

A priori histórico como desdobramento originário e horizontal do *a priori* ideal

Tendo como *leitmotiv* o princípio da fenomenologia “retornar às coisas mesmas,”¹ retornaremos ao *a priori* ideal de Husserl, na perspectiva do fluxo intencional da consciência, para redirecionarmos-nos ao *a priori* histórico de Heidegger, enquanto temporalidade originária e horizontal do *Dasein*. Nosso objetivo será apontar porque podemos considerar o *a priori* histórico tanto como fundamento do *a priori* ideal, quanto como um desdobramento originário e horizontal do próprio *a priori* ideal. Em analogia com o apriorismo empírico, que Taminaux² determina como sendo o legado da fenomenologia descritiva em *Ser e tempo*, utilizaremos também os termos “primário” e “prático” para designar o *a priori* na fenomenologia-hermenêutica. Nesta, o sentido de ser da facticidade do *Dasein* brota de sua “lida ou ocupação cotidiana com os entes [práxis];”³ sentido este que determina o ser do *Dasein* fático, fundamentalmente, como historicidade incrustada na temporaneidade [*Temporalität*] e na temporalidade [*Zeitlichkeit*] ekstático-horizontal

Por que neste período do pensamento heideggeriano, atrelamos o conceito de *a priori*, que geralmente é determinado como universal, incondicionado, necessário, apodítico e atemporal, ao termo “histórico”, se este último implica, justamente, em particularidade, condicionamento, contingência, incerteza e tempo? A atemporalidade, que caracteriza o conceito *a priori* como ideal e teórico, se opõe à temporalidade, que dá inteligibilidade às práticas sociais e aos acontecimentos históricos?⁴ As expressões “*a priori* prático” e “*a*

1 Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007; p. 30.

2 Taminaux, Jacques. Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl. In: *Le regard et l'excédent*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977; p. 179.

3 Cf. Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Petropolis: Vozes, 2006; p. 116.

4 Cf. *Idem*. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007; p. 71.

* Universidade Federal da Bahia.

priori histórico” são, em si mesmas, contraditórias? Em que medida o *a priori* prático é também histórico e reciprocamente? Qual a viabilidade conceitual destes modos de *a priori*?

Adotamos o termo “*a priori*” em consonância com a definição que aparece na *Terceira Investigação lógica*, qual seja: “os objetos podem encontrar-se, uns em relação aos outros, na relação de *todos e partes*, ou também na relação de partes coordenadas de um todo. Estas são tipos de relação *a priori* [leis ideais ou essenciais] na ideia de objeto.”⁵ Esta definição é extremamente importante para nós, porque ela será o denominador comum, ou melhor, a base na qual edificaremos as nossas inferências acerca da redução do *a priori* ideal ao histórico. O fator que nos levou a adotar, como basilar, esta primeira definição de *a priori* que encontramos na fenomenologia husserliana,⁶ sustenta-se no próprio caráter de relação que constitui este conceito de *a priori*. Por que o conceito de um *a priori* relacional é determinante para o embasamento de nosso problema?

Apenas em nível de exemplificação da centralidade deste conceito de *a priori* husserliano para os trabalhos heideggerianos dos anos de 1920, lembramos que, nos *Problemas fundamentais de fenomenologia*, a compreensão de ser do *Dasein* é estruturada pelo caráter relacional *a priori*, que constitui a intencionalidade como um modo de comportamento do *Dasein*.⁷ Isto significa que a compreensão de ser que o *Dasein* tem de si-mesmo, do outro e do mundo está fundada em relações *a priori* que constituem a existencialidade do *Dasein* e a mundanidade do mundo. Ainda como exemplificação, valemo-nos da similaridade que encontramos entre a citação extraída da *Terceira Investigação lógica* e a seguinte afirmação de *Ser e tempo*: “Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral [conjuntura].”⁸ Devido ao visível paralelismo teórico entre estas citações, concordamos com Dermot Moran que Husserl e Heidegger refletiram sobre uma das questões fundamentais da fenomenologia, a saber – como podemos

5 Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I, p. 251.

6 Cf. English, Jacques. *Le vocabulaire de Husserl*. Paris: Ellipses, 2002; p. 14.

7 Cf. Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997; p. 85.

8 *Idem*. *Ser e tempo*, p. 112.

conhecer o mundo a partir de totalidades que são partes constitutivas da própria totalidade?⁹ Sabemos que este problema está presente na história da filosofia desde os gregos. Entretanto, nos parece que Husserl e Heidegger não entenderam este problema como um paradoxo ou uma aporia, mas sim como uma expressão da própria constituição cognitiva da consciência e compreensiva do *Dasein*. Por isto, ambos conceberam, como princípio de sua fenomenologia, relações *a priori* que constituem a consciência e o *Dasein*, assim como estruturam a significação e o conhecimento do mundo em nexos de partes e todos.

Pautados por esta relação *a priori* fundante, pretendemos correlacionar o *a priori* ideal de Husserl ao *a priori* histórico de Heidegger, tendo como pressuposto a transcendência do mundo. Pois estes filósofos consideravam o mundo como o “fora” em direção ao qual a consciência e o *Dasein* se dirigem, isto é, como o horizonte de sentido onde a consciência e o *Dasein* vivenciam totalidades significativas enquanto experiência do mundo. Isto nos permite dizer que a transcendência do mundo é o solo no qual a fenomenologia se enraíza, para descrever as relações *a priori* de onde brotam a doação de sentido de algo, a partir da qual o mundo nos é dado. Com este intuito, retornaremos para as análises da consciência nas *Investigações lógicas* e para a analítica existencial em *Ser e tempo*, para estabelecermos quais são as relações transcendentais, necessárias e constitutivas da significação do mundo. Em seguida, faremos uma contraposição entre estas análises, para mostrarmos em que medida estas relações *a priori* determinantes do conhecimento são primariamente históricas antes de serem ideais.

