

INTENCIONALIDADE E CONSTITUIÇÃO DE SENTIDO: A *UMWELTERLEBNIS* COMO ESTRUTURA INTENCIONAL DE UMA FILOSOFIA SEM SUJEITO TRANSCENDENTAL

[INTENTIONALITY AND CONSTITUTION OF MEANING: *UMWELTERLEBNIS* AS AN INTENTIONAL STRUCTURE OF PHILOSOPHY WITHOUT A TRANSCENDENTAL SUBJECT]

Christiane Costa de Matos Fernandes *
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO: Argumento que o conceito *Umwelterlebnis* (vivência do mundo circundante), como Heidegger o apresenta na preleção de 1919 A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo, diz respeito à estrutura intencional de uma filosofia sem sujeito transcendental. Defendo, porém, que o modelo dessa estrutura intencional envolve o autor no problema da constituição de sentido próprio ao projeto da fenomenologia enquanto ciência originária.

PALAVRAS-CHAVE: intencionalidade; fenomenologia; constituição; sentido.

ABSTRACT: I argue that the concept of *Umwelterlebnis* in Heidegger's 1919 text The idea of philosophy and the problem of worldview, concerns the intentional structure of a philosophy without a transcendental subject. I argue, however, that the model of this intentional structure involves the author in the problem of the constitution of meaning as in the project of phenomenology as an original science.

KEYWORDS: intentionality; phenomenology; constitution; meaning.

A CONSTITUIÇÃO DE SENTIDO: UM PANORAMA GERAL

A partir dos primeiros cursos de Heidegger em Freiburg (1919-1923), podemos identificar questões e desdobramentos fundamentais que atravessarão o programa filosófico do autor. Mesmo que esse período seja muitas vezes identificado como próximo à filosofia husserliana, pela determinação da filosofia como ciência originária, nossa intenção é destacar que essa determinação da filosofia está certamente relacionada à fenomenologia de Husserl, mas radicalmente assentada e, sobretudo, vinculada ao problema da *constituição de sentido*. Constituir algo não é o mesmo que instituir algo. Ou seja, o que está em jogo não é um construtivismo epistemológico que destaca e evidencia fatos ou eventos a fim de instituir uma cadeia causal, a razão dos efeitos ou um princípio de razão. Não é possível nem oportuno aprofundarmos na complexa questão acerca da doutrina da constituição (*Konstitutionslehre*) em Husserl¹. Destacamos, inclusive, que há uma grande dificuldade em esclarecer o

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Email: christianecostamf@gmail.com

termo “constituição”, em função de seus resíduos de indeterminação, traço daquilo que Eugen Fink (1994, pp.153-163) chamou de “conceitos operativos”. Esses conceitos operam no pensamento de um autor como esquemas intelectuais que não alcançam uma fixação objetiva, mas são utilizados para que seja possível alcançar os conceitos temáticos essenciais.

Contudo, mesmo sem nos aprofundarmos na doutrina da constituição de Husserl, parece-nos imprescindível conquistar algum significado geral através do qual possamos vislumbrar como esse conceito pode ser pensado a partir da fenomenologia. Para alcançarmos alguns traços desse conceito, recuperemos, por exemplo, o que Husserl diz acerca da percepção externa no início de suas *Análises da síntese passiva*²: a percepção externa parece ser o que por sua própria natureza não pode ser. Agora, no momento atual, quando vejo a mesa na qual trabalho, ela me é dada a partir de uma determinada aparência, sob uma determinada luz e aspecto (*Abschattung*). Contudo, identifico essa mesa como a mesma mesa que também trabalhei ontem, pois o conteúdo de minha experiência atual é moldado por minhas experiências anteriores, e essas próprias experiências são, por sua vez, atravessadas por outros momentos da objetividade. Perceber o objeto, ou melhor uma, objetualidade³, não é receber passivamente impressões sensíveis, mas *intencionar algo enquanto objeto de percepção*, trazê-lo à vista como uma unidade objetiva *no modo* da percepção. Afinal, mesmo que o objeto se mostre por infinitos aspectos em uma série de percepções, ele nunca é a soma desses aspectos; ele já é visado, a cada vez, a partir de sua unidade e mesmidade através das quais modos de aparição e aspectos emergem, e, ainda, segundo uma perspectiva temporal que, no caso da percepção, torna a objetualidade presente. Diante do exposto, podemos observar, portanto, que na análise fenomenológica a noção de “experiência” é modificada e ampliada⁴, pois “experiência” não é o acesso à efetividade empírica (objetos, qualidades objetivas ou um evento psicológico de nossa vida interior), mas diz respeito ao ato dirigido à objetualidade (*Gegenständlichkeit*) e ao modo correlato como essa mesma objetualidade aparece no sentido temporal que atravessa essa correlação.

Porém, se estamos constituindo a objetualidade para a qual somos dirigidos em nossos atos, isso não significa que estamos criando o objeto, mas que o objeto está sendo apreendido de um modo sem o qual ele não poderia aparecer enquanto tal. Constituição, nesse horizonte, é algo próximo à consistência, não à criação. A objetualidade, ou *algo que venha a mostrar-se enquanto algo*, não possui um significado independente (realismo) ou dependente (idealismo) de nossa consciência ou vivência. O ponto decisivo é que um objeto não pode ser apreendido sem algum modo de direcionamento intencional que requisita um significado. Não porque existe algo por trás disso que aparece e ao qual me é negado um acesso direto, mas porque algo só pode aparecer enquanto unidade experienciada dentro dos contextos de experiência e, por isso, essa unidade sempre aparecerá por meio da estrutura *algo como algo*. Desse modo, algo “em si” fora da experiência - independente de modos ou sentidos de apreensão através dos quais se manifesta - é “x”: uma variável vazia ou uma mera abstração incapaz de justificar o aparecimento dos objetos à experiência compreensiva. Mas, ao mesmo tempo, o que é experienciado está *orientado pelas próprias possibilidades objetivas*, tendo em vista que “(...) não podemos manifestar uma coisa de algum modo que nos seja agradável; não podemos fazer um objeto significar algo que desejamos. Podemos trazer à luz somente se a coisa oferece a si mesma em certa luz” (SOKOLOWSKI, 2014,

p.103). Por exemplo, não podemos direcionar a intenção a um objeto matemático como direcionamos a intenção a um objeto de percepção, pois a objetualidade *no modo* da idealidade não se deixa constituir como a objetualidade *no modo* da percepção.

Além disso, é preciso considerar que *contextos de experiência* implicam que a constituição está envolvida por certo aspecto “horizontal”. Na medida em que a intencionalidade é marcada pela possibilidade de referir-se tanto ao ser real ou ideal, uma coisa ou um processo, como também um estado-de-coisa (*Sachverhalt*) etc., é patente que a objetualidade apreendida retém em si e deixa ver os nexos imanentes à sua própria manifestação. São esses nexos que estamos chamando de “aspecto horizontal”. Com isso não queremos dizer, de modo equivocado, que a intencionalidade seria uma relação entre dois pólos subsistentes – um sujeito e um objeto- dispostos em uma extensão espacial no “interior” de um contexto específico. Estamos nos referindo à consistência e à permanência de alguma coisa ou de um conjunto de coisas em determinada circunstância por meio da qual a objetualidade se manifesta. Em suma, de nexos relacionais a partir dos quais as coisas ou estado-de-coisas (*Sachverhalt*) se deixam apreender.

A constituição pode ser pensada, portanto, a partir da experiência horizontal (nexos relacionais) e temporal (modos temporais de apreensão) em que acontece a seguinte possibilidade recíproca: o constituinte mobiliza um sentido para que algo possa ser apreendido, mas o constituído cerceia os modos segundo os quais é possível apreendê-lo. Obviamente as considerações apresentadas são insuficientes para abordarmos toda a problemática e todas as nuances acerca da noção de constituição. Nossa intenção é apenas indicar o que nos parece ser o elemento central que perfaz o significado “originário” atribuído à fenomenologia e que, a nosso ver, atravessará também o pensamento de Heidegger. Portanto, para fins introdutórios ao nosso argumento central, apenas esboçamos uma definição generalíssima acerca do conceito de constituição: *o processo de gênese e estruturação do horizonte de manifestabilidade fundado nas estruturas a priori mobilizadas e apreendidas na e por meio da correlação entre objeto de experiência e seus modos de doação, tendo em vista o caráter temporal através do qual se executa essa correlação*⁵.

