# HUSSERL E A FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA DA FENOMENOLOGIA

*Irene Borges-Duarte*
Universidade de Évora

No seu estudo clássico sobre *O caminho do pensar de Martin Heidegger*, ao procurar caracterizar a posição filosófica do jovem Heidegger do pós-guerra relativamente à de Husserl, Otto Pöggeler encontra uma metáfora que me parece especialmente feliz. Diz ele que Heidegger, ao colocar a vida, *faktisches Leben*, e não o eu transcendental, no centro da sua atenção, não só se desvia do caminho que o seu Mestre Husserl teria esperado que ele seguisse, como, sobretudo, leva a "investigação fenomenológica", enquanto *Urwissenschaft*, a encontrar no acontecer histórico o seu fio de Ariadne. Desse modo, em vez de conduzir a filosofia a um porto seguro, leva-a a uma radicalização contínua, que acompanha o fluxo da vida mesma, em busca do seu dar-se originário. É a esse propósito que Pöggeler comenta que, para Heidegger, "*a filosofia... não é salto para a margem salvadora, mas antes o salto para o bote em movimento*"[1].

Parece-me ser esta uma boa imagem para iniciar esta breve meditação sobre a compreensão heideggeriana da própria Fenomenologia, entendida esta não como corpo principial mas como corrente, não como "metafísica", nem como mero "método", mas como um caminho que se faz ao andar, como um estar a caminho pelos caminhos que se abrem ao pensar. Pois se, para Husserl, a via aberta é a que pode desenhar-se por "redução", pela qual se suspende a crença espontânea no mundo e se acede aos seus correlatos intencionais, convergentes na "margem salvadora" da unidade egológica da consciência; já para o jovem Heidegger, em contrapartida, é a indissolúvel união fáctica de mundo e vida que, colocando o existir (*Dasein*), como ser-

[1] "Philosophie... es ist nicht der Sprung an die rettende Küste, sondern der Sprung in das treibende Boot." O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pág. 70.

-já-de-antemão-aí, no centro da investigação fenomenológica, não só prescinde da consideração, certamente "redutora", de uma "margem" (quer subjectiva quer objectiva), como exige, sobretudo, em nome de uma maior fidelidade fenomenológica, um "salto para o bote em movimento" constituído por essa vida cairologicamente já sempre em vias de realização no mundo. Ora, apesar da grave desavença que acabou por separar Husserl e Heidegger, prisioneiros ambos desses seus princípios, algo mantiveram em comum: o serem ambos capazes de reconhecer a insuficiência do caminho percorrido e a necessidade, portanto, de voltar a começar, abrindo, assim, um novo trajecto. E foi grandeza de ambos o não conceber o caminho como sendo de direcção única: o retorno do último Husserl ao "mundo da vida", que constituíra inicialmente o objecto da *epoché*, permite-lhe recuperar aquilo que antes abolira, marcando a derradeira imagem da "sua" Fenomenologia; e a tematização heideggeriana da "História do Ser", com que procura ultrapassar e vencer a Ontologia Fundamental dos anos vinte, recupera na facticidade das configurações epocais do sentido o cunho do acontecimento originário pelo qual "ser" e "aí", em cada caso, se propiciam, num movimento de mútua apropiação ou serviço, instituinte do espaço-tempo do mundo em que se dá o sentido. O correlato do "mundo da vida" husserliano é, contudo, ainda, o eu transcendental da redução fenomenológica, que traduz em actualidade viva o mundo histórico. O *a priori* da "História do Ser", em contrapartida, é ainda, sempre, esse *vínculo inicial* que unindo dinamicamente o *Da-Seyn* distingue, sem separar, o ser mesmo do modo como, de facto, em cada caso se dá. Assim sendo, não é talvez má ideia comemorar o aparecimento da obra que, tendo unido Husserl e Heidegger, os distinguiu e, afinal, separou, levando-os por diferentes caminhos: as *Investigações Lógicas*, cujo centenário vivemos[2], e para cuja importância Heidegger não deixou de chamar a atenção em momentos chave da sua trajectória.

A minha proposta é seguir a via heideggeriana: partir dos testemunhos de Heidegger acerca da importância dessa obra-chave, para encontrar aquilo que ele lá viu, quando o chegou a ver, ou seja, quando encontrou o motor que o impulsava e o rumo que pressentiu tomar. Esse "motor" foi a *descoberta do carácter de "dado" do próprio ser*, e não só do ente, *e da sua "fenomenologia"*, aberta por Husserl ao falar da "intuição categorial" na VI Investigação. O rumo tomado foi o que se espraiaria em *Ser e Tempo*, seguindo a corrente que Heidegger, com pretensões de radicalidade, ainda designava com o nome que lhe dera Husserl: Fenomenologia. A tomada de consciência deste complexo não foi imediata, não alcançando clarividência antes de 1925. De facto, no semestre de inverno desse ano, ao conceber o seu curso como uma "história do conceito de tempo" – que se ficou pelos "pro-

[2] O presente artigo reelabora o texto apresentado ao simpósio *Evidência e Interpretação*, comemorativo do centenário da publicação das *Investigações Lógicas* de Husserl, celebrado em Lisboa, na Faculdade de Letras, em Maio de 2000.

legómenos", editados com esse nome por Petra Jaeger[3] – Heidegger integra uma longa meditação esclarecedora sobre o "sentido e missão da investigação fenomenológica". Nela oferece-nos uma "fenomenologia" da própria Fenomenologia, ou seja, uma investigação da sua "história": desde a descoberta da "intencionalidade", por Brentano, à (sua) do "sentido originário do *a priori*", incoada pela análise husserliana da "intuição categorial". A hipótese reitora da presente leitura é a de que o fio desta história, não perfeitamente explícito, sendo uma questão alheia a Husserl, é determinante da via propiamente heideggeriana, que poderia resumir-se, neste momento inicial do seu pensar, como a tentativa de dar resposta à seguinte pergunta: *como é que a intencionalidade é ontologicamente possível?* Ou, em palavras do próprio Heidegger: como é possível que "o ser-objecto intencional tenha relação com o ente mesmo?" (*GA* 20, 63). É esta questão, veladamente formulada por Heidegger, que possibilita a compreensão tanto da importância por ele atribuída à obra de que Husserl, entretanto, cada vez mais se distancia, como, sobretudo, à problemática ontológica da temporalidade, tal como aparecerá em *Ser e Tempo*.

