori* com o qual conhecemos os objetos, e saibamos que o termo “transcendental” em Husserl recebe a influência de Kant, devemos estar atentos para simplesmente não toma-los como sendo o mesmo. Por quê? Visto que Husserl dá um sentido novo e originário para o termo “transcendental” e, conseqüentemente, para o termo “*a priori*,” posto que ambos encontram-se interligados. Como nosso objetivo é esclarecer em que medida a ontologia fundamental (*Ser e tempo*) está imersa no sentido husserliano de transcendental, deliberadamente, abordaremos o transcendental em linhas gerais enquanto um “princípio universal da gênese constitutiva” do sentido, da significação e do conhecimento, ou seja, enquanto a região onde o mundo aparece como fenômeno para a consciência pura.

Basear-nos-emos na segunda seção da *Sexta Investigação lógica*, onde Husserl faz uma releitura de duas faculdades tratadas na *Crítica da razão pura*: a sensibilidade (receptividade das impressões da experiência) e o entendimento (espontaneidade dos conceitos do conhecimento). Segundo Kant “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. [...] O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento.” [KANT, 1967: 95 (A 51, B 75)]. Esta reunião entre conceitos e intuições é produzida pela síntese transcendental que produz *a priori* o conhecimento. Apesar de a síntese ser uma forma fundamental de ligação [Cf. KANT, 1967: 116 (A 77, B 103)], que condiciona a possibilidade do conhecimento *a priori* e de ela ser a base para a lógica transcendental kantiana; assim como para a fenomenologia husserliana

² “Chamo *transcendental* a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” [KANT, 1967: 55 (B 25)].

já que nessa “a vida de consciência por inteiro [...] está *sinteticamente unificada*” (HUSSERL, 1973: §18, 80; 2010: 89), esquivar-nos-emos aqui de analisar como estas filosofias concebem o conceito de síntese, para não nos afastarmos de nossa temática. Tendo por suposto que “o objeto intencional que se depara do lado do *cogitatum* joga [...] o papel de *fio-condutor transcendental* para o descobrimento da multiplicidade de tipos de *cogitationes*” (HUSSERL, 1973: § 21, 87; 2010: 95-6), apontaremos como Husserl amplia o conceito kantiano de intuição a partir do § 46 (*Análise fenomenológica entre percepção sensível e percepção categorial*) da *Sexta Investigação lógica*. Nossa finalidade é tratarmos do transcendental como lugar da intencionalidade, isto é, como lugar da constituição do sentido, da significação e do conhecimento das experiências vividas.

Qual é a relação da percepção e do objeto intencional estabelecida no referido § 46? À medida que a percepção, simples ou complexa, é um dos modos *como* a consciência vive o objeto intencional, ela é uma vivência da consciência, ou seja, ela é um ato intencional³. Na percepção simples o objeto é apreendido diretamente e, por isto, ele é denominado de real, sensível e de nível inferior. Já na percepção complexa o objeto é apreendido através de atos de relação, enlace e disjunção com outros atos, por isso, o objeto percebido é definido como categorial, ideal e de nível superior. À proporção que os objetos intencionais são apreendidos de modos diferentes, concomitantemente, a consciência vivencia um modo distinto de objetividade e de ato. Por quê? Em função de que “cada acto relaciona-se intencionalmente com a objetividade que lhe pertence. [...] *ele é de todo um acto, então terá o seu correlato em uma objectividade.*” (HUSSERL, 1984: 415; 2007a: 436-437). Diante desta afirmação, não restam dúvidas que um ato intencional é constituído pela objetividade, nem que esta determina o ser do objeto intencional, mediante o qual conhecemos algo. Considerando-se esta compertença e distinção entre objetividade, ato e objeto intencional, cabe frisar que a objetividade da percepção simples é parcial, e a objetividade da percepção complexa é plena.

³ A “percepção [...] é] um acto em que o conteúdo se torna objeto para nós. Assim, são sempre em geral objectos intencionais, de qualquer um acto, e apenas objectos intencionais, aquilo de que, em cada caso, estamos ou podemos estar conscientes.” (HUSSERL, 1984: 424; 2007a: 445).

Como essas objetividades se correlacionam? Quando as objetividades parciais da percepção simples são articuladas dá-se uma nova objetividade, que constitui um novo objeto e institui outro tipo de ato, a saber, a percepção complexa.

Segundo Husserl, o interesse primário da fenomenologia descritiva “vai para as vivências que estão na função da intenção de significação [intuitivamente vazia] ou na do preenchimento de significação [*preenchem* a intenção de significação com maior ou menor adequação].” (Cf. HUSSERL, 1984: 17, 44; 2007a: 37, 65). Os atos que estão nessas funções pertencem à classe de atos objetivantes, por isso, encontramos em diferentes atos intencionais a oposição entre intenção de significação (quando a vivência intencional não nos dá isto que o objeto é) e preenchimento de significação (quando o ato intencional é doador de evidência). Esse par de opostos que aparece na *Primeira Investigação lógica* reaparece transfigurado na *Sexta Investigação* através do par intenção signitativa (meramente se dirige para e aponta seu objeto) e intenção intuitiva (dá a presença do objeto em sentido *pregnante*), ou atos signitativos (intencionam objetos simples ou complexos) e atos intuitivos (o objeto é imediatamente dado). Espelhada pelo termo “intenção” no sentido de “ter em vista de algo,” a fenomenologia descritiva toma o ato de intenção enquanto mera identificação do objeto visado. Já no ato de preenchimento a consciência vive mais diretamente o objeto naquilo que ele é, aí o que era meramente visado e intuitivamente vazio encontra um preenchimento intuitivo. Dessa maneira, falamos que há consciência de preenchimento e unidade fenomenológica do ato intencional quando a intenção se preenche numa intuição, dessa maneira o objeto deixa de ser intencionado e se torna um objeto intuído. Portanto, há uma estreita relação entre o ato de preenchimento e o tornar intuitivo.

Se o ato de preenchimento institui uma nova objetividade e um novo objeto e a percepção complexa doa uma nova objetividade e um novo objeto, logo a percepção pode ser vista como um ato de preenchimento mais ou menos completo. Enquanto o ato de preenchimento constitui o objeto com mais completude e vivacidade e com evidência intuitiva, dizemos que o ato intencional ganha plenitude. Quanto mais o ato de preenchimento torna mais claro e mais vivaz algo do objeto intencional, mais rica é a plenitude. Isso significa que há graus de plenitude, ou seja, que podemos ter um preenchimento

intuitivo menor ou maior do objeto. Quer dizer: no tornar intuitivo do ato de preenchimento a plenitude pode elevar-se e enriquecer a plenitude existente. Mas, há plenitude nos atos de intenção?