Não menos problemático é o conceito “Sentido” (*Sinn*). Para conseguirmos alcançar algum entendimento da noção de sentido em Husserl, recorreremos ao texto de Carlos Alberto de Moura intitulado *O nascimento do conceito husserliano de fenômeno* (2009). Tendo em vista que o conceito de “fenômeno” não é congênito à ideia de “intencionalidade” (o conceito de intencionalidade já está presente nos trabalhos de Husserl desde 1890, em *Filosofia da Aritmética*) a tarefa do artigo é descrever quais foram as motivações e as questões que conduziram Husserl à concepção do conceito, tal como apresentado em sua filosofia. Nas palavras de Moura:

Este nascimento do conceito husserliano de “fenômeno” é algo que diz respeito tanto aos atos intuitivos da consciência quanto à sua linguagem, já que, como Husserl sublinhará, o << “fenômeno subjetivo” ou “noema” não é senão “a generalização da ideia de significação para o domínio completo dos atos >>(Husserl,1971 : 89). (2009, p.42)

A citação de Husserl exposta ao final da passagem acima corresponde a um trecho do §16 do terceiro volume de *Ideias: a fenomenologia e os fundamentos das ciências*, publicado postumamente em 1971. Ela nos remete ao

fato de que se nas *Investigações Lógicas* de 1901, contra a posição de Frege, Husserl considera os termos Sentido (*Sinn*) e Significado (*Bedeutung*) como sinônimos⁶, por outro lado, já em *Ideias I* (1913), Husserl passa a assumir uma camada de sentido prévia à significação - algo que ele não só sugere, como indica explicitamente, referindo-se a ela como "sentido pré-expressivo" (Cf. §55 e §124 *Ideias I*). Mas o que Carlos Alberto de Moura argumenta é que a generalização da ideia de sentido para o domínio completo dos atos está fundada naquilo que Husserl, já nas *Investigações lógicas*, identificou nos componentes essenciais do ato, mais especificamente, na matéria do ato. Segundo Moura, a matéria - enquanto "conteúdo" do ato - atesta a *diferença entre sentido e objeto*:

O mais importante é que a matéria dá ao ato uma referência ao objeto com uma determinação tão perfeita, - assegura Husserl - que não fica determinado apenas o objeto em geral, que o ato visa, mas também o *modo como* ele o visa (...). A matéria determina como o ato apreende o objeto, com quais marcas distintivas, relações e formas categoriais. E assim ela será caracterizada como o "sentido" da apreensão objetiva. Como o "conteúdo" pode permanecer o mesmo em atos de "qualidades" distintas, a matéria é o essencial do fenômeno. O "fenômeno" aponta para uma espécie de intenção significativa, acrescida do momento da intuitividade, aquilo que o transforma em "sentido impletivo". Se no plano da linguagem a significação é a "espécie" ou essência da matéria do ato significativo, seu equivalente no domínio intuitivo será concebido em estrito paralelismo com o domínio da linguagem. Assim, no "conhecimento", tal como Husserl o decifra, são as matérias dos atos significativos e intuitivos que chegam à "coincidência", se nos dois lados o objeto é visado ou dado no mesmo "como". (MOURA, 2009, p.42)

Podemos dizer que, se a matéria do ato equivale ao *sentido* da apreensão objetiva e é o essencial do fenômeno, então a noção de fenômeno está essencialmente vinculada a essa noção de sentido que determina *como* algo se oferece à apreensão. O que Moura mostra, portanto, é como a noção de matéria do ato presente nas *Investigações lógicas* - enquanto direcionamento de sentido constitutivo da intencionalidade objetiva - foi capaz de revelar, em sua radical diferença com o objeto físico, o que é essencial ao fenômeno. E, como indicamos acima, se Husserl, em 1913, passa a assumir uma camada de sentido prévia à significação - chamando-a de "sentido pré-expressivo" -, é possível constatar que essa noção atravessa o que Husserl denomina "noema", afinal, todo noema tem seu sentido e se refere, por meio dele, ao seu "objeto", diz Moura; "esse sentido é o objeto no *como* de suas determinabilidades" (2009, p.43).

Porém, como enfatiza o comentador, isto é *o decisivo*: não *temos duas coisas diante de nós*; o objeto e a significação ou o objeto e o sentido. Se "objeto" tem que ser necessariamente diferenciado de seus *modos* de aparição, ele também não pode ser separado - hipostasiado - para além desses modos, pois *ele sempre é o objeto que é a partir de e em relação aos seus modos de aparição*. O que temos diante de nós, portanto, é o fenômeno, *o que aparece* de determinado modo segundo *o aparecer que é experienciado* conforme o sentido de apreensão visado. Se recuperarmos as palavras de Husserl, veremos como essa exposição vai ao encontro de sua definição: "A palavra 'fenômeno' tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre o *aparecer* e o *que aparece*" (2016, p.33). Eis o significado fenomenológico de fenômeno e sua essencial relação à noção de sentido.

Por isso, nas suas *Lições sobre coisa e espaço*, que são de 1907, Husserl sublinhava que, se é certo que sempre devemos distinguir o "fenômeno" (*Erscheinung*) daquilo que, através dele, se "fenomenaliza", resta que o fenômeno não se separa da coisa como algo de "segundo", que estaria simplesmente *ao seu lado*. Ao contrário, o fenômeno entra em cena como "assunto" da própria coisa, como algo que lhe *pertence*, visto que a coisa só está aí nele e com ele. (MOURA, 2009, p.44)

Não é difícil compreender que a questão do sentido e de sua constituição não é uma escolha temática circunstancial ou arbitrária para o método fenomenológico, ela está na essência mesma de seu tema na medida em que perfaz o vínculo entre a intencionalidade e o fenômeno. A estrutura intencional, quando mapeada em sua radicalidade, põe em tela nosso caráter ativo frete à manifestação das coisas e estados-de-coisas em geral. A constituição "requisita" sentido, de modo que as coisas e estados-de-coisas se anunciam a essa requisição intencional enquanto fenômeno, isto é, segundo uma *manifestação* atravessada por determinações através das quais apreendemos *o que aparece*. Podemos dizer, então, que investigar a "constituição de sentido" é *elucidar descritivamente o processo de gênese e estruturação do horizonte de manifestabilidade dos fenômenos a partir das estruturas a priori mobilizadas e apreendidas na e por meio da correlação intencional, tendo em vista o caráter temporal através do qual se executa essa correlação*.

A investigação da constituição de sentido na fenomenologia deve, portanto, *em primeiro lugar*, investigar e caracterizar o solo exemplar no qual é possível ressaltar a estrutura intencional em sua realização mesma. Mas por qual motivo é necessário considerar a primazia dessa investigação? Como apresentado, é o acontecimento da intencionalidade que engendra a possibilidade de *aparição de algo com sentido e, por conseguinte, que sentido pode se dar*, portanto, é a partir dela que as condições de possibilidade do que nos figura inteligível são mobilizadas e, portanto, podem ser apreendidas. Dessa maneira, pôr em tela o solo fundamental de sua realização estabelece a base das análises fenomenológicas subsequentes. Em função dessa última consideração que, nas primeiras lições de Heidegger, a *vivência (Erlebnis)* situada, enquanto compreensão e interpretação imediata de sentido, é o solo exemplar no qual é possível ressaltar a estrutura intencional em sua realização mesma e, por isso, é o ponto nodal da fenomenologia para o autor nos anos 1920.

A VIVÊNCIA DO MUNDO CIRCUNDANTE (*UMWELTERLEBNIS*): A ESTRUTURA INTENCIONAL DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA

A escolha em expor e analisar a preleção proferida por Heidegger em 1919: *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (GA56/57), tem em vista a conexão explícita apresentada pelo autor, na segunda parte do texto, entre método e a noção de vivência. Conexão, insistimos, que lança as bases do projeto dos anos 1920. O debate acerca do método é central nessa lição, e se dissemos anteriormente que, nesse período, Heidegger se encontrava ligado à filosofia husserliana menos em função da busca pela filosofia como ciência originária e mais em relação à constituição de sentido, a preleção nos mostra como, à época, *as duas questões estão conectadas para o autor*: a filosofia científica é a análise da esfera constituidora de sentido.

A preleção foi proferida no semestre emergencial pós-guerra e ilustra a

dinâmica que atravessa toda a reestruturação da vida cotidiana naquele momento; desde a reconstrução de edifícios e casas, passando pela retomada da produção industrial, da atividade comercial e, ainda, o restabelecimento das instituições políticas e sociais. A reestruturação dessas instituições pode também significar a oportunidade de renová-las e, nesse contexto, Heidegger pensa que "a renovação da universidade implica um renascimento da autêntica consciência e de seus laços com a vida" (HEIDEGGER, 2005, p.5 [5]). Mas em que consiste essa *autêntica* consciência entrelaçada à vida, que a universidade deve fazer renascer?