## 1. A importância das *Investigações lógicas* na auto-interpretação heideggeriana

São bem conhecidas as referências retrospectivas de Heidegger em *Mein Weg in die Phänomenologie*[4]. Menos a que se oferece no "Prefácio" (1957) a *Frühe Schriften*[5] e escassamente as dos breves *Curricula* de 1915 e 1922[6]. Desses textos procedem as brevíssimas indicações seguintes.

No citado Prefácio, Heidegger menciona as que considera terem sido leituras fundamentais nos primeiros anos, que qualifica como "excitantes", da sua formação (1910-1914). Entre elas estão Hölderlin e Nietzsche, Kierkegaard e Dostoiewski, Rilke e Trakl, além de Schelling, Hegel e Dilthey. A essas leituras acrescenta outra, claramente demarcada das anteriores, tanto pela sua temática como pelo seu estilo: a do Husserl das *Investigações lógi-*

---

[3] Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Gesamtausgabe* [*GA*] 20. Edição de Petra Jaeger. Frankfurt, Klostermann, 1979.

[4] *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), em M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, 81-90.

[5] M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, *GA* 1, 1978. O citado "Vorwort" reproduz parcialmente o texto redigido em 1957, a propósito da sua aceitação como membro da Academia de Ciências de Heidelberg.

[6] *Veja-se* M. HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. GA* 16, 2000, 37-45. Ed. de Hermann Heidegger. O primeiro destes textos tinha sido publicado pela primeira vez por Thomas Sheehan como Apêndice III ao seu estudo "Heidegger's Lehrjahre", in SALLIS, J., MONETA, G., TAMINIAUX (Ed.), *The Collegium Phaenomenologicum. The first ten years*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, 77-137.

*cas*, a partir de 1909, e da *Filosofia da Aritmética*[7]. Apesar de ser a primeira obra a que nos interessa considerar aqui, não é de esquecer a importância que a segunda pôde ter tido sobre o jovem estudante de Teologia, quando, no outono de 1911, segundo parece por razões de saúde, abandona esse curso e se matricula no de Matemática. Poucos anos depois, dirá dever àquele escrito de juventude de Husserl o ter-lhe "colocado a Matemática sob uma luz totalmente diferente"[8].

A relevância das *LU* para o jovem Heidegger foi por ele amiúde reconhecida, em diferentes contextos, além ter sido objecto de inúmeros estudos. A primeira leitura dos dois volumes dessa obra foi abordada quando Husserl ainda era catedrático em Göttingen, em 1909, durante o primeiro semestre que Heidegger passou na universidade. As características da obra não facilitavam o acesso a um principiante e Heidegger confessa ter ficado durante os anos seguintes prisioneiro da *"magia" que dela emanava, sem que isso significasse ter chegado a captar o seu contributo fundamental*. Essa manifestação leva-nos a suspeitar que só tardiamente descobriu uma via de acesso à compreensão do seu conteúdo e que, de facto, só o contacto directo com Husserl foi decisivo nesse sentido, a partir do momento da sua chegada a Friburgo, em 1916, mediante a prática sistemática da fenomenologia nos seus seminários. Que o seduzia, então, nessa obra difícil, quase incompreensível nos seus anos moços? E que foi o que lhe abriu as portas dessa compreensão?

Comecemos pela primeira pergunta. Se temos em conta o seu conhecimento de Aristóteles, a sua formação escolástica e a sua preocupação pelo tema lógico-metafísico da multíplice significação do ente, podemos supor que foi atraído, por um lado, pelo alcance lógico-ontológico da refutação do psicologismo e, por outro, pela atenção à realidade das coisas, ao contrário da tradição neokantiana, presente na sua Universidade de Friburgo, que atendia fundamentalmente à idealidade transcendental do conhecimento. Sheehan comenta, a este propósito, que "é bem possível que o jovem Heidegger, dadas as suas convicções acerca do realismo aristotélico e neoescolástico, tivesse, nessa altura, interpretado mal Husserl", pensando que estava muito longe do idealismo crítico de tipo kantiano e neokantiano, erro que Edith Stein considerava "comum" entre os seus discípulos[9].

Embora Heidegger não tenha explicitado estes termos nos seus textos auto-interpretativos, há indicações biográficas que dão base a essa leitura. Por exemplo, a sua fugaz intenção de trocar a Universidade de Friburgo pela

---

[7] Edmund HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, Halle, Niemeyer, [1]1891.

[8] M. HEIDEGGER, *Curriculum* de 1915, *GA* 16, 38: "*...waren es die* Logischen Untersuchungen, *von E. Husserl, die entscheidende wurden für meinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang. Das frühere Werk desselben Verfassers, die* Philosophie der Arithmetik, *setze mich zugleich die Mathematik in ein ganz neues Licht.*"

[9] SHEEHAN, art. cit, 91.

de Gotinga, ao desistir do curso de Teologia, o que, segundo confessa a Spiegelberg, só não chega a levar a cabo por razões económicas[10]. Isto parece indicar que, pelo menos até ao verão de 1911, a Filosofia que se fazia em Friburgo não lhe interessava suficientemente, nem pela via católico-escolástica, nem pela neokantiana. Em qualquer caso, em vez de se inscrever em Filosofia, Heidegger opta por se matricular no curso de Matemática. E será, paradoxalmente, como *candidatus Mathematicus* que, em 1913, se apresenta a doutoramento em Filosofia[11]. Conhecendo as suas afirmações posteriores sobre a Ciência, não podemos deixar de pensar que a leitura da *Filosofia da Aritmética* de Husserl teve influência decisiva nessa decisão.

Contudo, será no próprio âmbito do neokantismo, a princípio rejeitado, que Heidegger confessará, mais tarde, ter encontrado, indirectamente, o incentivo e até mesmo uma via de aceso à obra que, desde 1909, lhe dava que pensar, sem chegar a compreender suficientemente: as *LU*. De facto, ao mencionar a importância das *LU* como "estímulo decisivo" dos seus começos como pensador, Heidegger caracteriza o seu primeiro confronto com essa obra como carente da iniciação adequada, *"ohne die zureichende Einsich in das, was mich fesselte"*[12]. A publicação das *Ideen* I (1913) de Husserl, os seminários de Rickert (1912-1915) e a obra do malogrado Lask, que Heidegger menciona como "mediador" entre os dois primeiros, servirão *a posteriori* de "iniciação", ela própria também insuficiente. Mas, finalmente, só o "exercício [*Einübung*] paulatino do 'ver' fenomenológico", a prática directa da metodologia pelo próprio Husserl, chegado a Friburgo em 1916, constituirá o patamar de acesso definitivo à compreensão do problema essencial de que as *LU* abriam uma via de solução.