[Conforme Husserl] *A distinção entre mera identificação e preenchimento* reconduz ao facto de que, na primeira, [...] não há plenitude]; ou encontra-se, na verdade, preenchimento e enriquecimento, mas [...] sob a doação de plenitudes já presentes, de modo que não surge, expressa e pura, qualquer consciência de aumento [como acontece nos atos de preenchimento]. (HUSSERL, 1984: 616; 2007b: 95).

Considerando-se que na segunda seção da *Sexta Investigação lógica* intitulada de “sensibilidade e entendimento” encontramos a definição dos atos de intuição sensível e de intuição categorial, pressupomos que estes conceitos de intuição e os de atos signitivos e atos intuitivos seja o modo como Husserl interpretou os conceitos kantianos de sensibilidade e entendimento, assim como também julgamos que o conceito de intuição categorial foi o modo que ele encontrou para ampliar o sentido de intuição em Kant.

O acto de percepção simples só pode [...] funcionar como acto fundamental de novos actos, [...] que dão origem a *uma nova consciência de objectividade, que pressupõe essencialmente a primeira*. [...] *Por outro lado, a nova objectividade funda-se na antiga; ela tem relação objectiva com a objectividade que aparece nos actos fundamentais*. O seu modo de aparecimento está essencialmente determinado por esta relação. Trata-se aqui de uma esfera de objectividades que *só podem aparecer “elas próprias” em tais actos fundados*. [...] Neles, encontra-se o acto categorial do intuir e do conhecer. (HUSSERL, 1984: 674, 675; 2007b: 149).

Esta citação corrobora que as objetividades parciais são importantes para a constituição da objetividade plena, já que o aparecimento dessa nova objetividade depende da relação de pertinência que esta tem com a objetividade parcial. Isto significa que a objetividade plena está correlacionada com as objetividades parciais, que o conhecimento de algo como unidade do preenchimento não se fundamenta nos atos simples, mas nos atos de ligação, enlace ou disjunção. Porque essa nova objetividade fundamenta-se em outras

objetividades, ainda de acordo com a citação acima referida, esta nova objetividade constitui uma nova esfera de atos, qual seja, a esfera dos atos fundados que nos dá, por exemplo, o objeto ideal e os atos de intuição categorial. Em contraposição a esse entendimento, podemos tomar a intuição sensível como um ato simples, visto que este além de nos dar o objeto real, pode também atuar como ato fundante. Quando a intuição categorial liga as objetividades parciais dos atos de percepção simples que apreendem algo do sensível, podemos considerá-la como fundada na intuição sensível. Nesse caso, a intuição categorial articula as objetividades das intuições sensíveis sem, contudo, se reduzir a elas, assim o objeto sensível é diferente do objeto categorial e este não é reduzível aquele. Neste viés, o ato do conhecimento de algo do mundo está fundado sobre um ato perceptivo de uma intuição sensível, ou seja, os atos categoriais estão enraizados na vida perceptiva da consciência transcendental. Porém, cabe salientar que esta distinção entre atos fundantes e atos fundados vale para todas as intuições. Quer dizer, a intuição categorial pode também ser um ato fundante (e.g. atos de ideação) para outra intuição categorial, e a intuição sensível pode apresentar graus de preenchimento e de plenitude em sua objetividade.

Tais considerações, por um lado, nos remetem para a constatação que o termo “intuição” em Husserl é usado também para referir-se aos atos complexos de intuição categorial, os quais podem ser fundados e encontrar preenchimento em um ato simples de intuição sensível. Esta constatação implica que nas *Investigações lógicas* o termo “intuição” não se restringe ao sensível nem que o categorial é de todo independente da sensibilidade como na *Crítica da razão pura*, onde “as categorias têm origem apenas no entendimento e independentemente da sensibilidade” [KANT, 1967: 157 b (B 144)]. Por outro lado, o fato da intuição categorial encontrar preenchimento em outros atos complexos de intuição categorial (em conteúdos não sensíveis) e apresentar-se como um ato fundante, demonstra o alargamento do sentido kantiano de intuição, já que Husserl concebe a intuição como situada além do âmbito da sensibilidade.

Ainda com o intuito de exemplificar o alargamento do conceito de intuição e indicar como ele reflete o sentido de transcendental enquanto princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade em Husserl, sucinta e propositalmente faremos apenas um esboço geral acerca dos conceitos

de sensibilidade e entendimento na *Crítica da razão pura*. Pois, como já antecipamos anteriormente, não é de nosso interesse aqui aprofundarmos na filosofia kantiana, porque isso nos afastaria de nossa questão, a saber, a apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica. Portanto, nesse momento pretendemos apenas lembrar que no entendimento, a faculdade da categoria é definida como conceitos ou formas puras (unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência/subsistência, causalidade/dependência, comunidade, possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência, necessidade/contingência). [Cf. KANT, 1967: 110 (A 70, B 95)]. Mediante estes conceitos sintetizamos a diversidade da experiência, pensamos os objetos e fundamentamos o conhecimento universal, verdadeiro e rigoroso. Já na sensibilidade, a faculdade da intuição é considerada como as formas puras do espaço e do tempo, através das quais podemos ordenar a experiência, unificar as sensações e constituir percepções. [Cf. KANT, 1967: 65 (A 22, B 36)]. À medida que sensibilidade e entendimento são formas puras, eles são a condição *a priori* de possibilidade da experiência e do conhecimento possível. No entanto, somente obtemos conhecimento pela ligação sintética entre as intuições da sensibilidade e os conceitos do entendimento. Porque a reunião destas fontes do conhecimento é realizada pela faculdade do entendimento, o conhecimento de algo nos é dado pela espontaneidade do entendimento, que independentemente da passividade da sensibilidade, sintetiza em conceitos a diversidade da experiência.

Para Husserl, a intuição não é uma forma pura da sensibilidade nem uma condição *a priori* que possibilita a experiência sensível e o conhecimento empírico. Antes, ela é um ato intencional que tanto constitui o objeto sensível e fundamenta o conhecimento empírico (intuição sensível), quanto constitui o objeto categorial e fundamenta o conhecimento ideal (intuição categorial). Nessa perspectiva, intuição significa uma visão direta e imediata de um fenômeno e está “longe de ser meramente a expressão do poder formador ilimitado e autônomo ou de ser um ordenamento ativo do material recebido passivamente.” (BERNET, 1990: 140). Assim, na fenomenologia descritiva o termo “intuição” é utilizado tanto para designar o modo de apreensão do objeto real na percepção simples, através do qual apreendemos as propriedades do objeto sensível; quanto ele é usado para designar o modo de apreensão do

objeto categorial na percepção complexa, através do qual articulamos as objetividades de outros atos intencionais e constituímos os objetos ideais. Logo, o termo “intuição” concerne tanto ao objeto sensível o qual é apreendido diretamente, quanto ao ideal que é apreendido mediante sínteses, relações, identidades, combinações, conformidade, ideação, disjunções. Quer dizer, a intuição sensível e a intuição categorial são atos distintos da consciência, mediante os quais intencionamos diferentes objetos. Porque na fenomenologia descritiva o termo “intuição” está atrelado tanto ao “sensível” quanto ao “categorial,” e visto que a intuição sensível determina os objetos sensíveis e a intuição categorial determina os objetos ideais corroboramos que a filosofia husserliana radicaliza o domínio da sensibilidade e amplia o sentido do conceito de intuição em Kant, posto que para este “a intuição nunca pode ser senão *sensível*.” [KANT, 1967: 95 (A 51, B 75)].