A consciência intencional enquanto *a priori* primário e ideal

Na *Quinta Investigação lógica*, a consciência é conceituada de três modos: como o fluxo das vivências psíquicas, como o dar-se conta das próprias vivências e como vivência intencional.¹⁰ Que significam estas definições? Grosso modo, que a consciência é o próprio ato intencional que a caracteriza. Isto implica que ela é idêntica à intenção na qual ela se dirige para um objeto, segundo a

9 Cf. Moran, Dermot. Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy. In: Crowell, Steven; Malpas, Jeff (Org.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007; p. 148.

10 Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*; p. 378.

qual ela “visa algo do mundo”. Na intenção, a consciência tem sempre algo em vista sob uma determinada perspectiva (percepção, recordação, imaginação, etc.); nela o “ter em vista” da consciência (perceber, recordar, imaginar, etc.) coincide com o objeto visado (percebido, recordado, imaginado, etc.). Isto quer dizer que a cada intenção da consciência corresponde uma significação diferente do objeto. Cada diferente vivência ou conteúdo intencional do ato corresponde, respectivamente, a diferentes significações do objeto para o qual a consciência se dirige. Portanto, enquanto vivência intencional, a consciência se identifica com o conteúdo vivido, ela é consciente de alguma coisa. McIntyre e Smith caracterizam este tipo de relação entre ato e conteúdo de “concepção-dependência” da intencionalidade,¹¹ pois o que define o caráter intencional do ato é o seu conteúdo, o “como” o objeto é intencionado, que Husserl nomeia de matéria, momento abstrato que constitui a essência intencional do ato. Esta concepção da consciência enquanto “dirigir-se para algo” no sentido de intencionar ou de “visar-o-mundo” diz respeito ao terceiro conceito de consciência. Apesar da tripla conceituação da consciência, podemos dizer que todas elas nos remetem para o caráter intencional da vivência, como se notará a seguir, inclusive o primeiro conceito referente ao fluxo da consciência, a respeito do qual Husserl sublinha que este “revela uma tendência para se impor na psicologia.”¹²

No primeiro conceito de consciência, esta é definida como a totalidade do encadeamento das vivências. Nesta definição, a consciência é idêntica à unidade do fluxo das vivências psíquicas, dessa maneira, ela coincide com o objeto intencionado, com *aquilo de que* ela é consciente de. Conforme Dan Zahavi, “a análise da natureza do fluxo da consciência é basicamente a defesa da assim chamada teoria não-egológica da consciência. [...] Que opera com experiências anônimas que pertencem a ninguém. [...] O ego fenomenológico é simplesmente idêntico a seu todo unificado.”¹³ Ou seja, ele coincide com a própria unidade do fluxo das vivências. Se neste primeiro conceito a consciência é consciente de uma totalidade de vivências psíquicas enquanto eventos mentais que simplesmente ocorrem, então, a intencionalidade é independente

11 Cf. McIntyre, Ronald; Smith, David Woodruff. Theory of Intentionality. In: J. N. Mohanty and William R. McKenna, Eds. *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989; p.5.

12 Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*; p. 410.

13 Zahavi, Dan. The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*. *Husserl Studies* 18: 51-64, 2002; p. 52, 61, 54.

da existência ou não do objeto. Devido a este caráter de independência do ato quanto à existência do objeto para o qual ele se dirige, McIntyre e Smith chamam este tipo de relação entre ato e objeto de “existência-independência” da intencionalidade.¹⁴

A definição do primeiro conceito da consciência como fluxo das vivências recaí sobre o segundo conceito, pois ser consciente de uma unidade de encaamentos de vivências significa, concomitantemente, que o fluxo da consciência está dado para a própria consciência. Que há uma correspondência entre *aquilo que* a consciência (eu fenomenológico) intenciona (conteúdo vivido ou consciente) e a sua vivência.¹⁵ Quer dizer, existe apenas uma e a mesma coisa: a “consciência de” algo para o qual a consciência encontra-se dirigida. Aqui vivência intencional e conteúdo intencional são o mesmo, melhor, a intencionalidade é o próprio ato da consciência de que ela é consciente. Assim, o eu fenomenológico é autoconsciência. Pois, as vivências intencionais da consciência são elas mesmas dadas para uma consciência enquanto vivência da unidade do fluxo da consciência. A autoconsciência acontece quando a consciência vivencia os seus próprios atos. Este “retornar da consciência para si mesma” (autoconsciência/segundo conceito) implica em que ela retorna para *aquilo de que* ela é consciente de, que é *dado* para ela como fluxo das vivências (primeiro conceito), isto é, como ato ou vivência intencional (terceiro conceito). Motivo pelo qual, neste momento, a proposta da fenomenologia é retornar às vivências intencionais da consciência, ao objeto *como* intencionado, enquanto a “coisa mesma” da consciência, com o objetivo de clarificar as leis *a priori* que constituem os objetos ideais. Eis porque, neste período, “a fenomenologia fala de percepções, juízos, sentimentos etc., *enquanto tais*, acerca do que lhes pertence *a priori*, numa generalidade incondicionada, precisamente como singularidades *puras* dos tipos *puros*, do que se pode ver exclusivamente com base na captação puramente intuitiva da ‘essência’.”¹⁶ Com a finalidade de captar as essências intuitivas, a fenomenologia assume, como sua tarefa, dismantelar os atos intencionais da consciência, para reconstituir as leis essenciais que fundamentam, intuitivamente, os objetos ideais. É sua tarefa também descrever a intencionalidade como ato doador de sentido do objeto, para o qual a consciência se dirige enquanto este *que é* intencionado

14 Cf. McIntyre, Ronald; Smith, David Woodruff. *Theory of Intentionality*; p. 4.

15 Cf. Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*; p. 383.

16 *Idem. Ibidem*; p. 43.

no ato, e que ela vivencia *como* intencionado. Esta nítida nuance do objeto que acabamos de apontar – *que* e *como* é intencionado – diz respeito à distinção inerente ao objeto como conteúdo do ato intencional, feita por Husserl na *Quinta Investigação*.