A questão acima exige que voltemos nossa atenção ao questionamento realizado pelo autor acerca da orientação tácita que atravessa a filosofia. Heidegger aponta que a filosofia, em sua realização histórica, ou "os esforços dos grandes filósofos", de maneira não muito clara ou explícita, têm por objetivo pautar uma "concepção de mundo" ou "visão de mundo" (*Weltanschauung*), isto é, uma concepção acerca da realidade que, ao interpretar os enigmas da vida e do mundo, oferecem respostas à pergunta pelo sentido e pela finalidade da vida humana. Contudo, após Kant, e no horizonte da investigação neokantiana à época⁷, não é possível ao pensamento filosófico, se se apresenta como um pensamento científico, sugerir qualquer explicação que ultrapasse a experiência, ou seja, que não seja um conhecimento de corte crítico. Segundo Heidegger, a reflexão crítica – que no contexto remete sobretudo aos neokantianos de Baden, mais especificamente a Rickert -, busca valores últimos e resultados de validade absoluta, tendo em vista que em seu conjunto eles seriam capazes de ordenar o sistema de valores fundamentais no qual se baseia a construção de todo o edifício científico filosófico. Para o pensamento crítico, as visões de mundo são o limite da prática filosófica científica, pois, além da investigação não poder se pautar de antemão por nenhuma posição contingente e particular, a filosofia do valores pretende ser a justificativa basilar de qualquer visão de mundo (tendo em vista o projeto de elaboração de uma lógica das ciências humanas/do espírito).

O que Heidegger identifica é que essa elaboração científica dos sistemas de valores, apesar de não se identificar como uma filosofia cuja tarefa imanente é oferecer concepções de mundo, ainda é uma concepção de mundo: científica e teórica. Desse modo, na medida em que a filosofia dos valores neokantiana (sobretudo da escola de Baden) deseja fornecer um fundamento de base para os princípios científicos, ela já encarna em si mesma a própria visão de mundo científica, pois é a orientação vinculante e determinante de sua prática filosófica. Mas qual é o problema? O paradoxo existente entre a pretensão de descrever valores últimos, ao mesmo tempo em que orienta a investigação pelos valores de época.

Além do exposto, Heidegger apresenta a possibilidade - não expressa até então - de desvincular radicalmente filosofia e concepção de mundo, isto é, de romper qualquer conexão entre elas, mesmo aquela que estabelece a visão de mundo como o limite do pensamento filosófico⁸. Se a separação radical entre filosofia e concepção de mundo contraria as concepções de filosofia até então, e se tal heterogeneidade de fato existe, é necessário ter em vista um conceito de filosofia totalmente novo. É na tensão entre a busca de uma posição metódica originária (científica) e que, ao mesmo tempo, encerre o conceito ou a ideia de filosofia científica (compreendida até então) que se encontra o verdadeiro problema da investigação do curso de 1919⁹. Em outras palavras, para encontrar o método adequado da verdadeira filosofia científica, é necessário desconstruir o conceito de filosofia científica estabelecido, sem retornar a posições metafísicas

anteriores. Mas como conciliar essa autonomia da filosofia frente às concepções de mundo e a afirmação de Heidegger acerca da *autêntica* consciência entrelaçada à vida que a universidade deve fazer renascer? Precisamos observar que a afirmação do autor oferece três importantes considerações.

Se o que é buscado é uma *autêntica* consciência essencialmente vinculada à vida, é possível inferir que as tentativas anteriores de estabelecer essa relação (se for o caso) não foram autênticas. De certo modo, é isso que está exposto na crítica a Rickert, mas que também pode ser alargada à filosofia de Natorp e, em certa medida, a Husserl. O caráter essencialmente teórico ou a absorção não transparente de pressupostos é o que constitui o cerne da crítica heideggeriana;

É possível observar que Heidegger não pretende oferecer uma filosofia que retome princípios metafísicos anteriores ao corte crítico realizado por Kant, ou seja, ele tem em mente que é necessário realizar a investigação nos limites da experiência possível. O decisivo é, portanto, resgatar uma noção de experiência originária e não deturpada, que, como vimos nos tópicos anteriores, será a experiência compreendida fenomenologicamente;

Tendo em vista que a investigação está remetida ao seu vínculo com a universidade, o que está em jogo ainda é uma filosofia científica. O decisivo é estabelecer o que pode ser originariamente caracterizado por “científico”.

A partir dessas três considerações podemos destacar os momentos decisivos da preleção: 1) a crítica ao método crítico-teleológico do neokantismo de Baden; 2) a apresentação da vivência do mundo circundante como experiência de sentido originária; 3) a fenomenologia como o método capaz de elaborar a adequada análise desse âmbito pré-teórico da vivência. Diante do exposto, ou seja, da indicação do contexto e da estrutura da preleção, é possível apreender que o propósito do autor nesse curso é demonstrar que: “A filosofia é ciência, mas sua cientificidade é originária e, ainda, ser originária é ser pré-teórica. O terceiro e último traço é o que define o vínculo entre a vivência do mundo circundante e a posição metodológica privilegiada da fenomenologia” (RODRIGUEZ, R. 1997, p.22).

Para a elaboração segura do segundo e do terceiro argumentos, Heidegger empreende uma análise do método crítico teleológico do neokantismo de Baden. Não vamos nos deter nessa análise, que constitui o cerne da primeira parte, intitulada “A ideia da filosofia como ciência originária”. Para nosso propósito, basta indicar que essa crítica conduz ao questionamento do que, afinal, pode ser compreendido como sujeito psíquico e o que constitui a noção denominada “vivência” (*Erlebnis*) (Cf. GA 56/57, pp.63-65).

Na segunda parte do texto de 1919, intitulada “A fenomenologia como ciência pré-teórica originária”, com a intenção de analisar a estrutura da vivência, Heidegger identifica que, na simples questão “há algo?” (*es gibt?*), nada é possível alcançar ou explicar pela noção de “sujeito psíquico”, pois um fato psíquico está conectado a outro fato psíquico e o contexto material desses fatos - ou sua situação factual - não é explicitada e segue sendo um problema. Desse modo, o caminho necessário é seguir a questão mesma - “há algo?” - e compreender qual seu sentido. Nas palavras do autor: “A questão é vivida. Eu vivo; eu vivo alguma coisa. Quando simplesmente nós nos entregamos a essa experiência interrogativa, não reconhecemos nada como um processo ou evento, não recebemos nada psíquico ou físico” (HEIDEGGER, 2005, p.79 [65]). Importante destacarmos que a questão “há algo?” emerge do problema acerca do conteúdo material concernente à teoria dos valores de Rickert. A questão, aparentemente simples, é decisiva se tivermos em vista o fato de que ela indica a

necessária vinculação da vivência a toda questão e a todo questionar possível, isto é, a toda possibilidade de investigar algo e, por conseguinte, de se comportar cientificamente. Além disso, é preciso ter em vista que, como o verbo “dar” em português, o verbo “geben” em alemão pode ser utilizado como verbo bitransitivo. Primeiro no sentido de dar algo a alguém, mas no modo verbal “es gibt”, “geben” é utilizado no sentido do verbo “haver” ou “existir”. Portanto, pensar num “*es gibt*” sem mais é referir-se ao aparecimento do que há, do existente em seu sentido primário, prévio a toda determinação possível, portanto, prévio também a qualquer configuração teórica.

Se a questão não deixa reconhecer nada psíquico ou físico, a pergunta se revela inicialmente como um comportamento (*Verhalten*) e, de maneira mais precisa, uma maneira de se comportar a respeito de algo, de viver algo. Segundo o autor:

Já foi indicado que a caracterização da experiência interrogativa simples, na qual entra em jogo [a ideia de alguém] “eu me comporto”, é equivocada e imprecisa, uma vez que na observação imediata nunca encontro algo como um “eu”, mas única e exclusivamente “a vivência de algo”, o “viver orientado para algo”. (HEIDEGGER, 2005, p.83 [68])

Podemos observar que Heidegger já tangencia o comportamento (*Verhalten*) – noção que será decisiva em 1922 - e sua estrutura referencial (“comportar-se a respeito de algo”) mas, por rigor metodológico, não pode considerá-lo como a manifestação exemplar da estrutura intencional. Por qual motivo? Porque o comportamento em tela se manifesta em função do ato de perguntar, ou seja, a estrutura intencional que nele se revela está vinculada a um modo específico de atuação/comportamento: o investigativo. Portanto, precisamos ter em vista o que está em jogo na estrutura do argumento do autor: colocando em questão os insatisfatórios e pouco transparentes conceitos de “sujeito psíquico”, “sujeito”, “consciência” e “eu”, Heidegger se insurge contra a base das teorias filosóficas de seu tempo, inclusive da fenomenologia de Husserl, que privilegiam o comportamento teórico como o espaço compreensivo fundamental. É por essa razão que vem à luz a necessidade de recuperar a noção originária de vivência (*Erlebnis*), ou seja, *a experiência elementar da compreensão tal como é vivida por quem compreende a si mesmo*. É somente a partir desse horizonte fundamental que será possível retornar à experiência de primeira pessoa livre de toda carga teórica/conceitual da tradição filosófica e, com isso, abrir cientificamente a esfera da vivência e do que é compreendido a partir dela, descrevendo seus momentos estruturais e o sentido que nela tem toda interpretação científica.