A chamada de atenção para esta *Einübung* – ou seja, para o que ainda em "Mein Weg" designa como *Vollzug der Denkweise* – e não só para o "ver" propriamente dito, é o que nos permite compreender a definição de

---

[10] Herbart SPIEGELBERG foi o primeiro a mencionar este dado em *The phenomenological Movement. A historical Introduction*, Den Haag, Nijhoff, 1960, vol. I, 276: *"Apparently there were no personal contacts between Husserl and Heidegger during the Göttingen priod. True, Heidegger's interest in Husserl was strong enough to make him wish for a chance to study under him personally. But financial necessities prevented this and forced him to complete his studies at the University of Freiburg in his native state of Baden."* O próprio Heidegger refere-o no currículo manuscrito enviado a Göttingen em 1922, por ocasião do concurso para a vaga de Catedrático dessa Universidade: *"der Plan, zu Husserl nach Göttingen zu gehen, scheiterte daran, daß ich an die hiesiger Universität ein Stipendium bekam, das ich bis zur Habilitation behielt."* Veja-se *GA* 16, 41.

[11] A sua solicitação de admissão a exame de doutoramento (*Rigorosum*), vai assinada como "M. H., Cand[idatus] Math[ematicus]", muito embora dê como curso principal (*Hauptfach*) a Filosofía, e a Matemática e a História Medieval como *Nebenfächer*. Veja-se SHEEHAN, art. cit., 105 e 134.

[12] Vejam-se, a este propósito, os textos auto-interpretativos do "Vorwort" a *Frühe Schriften*, pág. X, e "Mein Weg in die Phänomenologie" (in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969), 82 ss.

"fenómeno" dada em 1923, determinante da sua leitura da Fenomenologia e da sua história: "Fenómeno não é, por isso, primariamente, uma categoria, antes dizendo respeito, de modo imediato, ao 'como' do acesso, da captação e da custódia. A Fenomenologia não é, pois, senão um modo de investigação; mais precisamente, abordar algo tal como se mostra e só na medida em que se mostra"[13]. A via escolhida para compreender esta dinâmica investigativa será, pois, ela própria, para Heidegger "fenomenológica". Ou seja, chegar a compreender aquilo que se mostra enquanto Fenomenologia implica seguir fenomenologicamente o "como" processual da mostração daquilo que, assim, acede a mostrar-se, sendo captado e guardado como tal. A leitura plena e consumada do que acede a mostrar-se ao olhar heideggeriano nas *LU* supõe, pois, a sua insersão *na história de um percurso*, que sendo o seu (aquele que terminará em *Ser e Tempo*) é experimentado como "caminho *na* (*in die*)" – e, nessa medida *da* – própria Fenomenologia.

Não é, pois, de estranhar que já no curso do semestre de verão de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, apareça o esboço de uma "História da Fenomenologia", que não ocupa mais que 7 páginas. É, porém, no curso de 1925, nos prolegómenos ao que deveria ter sido a *História do conceito de tempo* – ou seja, uma "fenomenologia do mostrar-se do tempo" –, que essa história surge efectivamente desenvolvida, passando a ocupar aproximadamente 100 páginas. É esse caminho que agora seguiremos, nos seus dois momentos.

## 2. Para uma história fenomenológica da Fenomenologia

Em 1922 sai, por fim, a reedição da VI Investigação Lógica, em que Heidegger tanto insistira ante Husserl[14]. Logo no semestre seguinte, Heidegger além das lições de *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, dedica o seu

---

[13] *GA* 63, 71: "*Phänomen ist deshalb primär keine Kategorie, sondern betrifft zunächst das Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung. Phänomenologie ist also nichts anderes als eine Weise der Forschung, nämlich: etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt*".

[14] Husserl aceitara o desafio em 1920, manifestando a Ingarden, em carta de 20/08/1920, o trabalho resultante de "ter que corrigir ele mesmo as provas" de imprensa. Mas a Investigação VI apareceu praticamente sem modificações. Ainda hoje se aguarda a publicação dos materiais inéditos, correspondentes à sua reelaboração entre os anos de 1908 e 1924, no vol. XX da *Husserliana*, sob o título: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus dem Nachlaß* (1911-1917). Veja-se a este propósito o estudo de Nuno NABAIS, *A evidência da possibilidade. A questão modal na Fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, que teve acesso aos manuscritos em questão.

seminário para principiantes ao texto recém reeditado[15]. Presente em ambos está a consideração da importância das *LU* para a "história da fenomenologia", tendo em conta uma dupla perspectiva: por um lado, a da sua recepção imediata (próxima da auto-interpretação do próprio Husserl), por outro, a da sua contribuição efectiva (evidentemente, a leitura heideggeriana).

Num primeiro momento, as *LU* teriam sido interpretadas num contexto estritamente lógico e do ponto de vista dominante da epistemologia, em que também se integrariam, concomitantemente, as propostas neokantiana e diltheyana, em continuidade com a via inaugurada por Kant na *Crítica da Razão pura*, procurando na *consciência* as condições de possibilidade do conhecimento objectivo. Heidegger, contudo, considera que essa via de compreensão, pela qual a Lógica e Psicologia descritiva se unem, se desvia da problemática chave. Talvez por isso, "as *LU* não foram entendidas, se calhar até hoje" (*GA* 63, 70). Da leitura de todo o §14 do curso de 1923, podemos mesmo concluir que, segundo Heidegger, nem sequer o próprio Husserl teria compreendido a importância efectiva da sua descoberta. Nos *Prolegomena*, vai mesmo mais longe, chegando a afirmar que "a culpa deste malentendido reside na auto-interpretação que o próprio Husserl faz na Introdução ao segundo volume da sua obra", ao defender que "a fenomenologia é psicologia descritiva" (v. *A* 20, 31).

É, pois, o próprio conceito de Fenomenologia que está essencialmente em causa. Enquanto nova "corrente" filosófica, o seu contributo decisivo não está, propriamente, para Heidegger, no seu âmbito temático, mas sim no facto de ter sido capaz de tematizar a questão da "via de acesso" ao objecto: a problemática de "como" se constitui o sentido de objecto, na medida em que este "como" é inerente ao próprio sentido. À primeira vista, esta questão parece ser de ordem meramente metodológica, o que é sugerido por certas expressões, como quando diz, por exemplo, que a "fenomenologia é, portanto, um como *da investigação*" (*GA* 63, 72). Heidegger propõe, contudo, entendê-la ao revés: não se trataria, com efeito, de como se acede "objectivamente" (ou seja, validamente) ao objecto, mas, bem pelo contrário, de *como este acede a mostrar-se* na sua objectualidade, no seu ser-objecto. Atender a isto é de especial importância para compreender a inversão de perspectiva operada por Heidegger com a sua prática fenomenológica.