Como o alargamento do conceito kantiano de intuição nos ajuda a entender o sentido husserliano de transcendental enquanto o princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade? Grosso modo, podemos dizer que diferentemente de Kant que relaciona o transcendental à condição *a priori* de possibilidade dos conceitos e das intuições, Husserl correlaciona o transcendental⁴ à intencionalidade, enquanto o modo de operação da consciência pura. Sendo assim, quando afirmamos que a consciência é intencional, simultaneamente, estamos dizendo que ela é transcendental. Nesta perspectiva, transcendental concerne tanto ao ato que apreende a realidade do mundo, quanto ao ato de entrelaçamento que doa sentido de ser a tudo isto que é. Logo, transcendental é o princípio pelo qual a consciência constitui algo como fenômeno, isto é, como um modo subjetivo de doação originária de sentido. Porque transcendental é o princípio que fundamenta o modo de operacionalidade da consciência (intencionalidade) e de apreensão dos objetos (sensível ou ideal), ele é o princípio que determina a constituição do sentido, da significação e do conhecimento de algo. Enquanto instância doadora de sentido a consciência transcendental “não é mais concebida como uma simples

⁴ Embora a problemática transcendental seja propriamente discutida a partir de 1913, podemos notar sua presença implícita em anos anteriores, como por exemplo, nos livros III, V e VI das *Investigações lógicas* (1901), ou no curso ministrado em 1906-7 sobre *Lógica e a teoria do conhecimento*.

instância representativa de coisas pré-existentes” (DASTUR, 2004: 84), como por exemplo, as formas puras da sensibilidade e do entendimento. Visto que a consciência transcendental constitui o sentido, a significação e o conhecimento de algo mediante a objetividade dos atos intencionais, podemos acrescentar que a objetividade é uma constituição transcendental que doa individualidade, generalidade e universalidade aos objetos intencionais. Ao passo que a objetividade dos atos intencionais está estreitamente ligada ao caráter transcendental da consciência pura, julgamos que o transcendental é o lugar de fundação e de constituição da intencionalidade. Por este motivo, defendemos que o transcendental é um princípio universal da gênese constitutiva do sentido, da significação e do conhecimento de algo.

Já que na consciência transcendental não há nenhuma forma *a priori* representativa de coisas, na fenomenologia husserliana a consciência é concebida como absoluta. Nesta relação o mundo está fora da consciência e, por isto, ele é visto como transcendente a ela. Porque os atos intencionais não esgotam a possibilidade de a consciência transcendental continuar a doar sentido, significação e conhecimento para algo do mundo, entendemos que o mundo transcendente está além da consciência transcendental. Apesar de o mundo estar fora e além da consciência, ele somente é acessível para nós mediante os atos intencionais da consciência transcendental. Portanto, isto que possibilita a significação ou o conhecimento de algo do mundo é a intencionalidade enquanto modo de doação originária de sentido. Através da intencionalidade a consciência transcendental estrutura e determina a constituição das experiências vividas. Embora o caráter transcendental da consciência seja o lugar de fundação e de doação do sentido, da significação e do conhecimento de algo, quando acessamos isto que é o mundo, o transcendental mesmo não aparece nos atos intencionais. Quer dizer, o transcendental que torna o mundo inteligível para nós, está oculto nos próprios atos intencionais que constituem o sentido, a significação e o conhecimento de algo do mundo. Posto que não seja possível à intencionalidade esgotar a constituição do sentido, da significação ou do conhecimento que a consciência transcendental possa dar ao mundo, podemos atrelar à transcendência do mundo o caráter de inesgotável. E enquanto o princípio transcendental não aparece nos atos intencionais, mas seja crucial para a doação do sentido da experiência vivida e seja o lugar de constituição da intencionalidade, podemos

correlacionar o princípio transcendental da consciência ao caráter de oculto. (Cf. FOLLESDAL, 2006: 109). Dessa maneira, tomamos o transcendente como inesgotável e o transcendental como oculto.

Cabe acrescentar que somente há uma relação entre a consciência transcendental e o mundo transcendente, quando aquela se dirige para algo e intenciona o sentido do mundo. Pois, “na *essência fenomenológica* da consciência, está em si mesma contida toda e qualquer relação com uma objectividade e que só nela pode estar principalmente contida, certamente *enquanto* relação com uma coisa ‘transcendente’.” (HUSSERL, 1984: 437; 2007a: 459). Fora desta relação entre objetividades, isto é, fora do âmbito da intencionalidade, há uma relação de *exterioridade* entre o mundo e a consciência. Isso implica que objetividade diz o mesmo que intencionalidade, que o sentido, a significação e o conhecimento se reduzem à objetividade constituída pelos atos intencionais da consciência transcendental. Nesta acepção, o “mundo ‘é’ o correlato objetivo da consciência [e esta] ‘é’ a constituição transcendental do mundo.” (BERNET, 1989: 115). Isto quer dizer que a transcendência do mundo é um fenômeno transcendental. Visto que correlacionamos a transcendência do mundo à objetividade (Cf. DUFRENNE, 1966: 91) dos atos intencionais, julgamos que a transcendência do mundo concerne ao fenômeno enquanto o modo subjetivo de doação originária de sentido. À medida que a intencionalidade é o *modo como* a consciência transcendental apreende a objetividade de algo como conteúdo intencional, ela fundamenta o objeto intencional para além da contingência e da relatividade. Eis aqui o sentido husserliano de *a priori*: algo que tem valor independentemente da contingência e da relatividade do fato bruto. Diferentemente de Kant para quem o *a priori* é uma forma pura que concerne à condição de possibilidade da experiência possível.

Na fenomenologia descritiva os atos intencionais da consciência transcendental são fundamentados por relações ou leis essenciais, que regulam o entrelaçamento ou a disjunção entre as objetividades dos atos. “Esta legalidade tem uma significação de uma legalidade [...] incondicionalmente universal. [...] ‘Leis naturais’, leis no sentido das ciências empíricas, não são leis essenciais (leis ideais, leis *a priori*); [porque] a necessidade empírica não é uma necessidade essencial.” (HUSSERL, 1984: 243; 2007a: 265). Então, isso que permite a determinação dos objetos como sensíveis ou como ideais é uma

legalidade *a priori*⁵, que tem uma necessidade essencial. Nesta perspectiva, as leis essenciais ou *a priori* que regulam e estruturam a constituição dos atos intencionais são leis transcendentais e ideais.