A partir dessas considerações, e recuperando a citação anterior, se a questão “há algo” não encontra imediatamente um “eu”, ela encontra uma estrutura muito mais elementar: o “viver orientado para algo”. Essa estrutura é a concreção da intencionalidade enquanto “estar dirigido a...” na vivência mesma. Heidegger, portanto, encontra no viver enquanto “viver algo” o solo exemplar em que ele pode ressaltar a estrutura fundamental da intencionalidade e desenvolver as análises fenomenológicas subsequentes. Na concreção da vivência, estar orientado a algo, “estar dirigido a...” não encontra meros objetos ou coisas contrapostas no espaço, mas *ao vivido que se experiencia imediatamente no mundo mais próximo*, o que Heidegger chama de “vivência do mundo circundante” (*Das Umwelterlebnis*). Mas se o que impossibilitou a passagem da questão “há algo?” para a compreensão transparente do “eu” foi a

falta de uma experiência imediata de algo assim como “eu”, a questão que se impõe nesse momento é, então, o que significa esse “imediatamente”(unmittelbar) que contempla a *Umwelterlebnis*?

Apelando para a visão de uma cátedra em sala de aula, Heidegger pergunta aos seus alunos o que é experienciado enquanto a cátedra é vista: “Superfícies marrons que cortam em ângulos retos? Não, eu vejo outra coisa. Eu vejo uma caixa, mais exatamente, uma pequena caixa colocada em cima de uma maior? De jeito nenhum. Vejo a cadeira de onde devo falar, você vê a cadeira a partir da qual eu falo” (2005, p.86 [71]). O primeiro passo é, face ao que é dado na experiência, não conjecturar para além da experiência vivida. Isso implica em dizer que uma análise que apresenta a experiência imediata como percepção de impressões sensíveis – que vão sendo absorvidas e somadas umas às outras a fim de configurar algo em suas propriedades -, não explica ou sequer descreve de fato como as coisas se dão à experiência. *Quando vejo algo já o vejo como algo*, de outra forma, quando Heidegger e seus alunos olham - em meio a situação fática “sala de aula” - para o conjunto de madeira disposto e ordenado na sala, eles já o veem como cátedra. Portanto, o que é experienciado de modo imediato é *algo com um significado específico*, não um conjunto de sensações que serão interpretadas *a posteriori* formando a respectiva unidade objetiva. Porém, como escreve o autor, é possível objetar e dizer que, para um camponês, esse conjunto de madeira não se apresenta como cátedra, mas como outra coisa, por exemplo, como uma simples mesa ou “o posto do professor”. Ora, mesmo que o significado de algo experienciado seja outro, ainda é a experiência imediata do objeto adeso ao significado que o ilumina como aquilo que ele é. Ainda, a fim de levar o argumento ao limite, Heidegger examina a situação de um suposto observador cuja experiência significativa desse conjunto de madeira parece não ser possível, pois seria alguém que não experienciou de modo algum o mundo circundante respectivo à cátedra ou ao “posto de professor”, ou seja, nunca esteve em meio aos significados de coisas como universidade, sala de aula, mesas e cátedras. Nessa situação, o suposto observador “veria simples complexos de cores e superfícies, uma mera coisa, algo que simplesmente se dá?” (HEIDEGGER, 2005, p.87 [72]). Não, ele experienciaria algo estranho, “algo com o que não se sabe o que fazer”, e o significado que o ilustra – “algo que é estranho ao uso instrumental” – é, ainda, uma unidade significativa, e não um conjunto de sensações, portanto, ainda ilumina o que existe / há e está disposto como algo. Heidegger então afirma: “O significado da ‘estranheza instrumental’ e o significado da cátedra são absolutamente idênticos em sua essência” (2005, p. 88 [72]). Como eles podem ser essencialmente idênticos? Em que está fundada essa igualdade?

Para chegarmos a uma resposta adequada a essas questões, é preciso identificar três importantes afirmações que atravessam o que foi exposto acima: 1) nada vem ao encontro como simples percepção, ao contrário, o que vejo e experiencio já está a cada vez iluminado por uma significação que atravessa o objeto; porém, 2) nada e nenhum objeto possui um significado de caráter ideal e determinado, o significado aparece sempre em função das orientações do entorno em que me encontro e vivo; 3) essas orientações mundanas e os significados dos objetos que emergem delas não precisam de nenhuma teoria para serem compreendidos. Portanto, a identidade essencial afirmada acima está fundada no fato de que o primário, aquilo que é vivenciado a um só golpe e não precisa de nenhuma especulação teórica, não é apenas o significado (*Bedeutung*), mas o significativo (*das Bedeutsame*). O significativo é aquilo que

– independente do conteúdo de coisa - sempre e em todos os lugares emerge em um mundo e assim acontece exatamente porque, “vivendo em um mundo circundante, encontro-me sempre e em todos os lugares cercado de significados, tudo é mundano, ‘mundeia’ [*es weltet*]” (HEIDEGGER, p.88 [73]). A partir do que foi dito, podemos também responder à questão anterior: o que significa “imediatamente”(unmittelbar)? Imediatamente, para Heidegger, é estar em situação significativa ou vivenciar o que quer que seja *a partir de e em* um mundo que sempre nos rodeia e que sempre nos requisita por meio de sua trama significativa.

A “vivência do mundo circundante” (*das Umwelterlebnis*), ou seja, a experiência situativa e inexorável entre os significados diversos com os quais tenho que tratar a cada vez, enquanto experencio e vivo, contraposta ao comportamento interrogativo apresentado anteriormente, não oblitera o caráter mundano e primário das vivências sempre correlatas ao meu “eu” efetivamente vivido. No perguntar como comportamento, a vivência se converte em processo/ ocorrência (*Vorgang*) de objetivação; em outras palavras, o que quer que seja questionado, inclusive a própria vivência - a fim de ser captado enquanto algo objetivo - tende a ser considerado enquanto generalidade e, naturalmente, nenhuma generalidade pode recorrer ao solo mundano no qual surgiu, tampouco pode afetar aquele que realiza a investigação. Nesse processo, tudo é retirado do mundo, deslocado de sua origem vivida. Ora, uma investigação acerca da essência da vivência, desenvolvida a partir desse espectro, não consegue alcançar objetivamente o que está em jogo na vivência imediata do mundo mais próximo, isto é, na vivência que se desdobra em meio e partir da trama significativa: *a correlação entre o eu e o vivido, a fusão entre o compreender e o que é compreendido*. É nesse sentido que, segundo Heidegger, a *Umweltempfindnis*, enquanto vivência fundamental, é um acontecimento de apropriação (*Ereignis*) de si mesmo enquanto tal. Em suas palavras:

A vivência não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que aí coloco, mas antes eu me aproprio dela e ela se apropria de si mesma de acordo com sua essência. No momento em que compreendo a vivência dessa maneira, deixo de compreendê-la como um processo, uma coisa ou um objeto e passo a compreendê-la como algo completamente novo, como uma apropriação. Não vejo algo com caráter de coisa, nem uma esfera objetivada de coisas, tampouco um ser físico ou um ser psíquico. Na simples compreensão da vivência não vejo nada psíquico. Apropriação não significa que eu me aproprie da vivência desde fora ou a partir de qualquer outro lugar, “fora” e “dentro” possuem aqui tão pouco sentido como “físico” e “psíquico”. As vivências são fenômenos de apropriação enquanto vivem do que lhes é próprio e enquanto a vida vive somente assim. (HEIDEGGER, 2005, p.91 [75])

Podemos observar que a determinação da vivência enquanto a vida situada que apropria de si mesma, ao mesmo tempo em que se apropria do que é vivido, ilumina a realização fundamental da intencionalidade, na medida em que revela a estrutura elementar de coopertença insuperável entre o mundo circundante e aquele que o vive. E, na medida em que revela essa experiência fundamental, descerra o solo a partir do qual é possível dizer algo sobre a constituição do horizonte de sentido. Como aponta Ramon Rodriguez (1997, pp.30-31), a vivência do mundo circundante não se revela como uma vivência possível entres outras, mas é o solo originário em que a figura inteligível que as coisas possuem é experienciada, ou seja, a partir de onde *algo se dá como algo*

imediatamente e sem necessidade de qualquer teoria à compreensão de quem vive, bem como torna supérflua toda e qualquer referência a uma esfera psíquica (natural ou transcendental). Desse modo, a *Umwelterlebnis* é originária não porque podemos ver sua origem; ao contrário, é porque não podemos ultrapassá-la e ver algo além dela. Toda reflexão que pretende encontrar um fundamento para a vivência já supõe o campo de sentido que a própria vivência oferece. Desse modo, “esse é o terreno sobre o qual Heidegger baseia o essencial de sua posição; a vida se compreende a si mesma originariamente de maneira pré-teórica e a fenomenologia é justamente o saber desse extrato originário” (RODRIGUEZ, R. 1997, p.27).