De facto, o primeiro problema constituía a preocupação essencial da escola neokantiana, que por isso desenvolvia uma metodologia estritamente construtiva (mediante uma teoria das categorias, com a função sistemática de garantir o carácter válido da representação objectiva) e argumentativa (mediante uma teoria do juízo, como base para garantir a legalidade formal do discurso científico). A investigação heideggeriana dos anos precedentes

[15] Veja-se William RICHARDSON, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff, pág. 664. Também em Hans-Martin GERLACH, *Martin Heidegger – Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Philosophes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, 218.

atravessara essa problemática, que constituira tema das suas duas teses, para terminar por se situar, de-strutivamente, fora dela. Com efeito, já nesta época, Heidegger deixa de ter em conta, propriamente, a causa da justificação da validade do conhecimento, atendendo tão só à questão da origem e possibilidade do sentido, enquanto este se anuncia formalmente, ou seja, se mostra a partir da sua origem. Em Husserl, as duas questões ainda estavam unidas, embora o peso específico já recaísse sobre a segunda – como Tugendhat expôs, de forma incontornável. Heidegger, em contrapartida, acabará por se desentender totalmente da primeira, levando a pergunta tradicional pela verdade ao âmbito mais originário da *aletheia* grega, renunciando a tematizar a questão da validade[16]. Esta nova concepção de verdade como o dar-se (temporal e histórico) do sentido, como Abertura (*Erschlossenheit*) do ser ao ser, está a tomar forma neste momento da reflexão heideggeriana, o que denota claramente o íntimo contraste com as preocupações de seu Mestre.

A questão do tempo enquanto "forma", enquanto "como" do dar-se da existência ou vida fáctica vem, entretanto, a ser resolvida na sua significação existencial, aparecendo já explicitamente na conferência de 1924, *Der Begriff der Zeit*, a identificação entre tempo e existência humana: "*Zeit ist Dasein*", "*das Dasein ist die Zeit selbst*". Esta problemática, bem diferente da tematização husserliana da consciência íntima do tempo, constitui o fio condutor da investigação de Heidegger, que a considera como sendo a sua contribuição pessoal ao movimento fenomenológico. De aí que, em 1925, conceba a ideia de desenvolver as suas aulas sob o título global de uma "História do conceito de tempo", introduzida, por sua vez, por um estudo

---

[16] Ernst TUGENDHAT em *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1967, explora esta fronteira entre Husserl e Heidegger. Levado pelo seu próprio empenho na renovação da "consciência crítica", enquanto fundamento duma ideia de "evidência" ou "certeza" (mesmo se só a título "regulador"), o autor procura fundar uma nova teoria da verdade, compreendida entre dois extremos: por um lado, o conceito tradicional de verdade, representado pela fórmula tarskiana, "exacta mas trivial", numa "definição... que, com efeito, é correcta, mas estreita *(verengte)* e tautológica"; por outro, um conceito "ampliado" e "meta-transcendental", englobante mas vago, como o de Heidegger (a verdade como *Erschlossenheit*), que "dá ao conceito de verdade a necessária amplitude, mas sem deixar claro se ainda se continua a falar da verdade propriamente dita". O estádio intermédio entre ambos os conceitos é encontrado por Tugendhat no que ele chama a "Ontologia aletheiológica" de Husserl, que tem o seu ponto de partida no contexto lógico-gnoseológico, sobre cuja base salta ao metafísico, fundando desse modo uma mutação da Ontologia em Aletheiologia. Deste modo, tal como acontecerá em Heidegger, a questão da verdade vincula-se à da história, mas sem que se "debilite" o conceito "legítimo" de verdade – ao contrário de Heidegger –, uma vez que não se sai do terreno da fundamentação transcendental: a "evidência", fundada na redução fenomenológica ao sujeito transcendental, que constitui a comdição de possibilidade do *Wahrheitsbezug*. A renúncia heideggeriana à base "crítica" da teoria da verdade, a sua pretensa *Verwindung* do quadro da modernidade, vem a ser, pois, neste sentido, apreciada negativamente, apesar do carácter positivo e renovador da sua concepção.

contextualizador detalhado da importância e lugar sistemático de tal conceito, no âmbito da história da Fenomenologia, isto é, do seu processo de realização plena enquanto maneira de pensar (*Vollzug der Denkweise*). Ora, na leitura heideggeriana, três nomes (três problemas) protagonizam essa história: Brentano, Husserl e, embora sem o pronunciar explicitamente, o seu próprio. Mas se o primeiro se liga à descoberta da "intencionalidade" e o segundo à da "intuição categorial", a grande novidade e surpresa do enquadramento problemático heideggeriano reside, justamente, no que ele designa como sendo o terceiro momento fenomenológico: "o sentido originário do *a priori*". Seguir por este caminho leva-nos, efectivamente, a captar fenomenologicamente o aparecer da transgressão heideggeriana, pela qual, necessariamente, se afasta de seu Mestre, ao mesmo tempo que se aproxima da descoberta da possibilidade ontológica pela qual o *Dasein* se define, quando, no exercício da sua temporalidade própria, desenha o horizonte de presença em que, em geral, o ser pode aceder ao sentido. Vejamos.

## 3. A intencionalidade como problema.

A "descoberta" da estrutura *intencional* do sentido é, com efeito, apresentada nos *Prolegomena* como a *primeira das contribuições essenciais da Fenomenologia*. Mais do que a descrição da temática, suficientemente conhecida, interessa-nos compreender o que, nela, é importante para a argumentação heideggeriana: o problema que permite desenhar e a possível solução para que tende. É nisso que se centra a exposição.

A "intencionalidade" compreende o *sentido na perspectiva dupla* de um *quê* no seu correspondente *como*. O "objecto", aquilo rumo ao que a conduta relacional se orienta, o "aonde" da *intentio*, não é meramente a coisa, cujos conteúdos materiais são captáveis na percepção simples, mas também as estruturas e nexos que constituem formalmente o seu ser percebida e compreendida. Há aqui que distinguir dois níveis: em primeiro lugar, a "coisa", mesmo considerada como objecto de percepção directa, não é nunca algo "em si", mas, sempre, algo no seu modo de se mostrar (*intentum*); em segundo lugar, esse modo – o "como" – é ele mesmo objecto intencional a outro nível, assente sobre o primeiro, mas visando algo para além dele. O salto assim efectuado situa a *forma* como *objecto de segundo grau*, o que permite tematizá-la fora do âmbito em que era tradicionalmente integrada: o da subjectividade.