Enquanto o princípio transcendental está oculto nos atos intencionais que constituem a significação e o conhecimento das experiências vividas, “o *a priori* é dado: isto é, ele é percebido e reside no dado. Mas ele [o *a priori*] é percebido [...] como sentido [...], como essência. Isso que caracteriza o *a priori* e justifica seu nome é sua essencialidade: seu ser essencial para o sujeito e para o objeto.” (DUFRENNE, 1966: 102). Resumidamente, na fenomenologia descritiva o transcendental é o lugar de fundação da intencionalidade e o *a priori* condiz com os tipos de relação ou leis essenciais (ideais), que aparecem como resíduo na constituição mesma dos atos intencionais. Qual é o nexo que podemos estabelecer entre o transcendental, enquanto princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade, e o *a priori* entendido como legalidade essencial e universal? *Que o transcendental é a via de acesso ao a priori e este é a relação essencial que fundamenta a constituição dos atos intencionais da consciência transcendental.* Dizer que acessamos o *a priori* via o transcendental significa dizer que o *a priori* reside no transcendental, motivo pelo qual ele é concebido como uma legalidade essencial e incondicionalmente universal que estrutura os atos intencionais.

Levando-se em conta que a intencionalidade constitui, por exemplo: os atos de intuição sensível e os de intuição categorial, podemos acrescentar que há um modo de *a priori* que é dado no conteúdo do objeto existente e reside na intuição sensível; e outro modo de *a priori* que é dado no conteúdo do objeto ideal e reside na intuição categorial. Isto é, há um *a priori* que diz respeito às relações ou leis essenciais que constituem o objeto sensível e outro que concerne às relações de entrelaçamento ou leis essenciais que constituem o objeto categorial. Logo, o sentido husserliano de *a priori* está estreitamente ligado aos modos distintos de intencionalidade. Neste viés, o *a priori* não está mais correlacionado às formas puras da sensibilidade (intuições) e do

⁵ É na *Terceira Investigação lógica* que Husserl se refere, pela primeira vez, a relação de *todos e partes* como tipos de relação *a priori* na ideia de objeto (protótipo do conceito de *a priori* objetivo/material). (Cf. HUSSERL, 1984: 229; 2007a: 251).

entendimento (conceitos), enquanto condição de possibilidade da experiência como em Kant; antes, na fenomenologia descritiva o *a priori* concerne à constituição das objetividades ideais e das objetividades sensíveis. Portanto, o *a priori* estrutura a objetividade dos atos intencionais que constituem a significação e o conhecimento tanto do objeto sensível quanto do objeto ideal. Ou seja, enquanto fundado no transcendental o *a priori* é uma lei essencial e universal que estrutura a intencionalidade. Isto nos permite mais uma vez afirmar que o transcendental é o lugar de fundação da intencionalidade e da constituição dos atos intencionais. Considerando-se que o *a priori* é percebido como sentido (como essência) tanto nas objetividades ideais quanto nas objetividades sensíveis constituídas pelos atos intencionais, podemos inferir que o conceito husserliano de *a priori* não se restringe à subjetividade nem ao caráter formal ou ideal: “*leis invariantes que regem as relações entre os diferentes tipos de vividos intencionais*” (ENGLISH, 2004: 12). O *a priori* abrange também o caráter material: “*leis de essência que comandam o conjunto das relações que ligam os diferentes tipos de partes e todos*” (Cf. HUSSERL, 1984: 229; 2007a: 251)⁶. Nesta perspectiva, o *a priori* apresenta tanto um caráter ideal que determina o objeto categorial, quanto um caráter material⁷ que determina o objeto sensível. Tal afirmativa implica que a consciência transcendental acessa o *a priori* e apreende o sentido que determina a objetividade dos objetos sensíveis e dos objetos ideais através dos conteúdos intencionais que constituem as experiências vividas. Assim, na fenomenologia descritiva o transcendental, enquanto princípio universal da gênese constitutiva do sentido, da significação e do conhecimento, é o lugar de fundação tanto da

⁶ É importante sublinhar que a definição do *a priori* enquanto leis essenciais (Para a doutrina dos todos e das partes: *Terceira Investigação lógica*) abre espaço tanto para a concepção do *a priori* formal e do *a priori* material, quanto para a problemática transcendental que aparecem em *Ideias I*.

⁷ Husserl define os conceitos de “*a priori* material e *a priori* formal” em *Ideias I*. Porque estamos lidando com o universo conceitual das *Investigações lógicas*, utilizaremos os termos “caráter material e caráter ideal” do *a priori*, com o propósito de indicar que as leis essenciais que determinam o objeto sensível são diferentes das leis essenciais que determinam o objeto ideal. Optamos por usar esse recurso metodológico, pois pensamos que ele nos ajudará a indicar como a fenomenologia hermenêutica apropria-se do sentido husserliano de transcendental.

intencionalidade, quanto do *a priori*, isto é, das leis essenciais e universais que estruturam a objetividade do objeto sensível e do objeto ideal.

3. O sentido de transcendental e de *a priori* na fenomenologia hermenêutica

Estimando-se que há um *a priori* (leis essenciais) de caráter material, que surge do conteúdo da coisa (cor, materialidade, espacialidade), rege as ideias sensíveis e estrutura o objeto sensível; e também que há um *a priori* (leis essenciais) de caráter ideal, que surge do conteúdo intencional, rege os diferentes tipos de vividos intencionais e estrutura o objeto ideal, perguntamos: qual é a estrutura universal que reside no *a priori* de caráter material e no *a priori* de caráter ideal?