A vivência originária é a correlação primária e irreduzível entre “eu” e o “vivido” e acontece concretamente em meio e a partir de uma trama significativa, ou em meio e a partir do mundo circundante. O vivido e o eu se cooptencem e se integram mutuamente; eles formam uma dupla apropriação em um só acontecimento fundamental, a saber, a vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*). O que é mobilizado no mundo ao redor, o é através da individualidade irreduzível do eu que sempre sou quem sou através das possibilidades vividas no mundo que me rodeia e me atravessa. O “eu”, na medida em que existe, é sempre em meio e por meio do vivido no mundo circundante, ao passo que o mundo circundante se realiza como trama significativa na medida em que eu o vivencio. Em suma, *a vivência originária é a compreensão imediata de sentido que eu mobilizo(constituo) a cada vez no e a partir do mundo que me envolve*. Eis a realização intencional fundamental (*Umwelterlebnis*) e o fenômeno primário que ela constitui (a vivência como fenômeno de apropriação), que abrem o campo da possibilidade da análise fenomenológica para Heidegger.

Nosso objetivo ao percorrer o texto de 1919, destacando a estrutura *Umwelterlebnis*, é ter o material necessário para caracterizar uma posição que, segundo nossa interpretação, determina o trabalho fenomenológico-hermenêutico de Heidegger nos anos 1920. Para tanto, acompanharemos a exposição de Ramon Rodriguez (1997, Cap. II), em que ele interpreta a posição básica da intencionalidade de Heidegger em maior proximidade ao texto de *Ideias I* (1913) do que às *Investigações lógicas* (1901) de Husserl. A partir dessas considerações, pretendemos argumentar, acerca da reflexão heideggeriana, que ela: 1) absorve a tarefa de descrever o processo de gênese e estruturação do horizonte de sentido (mundo); isto é, Heidegger está comprometido com a investigação acerca da constituição de sentido; 2) está envolvida em uma autocompreensão da filosofia que irá se espelhar no procedimento metodológico durante os anos 1920.

A ESTRUTURA FUNDAMENTAL DA INTENCIONALIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS

No segundo capítulo de sua obra “*La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*” (1997), Rodriguez busca compreender a concepção de intencionalidade subjacente à vivência originária, tal como apresentada por Heidegger já em seus primeiros escritos. Ele interpreta a posição básica da intencionalidade de Heidegger aproximando-a mais ao texto de *Ideias I* (1913) do que às *Investigações lógicas* (1901) de Husserl¹⁰. Para nossa exposição, não é suficiente apenas indicar sua interpretação; precisamos reconstruí-la tendo em vista as consequências que

pretendemos indicar dessa análise.

A fenomenologia, nas *Investigações lógicas* de Husserl (1901), é vista pelo próprio autor como psicologia descritiva¹¹, isto é, como método que descreve as vivências na medida em que elas se apresentam como momentos do fluxo de consciência de seres conscientes reais. Porém, como é possível ver no §10 da Vª Investigação, não é a mera descrição das vivências empíricas que está em jogo, mas o conceito puro fenomenológico de vivência. É possível dizer que, à época das *Investigações*, existe um paralelo das vivências intencionais em seu sentido psicológico e fenomenológico, pois Husserl concebe a fenomenologia como fenomenologia do conhecimento, isto é, como tarefa de recuar da experiência *já constituída* aos atos prévios que a viabilizam, a fim de encontrar as leis que conferem a todo e qualquer conhecimento sua unidade ideal. Portanto, a fenomenologia assim chamada estática, era vista como uma tentativa de jogar luz nas estruturas do conhecimento a partir dos atos puros da consciência, isto é, a partir da pura vivência intencional.

Se o que estava em questão eram os caracteres necessários das vivências intencionais, então, não havia motivo para deter a análise na consciência empírica particular ou no fenômeno psíquico concreto¹², o decisivo era encontrar uma unidade necessária correspondente. Assim, o “eu” fenomenológico é apresentado, de acordo com Husserl, como o entrelaçamento de vivências psíquicas, um todo real constituído de múltiplas partes.¹³ Contudo, essa constituição do “eu” fenomenológico não tem como parte integrante, em nenhum momento, o objeto intencional. Isso se torna patente na análise das relações correspondentes, a saber, entre a consciência e o “eu” fenomenológico (relação de um todo com suas partes *concretas*) e, ainda, entre cada vivência e as partes que a integram (relação entre um todo com suas partes *abstratas*). A referência das vivências aos seus respectivos objetos não se apresenta propriamente como uma relação, pois o objeto intencional não integra o conteúdo do ato. O que quer dizer: o objeto respectivo de determinado ato não está em nenhum momento contido ou é parte integrante da consciência.

Essa distinção radical entre o objeto e ato é absolutamente chave. Se o objeto não é nunca uma parte ingrediente da totalidade psíquica chamada vivência, é porque tem uma consistência própria, é uma entidade distinta. Vivência/objeto é uma contraposição claramente ontológica, e é em duplo sentido: porque se trata de *dois* seres distintos e porque as propriedades objetivas que definem a cada um formam conjuntos inteiramente díspares; entre as propriedades físicas do objeto e as propriedades psíquicas da vivência não há comunidade alguma. (RODRÍGUEZ, R. 1997, p. 40)

Mas, se é assim, o que é dito quando se fala de vivência intencional nas *Investigações lógicas*? Intencionalidade, a “referência a”, não é relação, ela não é o vínculo que relaciona os atos aos objetos, mas é tão e somente o traço que define a essência das vivências. Portanto, na consciência, o que há são as vivências intencionais, e a descrição fenomenológica diz respeito aos seus respectivos atos. “O objeto intencional é independente do ato a ele dirigido, *não forma parte da intencionalidade*, da mesma forma que nessa não há traço ou marca alguma do objeto” (RODRÍGUEZ, R. 1997, p. 41- *grifo nosso*). A distinção e separação entre vivência e objeto determina a teoria do conhecimento empreendida nas *Investigações Lógicas*, por isso é possível a Husserl dizer que a tarefa da fenomenologia é a análise das vivências, e o objeto mesmo não é nada para a consideração fenomenológica (2012, p. 354 [427]).

Rodriguez mostra como essas considerações implicam em consequências decisivas ao projeto fenomenológico das *Investigações*. Em primeiro lugar, existe uma consequência sobre a própria intencionalidade, pois aquilo de que temos consciência é sempre e primordialmente o objeto intencional, não as vivências e seus ingredientes. Isso quer dizer que não é possível descrevermos uma vivência sem recorrermos à objetividade que nela apreendemos. Segundo o filósofo espanhol, Husserl tinha consciência dessa dificuldade e compreendia a análise fenomenológica partindo exatamente das expressões objetivas, na medida em que elas operassem como índices dos atos correspondentes, mas considerando que são somente os atos o assunto da fenomenologia. Ou seja, “o objeto índice” *de maneira alguma é causa dos atos respectivos*, ele é apenas a expressão que conduz ao verdadeiro tema da análise filosófica. Assim concebe Husserl porque o que caracteriza os atos é “referir-se a”, portanto, eles não podem ser determinados por algo que transcende essa sua qualidade própria. *Todos os momentos e modos de referência ao objeto são processos próprios aos atos*. Essa constatação joga luz naquilo que Husserl descreve como elementos essenciais aos atos: qualidade, matéria e conteúdo representante. A qualidade dos atos diz respeito aos diversos modos em que uma mesma objetividade pode ser intencionada; é possível afirmar, desejar, lembrar etc. um mesmo objeto. Ou seja, a qualidade expõe a variedade de atos e nada tem a ver com o objeto. Porém, é na análise acerca da matéria dos atos e dos conteúdos representantes que a dificuldade aparece.

De acordo com Rodriguez, no desenvolvimento da Vª Investigação, não há elementos suficientes para dizer que Husserl encontra a determinação da matéria em fundamentos descritivos do próprio ato, ou seja, não há uma reflexão capaz de intuir a matéria e suas determinações correspondentes como momento integrante do ato intencional¹⁴. Para o filósofo espanhol, o que parece existir é um raciocínio: na intencionalidade existe referência ao objeto, o objeto não integra a vivência intencional, logo algo como a matéria (sentido objetivo) deve constitui-la. E, mais uma vez, o que imediatamente é visto em cada vivência é o objeto e não a matéria. Portanto, existiriam dois problemas: uma suposta inferência que determinaria algo que deveria estar presente à intuição reflexiva e a questão do que é imediatamente vivenciado.