Husserl, enquadrado na tradição que Heidegger caracterizou como "metafísica", embora procure distinguir a intencionalidade da esfera do psíquico, em que Brentano a compreendia, continua, porém, prisioneiro da perspectiva da subjetividade transcendental. Ora, Heidegger considera isto uma limitação redobrada, pois se, por um lado, restringe a intencionalidade,

enquanto estrutura noética da consciência, à esfera do conhecimento teorético, por outro, determina o sentido da redução para a esfera pura dos actos ou vivências intencionais, ou seja, para o resíduo fenomenológico duma consciência pura, cuja raiz última se encontra, afinal, num "sujeito" vazio de determinações e constituinte de todos os seus actos. A ideia de um "ser-no--mundo"[17], eminentemente prático e sempre "pleno" de sentido, é já o contraponto evidente desta concepção husserliana, que Heidegger considera, junto com a de Scheler, próxima da cartesiana, definindo uma consciência imanente, em que a intencionalidade é vista como estrutura do psíquico, da razão ou da pessoa (*GA* 20, 61-63), cujo radical é o sujeito transcendental.

Na verdade, para Heidegger, o enquadramento tradicional do problema no âmbito de uma filosofia da subjectividade não enfrenta a questão essencial, assim enunciada: "continua a ser enigmático como é que o ser-objecto intencional de um ente tem relação com o ente mesmo" (*GA* 20, 63). Que o objecto intencional tenha como correlato uma *intentio* permite compreender que ele seja interpretado como tal ou tal coisa. Mas não permite compreender que um ente possa *aceder à relação* intencional, ou seja, que o seu ser se dê a essa relação e possa, pois, chegar a ter "sentido". Esta forma de colocar o que poderíamos chamar a questão da verdade não conduz de novo ao que seria a "coisa em si", ao ente na sua verdade incólume e independente da relação intencional. O problema detectado por Heidegger situa-se no âmbito incontornável da intencionalidade, mas de tal modo que se pergunta, justamente, pelo seu próprio estatuto ontológico, pelo enigmático carácter *a priori* da relação de um ente com sua configuração objectual.

Não podemos, neste contexto, deixar de recordar a questão que Kant formulava, ainda antes de poder resolvê-la, na famosa carta a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772, quando se perguntava: "sobre que fundamento repousa a relação do que, em nós, se chama representação ao objecto?"[18]. Nove anos mais tarde, na *Crítica da Razão pura*, Kant expõe uma resposta complexa a esta questão, mediante a qual a possibilidade da síntese *a priori* encontra, por um lado, o seu *status* jurídico na apercepção pura, e por outro, a sua "fenomenologia" pura no procedimento esquemático da imaginação[19],

---

[17] Leia-se o diálogo epistolar de Heidegger com Husserl a propósito do artigo para a *Encyclopaedia Britannica* (1927), incluido no estudo de Walter BIEMEL,"Husserls Encyclopaedia--Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), 246-280. Há uma excelente edição em castelhano deste texto, juntamente com as diferentes redacções do artigo, de que é responsável Antonio Zirión, em: Edmund HUSSERL, *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica, México, UNAM, 1990.

[18] Veja-se Immanuel KANT, *Kant's Gesammelte Schriften*, edição da Academia de Berlim [*Ak.*] vol. X, 131. Há tradução portuguesa de A. Marques, em I. KANT, *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*, Lisboa, IN-CM, 1985, 141-148.

[19] Recorde-se a tese de Alexis PHILONENKO sobre o esquematismo kantiano, segundo a qual este constitui "a fenomenologia pura da síntese" (v. *L'Oeuvre de Kant*, vol. I, Paris, 1969, pág. 177).

que constitui o "como" da sua possibilitação efectiva. Embora não haja referência directa de Heidegger ao esquematismo neste momento da sua meditação sobre a etapa husserliana da Fenomenologia – fá-lo-á mais tarde, dedicando boa parte do semestre seguinte a essa temática –, não deixa de chamar a atenção para que Husserl não chega a colocar a questão fundamental, limitando-se a retroceder redutiva e redutoramente da correlação *nóesis-nóema* ao sujeito constituinte, *sem que a possibilidade dessa correlação seja posta em causa*. Perde, assim, a oportunidade de tematizar o essencial, isto é: *como é ontologicamente possível a própria intencionalidade?* A fenomenologia husserliana não habilita nenhuma resposta a esta pergunta crucial, que está na base da problemática heideggeriana.

Mas, apesar desta forte crítica, Heidegger reconhece, contudo, que Husserl consegue avançar no sentido da resolução desta questão, apesar de lhe ser alheia, ao realizar aquilo que nomeia como a "*segunda descoberta essencial da fenomenologia*": a "intuição categorial". Quase meio século mais tarde, no seminário de Zähringen de 1973, dirá que esta "pedra de toque" do pensamento husserliano constitui a sua autêntica contribuição à *Seinsfrage*[20]. Na verdade, é para Heidegger e a sua via própria que esta "descoberta" husserliana é um passo decisivo: pois, bem entendida e enquadrada, indica um caminho de solução para o problema heideggeriano. Naturalmente, Husserl não teria podido entendê-lo assim, pois esse problema era-lhe totalmente alheio.

## 4. A descoberta da "intuição categorial"

Para Husserl, "intuição categorial" é aquela pela qual a forma categorial, o "ideal", se deixa "ver". O assim captado não é objecto da segunda intenção, da reflexão sobre o acto perceptivo ou judicativo, mas sim integrante da primeira: dá-se *com* a percepção simples do ente que este seja captado *no seu ser* de tal ou tal maneira. A intuição sensível oferece o material hylético de que a percepção está composta. Uma folha de papel, por exemplo, é de cor branca, tem um formato rectangular, um tacto característico, etc. Cada um destes *data* é percepcionado no seu conjunto como "folha de papel". Contudo, o objecto "folha de papel" não é *ele mesmo* percepcionado dessa mesma maneira, mediante a mera intuição sensível. E, no entanto, é percebido em conjunto com os dados sensíveis e ao mesmo tempo que a intuição desses dados. Dito de outro modo: "folha de papel" significa algo mais do que o intuído sensivelmente. Husserl descobre, pois, dessa maneira, um momento "ideal" na própria percepção do sensível, pelo qual as diversas notas caracterizadoras são reconhecidas *na sua referência* ao pró-