[Há] outra ainda mais importante distinção entre a objectividade a que se dirige um acto, tomado plena e integralmente, e os objectos a que se dirigem os diferentes actos parciais *de que se compõem o mesmo objecto*. Cada acto relaciona-se intencionalmente com uma objectividade que *lhe pertence*. Isto é válido tanto para actos simples como compostos. Seja como for que um acto possa ser composto de actos parciais [*actos que integram, enquanto partes, os actos complexos*], se ele é de todo um acto, então terá o seu correlato numa objectividade.¹⁷

Inicialmente, esta citação nos redireciona para a relação *a priori* definida na *Terceira Investigação*, que reflete a lei essencial da fenomenologia descritiva, e que elegemos como suporte teórico para tratarmos do *a priori* ideal e histórico. No entanto, se observamos atentamente esta afirmação de Husserl, notamos que cada ato tem a sua objetividade. Isto significa que os atos parciais e os complexos têm uma objetividade que os funda enquanto tais. Até mesmo os atos parciais, que integram os atos complexos, têm uma objetividade própria. Entendemos que este entrelaçamento entre objetividade e ato, entre atos parciais e complexos tem como base a relação *a priori* da parte e do todo. Aqui, vale indicar que a relação *a priori* da parte e do todo encontra-se subjacente também aos conceitos que referimo-nos anteriormente, seja o de matéria, entendida como momento abstrato do conteúdo do ato intencional, seja o conceito de “existência-independência” e “concepção-dependência da intencionalidade. Tal relação *a priori* sustentará, ainda, as nossas considerações acerca da objetividade, que determina os atos da consciência como intencionais (atos objetivantes) e o conteúdo real [*Reell*] da consciência como vivência intencional.

Então, enquanto uma ciência ideal e descritiva, a fenomenologia se propõe a analisar como se constitui a objetividade das vivências intencionais da consciência, que propicia evidência e verdade aos atos da consciência. Do nosso ponto de vista, nas *Investigações lógicas*, o ato objetivante em geral, seja ele nominal ou proposicional, posicional ou não-posicional, é um ato

17 *Idem. Ibidem*; p. 436.

fenomenológico basilar para a análise da consciência como vivência intencional. Pois, este tipo de ato encontra-se estruturalmente relacionado com conceitos importantes da fenomenologia descritiva, tais como matéria e qualidade, intenção de significação e preenchimento de significação, intuição sensível e intuição categorial. Apesar dessa importância dos atos objetivantes não os descreveremos aqui. Interessa-nos mais entender como “o ser-objecto pode tornar-se ele próprio objectivo,”¹⁸ a partir das vivências intencionais que funcionam como atos primários na fenomenologia descritiva, a saber, intenção de significação e preenchimento de significação.¹⁹ Este nosso interesse vai ao encontro de nosso propósito, qual seja, mostrar como a consciência intencional é o a priori ideal, necessário e incondicionado, para responder à questão de “como” conhecemos o mundo mediante a relação a priori da parte e do todo.

A intenção de significação é o ato que unifica o “ter em vista” da consciência ao sentido que emana do mundo. Este ato expõe a unidade do “visar-o-mundo” e do “como” o mundo é visado. Esta unidade constitui a intencionalidade enquanto identidade que confere significação a uma vivência da consciência. À medida que a vivência intencional significa algo do mundo em um determinado sentido, a intenção de significação é o ato que confere objetividade ao mundo. Porém, esta é uma objetividade parcial, porque ela dá significação a algo do mundo, mas não confere conhecimento a este. Justamente pelo fato de a objetividade da intenção de significação requerer outra objetividade que seja doadora de conhecimento, a intenção de significação é chamada de vazia. Já a objetividade da vivência intencional que completa a objetividade parcial da intenção de significação é uma objetividade plena, pois concede conhecimento a algo do mundo. O ato intencional que concentra a objetividade plena é chamado de ato de preenchimento da significação, visto que concede a objetividade como evidência intuitiva de algo do mundo. Isto significa que o conhecimento, enquanto evidência que objetiva o sentido do objeto, é um ato de preenchimento que nos dá o objeto enquanto tal, ou seja, o objeto intuído. Apesar de a objetividade plena preencher a objetividade parcial, ela é outra objetividade, pois conforme já afirmamos antes, na fenomenologia descritiva cada ato intencional tem uma objetividade que lhe é própria. Assim, cada ato de intenção de significação e cada ato de preenchimento tem sua objetividade. Esta distinção entre objetividade parcial e plena, que caracteriza os atos como intenção de significação e preenchimento

18 *Idem. Ibidem*; p. 396.

19 *Idem. Ibidem*; p.37.

de significação, nos permite distinguir intenção e intuição ou significação e conhecimento. Se na intenção de significação há uma identidade entre o intencional e o intencionado, no preenchimento de significação há uma identidade que reduz a objetividade parcial à plena, a intenção à intuição. Esta identidade funciona como uma síntese que preenche, categorialmente, a significação e a eleva ao nível de conhecimento, ao de uma vivência completa. A intencionalidade, neste tipo de vivência, é intuição.

Ao dismantelar as vivências intencionais, a fenomenologia descritiva descobre a intuição como o fenômeno originário, que está na base de todos os atos intencionais da consciência. De fato, este fenômeno condiz com a “coisa mesma” da fenomenologia. Neste caso, podemos dizer que a intuição é tanto um ato fundado, já que a objetividade plena se funda na objetividade parcial, quanto um ato fundante, visto que a intuição é o fenômeno originário que funda as vivências intencionais da consciência. O que “caracteriza os atos fundados é o fato que eles dão acesso à objetividade sobre a qual eles se fundam segundo um novo modo de objeto: [...] isto corresponde a uma modificação da intencionalidade que o visa.”²⁰ Trata-se da modificação do objeto visado na intenção de significação em objeto intuído no preenchimento de significação. Tal modificação imprime uma nova concepção de objetividade, esta que fundamenta o sentido do objeto antes significado, e que dá a conhecer o objeto em outra perspectiva e, portanto, em outra intencionalidade. Vimos que na intuição acontece a síntese do ato de preenchimento de significação e que este se funda no ato de intenção de significação. Diante disto, perguntamos: como o ato de preenchimento pode ser fundante e fundado?