Sobre o primeiro ponto, como indica Rodriguez, há uma demonstração paralela à apresentação da matéria do ato que joga luz na diferença entre o sentido de apreensão enquanto conteúdo do ato e o objeto intencionado. Ou seja, demonstração capaz de amortizar o suposto caráter inferencial através do qual a matéria do ato parece ser pensada. A demonstração parte da diferença entre a mera menção a um objeto (ato de significação) - por exemplo, a expressão “a taça de porcelana” - e os atos intuitivos em que os conteúdos representantes retêm algo do objeto, isto é, a imagem, a memória e, principalmente, a percepção que traz a presença objetiva, por exemplo, torna presente a própria taça de porcelana. Na percepção (ato de percepção), segundo Husserl, existe uma plenitude intuitiva que não é possível encontrar na mera menção e que será gradativamente menor nos conteúdos representantes dos outros atos intuitivos. Plenitude intuitiva nos remete à noção de *Fülle*, conceito que nas *Investigações lógicas* diz respeito às sensações (*Empfindungen*) ou aos conteúdos primários da percepção. As sensações, na fenomenologia husserliana, não são intencionais, mas também não são meras impressões sensíveis captadas por nossos sentidos na presença do objeto externo (é indiferente a posição de existência daquilo que transcende o ato). Os conteúdos primários da percepção dizem respeito aos

aspectos pelos quais retenho elementos que constituem os atos intuitivos, ou seja, conteúdos através dos quais consigo trazer à presença ou à representação o objeto intencionado segundo as suas determinações específicas, pois no ato intuitivo a matéria do ato possui o vínculo necessário com o conteúdo representado apreendido. Porém, no ato de percepção, o que é visto de maneira imediata não são nem esses conteúdos primários (graus de clareza e contorno, modulações de cor etc.), nem o conteúdo da matéria do ato, mas o objeto que aparece por si mesmo e que anuncia suas peculiaridades. Objeto, mais uma vez, intencionado – segundo a descrição fenomenológica - conforme a qualidade e a matéria do ato. O que é possível apreender dessas considerações?

As sensações (que não são intencionais) jogam luz na necessidade de existir algo assim como um sentido do ato, pois sem a matéria do ato enquanto o sentido de apreensão do objeto, as sensações em suas peculiaridades e, por conseguinte, as gradações dos atos intuitivos (tendo em vista que são sempre concernentes ao objeto) não poderiam aparecer. Em suma, *a matéria do ato não se confunde com o objeto, mas os modos de manifestação do último dependem da primeira*. Contudo, a questão acerca do que é imediatamente vivenciado não é resolvida. Mesmo que exista tal necessidade e pertinência da matéria do ato, permanece estranho o seu estatuto nas *Investigações*, pois em relação a plena evidência intuitiva o que aparece de modo imediato à vivência não é matéria – o sentido de apreensão do objeto-, mas o objeto mesmo ao qual o ato estava dirigido.

De acordo com a exposição, é possível observar que o problema está na distância entre o que é vivido e a análise descritiva fenomenológica, ou seja, na dificuldade em estabelecer claramente o paralelo entre o que imediatamente aparece à vivência e os caracteres necessários das vivências intencionais (os ingredientes essenciais dos atos). A distinção matéria intencional/ objeto intencional é, notoriamente, o que ilumina essa dificuldade, especialmente no caso do ato de percepção. Como argumenta Rodriguez, mesmo que a matéria não possa ser compreendida como simples cópia do objeto (ela é “referência a...” com determinado sentido), é estranho seu estatuto no caso da evidência intuitiva, pois nesse caso o objeto já estaria imediatamente dado. Desse modo, sobre a matéria do ato, “não é possível ver sua necessidade descritiva a partir da intencionalidade imediatamente vivida. E esse é o ponto essencial: a análise fenomenológica das *Investigações lógicas* choca com o sentido mais profundo da intencionalidade” (RODRIGUEZ, R. 1997, p. 47).

A partir dessas dificuldades, poder-se-ia questionar o projeto fenomenológico, porém, as precisas descrições da vida intencional e os inquestionáveis ganhos diante das aporias psicologistas (apresentadas no primeiro volume das *Investigações*) não permitem a Husserl renunciar à intencionalidade e ao que dela se segue. Desse modo, será necessário considerar a possibilidade legítima de o objeto intencional ser imanente à intencionalidade – como o que é imediatamente vivenciado- e ser introduzido na análise fenomenológica. É o que conduz Husserl às investigações expostas, por exemplo, nos textos *A ideia de fenomenologia* (1907) e *Ideias I* (1913). Neles, o que está em questão é *a possibilidade da experiência enquanto constituição, isto é, a experiência que, pela doação de sentido (Sinngabung) da consciência, constitui a objetividade e seus modos de dar-se*. No desenvolvimento dessa análise, Husserl acaba por considerar que a experiência interna, isto é, a consciência - em função de sua imanência e independência frente ao mundo -, é uma região distinta da realidade externa e o espaço em que uma ciência rigorosa

(fenomenológica) pode se desenvolver. Para tanto, a realidade transcendente é retida – como constituída - na subjetividade reduzida (desvinculada de qualquer realização natural, factual e empírica) e, a partir dela, se investiga a interrelação entre a consciência transcendental (espaço de constituição) e a experiência em suas possibilidades (mundo transcendente imanentemente constituído). De outra maneira, o passo decisivo é que, “se a consciência intencional não pode descrever a si mesma sem seu objeto, é porque ela não se esgota nos componentes reais dos atos, mas se estende ao objeto mesmo” (RODRIGUEZ, 1997, p.48). E, na medida em que a intencionalidade assim desdobra, é necessário distinguir nela dois momentos internos à sua própria realização, a saber, o momento do ato (*noésis*) e o momento do objeto (*noema*). Portanto, só é possível empreender uma adequada análise fenomenológica acerca da intencionalidade e de seus momentos, bem como investigar a doação de sentido realizada pela consciência em função dessa estrutura intencional, na medida em que se supera a contraposição entre a região psíquica e a região física.

Diante do exposto, é finalmente possível argumentar, em acordo com interpretação de Rodriguez, que é “a ideia da intencionalidade como correlação inseparável vivência-objeto e a superação da região psíquica, ambos resultado do abandono da posição básica *das Investigações lógicas*, que marca o núcleo da concepção heideggeriana de fenomenologia” (1997, p.47). O decisivo, segundo o autor espanhol, é que a estrutura puramente referencial da intencionalidade fenomenológica, tal como exposta na preleção de 1919, isto é, a *Umwelterlebnis*, só se deixa compreender a partir da intencionalidade conforme exposta em *Ideias I*, ou seja, a partir da correlação noésis-noema, e não a partir de vivências intencionais separadas do objeto já constituído. Assim, é preciso considerar a estrutura da *Umwelterlebnis* tendo em vista a constituição do sentido de apreensão objetivo. O determinante do argumento está no que a fenomenologia de ambos os autores retém como tema, a saber, a intencionalidade como estrutura “dirigir-se a...”. Se em Husserl essa estrutura aponta a imanência e independência da esfera psíquica, revelando, por sua vez, que o objeto intencional não é aquilo que se compreende como um apreender transcendente, mas trata-se do que é apreendido na reflexão imanente, em Heidegger, por seu turno, essa estrutura aponta o solo originário da vivência (não psicológica) situada, revelando, ainda, que os correlatos intencionais não são meros objetos dispostos no espaço, mas diz respeito ao que - de modo imanente ao vivido - aparece significativamente à vivência. Oportuno destacar que se em 1919 não é explícito que a noção de intencionalidade é baseada em *Ideias I*, em “*Prolegômenos para uma história acerca do conceito de tempo*” (GA 20), porém, essa filiação se torna patente. Na Parte preparatória, Capítulo II, § 5 do texto de 1925, Heidegger argumenta que a estrutura fundamental da intencionalidade é a mútua indissociabilidade entre *Intentio* e *Intentum*. E Heidegger chega a dizer que o “como” da *Intentum* é inerente ao *Intentio*¹⁵.