Se a objetividade do objeto sensível (que aparece como fenômeno) é apreendida enquanto um modo originário de doação de *sentido*, e a objetividade do objeto ideal é constituída como uma doação originária do *sentido de ser*; notoriamente, não resta dúvida que o *sentido* reside tanto no conteúdo intencional que determina o objeto sensível, quanto no conteúdo intencional que determina o objeto ideal. “Embora esse sentido seja mais ou menos estritamente determinante (dependendo se ele é um *a priori* formal ou material), ele está sempre presente em ambos os tipos de *a priori* como uma estrutura.” (DUFRENNE, 1966: 93). Levando-se em conta essa afirmação e lembrando-nos que o *a priori* é percebido no dado como sentido, isto é, como essência (Cf. DUFRENNE, 1966: 102), podemos inferir que na fenomenologia o *sentido é a estrutura prévia, essencial e universal do a priori*. Se antes argumentamos que o *a priori* é o fundamento da objetividade parcial ou plena, agora podemos acrescentar que o sentido é a estrutura *a priori* que fundamenta a objetividade dos objetos intencionais, melhor, que o sentido é prévio à objetividade. À proporção que o *a priori* diz respeito ao *sentido* que estrutura a *objetividade* dos objetos e possibilita a significação e o conhecimento de algo, consequentemente, o *a priori* não concerne mais às *formas puras* da sensibilidade e do entendimento, que estruturam a *razão* e possibilitam o conhecimento do objeto. Por isso, entendemos que na fenomenologia husserliana o *a priori* não pode mais ser considerado como a condição de possibilidade da *experiência* do mundo. Porque o *a priori* é percebido como sentido, partimos do pressuposto que nessa fenomenologia o *a priori* é a

condição de possibilidade da *significação e do conhecimento* de algo. Seja o *a priori* caracterizado como material e estruturado pelo *sentido* apreendido como doação originária do objeto sensível; seja ele caracterizado como *ideal* e estruturado pelo *sentido de ser* como doação originária do objeto ideal.

[Logo,] A consciência transcendental kantiana é forma-doação, a husserliana é sentido-constituição, e as concepções de “forma” e “sentido” são bastante diferentes. O transcendental kantiano é a condição lógica de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, em outras palavras a condição de possibilidade da validade. A consciência transcendental husserliana consiste no campo da experiência no qual todos os sentidos vêm a ser constituídos; ela é a condição de possibilidade do sentido e não da verdade. (MOHANTY, 1978: 332).

Como a fenomenologia hermenêutica apropria-se do sentido husserliano de transcendental e do de *a priori* que nele reside? Enquanto na fenomenologia descritiva o *a priori* é concebido como uma lei essencial, universal e transcendental que estrutura os atos intencionais e determina os objetos sensíveis e os objetos ideais; na fenomenologia hermenêutica o *a priori* é apropriado como ser, ou seja, como a manifestação do ser no horizonte do tempo. Na perspectiva de Heidegger a descoberta da intuição categorial abre espaço para uma conceituação mais rigorosa de *a priori*. (Cf. HEIDEGGER, 1979: 98). Para ele a intuição categorial deixou claro que se “há alguma coisa no ser do ideal e no ser do real que é *a priori*, estruturalmente prévio. Isto já sugere que o *a priori*, fenomenologicamente entendido, [...] é um título para ser.” (HEIDEGGER, 1979: 101). De outra feita, a exposição do *a priori* como detentor de um “escopo universal e [de uma] indiferença em relação à subjetividade, [...] revela o sentido originário de *a priori* [...], a saber, a preparação para a determinação da estrutura do *a priori* como caráter de ser dos entes e não como caráter dos entes mesmos.” (HEIDEGGER, 1979: 101-102). Nos *Prolegômenos a história do conceito de tempo* o filósofo ressalta que o fato de a intencionalidade expor o caráter material do *a priori* que estrutura o objeto sensível, provoca uma mudança no cerne da investigação fenomenológica. Neste viés, em vez da fenomenologia ocupar-se em descrever a intencionalidade da consciência como fez Husserl, ela deveria analisar o caráter de ser que estrutura a intencionalidade. Por isso, na fenomenologia

hermenêutica o *a priori* é tomado como um título para ser e o caráter material e o caráter ideal do *a priori* é entendido como caráter de ser, isto é, como uma estrutura existencial-ontológica que determina o modo de ser do *Dasein* e do mundo. Sendo assim, o caráter que estrutura o *a priori* condiz com estruturas de ser e não mais com as leis essenciais que estruturam os atos intencionais da consciência transcendental.

Sabemos que no âmbito da fenomenologia descritiva a intuição categorial é considerada como um ato de doação do sentido de ser, melhor, como um ato que libera ser como plenitude menor ou maior do sentido do objeto. Segundo Heidegger, se na intuição categorial ser é descoberto como um elemento excedente e ideal que aparece como cópula na predicação, e se a *Sexta Investigação lógica* não dá um esclarecimento mais aprofundado acerca desse elemento excedente, então para ele, a tarefa primordial da filosofia é a pesquisa sobre o sentido da expressão “ser.” Dessa maneira, a liberação do ser enquanto cópula na intuição categorial conduz a fenomenologia hermenêutica à liberação do ser enquanto um *a priori* e ao caráter de ser como uma estrutura prévia do *a priori*. Nessa linha de argumentação, ser não é mais entendido como um elemento sincategoremático que aparece no ato de preenchimento (Cf. HUSSERL, 1984: 668; 2007 b: § 44, 143), mas como um *a priori* que estrutura o *modo como* algo aparece no mundo, ou seja, o *modo como* algo é constituído, significado e conhecido. Esta mudança de foco no cerne investigativo da fenomenologia hermenêutica implica que a estrutura prévia do *a priori*, enquanto possibilidade da significação e do conhecimento de algo, não concerne mais ao *sentido*, enquanto estrutura essencial e universal que subjaz ao caráter material e ao caráter ideal na fenomenologia descritiva; antes a estrutura prévia do *a priori* concerne ao caráter de ser dos entes. Desta feita, a tarefa da fenomenologia hermenêutica consiste em liberar o *a priori* (Cf. HEIDEGGER, 1977: § 9, 60) que tornará visível o caráter de ser que determina quem é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, a saber, os existenciais; e o caráter de ser que determina o *quê* é o simplesmente dado enquanto ente intramundano, qual seja, as categorias entendidas não como elemento de linguagem ou forma pura *a priori* do entendimento; mas como “deixar e fazer todos verem o ente em seu ser.” (HEIDEGGER, 1977: § 9, 60). Mais concisamente, para elaborar a questão sobre o sentido da expressão “ser,” a fenomenologia hermenêutica tem como meta descrever as estruturas prévias do *a priori* que determinam o

modo de ser do *Dasein* e do mundo. Portanto, os anos de estudo de Heidegger dedicados ao entendimento das *Investigações lógicas*, mais especificamente, ao esclarecimento da intencionalidade, da intuição categorial e do *a priori* como as descobertas fundamentais da fenomenologia, desembocam em uma nova direção para a pesquisa fenomenológica: a investigação do ser como o sentido mais rigoroso do *a priori* e do caráter de ser dos entes como o sentido mais originário de *a priori*. Neste novo direcionamento, *a tarefa da fenomenologia é investigar o ser da intencionalidade e o caráter de ser do a priori*. Pautados no fato que a fenomenologia descritiva concebe o *a priori* como uma legalidade essencial e ideal que reside no transcendental, quer dizer, no princípio universal da gênese constitutiva da intencionalidade e, portanto, da significação e do conhecimento de algo; julgamos que o sentido de *a priori*, que aparece como estrutura existencial-ontológica na fenomenologia hermenêutica, é uma apropriação do sentido husserliano de transcendental. Por quê?