Em nossas considerações acerca das vivências intencionais, observamos que a consciência, na intenção de significação, apreende o sentido intentante com o qual ela significa e objetiva, parcialmente, algo do mundo. Notamos também que no preenchimento de significação, a consciência capta o sentido preenche que dá a objetividade plena e, portanto, o conhecimento do objeto. Porque na intenção de significação, a consciência se dirige para o objeto mediante a identidade intencional proporcionada pelo sentido intentante e pela objetividade parcial, ela se refere ao objeto de forma vazia e significativa. Nesta vivência intencional, o objeto é conhecido de forma inadequada. Este conhecimento somente se tornará adequado com a identidade sintética no preenchimento de significação. Então, enquanto conhecimento inadequado,

20 Dastur, Françoise. Heidegger et les Recherches Logiques. In: *Husserl: a représentation vide*. Paris: PUF, 2003; p. 278.

a intuição pode ser vista como um ato fundante e enquanto conhecimento adequado como um ato fundado. Dessa maneira, a intuição oferece um duplo acesso ao objeto: primeiramente, ela torna o objeto conhecido e, em seguida, ela torna evidente que antes o objeto era apenas significado. Enquanto a intuição expõe o caráter de significação do ato, ela é fundante e, enquanto preenche a intenção de significação, ela é fundada.

Devemos [...] distinguir nos actos preenchantes, entre o conteúdo – isto é, o significativo, por assim dizer, da percepção (categorialmente formada) – e, o objecto percebido. Na unidade do preenchimento, este conteúdo preenchedor “recobre-se” com o conteúdo intencional, de tal modo que, na vivência da unidade de recobrimento, o objecto ao mesmo tempo intencionado e “dado” está perante nós não duplamente, mas como um. Tal como a captação ideal da essência intencional do acto que confere a significação nos fornece a significação intencional enquanto ideia, assim a captação ideal da essência correlativa do acto que preenche a significação nos fornece precisamente a significação preenchedora, igualmente enquanto ideia. É isto o conteúdo idêntico.²¹

A unidade dos sentidos intencional e preenchedor, enquanto unidade de ideias que identifica o objeto intencionado ao objeto “dado”, corresponde à vivência intencional completa. Nesta, o conteúdo da significação é recoberto pelo conteúdo do preenchimento, o qual capta o objeto intencionado como categorialmente intuído em essências ideais objetivantes. Assim, as “análises fenomenológicas põem em evidência as relações apriorísticas entre significação e conhecimento, ou seja, entre significação e intuição clarificadora.”²² Em se tratando das vivências intencionais, na perspectiva dos atos objetivantes, diremos que a relação *a priori* evidenciada é a síntese constitutiva do ato de preenchimento de significação. A síntese, enquanto uma relação *a priori*, recobre a identidade do objeto intencionado no ato da intenção de significação e, simultaneamente, doa a idealidade que constitui o sentido do objeto intuído.

Ao passo que as análises das vivências intencionais da consciência evidenciam as relações *apriorísticas*, que estruturam o conhecimento, podemos afirmar que a consciência intencional é o *a priori* primário que concentra em si as relações *apriorísticas* fundantes do conhecimento. Podemos também

21 Husserl, Edmund. *Investigações lógicas*, p.76.

22 *Idem. Ibidem*; p. 98.

corroborar que a consciência intencional é o *a priori* primário da fenomenologia descritiva, porque enquanto o eu fenomenológico é autoconsciência, ele é consciente da unidade dos fluxos das vivências intencionais. Isto quer dizer que o eu fenomenológico é idêntico ao próprio ato. Assim, a autoconsciência é intencionalidade, que significa e intui o sentido de algo do mundo como objetividade ideal. Sendo intencionalidade que se dirige ao sentido,²³ a consciência apreende o mundo como idealidade intencional, isto é, ela sintetiza os sentidos significativo e preenche como essências conceituais, que preenchem o sentido do objeto intencionado como captação da objetividade intuída. Nesta medida, podemos considerar a consciência como um *a priori* ideal. Visto que as relações *apriorísticas* são leis ideais essenciais, que fundam e estruturam a significação e a intuição, e que o sentido preenche é entendido como essência conceitual, que funda a objetividade da intuição, certamente podemos atestar que a consciência intencional é o *a priori* primário e ideal, que constitui e estrutura o conhecimento que temos do mundo como idealidade.

O *Dasein* como *a priori* primário e prático

“Na opinião de Heidegger, Husserl oferece uma descrição aceitável da estrutura da intencionalidade, mas falha em explicar como a intencionalidade é possível. Para fazer isto, [... segundo ele] teríamos que voltar nossa atenção [da consciência] para o ente que é intencional [*Dasein*].”²⁴ Nesta perspectiva, o objeto da fenomenologia não seria mais a consciência, mas o *Dasein*. E seu objetivo não seria mais analisar as vivências intencionais da consciência para descrever como os objetos ideais são constituídos pela intencionalidade; mas analisar as vivências cotidianas do *Dasein*, para descrever as estruturas constitutivas de seu próprio ser e do mundo. Ao cumprir estes objetivos, a fenomenologia hermenêutica subverte a fenomenologia descritiva, no sentido de uma radicalização e de um aprofundamento. Ao conceber as estruturas existenciais e ontológicas, que fundam as vivências intencionais, pensamos que a fenomenologia hermenêutica efetua uma radicalização. E quando ela descobre a fonte mais originária de sentido, entendemos que ela realiza um aprofundamento da fenomenologia descritiva. Pois, analisa como se constitui

23 Cf. Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Puf, 2003; p. 30.

24 Gorner, Paul. Heidegger's Phenomenology s Transcendental Philosophy. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 10 (1); p. 23.

o ente que doa sentido de ser ao mundo, em vez de analisar o ato da consciência, que constitui a doação de sentido que dá o ser do objeto. Nesta proposta de investigação fenomenológica, o fundamental não é o sentido dado pela intencionalidade, mas *como* a intencionalidade mesma é possível.