Não é difícil observar como essa interpretação vai ao encontro do que foi exposto no texto de 1919. É possível ver como a *Umwelterlebnis* é estrutura elementar que indica a correlação insuperável entre o mundo circundante e aquele que o vive, isto é, a estrutura intencional que engendra uma dupla constituição: do “eu” enquanto vivência hermeneuticamente situada e do mundo circundante como trama significativa que vivencio. Mas é importante ter em vista que, para evitar qualquer interpretação equivocada, essa estrutura

referencial expressa pelo conceito de *Umwelterlebnis* opera como uma indicação de uma situação indeterminada (situação hermenêutica) a ser conquistada a cada vez no caso concreto da análise fenomenológica-hermenêutica, como foi, por exemplo, a descrição da cátedra em sala de aula. Certamente, como também indica Rodriguez, o modo como Heidegger desenvolve sua análise radicaliza a intencionalidade na medida em que acentua o absoluto da correlação: para além dos processos gnosiológicos, ele evidencia que a estrutura intencional diz respeito a toda vivência situada, de modo que sua entendibilidade é pré-teórica e condição para toda e qualquer posição de conhecimento. Tendo em vista o que foi dito, o que aparece para nós como o elemento decisivo no percurso heideggeriano nos anos 1920 são *as duas consequências* que decorrem das análises precedentes

A primeira consequência é a alteração profunda na própria realização metodológica e, por conseguinte, na própria noção de filosofia. A fenomenologia-hermenêutica de Heidegger instaura um vínculo necessário entre o método, a situação investigativa e a realização filosófica. Na medida em que foi evidenciado que a estrutura intencional da *Umwelterlebnis* opera como indicação de uma situação a ser conquistada a cada vez no caso concreto da análise filosófica, o método tem como primeira tarefa tornar transparente a situação concreta de análise. Em seguida, deve descrever as estruturas fundamentais desse horizonte situativo tendo em vista as condições de aparecimento dos fenômenos correspondentes. Somente assim será possível ter acesso ao que se quer investigar, ou seja, o fenômeno em questão em seu sentido e originariedade. De outro modo, é necessário a toda investigação filosófica tornar transparentes os preconceitos que atravessam o campo de realização intencional a fim de reconquistar esse mesmo horizonte, tendo em vista o que se quer investigar, pois somente assim algo pode aparecer genuinamente em seu ser-questionado. Porém, se foi explicitado que a correlação *vivência situada - mundo circundante* é o solo originário de toda experiência e, a partir dela, ocorre a compreensão de algo como o acontecimento de mundo, a filosofia, por sua vez, enquanto um modo de viver e estar no mundo, não pode saltar sobre si mesma. Isso significa que é o horizonte vivenciado pelo próprio filósofo, enquanto situação primária, que deve se tornar transparente para a análise filosófica. Ou seja, a posição constituidora da filosofia científica (como apresentada em 1919) e a situação da vivência como solo originário da experiência se encontram na realização filosófica. Desse modo, a filosofia não pode, como insiste Heidegger, ser simplesmente um conjunto de matérias determinadas, pois o tema filosófico só pode aparecer de modo verdadeiramente genuíno se, a partir da situação, for vivenciado como questão própria à filosofia. Em resumo, o método fenomenológico-hermenêutico é, antes de tudo, uma atividade que interpreta e descreve o próprio horizonte de sua realização e, por isso, envolve o filósofo na atividade filosófica de maneira essencial.

A segunda consequência é que a ideia de intencionalidade, compreendida a partir de *Ideias I*, traz consigo, de maneira paralela e necessária, a investigação acerca da constituição ou gênese de sentido, pois a intencionalidade assim compreendida não pode saltar sobre a correlação constituinte-constituído. Mesmo que Heidegger não tenha em vista o quadro da investigação como pensado por Husserl, ainda assim ele absorve a questão. Não estamos dizendo que Heidegger não tenha clareza sobre isso¹⁶, contudo, esse é o ponto chave: a ideia de intencionalidade compreendida a partir de *Ideias I* impele a investigação heideggeriana- *que não possui de antemão uma esfera de imanência que pode*

ser contraposta a outra transcendente - à tarefa de descrever o processo de gênese e estruturação do horizonte de sentido (mundo) em que os fenômenos aparecem enquanto tais e, ainda, explicar de que modo as possibilidades de manifestação estão fundadas nas estruturas *a priori* mobilizadas e apreendidas por meio da correlação intencional, tendo em vista o caráter temporal dessa execução¹⁷. Do mesmo modo, a partir dos termos do texto apresentado: Heidegger assume a tarefa de descrever o processo de gênese e estruturação do horizonte de sentido (“o mundo que mundeia”) em que os vividos imediatos figuram inteligíveis à vivência a partir das condições de possibilidade mobilizadas pela *Umwelterlebnis* e em sua execução temporal.

Se a estrutura da *Umwelterlebnis* é o correspondente hermenêutico (de acordo com o modo de ser do constituinte) da correlação intencional de uma filosofia sem sujeito transcendental e, a partir dela, são mobilizadas as condições de aparecimento de algo como mundo, então, para Heidegger a análise da constituição transcendental do horizonte de sentido deve partir dos modos essenciais através dos quais o ser humano mobiliza a vivência do mundo circundante, ou seja, *quais são as condições de possibilidade imanentes à realização intencional manifesta pela Umwelterlebnis*. Mas não podemos perder de vista, como indicado, que Heidegger não possui de antemão uma esfera imanente contraposta a outra transcendente, seja no sentido da consciência transcendental ou no sentido da consciência natural. Vimos que a vida humana não é o mesmo que existência biológica; ela se manifesta somente enquanto vivências direcionadas à apreensão do sentido do que é vivido. Na medida em que Heidegger acentua o absoluto da correlação, a intencionalidade não encontra nada para além de seu próprio acontecimento hermeneuticamente situado. Portanto, a intencionalidade deve ser analisada a partir de sua própria execução (situada / posicionada), a fim de que se possa elucidar e descrever a constituição transcendental do horizonte de sentido (mundo) enquanto campo de manifestabilidade dos fenômenos.

De acordo com Merleau-Ponty (1999, p.2), as dificuldades da investigação fenomenológica não podem ser superadas por uma diferenciação simples entre a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, i.e., como se Heidegger tivesse superado algumas dificuldades ao inserir o elemento hermenêutico na análise fenomenológica. Consideramos que o decisivo, em ambos os autores, foi o enfrentamento constante das dificuldades inerentes ao método. Nesse sentido, ao reter a noção de intencionalidade a partir de *Ideias I*, mesmo indicando o caráter hermenêutico de toda análise fenomenológica, Heidegger deve enfrentar a tarefa de descrever o processo de gênese do horizonte de sentido a partir da intencionalidade em sua execução situada. É a partir dessas considerações que interpretamos a chamada *hermenêutica da facticidade*; isto é, as investigações realizadas entre 1920 e 1923. Elas parecem empreender um primeiro enfrentamento da dificuldade imposta pelo método. De maneira mais precisa, se para Heidegger, como vimos, a estrutura intencional se mostrou fundamentalmente como vivência do mundo circundante (*das Umwelterlebnis*), e se, além disso, o conceito de *Umwelterlebnis* opera como uma indicação a ser conquistada a cada vez no caso concreto da análise filosófica, o autor - na medida em que empreende uma análise filosófica - precisa então *interpretar* a realização intencional na vivência situada concreta, isto é, interpretar a *execução intencional na facticidade mesma*. Desse modo, Heidegger poderá ultrapassar a constatação formal que mundo se dá (*es weltet*) na medida em que se desdobra a *Umwelterlebnis* e acompanhar

descritivamente o processo de gênese do horizonte de sentido.

REFERÊNCIAS

- 48 BARROSO, G.L S. A constituição de sentido como acontecimento: Heidegger e a transformação da fenomenologia *In: Griot: Revista de Filosofia*, – Número I – V.02, 2020, pp. 17-38;
- CROWELL, G.S. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Northwestern University Press, 2001;
- DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Scarecrow Press, 2007;
- FINK, E. *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Tradução do alemão par Jean Kessler. Ed. Jerome Millon, Grenoble, 1994;
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe: 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999;
- HEIDEGGER, M. GA 20 - Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994;
- HEIDEGGER, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrian Escudero, Barcelona: Herder, 2005;
- HEIDEGGER, M. *Prolegomenos para una Historia Del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006;
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas - Vol. 2 Parte 1*. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012;
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas - Sexta investigação*. Coleção Os Pensadores. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000;
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006;
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñón México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997;
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2016;
- HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*. Trad. Jean-François Courtine. Paris: Les éditions de minuit, 1993;
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999;
- MOURA, C.A. O nascimento do conceito de fenômeno *In: Phainomenon*, nº18-19, Lisboa, pp.41-52, 2009;
- ONATE, A.M. O lugar do transcendental *In Rev. Filos.*, v. 19, n. 24, pp. 131-145, Jan./jun. 2007;
- RODRÍGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997;
- TADDEI, P.M. Verdade e identificação: a elucidação fenomenológica do conhecimento em Husserl *In: Revista Filosofia Capital*, Brasília, vol. 7, n. 14, p. 100-105, jan/2012;
- SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 4ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NOTAS

- 1 Em Husserl, a questão acerca da constituição encontra no segundo volume do *Ideias*, publicado postumamente em 1952, seu desenvolvimento explícito. Como nossa proposta não é um estudo comparativo não vamos nos deter nessa obra. Sobre a definição do conceito em Husserl: Cf. Drummond, J, 2007.
- 2 Cf. Hua XI, p. 3.
- 3 Usamos o termo “objetualidade” em referência ao termo em alemão “*Gegenständlichkeit*”. Esse termo é usado tendo em vista a diferença com outro termo: *Gegenstand* (objeto). Mesmo que Husserl não pareça rigorosamente preso a essa terminologia, é importante ter em vista essa diferença. Grosso modo, o primeiro termo (*Gegenständlichkeit*) diz respeito àquilo a que o ato se refere, ou seja, a unidade e identidade requerida pelo ato intencional. O

segundo termo (*Gegenstand*), por sua vez, parece fazer referência aos objetos reais “efetivos” e particulares. O objetivo dessa diferenciação é exatamente marcar a possibilidade intencional de referir-se tanto ao ser real ou ideal, uma coisa ou um processo, como também a um estado de coisa (*Sachverhalt*) etc.