[20] Veja-se *Seminare, GA* 15, 1986, 372-376.

prio objecto. A novidade desta perspectiva aparece em toda a sua importância se a comparamos com a teoria kantiana, que, como sabemos, não está longe das preocupações heideggerianas. Kant compreendia as estruturas racionais enquanto função de formalização do material do conhecimento. Também para ele, a forma, quer ao nível da sensibilidade quer do entendimento, é ela mesma captável subjectivamente, no primeiro caso, mediante uma intuição "pura" (o espaço-tempo), no segundo, de que não há intuição possível, por reflexão. Mas resultava altamente complexo e laborioso explicar como aquilo que não é intuível (o categorial), mas somente inteligível, pode, contudo, "aplicar-se" à multiplicidade empiricamente intuída. Era, por isso, imprescindível na filosofia kantiana encontrar uma via de superação do dualismo de fontes e estruturas paralelas, mediante uma função intermédia, que Kant termina por considerar ser da responsabilidade da imaginação transcendental, segundo o procedimento esquemático. A solução é complexa e, em qualquer caso, insatisfatória. Esta problemática kantiana, embora ainda não esteja tematizada nos *Prolegomena* heideggerianos, sê-lo-á, como já referimos, no semestre seguinte, no decurso do qual a importância atribuída a Kant cresce de tal maneira que Heidegger chega a comentar a Jaspers: "começo a aprender a gostar mesmo de Kant"[21].

Ora, Husserl encontrara uma possível resposta ao problema da percepção ao considerar a forma categorial como sendo ela própria susceptível de ser captada intuitiva e *objectivamente*, conjunta e simultaneamente com os datos hyléticos[22], embora num acto de distinto tipo: enquanto que os dados hyléticos são captados num acto simples (*schlicht*), a forma é-o num acto fundado no primeiro (*ein fundierter, gestuffter Akt*), embora se dê com ele e ao mesmo tempo que ele. Por isso, o objecto *real* é objecto de primeiro nível, enquanto que o *ideal* (a forma, o categorial) é-o de nível superior[23]. Para Heidegger esta clivagem entre os dois actos simultâneos, unidos na constituição da percepção é, justamente, o que, "pela primeira vez, consegue [abrir] um caminho concreto para uma investigação demonstrativa e autêntica das categorias" (*GA* 20, 98).

---

[21] Veja-se a carta a Jaspers de 10/12/1925: *"das Schönste aber, ich fange an, Kant wirklich zu lieben"*. M. HEIDEGGER/ Karl JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, ed. de W. Biemel e H. Saner, Frankfurt, Klostermann, 1990, 57. Não devemos aqui alongar a referência a Kant. Para um estudo aprofundado do diálogo implícito e explícito que, assim, começa a aflorar, prolongando-se até ao último decénio de vida de Heidegger, veja-se I. BORGES-DUARTE, *La presencia de Kant en Heidegger*, Madrid, UCM/CERSA, 2001 (edição em CD-Rom da tese de doutoramento de 1994).

[22] Heidegger, em 1973, comenta: "para Husserl, o categorial (ou seja, as formas kantianas) é dado tal como o sensível": *"für Husserl ist das Kategoriale (das heißt, die Kantischen Formen) ebenso sehr gegeben wie das Sinnliche. Daher gibt es durchaus Kategoriale Anschauung.* [...] *Die kategoriale Anschauung wird der sinnlichen Anschauung, analog gemacht'"*. Veja-se *GA* 15, 376.

[23] Veja-se o momento conclusivo da análise husserliana em *L.U.* VI, § 46.

De facto, o projecto do curso de 1925, de que só foram expostos os *Prolegomena*, consiste, justamente, em estabelecer a base fenomenológica de uma *interpretação categorial do ser em geral e das suas regiões*[24]. E ao falar de "categorial", Heidegger não se refere ao *quid* do ente (no sentido tradicional do termo categoria), mas a que esse ente "é" e a "como é", ou seja, à facticidade e às suas modalidades, noções que têm um sentido eminentemente temporal. Por isso, o projecto de diferenciar as regiões ontológicas "História" e "Natureza" no âmbito de uma exposição histórica do conceito de tempo encontra na descoberta da "intuição categorial" uma possível resposta à questão fundamental mas, até agora, deixada em aberto: como se acede à categoria? *Como se dá o "como" (temporal) do ser?* A solução husserliana, segundo a interpreta Heidegger, situa o ser em posição de correlato dum olhar para o não-sensível – para aquilo a que o próprio Husserl (à margem de qualquer consideração da temporalidade) chama o "ser". É isto que, para Heidegger, constitui o *novum*: o segundo e determinante momento na história fenomenológica da Fenomenologia.

Com efeito, mediante o que Heidegger chama uma "analogia com a intuição sensível" (*GA* 15, 376), Husserl consegue mostrar como o sentido de "papel branco", segundo o exemplo das *LU*, não se reduz nem aos dados hyléticos, nem é consequência das sínteses destes[25], antes correspondendo a um *plus* de significação: a intuição do "ser-papel branco". "Posso ver a cor,

---

[24] Num excelente estudo, em que defende, a meu ver com razão, que a chave da importância das *LU* para Heidegger só se compreende verdadeiramente nas referências tardias do seminário de Zähringen, já mencionado, Françoise Dastur salta deste texto ao dos *Prolegomena* de 1925, para dizer que o sentido da descoberta da intuição categorial nesta época se limita ao da questão das categorias, enquanto que em 1973, é vista em função da questão do ser: "o que Heidegger sublinha em 1925 é a novidade da ideia husserliana de intuição categorial, sem ver nela, explicitamente, a 'base' da questão do ser, mas apenas para a elaboração das categorias", digamos, para "o ser do ideal". Veja-se F. DASTUR, "Heidegger und die *Logische Untersuchungen*", *Heidegger-Studies* 7 (1991), 37-51. Ora, se é verdade a questão das categorias transe, efectivamente, a problemática do jovem Heidegger, não o é menos que ela desemboca, justamente, na questão do ser, ao permitir mostrar como este se dá "com (e como) sentido", em *Ser e Tempo*. Na génese desta obra, está, pois, necessariamente a meditação sobre o acesso do ser ao seu "aí", cuja figura mais tradicional Heidegger vem perseguindo sob a designação de "categoria". Esta via de trabalho é até a que se expressa no enquadramento da problemática do curso: a diferenciação categorial do ser à maneira "histórica" e "natural", com base no seu diferente mostrar-se "temporal" – projecto que não termina com o final do curso lectivo, transitando, sob o nome de *Lógica*, ao seguinte e, enfim, à obra que, em devir, será *Ser e Tempo*. Penso, pois, que se volta à questão do categorial, em 1925, é, justamente, para poder lançar as bases da problemática da *Seinsfrage*, certamente no horizonte da Ontologia Fundamental, pelo que a tese de Dastur me parece, neste ponto particular (v. art. cit., 50), não traduzir a dinâmica intrínseca ao caminho heideggeriano.