Em que medida Heidegger se apropria do *leitmotiv* da fenomenologia: “retornar às coisas mesmas”? Como para Husserl, o objeto intencionado é a “coisa mesma” para a qual a consciência retorna, para remontar à sua fonte originária – a intuição; a nosso ver, o *Dasein* retorna para a “coisa mesma”, que é a sua facticidade (o caráter de fatualidade do *Dasein*,²⁵ o fato de ele ter sempre de ser próprio ou impróprio), para remontar à sua fonte de sentido, a compreensão de ser, para desobstruir o acesso ao fenômeno originário – ser. Este é, por sua vez, a “coisa mesma” da filosofia para Heidegger. Isto significa que a fenomenologia deve retornar à questão do sentido do ser para desconstruir as objetivações de ser sedimentadas na história da filosofia. Porque, para Heidegger, a intencionalidade é o campo temático da investigação fenomenológica e a questão primordial da filosofia é esta do ser, ele propõe que a fenomenologia se volte para a constituição do ser da consciência intencional.²⁶ Guiado por este propósito, ele afirma que a consciência está enraizada no *Dasein*,²⁷ quer dizer, que ela está fundada na facticidade do *Dasein*, o ente que em sua essência é existência: ser-em lançado junto ao mundo com outro *Dasein*. Existindo, o *Dasein* é ser-no-mundo. Enraizada no ser-no-mundo, a consciência que, na fenomenologia descritiva, é abstrata, pois constituída por idealidades, torna-se concreta e mundana, posto que é constituída por facticidades. Todavia, em *Ser e tempo* o ser-no-mundo é uma constituição necessária e *a priori*, porém, insuficiente para expressar a totalidade do todo estrutural do *Dasein* [cura].²⁸ No entanto, esta constituição necessária e *a priori* é suficiente para caracterizarmos o ser-no-mundo como o *a priori* primário da fenomenologia hermenêutica. Sendo assim, conseqüentemente, o ser-no-mundo é constituído por relações *apriorísticas*, que fundam os nexos ontológicos com os quais ele compreende a si, o mundo e o outro *Dasein*.

25 Cf. Heidegger, Martin. *Ser e tempo*, p. 102.

26 Cf. *Idem*. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Indianápolis: Indiana University Press, 1992; p. 102.

27 Cf. *Idem*. Le séminaire de Zähringen. In: *Question IV*. Paris: Gallimard, 1976; p. 472, 468.

28 Cf. *Idem*. *Ser e tempo*, p. 99.

Frente a estas considerações iniciais, à primeira vista notamos que o *a priori* primário foi deslocado da consciência para o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Consequentemente, este deslocamento gera outro, do objeto *como* intencionado para o mundo *como* compreendido, claramente, o deslocamento da intencionalidade para a compreensão de ser. Quer dizer, a fenomenologia hermenêutica desloca o objeto *como* vivido pela consciência, para o mundo *como* vivido pelo *Dasein* em sua lida cotidiana. Este deslocamento aponta para certo paralelismo entre as fenomenologias descritiva e hermenêutica. À medida que a primeira analisa as vivências intencionais da consciência e descreve a constituição dos objetos ideais, a segunda analisa as vivências fáticas do *Dasein* e descreve a constituição ontológica dos entes em geral. De um lado, a fenomenologia descritiva expõe a constituição intencional e intuitiva, que fundamenta a significação e o conhecimento dos objetos vividos pela consciência. E de outro, a fenomenologia hermenêutica expõe a constituição ontológica, que fundamenta a mundanidade enquanto significância do mundo e a existencialidade do *Dasein* enquanto cura. Entretanto, é importante sublinhar que o compreender também tem um caráter intencional, já que o *Dasein* se dirige, projetivamente, para o mundo e, neste direcionamento, doa sentido de ser ao mundo. Mas, se o compreender não é consciência, como ele é intencional? Como Heidegger se apropria do conceito husserliano de intencionalidade?

Em *Os problemas fundamentais de fenomenologia* a intencionalidade é definida como um comportamento fundamental da constituição de ser do *Dasein*.²⁹ Nesta definição, a intencionalidade não diz respeito à consciência, ao ideal, psicológico, cognitivo ou a atitude teórica, nem tampouco concerne à sensação, ao empírico, ao corpóreo ou à atitude prática, antes, ela é um tipo especial de atividade ou de engajamento do *Dasein* com o mundo. Enquanto comportamento, a intencionalidade é uma “atividade direcionada,”³⁰ que diz respeito ao comportamento do *Dasein* com os entes. Neste viés, a constituição do comportamento intencional é dirigir-se para os entes. Ao conceber a intencionalidade como uma constituição do comportamento com os entes, Heidegger pretende mostrar que tanto o comportamento teórico quanto o comportamento prático, que fundam, respectivamente, as atividades teóricas e práticas, são constituídos pelo comportamento intencional do *Dasein* a

29 Cf. *Idem. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (1927). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975; p. 80 ss.

30 Dreyfus, Hubert L. Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle) Account of Intencionality. *Social Research*. Vol. 60, nº 1, 1993.

partir de sua lida cotidiana com os entes. “Dizer que os comportamentos do *Dasein* são intencionais, significa que o modo de ser do *Dasein* é conforme sua essência, ou seja, que este ente, enquanto ele é, já se detém junto ao simplesmente dado.”³¹ Então, o comportamento intencional é a fonte de sentido de qualquer engajamento do *Dasein* com o mundo; portanto, ele é a condição de possibilidade de constituição de qualquer atividade do ser-no-mundo. Diante desta concepção singular de intencionalidade, similarmente a Taminiaux, partimos do pressuposto que a consciência intencional, enquanto *a priori* ideal, preparou o solo no qual o ser-no-mundo brota como *a priori* prático e a temporalidade originária do *Dasein* desponta como *a priori* histórico. Por que caracterizamos o *a priori* de primário, prático e histórico? Há alguma diferença entre estas caracterizações? Como elas derivam do *a priori* ideal, se elas não são teóricas ou cognitivas?