4 Cf. Baroso, G.L.S., 2020.

5 Ao afirmarmos que as estruturas *a priori* são mobilizadas e apreendidas *na e por meio* da correlação, *não* significa dizer que as condições de possibilidade que oportunizam o aparecimento dos fenômenos são “criadas” pela correlação intencional, mas que *elas só podem se manifestar através dessa correlação porque lhe são imanentes*. Por isso, a fenomenologia não pode se privar de descrever os modos pelos quais os fenômenos são experienciados enquanto tais.

6 “Significação vale, para nós, além disso, como sinônimo de sentido” (HUSSERL, 2012, p.43)

7 Contra o empirismo positivista do final do século XIX e, sobretudo, contra seu desenvolvimento através do psicologismo, surgem as investigações dos chamados neokantianos, um “movimento com profundas raízes no século dezenove, [que] dominou a academia filosófica alemã entre 1890 e 1920” (CROWELL, 2001, p.23).

8 Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 12 [11].

9 Cf. HEIDEGGER, 2005, p.13 [12].

10 Ramon Rodríguez expressamente utiliza a 1ª edição das *Logiche Untersuchungen*, publicada em duas partes (a primeira em 1900 e a segunda em 1901), pois a partir da 2ª edição (publicada por volta de 1913), o obra já apresenta profundas alterações realizadas por Husserl, sobretudo em função do que está presente em *Ideias I*. A tradução utilizada em nosso trabalho contempla os trechos alterados e, portanto, será citada conforme a 1ª edição.

11 Cf. HUSSERL, 2012. Introdução, §1, p. 2 [6-7].

12 Cf. *Ibid.* Introdução §6, 3º Aditamento. p.15 [23].

13 Cf. *ibid.* Quinta Investigação lógica, Cap. I, §1 p. 295 [356].

14 Sobre a caracterização da matéria do ato na Vª I.L.: HUSSERL, 2012, p. 356 [430].

15 Em GA20 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), Capítulo III, Heidegger traça um panorama interessante sobre a passagem da intencionalidade como apresentada em *Ideias I*. Segundo Heidegger, a fim de alcançar e determinar o solo inicial em que a intencionalidade pode ser tematizada, Husserl constata que a “apreensão de algo” enquanto ato vivenciado não é o mesmo que “ter sido apreendido” no sentido da reflexão, ou a partir do ato de reflexão. Porém, na medida em que a reflexão e o objeto sobre o qual se reflexiona – os atos - se revelam como pertencentes a uma mesma esfera, a saber, a consciência em sua imanência, é possível reter esse campo sem indicação ao mundo transcendente e torná-lo o espaço da adequada investigação fenomenológica. Esse procedimento é consequência de uma mudança de atitude na qual o que está em destaque é a “direção a...”. Quando, na reflexão, o olhar está voltado a uma vivência determinada, o que é expressamente detido como tema é o ato; contudo, na medida em que o ato X é tematizado, seu objeto respectivo – o objeto do ato X - é apreendido ao mesmo tempo como parte desse ato “tema”. Isto é, não como mera vivência do mundo transcendente, mas como o “ser objeto de um ato”. De modo mais claro, o tema da investigação fenomenológica são os atos, mas, na medida em que objetos respectivos aparecem simultaneamente, é preciso modular o olhar em uma direção propriamente científica que consiga delimitar o que concerne a esses objetos, de modo a não confundi-los ou contaminar a reflexão fenomenológica com a noção ingênua que os considera como aquilo que subsiste enquanto realidade externa. Desse modo, o filósofo detém o olhar na estrutura dos atos (“dirigir-se a ...”) e o objeto respectivo que aparece não diz respeito à unidade física do mundo transcendente, isto é, sua posição real, mas revela que o que lhe concerne enquanto objeto é aparecer em função do ato, ou seja, como objeto do ato. O objeto intencional não é aquilo que se compreende como um apreender transcendente, mas de um ter sido apreendido na reflexão imanente. Heidegger destaca que essas considerações dizem respeito ao primeiro grau da redução fenomenológica operada por Husserl, denominada epoché ou redução transcendental. O segundo grau é a redução eidética: “os

atos e os objetos dos atos não são contemplados como individuações concretas desse meu ser concreto, meu fluxo de vivências, mas agora a unidade do fluxo de vivências é considerada ideativamente, suspendendo todos os elementos que caracterizam o indivíduo daquele fluxo. Das experiências concretas, apenas a estrutura que é inerente, por exemplo, a uma percepção, uma representação ou um julgamento se vislumbra, independentemente de o referido julgamento ou percepção serem meus, são feitas neste momento, fazem parte deste concreto constelação ou outra.” (Heidegger, 2006, p.132). É importante destacar que a crítica à Husserl - realizada por Heidegger no mesmo capítulo - não está focada na intencionalidade como compreendida em *Ideias*, mas na consciência como ser absoluto no qual sentido e algo com sentido podem aparecer, isto é, na consciência pura enquanto o fundamento de toda constituição da realidade, mas que não encontra lugar nesse situação que ela mesma constituiu. E, ainda, nos motivos que o levaram à necessidade de instaurar essa consciência transcendental como ser absoluto. Essa última crítica (os motivos) possui para nós peculiar interesse, na medida em que justifica, assim compreendemos, o motivo pelo qual Heidegger, ao considerar na vida fática a intencionalidade como correlação ato (comportamento)/objeto(modos de ser do ente) (noção proveniente de *Ideias I*) - não precisou recorrer à descrição psicológica ou ao realismo crítico. Além disso, a crítica alcança também a psicologia de Dilthey. Grosso modo, trata-se da irrefletida consideração inicial que - mesmo não considerando o ser humano como realidade da natureza, na medida em que separa físico e psíquico - ainda absorve a noção tradicional do ser humano como animal racional, ou seja, um ente determinado por um *quid*. Ambos os autores, Dilthey e Husserl, não ultrapassaram as determinações engessadas da psicologia personalista e puderam ver o ser do humano como um ente sem determinação específica. Para Heidegger, se desde o início a investigação fenomenológica se abstivesse de qualquer consideração acerca do ser humano, por exemplo, se se abstivesse de considerá-lo como ente que possui consciência ou uma esfera psíquica, ela teria sido capaz de revelar a intencionalidade desvinculada desse pressuposto e, assim, a verdadeira situação do ser intencional. E, ainda, se a hermenêutica de Dilthey também se abstivesse de qualquer consideração acerca do ser humano, por exemplo, não o considerar como ente que possui uma esfera psíquica, ela teria sido capaz de revelar o caráter ontológico do *Dasein* histórico.

- 16 Cf. Lettre de Heidegger à Husserl. Trad. Jean-François Courtine. In: HUSSERL, Edmund. Notes sur Heidegger. Paris: Les éditions de minuit, 1993, pp. 115-118. Na palavras de Heidegger : “Estamos em acordo em que o ente, no sentido do que você nomeia ‘mundo’, não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental mediante o retorno a um ente do mesmo modo de ser. Mas isto não significa que o que constitui o lugar do transcendental não seja absolutamente nada de ente; ao contrário, o problema que se coloca imediatamente é de saber qual é o modo de ser do ente no qual o ‘mundo’ se constitui. Tal é o problema central de *Ser e tempo*, a saber, uma ontologia fundamental do *Dasein*”. p.117
- 17 Husserl, em *Ideias II*, parece elaborar essa mesma questão (naturalmente, nos termos de sua própria filosofia), porém, através da *epoché* e da redução assumidas desde *Ideias I*, implicando o chamado “idealismo transcendental”, é possível dizer que o autor opera a análise acerca da constituição a partir de uma esfera transcendental que suspende a posição do constituinte. Heidegger é crítico ao estatuto não posicional do ego puro husserliano, para o autor de *Ser e tempo* descrever e analisar o *modo de ser* do próprio constituinte é incontornável à realização fenomenológica. Sobre esse debate Cf. ONATE, A. M, O lugar do transcendental *In Rev. Filos.*, v. 19, n. 24, p. 131-145, jan./jun. 2007. Nesses termos poderíamos dizer, então, que o desafio de Heidegger é responder a seguinte questão: uma vez posicionado no horizonte de manifestabilidade dos entes, como o ente constituidor não é determinado, nesse seu caráter fundamental, pelo próprio horizonte?