[25] Heidegger dedica várias páginas à análise do texto husserliano para mostrar a diferença entre os actos de "síntese" e de "ideação" (*GA* 20, 85-93).

mas não o ser-cor"[26]. Esse *plus*, o "excedente" (*Überschuß*) na percepção, é a *forma categorial*, o "*ser*-branco" do papel branco. Enquanto *excedente* na percepção do real, o "ser" é aquilo que não é propriamente *nada* no ente que se dá e mostra, sem que por isso possa reduzir-se a algo imanente à consciência. Não tem carácter de fantasma psíquico nem de constructo subjectivo, sendo, simplesmente, "transcendente". Heidegger assim o designará, em *Ser e Tempo*: como o *transcendens schlechthin*[27], aquilo que não está no ente – nem no sujeito, nem no objecto – mas constitui o horizonte atemático, o vazio, em que o ente é percebido ou apercebido com todas as saus características.

Husserl recorda, significativamente neste contexto, a tese kantiana sobre o ser: o ser não é um predicado real, mas apenas a "posição absoluta" da coisa com todos os seus predicados[28]. Também Heidegger a menciona de passagem, ao comentar esta descoberta da "intuição categorial" (*GA* 20, 78), evidenciando que a proximidade dos três pensadores ao longo desta meditação é bastante mais que implícita. Mas enquanto que Husserl interpreta a tese kantiana em função do carácter ideal de certo tipo de "objectos", Heidegger interesa-se especialmente pela questão da "posição" de objecto (a instituição do horizonte objectual), preludiando desenvolvimentos muito mais tardios, que aqui não aparecem[29]. Na verdade, o critério que serviu a Heidegger para seleccionar as duas primeiras descobertas "essenciais" da fenomenologia denota claramente o intento de inaugurar uma nova "ontologia" com base no "mostrar-se fenomenológico" do "ser" dos entes, isto é, num aclarar ou pôr a claro daquilo que é *prévio*: o ser *já de antemão* objecto,

---

[26] *LU*, VI, § 43, 137. Veja-se o seu comentário em *GA* 20, 73-81, que retoma, muito significativamente, em *GA* 15, 376-377.

[27] Acerca do fundo husserliano (muito mais que escolástico) desta expressão em *SuZ*, § 7, 38, veja-se o estudo, historicamente relevante, de Jacques TAMINIAUX, que assitira, em 1973, ao seminário de Zähringen, "Remarques sur Heidegger et les Recherches Logiques de Husserl", em *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977, (especialmente, 177-181). Note-se que é, justamente, na sequência da afirmação do carácter transcendente do ser, relativamente ao mero ente, que aparece o reconhecimento da dívida heideggeriana para com seu mestre. Recorde-se, também, a nota marginal, segundo a qual *transcendens* não se deve interpretar no sentido escolástico, mas no da temporalidade exstática *e* (sublinho) horizontal (*GA* 2, 51, nota a). Sobre a dívida Heidegger para com conceito husserliano de *Überschuß* veja-se também DASTUR, art. cit., 50 e ss

[28] *LU*, VI, § 43, 137.

[29] A tese de Kant sobre o ser será objecto específico duma das meditações de-structivas com que Heidegger pretendia introduzir a questão da secção III de *Ser e Tempo*, "Tempo e ser", na sua redacção de 1927 (o curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, publicado en *GA* 24, §§ 7-9). A sequência temática ilustra as conexões do tema. Da sua importância, aliás, dão fé duas importantes recorrências tardias: em 1961/62, o estudo "Kants These über das Sein" e, em 1969, o do seminário de Le Thor dedicado al texto kantiano do *Beweisgrund*.

o carácter objectual de todo o objecto[30]. "A consequência desta descoberta [da intuição categorial] reside, pois, em que a investigação filosófica passou a estar em condições de compreender com maior acuidade o *a priori* e de preparar uma caracterização do sentido do seu ser" (*GA* 20, 98). Só assim se entende o que, se não, seria um salto para uma temática inesperada:

## 5. O sentido originário do *a priori*

Com este título, Heidegger enuncia, com uma brevidade que contrasta com o amplo desenvolvimento dedicado à exposição dos anteriores[31], o seu próprio contributo para a História da Fenomenologia.

A exposição (*GA* 20, 88 ss.) começa, sintomaticamente, com uma nota de prudência. Na verdade, diz, "apesar de alguns vislumbres essenciais", este sentido originário continua a estar pouco claro no próprio âmbito da fenomenologia, não só "porque permanece ligado a posicionamentos tradicionais", que colocam o *a priori* na esfera do estritamente "subjectivo" (Descartes, Kant, até mesmo Husserl), mas também, "sobretudo, porque aclarar o seu sentido supõe, justamente, a compreensão daquilo de que estamos à procura: *o tempo*"[32]. O ser e o tempo aparecem, pois, unidos no conceito formal do *a priori*, pois "o *a priori*, aquilo que já havia antes", não é senão "aquilo que, em algo, era já desde sempre o anterior".

A prioridade de que se faz, agora, questão não é, portanto, a que se diz de uma mera sequência temporal determinada, não é o "antes" relativo a um "depois" na série de acontecimentos, por ex., o antes da causa relativamente ao efeito na série causal. Mas também não se trata do carácter prévio que se considera terem as estruturas subjectivas do conhecimento, relativamente ao

---

[30] Leia-se, a este propósito, o interessante artigo de Thomas OUDEMANS, "Heideggers *logische Untersuchungen*", *Heidegger-Studies*, 7 (1991), 86-105, onde se tenta mostrar a génese da via hermenêutica, que se abre em *Ser e Tempo*, tendo como fio da meada o conceito de "mostração formal" (*formal-anzeigende Phänomenologie*). Oudemans acha que há no afastamento paulatino de Husserl um momento-chave, que corresponde justamente ao da análise do conceito husserliano de "objectualidad formal", tal como aparece nas lições de 1920/21 (*GA* 60, 1995), em comentário à VI Investigação Lógica. A ideia fundamental assim desenvolvida seria exactamente a que reapareceria em *GA* 20: a objectualidad formal em Husserl surgiria enquanto *objecto* da intuição categorial, enquanto que, para Heidegger, não seria senão o "rumo" (*woraufhin*) da referência intencional. Por isso, o seu sentido *não seria*, o de um objecto de outro tipo ou de uma região objectual específica, mas sim o de uma *outra maneira* de ser percibido o horizonte atemático (por tanto, não objectivo) em que todo o objecto adquire sentido. Vejam-se especialmente pp. 93-94.