Primeiramente, consideramos que há uma relação de copertencimento e não de diferença entre as caracterizações de primário, prático e histórico com as quais designamos o *a priori* em Heidegger. Indubitavelmente, o ser-no-mundo aparece como o *a priori* primário, porque esta constituição de ser do *Dasein* é a abertura fundamental para a determinação de ser dos entes em geral. Dessa maneira, o ser-no-mundo é a fonte originária da intencionalidade do *Dasein*. À proporção que os entes ganham sentido de ser na lida cotidiana do *Dasein*, na qual ele se encontra totalmente absorvido em sua ocupação, podemos dizer que a decadência – este modo impessoal e impróprio de ser-junto ao mundo – é o *a priori* prático da fenomenologia hermenêutica. Por quê? Na decadência, a determinação de ser do *Dasein* é a impropriedade, um “modo especial do ser-no-mundo, que pertence à facticidade do *Dasein*.”³² A partir desta afirmação, podemos inferir que a decadência fática é a gênese do sentido de ser em geral. Esta nossa inferência tem por base a própria constituição ontológica da decadência, qual seja, nela o ser dos entes intramundanos vem a descoberto e o ser-no-mundo perdido de si na ocupação pode consumir o modo de ser impessoal em que ele é a cada ocupação. Mas a decadência é, ao mesmo tempo, o modo do ser-no-mundo a partir do qual surgem também as possibilidades de ser próprias do *Dasein*. Em meio ao seu modo de ser impróprio, o *Dasein* tem a possibilidade de remontar ao seu modo de ser próprio e de desvencilhar-se do impessoal singularizando-se propriamente.

31 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 90.

32 Cf. *Idem*. *Ser e tempo*, p. 241 ss.

Ora, se no segundo conceito husserliano de consciência, a vivência intencional e o conteúdo intencional são o mesmo, na fenomenologia hermenêutica o ser-no-mundo decadente e o modo de ser da lida na qual ele se encontra são o mesmo. Neste conceito de consciência, esta coincide, a cada vez, com a vivência do objeto *que* ela visa *como* intencionado numa significação, quer dizer, como garrafa percebida, imaginada ou recordada. Já o ser-no-mundo é, a cada vez, determinado pela mundanidade do mundo descoberta por ele em sua lida com os entes intramundanos. Ou seja, quando os entes intramundanos são contextualizados e descobertos pelo ser-no-mundo *como* sala de digitação, o *Dasein* se compreende *como* digitador. Quando ele sai da lida da digitação e decai em outra qualquer, seu modo de ser também tornar-se-á outro. Isto significa que o *Dasein* “*encontra-se* primária e constantemente *nas coisas*”³³ com as quais ele se ocupa.

À medida que no segundo conceito de consciência, esta é considerada como o eu fenomenológico, analogamente, consideramos o modo impessoal da decadência, que responde pelo *quem* o *Dasein* é em sua cotidianidade, como eu fenomenológico; visto que, em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que o *impessoal* poderia ser chamado de “sujeito” da cotidianidade.³⁴ É importante ressaltar que nem a consciência nem o *Dasein* são denominados de “eu” ou de “sujeito” nas respectivas fenomenologias. Por isto, nas *Investigações lógicas* Husserl usa a expressão “eu fenomenológico” e Heidegger, em *Ser e tempo*, diz que o eu é uma indicação formal e, enquanto tal apenas indica o modo de ser ao qual o *Dasein* se refere a si mesmo em sua cotidianidade.

Devido aos paralelismos que traçamos entre a fenomenologia descritiva e a hermenêutica, qual seja: [1] a “coisa mesma” como intenção de significação e como significância de mundo, [2] a intencionalidade como dirigir-se a, seja como vivência da consciência ou como comportamento do *Dasein* e [3] a autoconsciência e o impessoal como “eu fenomenológico;” inferimos que o *a priori* prático, enquanto o modo de ser impessoal da decadência, no qual o *Dasein* é ser-em-junto a sua lida com os entes, é um desdobramento do *a priori* ideal. Isto implica que a intuição perde o lugar de fenômeno originário no tocante a constituição do conhecimento, e a atitude teórica perde o privilégio de ser a atividade fundamental que dá acesso ao mundo.³⁵ Apesar destas

33 Cf. *Idem*. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 226.

34 Cf. *Idem*. *Ser e tempo*; p. 169.

35 Cf. Dastur, Françoise. La critique de la représentation chez Heidegger. *Philosophie*. Paris: Ed. de Minuit. N° 71, 2001; p. 50.

perdas de lugar, a atitude prática não tem precedência frente à atitude teórica e a intuição é uma atividade cognitiva constituída pelo comportamento intencional do *Dasein*. Ou seja, o ser-no-mundo fático e decadente, mediante as relações *apriorísticas* que o constitui em modos de ser mundano e existencial, é a condição de possibilidade das atitudes teórica e prática como modos de comportamento intencional do *Dasein*. O que importa, para Heidegger, não é saber “que modo de intencionalidade – teórica ou prática – é mais basilar, mas como elevar o entendimento tradicional de intencionalidade para um modo mais fundamental de experiência. [...] um modo de intencionalidade que evita completamente a noção de conteúdo mental.”³⁶ Esta experiência mais fundamental é característica da lida cotidiana do *Dasein* com os entes, o modo de ser impessoal da decadência, que pertence à facticidade do ser-no-mundo. Este modo de doação de sentido é primordial porque funda um modo de intencionalidade que não é psicológica, intuitiva, subjetiva ou objetiva, mas significativa sem, contudo, ser teórica ou linguística. A intencionalidade significativa é uma experiência mais fundamental e radical, porque o sentido de ser dos entes em geral é compreendido na lida, no modo de ser-junto aos entes, como significância de mundo. Esta compreensão de ser que é intencional, mas não é reflexiva, cognitiva, teórica ou predicativa, assinala Dreyfus em consonância com Heidegger, é a contribuição da fenomenologia hermenêutica para a filosofia ocidental.³⁷ Quer dizer, o sentido de ser em geral tem sua gênese na facticidade do ser-no-mundo e na mundanidade do mundo. Razão pela qual, consideramos o *Dasein* como o *a priori* primário e prático, no qual o conhecimento do mundo é constituído como significância. Falta-nos, porém, mostrar por que o *Dasein* ainda pode ser caracterizado como um *a priori* histórico. E em que medida este modo de *a priori* também desdobra-se do *a priori* ideal. Ao passo que formos apontando este desdobramento, indicaremos, concomitantemente, como a intencionalidade está fundada na compreensão prévia de ser e por que os comportamentos intencionais remontam para a temporalidade do *Dasein* como *a priori* histórico.