Do nosso ponto de vista, a concepção heideggeriana do tempo na década de 1920/1930 é uma apropriação do sentido husserliano de transcendental, pois em *Ser e tempo* o filósofo afirma que a investigação do tempo é uma meta provisória para elaborar uma nova concepção de fenomenologia. Tal meta consiste em “conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser.” (HEIDEGGER, 1977: § 5, 24). Ora, se o tempo é esse horizonte, então, o tempo é o lugar onde acontece a doação originária do sentido de ser e também da significação e do conhecimento de algo. Como vimos, na fenomenologia descritiva o transcendental é o lugar de fundação da intencionalidade e do *a priori*, enquanto tal ele é o princípio da gênese constitutiva da doação originária do sentido, da significação e do conhecimento de algo. Devido a tal semelhança de operacionalidade entre o conceito de tempo enquanto “horizonte de toda compreensão e interpretação de ser,” e o de transcendental enquanto “princípio universal da gênese constitutiva” da intencionalidade; pensamos que, na fenomenologia hermenêutica, o tempo cumpre a mesma função originária e estrutural que o transcendental na fenomenologia descritiva, a saber, a doação originária do sentido, da significação e do conhecimento de algo. Motivo pelo qual defendemos que a fenomenologia hermenêutica apropria-se do sentido husserliano de transcendental. Neste viés, a meta da fenomenologia hermenêutica é tanto analisar como tempo dá sentido ao ser, quanto descrever

como a temporalização do caráter de ser do ente, isto é, a temporalidade (porvir, vigor de ter sido, atualidade) dá sentido de ser ao *Dasein* e ao mundo. (Cf. HEIDEGGER, 1977: § 5, 24). Enquanto o tempo é o horizonte de todo sentido possível de ser, podemos dizer que ele opera e atua como um “princípio universal da gênese constitutiva” do sentido de ser em geral. Nesta direção, afirmamos que o tempo é o horizonte no qual ser aparece como um *a priori*, isto é, como sentido; e no qual o *Dasein* compreende os caracteres *a priori* ou estruturas prévias de ser (existenciais, categorias) como sentido de ser. Ao compreender a temporalização das estruturas ou caracteres *a priori* de ser, o *Dasein* constitui a significação e o conhecimento dos entes em geral. Isso implica que na fenomenologia hermenêutica o tempo não é uma intuição ou uma forma pura *a priori* da sensibilidade nem a condição de possibilidade da experiência possível como em Kant, antes o tempo é o lugar de constituição do sentido de ser e, portanto, fundamento da significação e do conhecimento de algo. Donde podemos inferir que o tempo é um princípio universal da gênese constitutiva do sentido de ser. Eis porque partimos do pressuposto que na fenomenologia hermenêutica o tempo atua e opera semelhantemente ao princípio transcendental enquanto gênese constitutiva da intencionalidade na fenomenologia descritiva. Para nós, tanto o princípio transcendental na fenomenologia descritiva, quanto o tempo na fenomenologia hermenêutica são concebidos como lugar de fundação do sentido, da significação e do conhecimento de algo.

Outro motivo para pensarmos porque na fenomenologia hermenêutica o tempo opera e atua como um princípio transcendental no sentido husserliano, deriva da correlação que podemos fazer entre o transcendental enquanto via de acesso ao *a priori* na fenomenologia descritiva, e o tempo enquanto via de acesso para o ser fenomenologicamente entendido como um *a priori* (Cf. HEIDEGGER, 1979: 101) na fenomenologia hermenêutica. À proporção que na fenomenologia descritiva o *a priori* aparece e se funda no transcendental, na fenomenologia hermenêutica ser enquanto um *a priori* ganha sentido e se manifesta no horizonte do tempo. Se partirmos do pressuposto que “o *a priori* é um título para ser” e que o tempo é um princípio transcendental que dá sentido ao ser, então, podemos dizer que ser tem uma “dimensão [transcendental] que se mantém além de toda determinação ôntica.” (DASTUR, 2004: 92). Desta

feita, reafirmamos mais uma vez que a temporalização do ser corresponde à gênese constitutiva do sentido e da significação dos entes em geral.

Todavia vale lembrarmos, aqui, que na fenomenologia descritiva o conteúdo do transcendental concerne à intencionalidade da consciência e o *a priori* aos tipos de relação ou leis essenciais que estruturam os atos intencionais. E na fenomenologia hermenêutica o conteúdo do transcendental diz respeito à temporalidade do *tempo* (porvir, vigor de ter sido e atualidade) e o *a priori* aos caracteres de *ser* (existenciais, categorias) que estruturam os modos de ser do *Dasein* e do mundo. Brevemente, a fenomenologia descritiva concentra-se em analisar a intencionalidade e o caráter *a priori* dos atos intencionais que constituem o sentido, a significação e o conhecimento a algo. Já a fenomenologia hermenêutica ocupa-se em analisar a expressão “ser” como um título para o *a priori* e o caráter de *ser* enquanto a estrutura prévia do *a priori* (ser). Tal investigação também conduz à constituição do sentido, da significação e do conhecimento dos entes em geral.

Considerando-se que de um lado a fenomenologia descritiva indica o caráter ideal e o caráter material do *a priori*, que estrutura os objetos intencionais; e de outro que na visão de Heidegger a descoberta desses caracteres abre espaço para o entendimento da manifestação do ser no horizonte do tempo como um *a priori*, perguntamos: em que medida podemos estabelecer uma relação entre os caracteres *a priori* da fenomenologia descritiva com os caracteres de ser que estruturam a fenomenologia hermenêutica? Segundo Bernet, nos *Prolegômenos a história do conceito de tempo*, Heidegger sugere que Husserl se “aproxima da diferença ontológica, quando ele estrutura a intencionalidade da intuição categorial.” (BERNET, 1990: 148). Como? Enquanto a intencionalidade revela o caráter material, isto é, as leis essenciais que estruturam a objetividade do objeto sensível, na interpretação heideggeriana da década de 1920/1930, tal revelação abre espaço para entender esse caráter material (que é percebido *a priori* no conteúdo da coisa e determina os objetos sensíveis) como um caráter *a priori* de ser ou uma estrutura prévia, que constitui o modo de ser do ente intramundano. E enquanto a intencionalidade revela o caráter ideal, isto é, as leis essenciais que determinam as relações entre os diferentes atos intencionais, na visão heideggeriana esse caráter ideal e *a priori* abre espaço para o entendimento do caráter *a priori* de ser como a estrutura prévia que determina o *Dasein* enquanto ser da intencionalidade. Quer dizer, a

intencionalidade revela o caráter relacional *a priori*, que estrutura o comportamento do *Dasein* enquanto um modo de *dirigir-se a* mediante relações de sentido. Nesta estruturação, o *Dasein* constitui a significância do mundo e dá sentido de ser a sua cotidianidade. Donde podemos constatar que “para Heidegger, [...] a intencionalidade deveria servir como diretriz para a interrogação fenomenológica sobre o ser dos objetos intencionais e sobre o ser do sujeito da intencionalidade.” (BERNET, 1990: 148). No âmbito da fenomenologia hermenêutica podemos dizer que o ser dos objetos intencionais reside na estrutura *a priori* que constitui o *modo como* o ente intramundano e o *Dasein*, respectivamente, ganham significância e sentido de ser. E que o ser do sujeito da intencionalidade é a existência radicalmente entendida como possibilidade de ser. (HEIDEGGER, 1977: § 4, 17). Cabe aqui pontuarmos que “para Kant e para a escolástica existência é o modo de ser das coisas naturais, contudo para [Heidegger, a existência enquanto possibilidade] é o modo de ser do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 1997: § 7, 37).