[31] Enquanto que dedica à primeira descoberta da Fenomenologia o §5, num total de 29 páginas, e à segunda as 36 páginas do §6, expõe a terceira no §7, em tão só 4 páginas, passando imediatamente a uma espécie de conclusão intermédia nesta progressão, sinteticamente apresentada em 7 páginas, no §8, sob o título "O princípio da Fenomenologia".

[32] *GA* 20, 99. Veja-se todo el §7.

acto e à acção de conhecer. "*A priori*, em sentido fenomenológico, não é designação de um comportamento, mas *uma designação do ser*": é o carácter originário e de desenvolvimento que tem o dar-se e consumar-se do ser de todo o ente, é o "carácter de edificação progressiva no ser do ente, na estrutura ontológica do ser"[33]. Por essa razão, a descoberta inicial do *a priori* na Grécia está em conexão *com* a descoberta do conceito de ser (em Parménides e em Platão) ou, para ser mais preciso, "até é idêntico ao mesmo" (*ibi.*).

Chegamos, pois, ao ponto álgido da questão colocada como uma "história" da investigação fenomenológica. *O ser* – o que acede a mostrar-se como o excedente em toda a percepção ôntica, o horizonte do aparecer de tudo o que se mostra – *é o absolutamente a priori*. E, por isso, a fenomenologia não é senão uma "ontologia principial" (ou dos princípios), cujo trabalho não consiste senão na "descrição analítica da intencionalidade no seu *a priori*" (*GA* 20, 108-110). Não deve surpreender a semelhança terminológica e conceptual com *Ser e Tempo*, num momento muito avançado da redacção da obra[34]. De facto, esta ontologia principial, de que já falava no *Anzeige*[35], corresponde justamente à problemática central da Ontologia Fundamental: a analítica do ser-em. A "existência" (*Existenz*) é, pois, outra maneira de falar da "intencionalidade" e o seu *a priori* não é senão o seu próprio ser-o-aí para o que "aí" acede a mostrar-se: o que já de antemão se dá e mostra.

## 6. À maneira de uma conclusão

Só agora aparece, pois, claramente, a possível resposta à questão que Heidegger colocou inicialmente e deu como não resolvida pela fenomenologia, embora esboçando uma via de solução com a descoberta da intuição categorial: *a intencionalidade é ontologicamente possível, porque o ser é já desde sempre e de facto o que tem carácter relacional*. A estrutura intencional *no seu a priori* não é, por isso, uma mera estrutura noética subjectiva, mas a própria estrutura ontológica, pela qual o ser *de tudo o que há* se mos-

---

[33] *GA* 20, 102: "*Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*".

[34] É reveladora, a este propósito, a leitura inequívoca de Petra Jaeger, no "Epílogo" à sua edição das lições: "Diese Vorlesung von 1925 ist eine frühe Fassung von *Sein und Zeit*" (*GA* 20, 444). Mas também se podem descrever da mesma maneira os sucessivos esboços de projectos (como o do *Anzeige*), conferências ou cursos, por muitos mencionados como sucessivas "versões" provisórias. É, por isso, imprescindível comprovar com factos indubitáveis a progressão no trabalho de redacção e publicação de *Ser e Tempo*, para o que é incontornável a consulta de HERRMANN, F.-W. von, *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur '2. Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, Frankfurt, Klostermann, 1991 (tr. cast. de I. Borges-Duarte, *La 'segunda mitad' de 'Ser y Tiempo'*, Madrid, Trotta, 1997, 29ss.)

[35] M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation*, ed. de H.-U. Lessing in *Dilthey-Studien 6 (1989)*, 237-269.

tra *aí*: por um lado, o ser do *Dasein*, enquanto "ser para o mundo" e residente no mundo (*sein zur Welt* e *sein bei der Welt*)[36], na medida em que o exercício fáctico do cuidado constitui a possibilidade de "deixar vir ao encontro" o mundo mesmo; e, por outro, o ser dos entes intramundanos enquanto ser de "o que vem ao encontro" na prática do quotidiano cuidar de fazer pela vida. *O* a priori *da intencionalidade é o "deixar ser", o "deixar-se ser"*, pelos quais o olhar e o olhado se unem numa pertença recíproca, constituindo-se em *presença mútua*.

A história fenomenológica da Fenomenologia, a que brevemente assistimos neste trajecto através das lições de 1925, não só preludia, pois, a temática central, ontológico-fundamental de *Ser e Tempo*, mas a que, metamorfoseando-se na História do Ser, reaparecerá na noção chave de *Ereignis*, acontecimento de mútua apropriação do ser e do seu aí humano. Mas, mais interessante, talvez, que isso, é o modo como, trabalhosamente, assistimos à transformação da temática da intencionalidade "bem compreendida" em inequívoca manifestação do tempo, enquanto forma de exercício do ser, que é, desde sempre, em cada caso, já o *a priori*. Na sua fenomenologia, a Fenomenologia vem a ser Ontologia Fundamental, afastando-se definitivamente do paradigma husserliano.

Que melhor honra para um pensador que ser entendido por outro, de forma viva e, portanto, necessariamente heterodoxa? Pensar o eixo em torno ao qual essa heterodoxia se construiu facticamente constitui, aqui, por isso, uma homenagem a Husserl e à obra que abriu ao pensar um novo horizonte: as *Investigações Lógicas*.


## Abstract

Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff* offers what could be called a phenomenology of Phenomenology itself, that is: an investigation of its history. The husserlian discovery of the "categorial intuition" appears as the second moment of this history, after Brentano's "intentionality" and before Heidegger's own discovery of the "original sense of the a priori", which constitutes the third moment. Our paper seeks to understand this sequence as a way to answer the leading question of how it may be possible that "to be a intentional object can have any relationship with the being itself". Or, to put it in another formulation: how is intentionality itself ontologically possible?


[36] Veja-se M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA* 21, 1976, 403 e 404.