36 Dreyfus, Hubert L. Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle) Account of Intentionality. *Social Research*. Vol. 60, nº 1, 1993.

37 *Idem. Ibidem.*

A temporaneidade originária e horizontal do *Dasein* como *a priori* histórico

Caracterizamos o ser-no-mundo como *a priori* primário, porque ele é a constituição de ser primordial do *Dasein*, e caracterizamos a decadência como *a priori* prático, porque ela condiz com o ser-em-junto ao mundo com o outro na lida cotidiana. Enquanto *a priori* primário e prático, o ser-no-mundo é a condição de possibilidade do comportamento com os entes, e o *Dasein* é o ente que se dirige para o mundo e compreende a significância do contexto em que os entes se encontram referenciados e situados em certa conjuntura significativa. Neste direcionamento compreensivo e significativo, os entes são determinados em seu ser em virtude da lida do *Dasein*, e este compreende a si mesmo em virtude de sua ocupação com os entes. Como o *Dasein* pode compreender-se como uma totalidade, se a determinação de seu ser acontece a cada ocupação? Como o *Dasein* pode compreender o mundo a partir de totalidades determinadas pelo seu comportamento com os entes, que são partes constitutivas da própria totalidade da existência cotidiana do *Dasein*?

Paralelamente ao primeiro conceito husserliano de consciência, no qual esta coincide com a unidade do fluxo das vivências, ou seja, com a totalidade do encadeamento das vivências intencionais, o *Dasein* compreende a si mesmo e ao mundo como totalidades significativas, na decadência, através do nexos de seus comportamentos relacionais e intencionais. Ao mesmo tempo em que o *Dasein* compreende os seus comportamentos com os entes como um nexos de comportamentos situados e contextualizados significativamente, ele compreende que este nexos constitui a sua própria existência como encadeamento de acontecimentos de seu cotidiano. Usualmente, chamamos o encadeamento destes nexos de acontecimentos de história. Para Heidegger, a dimensão do histórico está correlacionada à compreensão de ser que constitui o *Dasein* e, por isto, “o acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo.”³⁸ Nesta perspectiva, o nexos dos comportamentos relacional e intencional, que constitui a existência do ser-no-mundo determina o *Dasein* como um ente histórico. Isto implica que o ser dos entes históricos ou culturais é, fundamentalmente, relacional.³⁹ Por isto, o nexos relacional dos envios de totalidades referencial e conjuntural, que determina a

38 Heidegger, Martin. *Ser e tempo*, p. 481.

39 Weberman, David. Heidegger's relationalism. *British Journal for the History of Philosophy* 9 (1) 2001, p. 116.

constituição de ser dos entes intramundanos, fundamenta o acontecimento do mundo em certo lapso de tempo. Sendo assim, a história do mundo consiste neste nexos relacional.

Considerando-se que, para Heidegger, “a intencionalidade é o caráter relacional apriorístico daquilo que designamos comportar-se,”⁴⁰ podemos caracterizá-la como histórica e, simultaneamente, afirmar que o *Dasein* é constituído por um a priori histórico. À proporção que a intencionalidade é uma relação a priori determinante dos comportamentos dirigidos do ser-no-mundo com os entes, podemos dizer que o a priori histórico é uma reunião do a priori primário, do a priori prático e do a priori ideal. Contudo, perguntamos: qual é a fonte originária dos nexos de comportamentos, que constituem os acontecimentos históricos? Que significa dizer que a intencionalidade é histórica? Por que afirmamos que o a priori ideal está fundado no a priori histórico, se entendemos que este é um desdobramento daquele? Qual é o fundamento da mundanidade do mundo, que dá sentido de ser aos comportamentos relacional e intencional do *Dasein*?

A nosso ver, encontraremos respostas para estas perguntas em dois conceitos da fenomenologia hermenêutica: [i] a compreensão prévia de mundo enquanto significância que determina a constituição de ser do mundo; e [ii] a temporaneidade como temporalização que funda a compreensão de ser pré-ontológica e ontológica do *Dasein*. Concentremo-nos, então, na transcendência do mundo que, tanto Husserl quanto Heidegger, concebiam como intencionalidade, como ultrapassamento das coisas do mundo em direção ao sentido com o qual o mundo é significado e conhecido. Neste ultrapassamento, a intencionalidade é transcendental, pois o sentido com o qual ela doa mundo está além do próprio mundo, como excedente. Eis porque tais filósofos consideram a intencionalidade enquanto excedente, seja ela um ato da consciência ou um comportamento do *Dasein*. “A intencionalidade é ela mesma transpassada por excedentidade.”⁴¹ Como acontece esta excedentidade?

Em Husserl, na intenção de significação, a consciência ultrapassa o objeto do mundo em direção ao objeto intencionado ou significado, este que excede o objeto do mundo. E na intuição, a consciência ultrapassa o objeto intencionado em direção ao objeto intuído ou conhecido, que, por sua vez, excede o objeto intencionado. Ora, se há uma excedentidade concernente ao objeto da consciência, logo haverá também uma excedentidade que diz respeito

40 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 85.

41 Taminaux, Jacques. *Remarques sur Heidegger et les Recherches logiques de Husserl*, p. 178.

aos atos da consciência, pois nas *Investigações lógicas* a consciência é idêntica ao objeto de que ela é consciente. Desta feita, a intuição excede a intenção, ou seja, o conhecimento, que é predicativo e teórico, excede a significação, que é pré-predicativa e pré-teórica. Por sua vez, intuição e intenção excedem a efetividade do mundo.

Em Heidegger, o caráter transcendental do *Dasein* consiste no ultrapassamento dos entes em direção ao sentido de ser do mundo como significância. Neste viés, a mundanidade excede o mundo simplesmente dado, isto é, o ser excede o ente. Por outro lado, há também o ultrapassamento da significância do mundo para o conhecimento do mundo. Aqui, o simplesmente dado como conhecido ou teorizado excede a mundanidade como significância do mundo. Este ultrapassamento é “a condição de possibilidade do olhar teórico, [...] da tematização que realiza a objetividade do ente e torna possível a atualização do ente.”⁴² Nesta medida, o simplesmente dado é um ente intramundano, um modo de compreensão de ser do mundo, denominada de mundanidade, esta que é originária da lida cotidiana do *Dasein* com os entes. A mundanidade do mundo é o modo pelo qual *Dasein* se compreende como mundano e pelo qual ele acessa a compreensibilidade do mundo. Por isto, “todo simplesmente dado que o *Dasein* encontra é necessariamente intramundano.”⁴³ Pois, a intramundanidade é uma determinação possível de ser do simplesmente dado,⁴⁴ posto que ela é um comportamento relacional e intencional que pertence ao ser do *Dasein*. Enquanto tal, a intramundanidade é histórica. Logo, toda compreensão de ser do mundo é transcendental.