Se partirmos do pressuposto que na fenomenologia descritiva a estrutura universal e essencial do *a priori* reside no sentido, reciprocamente podemos pensar que na fenomenologia hermenêutica a estrutura do *a priori* reside no caráter de ser. Seja este enquanto a estrutura prévia que determina o caráter intramundano do ente simplesmente dado (categorias: ser-para e para-que), seja enquanto a estrutura prévia que determina o modo de ser do *Dasein* (existenciais: ser-em, ser-junto, compreender, disposição, fala, mundanidade, sentido e outros). Formalmente, como na fenomenologia descritiva os caracteres material e ideal são dados *a priori*, respectivamente, no conteúdo do objeto sensível e no conteúdo do objeto ideal, e são apreendidos como essência no conteúdo do ato intencional; na fenomenologia hermenêutica os caracteres de ser (categorias, existenciais) estão incluídos “*a priori* na cotidianidade [isto é, no modo de existir] do *Dasein* (HEIDEGGER, 1977: § 9, 59),” e são compreendidos como possibilidade de ser dos entes em geral. Enquanto o *Dasein* existe, concomitantemente, ele compreende o caráter *a priori* de ser que constitui o ente que ele mesmo é: ser-no-mundo, e o caráter *a priori* de ser que constitui o simplesmente dado como ente intramundano. Em sua cotidianidade, ou seja, existindo como possibilidade de ser o *Dasein* relaciona-se com seu próprio ser e com o ser dos demais entes. Nesta perspectiva, para a fenomenologia hermenêutica o caráter *a priori* de ser, enquanto a estrutura

prévia que constitui o modo de ser do *Dasein* (existenciais) e do simplesmente dado (categorias), possui um primado ontológico. E a compreensão de ser que o *Dasein* tem dele mesmo e dos entes intramundanos em sua cotidianidade possui um primado ôntico.

4. Considerações finais

Retirados os aspectos epistemológicos e idealistas da fenomenologia descritiva e respeitando as distinções conceituais entre esta e a fenomenologia hermenêutica, podemos considerar que o primado ontológico e o ôntico, enquanto protótipo do conceito da diferença ontológica: “a diferenciação entre ser e ente” explicitada em 1927 (HEIDEGGER, 1997: § 10, 102), foram apropriados da operacionalidade estrutural do caráter material e do caráter ideal indicados na fenomenologia descritiva. Desta feita, “a diferença ontológica permanece uma noção transcendental” (Cf. DASTUR, 2004: 96). Do lado da fenomenologia descritiva o caráter material constitui o sentido que estrutura a significação do objeto sensível. Do lado da fenomenologia hermenêutica o caráter de ser-para desvela para o *Dasein* que o ente simplesmente dado no mundo: “ente intramundano ou pertencente ao mundo” (HEIDEGGER, 1977: § 14, 88), encontra-se em uma relação de *referência* de algo para algo (Cf. HEIDEGGER, 1977: § 15, 92), que determina o modo de ser ôntico-categorial deste ente. Por exemplo: caneta para escrever, cadeira para sentar, livro para ler, prato para comer etc. Devido a esta caracterização ôntico-categorial da estrutura ser-para, julgamos que o *Dasein* em sua vida cotidiana com os entes compreende o caráter de ser-para como o sentido intramundano do simplesmente dado. Por sua vez, o caráter de ser para-que desvela para o *Dasein* que o ente intramundano, nesta relação de referência, pode ser apropriado em outros modos de ocupação. Assim, o *Dasein* descobre que a relação de referência deixa ver outros modos possíveis de remissão de algo para algo. Nesta relação de apropriação o para-que é a estrutura prévia que constitui o modo de ser do simplesmente dado *como* sendo este ente intramundano (caneta como *marcador de livro*) e não aqueles outros (caneta como *prendedor de cabelo*, caneta como *furador de papel*, ou até mesmo caneta como *para escrever*). Portanto, o caráter de ser do para-que está fundado no caráter do ser-para através da relação de nexos ontológico entre esses caracteres de ser. Quer

dizer, o sentido de ser que constitui a significância enquanto mundanidade do mundo está fundado no sentido que sustenta a compreensibilidade de algo. Nesta relação de nexos ontológico, o para-que enquanto o caráter de ser que estrutura a mundanidade do ente simplesmente dado “é a determinação ontológico-categorial dos entes tais como eles são ‘em si’.” (HEIDEGGER, 1977: § 15, 96). Dessa maneira, o para-que deixa e faz “todos verem o ente em seu ser.” (HEIDEGGER, 1977: § 9, 60). Por isso, entendemos que em sua lida cotidiana com os entes intramundanos, o *Dasein* compreende o caráter de ser para-que como o sentido de ser que constitui a significância enquanto “o todo das remissões dessa ação de significar” (HEIDEGGER, 1977: § 18, 116) algo no mundo. Logo, a estrutura de ser do mundo é constituída pelo nexos ontológico entre os caracteres *a priori* ou estruturas prévias de ser-para e para-que mediante o qual o *Dasein* descobre a significância que constitui a mundanidade do mundo. À medida que o *Dasein* é o ente que compreende e tematiza o sentido de ser, podemos dizer que ele é caracterizado por uma dimensão temporal-transcendental. Baseamos esta nossa afirmação no ponto de partida da fenomenologia hermenêutica, qual seja, que “o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser.” Para nós, tal meta investigativa deixa transparecer que, na fenomenologia hermenêutica, o tempo atua como um princípio transcendental e universal da gênese constitutiva do sentido de ser e também da significação e do conhecimento dos entes.

Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente ou o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. [...] *Sentido é a perspectiva* [...] a partir de onde] *algo se torna compreensível como algo*. [...] Sentido é um existencial. [...] Como o existencial é o caráter de ser que estrutura o *Dasein*, então, somente o *Dasein*] *pode ser com sentido ou sem sentido*. (HEIDEGGER, 1977: § 32, 201).

Porque na fenomenologia hermenêutica o sentido que sustenta a compreensibilidade e a significância do mundo é um existencial, a mundanidade do mundo também é concebida como um existencial. Enquanto tal, a mundanidade estrutura o modo como o *Dasein* compreende o sentido de ser do mundo. Isto é, o sentido que estrutura a compreensibilidade do modo de

ser do ente intramundano é um caráter *a priori* de ser que estrutura o *Dasein*. Sendo assim, o ente intramundano somente ganha sentido quando o *Dasein* compreende os caracteres de ser (para-que, ser-para) que determinam a mundanidade do mundo. Isso significa que o *Dasein* é a condição ôntica de possibilidade para a descoberta da compreensibilidade tanto do sentido intramundano do simplesmente dado, quanto do sentido de ser que determina a significância do ente intramundano. Logo, “a intramundanidade não pertence ao ser do simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1997: § 15, 241), visto que ela é “uma determinação *possível*” (HEIDEGGER, 1997: § 15, 240) para a descoberta do modo de ser intramundano do simplesmente dado. Antes, a intramundanidade pertence à compreensibilidade de ser que estrutura o *Dasein*, então, a intramundanidade está fundada na existencialidade do *Dasein*, enquanto esta é a “constituição de ser de um ente que existe.” (HEIDEGGER, 1977: § 4, 17).

Frente as nossas considerações, concluímos que o primado ontológico diz respeito aos caracteres *a priori* que estruturam o ser dos entes em geral (existenciais, categorias) e o primado ôntico concerne à existência enquanto ela é o ser com o qual o *Dasein* se relaciona. (Cf. HEIDEGGER, 1977: § 4, 16). À medida que o *Dasein* relaciona-se com as suas possibilidades de ser (existência), simultaneamente, ele relaciona-se com a compreensibilidade de ser dos entes intramundanos e de si mesmo. Assim, o *Dasein* compreende os caracteres *a priori* ou estruturas prévias de ser como a temporalização do ser que dá sentido, significância e conhecimento a algo. Ou seja, na compreensibilidade de algo o *Dasein* está em direção ao sentido de ser, neste direcionamento ele compreende ser como sentido e a temporalização dos caracteres de ser como a constituição da mundanidade do mundo e da existencialidade do *Dasein*. Na compreensibilidade da temporalização do sentido de ser o *Dasein* “torna possível a tematização do ser, [dessa maneira] a ciência do ser [ontologia] é considerada uma ciência transcendental.” (DASTUR, 2004: 94).

Concisamente, enquanto o *Dasein* é estruturado pelo primado ôntico-ontológico, ele compreende o sentido de ser mediante o nexos ontológico dos caracteres de ser (existenciais, categorias), que são dados *a priori* em sua cotidianidade como compreensibilidade das possibilidades de ser dos entes em geral. Devido a esta estruturação ôntico-ontológica a existência, enquanto “modos possíveis de ser e somente isso” (HEIDEGGER, 1977: § 9, 57) é vista

como a essência do *Dasein*. Neste viés, a existência do *Dasein* é a condição ôntica de possibilidade do *nexo ontológico* que dá sentido de ser aos entes em geral. E “o *Dasein* é a condição ôntica de possibilidade [tanto] da descoberta dos entes [...] no modo de ser [da significância do mundo]” (HEIDEGGER, 1977: § 18, 117); quanto da compreensibilidade de seu próprio ser. Ao passo que a existência e o *Dasein* são a condição ôntica de possibilidade do sentido de ser de todo e qualquer ente, podemos acrescentar que os caracteres *a priori* de ser (existenciais e categorias) são a condição ontológica de possibilidade que estrutura o modo de ser do *Dasein* e do ente intramundano. Daí é possível afirmarmos que os caracteres de ser, enquanto estruturas prévias do *a priori* (ser), são a condição de possibilidade da constituição do sentido de ser do *Dasein* e do mundo. Melhor, que os existenciais e as categorias enquanto caracteres *a priori* de ser são as estruturas prévias que determinam a significação e o conhecimento de algo. Similarmente à fenomenologia descritiva onde apreendemos o *a priori* (leis essenciais) no transcendental, na fenomenologia hermenêutica compreendemos ser (*a priori*) no horizonte do tempo (transcendental), e acessamos os caracteres de ser (existenciais e categorias) que dão sentido ao *Dasein* e significância ao mundo via temporalização do tempo. Motivo pelo qual consideramos que, por um lado, a intencionalidade leva Heidegger às descobertas do tempo como um princípio transcendental, do ser como um *a priori* e do caráter de ser como a estrutura prévia do *a priori*. Tal assunção nos permite corroborar que na fenomenologia hermenêutica a correlação entre tempo (transcendental) e ser (*a priori*) perfaz a unidade fenomenológica que fundamenta a gênese constitutiva da compreensibilidade do sentido de ser dos entes. Por outro lado, consideramos que o caráter material e o caráter ideal enquanto estruturas prévias do *a priori* que tornam possível a constituição do sentido, da significação e do conhecimento de algo na fenomenologia descritiva, levam Heidegger à elaboração dos caracteres de ser (existenciais e categorias) enquanto estruturas prévias que possibilitam a constituição do sentido, da significação e do conhecimento dos entes em geral.

Bibliografia

- BERNET, Rudolf. (1990). «Husserl and Heidegger on intentionality and being». *Journal of British Society for Phenomenology*, vol. 21, nº 2, May, 136-152.
- BERNET, Rudolf. (1989). «Différence ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink». In: ESCOUBAS, Eliane; RICHIR, Marc. *Husserl*. Grenoble: Jerome Millon.
- DASTUR, Françoise. (2004). *Philosophie et Différence*. Chatou: Ed. de La Transparence.
- DUFRENNE, Mikel. (1966). *The notion of the a priori*. Translated by Edward S. Casey. Evanston: Northwestern University Press.
- ENGLISH, Jaques. (2004). *Le vocabulaire de Husserl*. Paris: Ellipses.
- FOLLESDAL, Dagfinn. (2006). «Husserl's Reductions and the Role they play in his Phenomenology». In: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. (Eds.). Oxford: Blackwell, p. 105-114.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff. (2010). *Meditações Cartesianas*. Tradução de Pedro Alves. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- HUSSERL, Edmund. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter. Band. I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff. (2007 a) *Investigações lógicas*. Tradução de Carlos Morujão e Pedro Alves. Segundo volume, parte I. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

- HUSSERL, Edmund. (1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter. Band. II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff. (2007b). *Investigações lógicas*. Tradução de Carlos Morujão e Pedro Alves. Segundo volume, parte II. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- KANT, Immanuel. (1967). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- MOHANTY, J.N. (1978). «Consciousness and existence: remarks on the relation between Husserl and Heidegger». *Man and World*, vol. 11, p. 324-335.