Estas considerações denotam que, para Husserl e Heidegger, o conhecimento do mundo é predicativo, teórico ou temático e está fundado na significação do mundo, que é pré-predicativa, pré-teórica ou pré-temática. Então, podemos dizer que há uma precedência da objetividade significativa frente à objetividade teórica, ou seja, há uma excedentidade do teórico sobre o pré-teórico ou do fenomenológico sobre o pré-fenomenológico. Melhor, há uma redução da atitude pré-teórica na atitude teórica, do conceito pré-filosófico ao conceito filosófico, quer dizer, há uma redução da atitude natural à atitude transcendental ou uma redução do ente ao ser e reciprocamente. Isto implica que a fonte originária e fundante do conhecimento é a significação que, de

42 Dastur, Françoise. *La critique de la représentation chez Heidegger*, p. 51-2.

43 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 360.

44 Cf. *Idem. Ibidem*, p. 239.

alguma forma, já contem nela mesma uma indicação do sentido do mundo, seja como visada objetiva em Husserl ou como compreensão prévia de ser em Heidegger. De certa forma, o conhecimento teórico tem como pressuposto o caráter transcendental da intencionalidade. Pois, ao dirigir-se para o mundo a consciência e o *Dasein* transpõem a intencionalidade que lhes é própria para o mundo simplesmente dado. Nesta transposição ou neste retorno das coisas do mundo para a consciência e para o *Dasein*, a intencionalidade dá-se como pressuposição da fatualidade do mundo. Em Husserl, esta transposição consiste na intenção de significação vista como atitude natural e, em Heidegger, condiz com a significância do mundo, comportamento do ser-junto-ao-mundo, nomeado como decadência. Nesta, o modo de ser do ente intramundano é “operatório”,⁴⁵ pois se dá na lida cotidiana do *Dasein* com os entes. Daí, podemos dizer que a fenomenologia parte da significação do mundo, da pressuposição “do que” é mundo, para retornar a uma nova doação de sentido do mundo: a evidência “de como” mundo é. Somente neste retorno ou nesta redução transcendental a consciência tem acesso ao objeto dado como intuito, conhecido e teorizado; e o *Dasein* tem acesso ao ente intramundano como modo de ser simplesmente dado. Nesta transposição, o ente intramundano aparece no modo de ser da “tematização.”⁴⁶ Então, este retorno da consciência e do *Dasein* para as coisas do mundo atesta o caráter transcendental da consciência, do *Dasein* e do mundo. Neste retorno, a consciência e o *Dasein* reconhecem, no mundo, a intencionalidade que, previamente, fora transposta para ele. Este reconhecimento, por um lado, denota que isto que nomeamos como mundo é intencionalidade e, por outro, que isto que nominamos como história do mundo é um encadeamento de intencionalidades. Dessa maneira, a intencionalidade é a constituição de ser mais essencial da consciência e do *Dasein*, visto que ela é a fonte privilegiada de acesso ao mundo, seja como significação ou como conhecimento. Desta vez, podemos ressaltar que tanto o mundo quanto a história são transcendentais.

Por isto, Heidegger afirmará que a intencionalidade, enquanto caráter relacional *a priori* do comportar-se do ser-no-mundo, pressupõe a transcendência como modo de compreensão de ser do *Dasein*. Nesta perspectiva, a intencionalidade é abertura, pois enquanto fundada no compreender e na transcendência ela abre o sentido de ser do mundo, sentido este que ela pressupõe como significância do mundo. Sendo abertura, a intencionalidade é

45 Cf. Dastur, Françoise. La critique de la représentation chez Heidegger, p. 52.

46 *Idem. Ibidem.*

uma constituição de ser do *Dasein*, enquanto tal, ela é caracterizada como transposição prévia ou pré-compreensão de ser. Nesta transposição o *Dasein* compreende a si e ao mundo como pressuposição do sentido de ser dos entes. Então, “transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo.*” [...Mas,] Em que se fundamenta a transcendência do *Dasein*? Na unidade originária *ekstático-horizontal da temporalidade [Zeitlichkeit]*.⁴⁷ Nela, o *Dasein* compreende que a sua existência é uma unidade de nexos de temporalidades que se estendem desde o seu nascimento até a sua morte. Neste estender-se da temporalidade em direção ao sentido de ser, a existência do *Dasein* é constituída como um arco ou uma envergadura de temporalidades estendidas. O *Dasein* compreende este modo de temporalização como lapsos de tempo, por exemplo: agora, antes, outrora, presente, futuro, passado, hoje, amanhã, ontem etc. Tal envergadura de temporalidades fundamenta a transcendência do *Dasein* e determina a sua existência como temporal e histórica. Assim, a envergadura da temporalidade fundamenta a envergadura da existência como unidade dos nexos de temporalidades. Eis porque a envergadura da temporalidade constitui a unidade dos nexos de acontecimentos ou de comportamentos relacionais e intencionais, que determinam o *Dasein* como historicidade. Nesta medida, “o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser.”⁴⁸ Ou seja, o tempo enquanto horizonte é a abertura na qual ser é apropriado como sentido. Isto implica que a temporalidade estendida é uma abertura na qual a constituição de ser do *Dasein* é determinada como temporalidade horizontal. Por que horizonte pode ser entendido como abertura? Pela própria constituição da envergadura da temporalidade estendida, qual seja, o caráter de dirigir-se-a da temporalidade. Este caráter é a condição de possibilidade do nexo de temporalidades, pois para que haja a unidade dos nexos temporais é preciso que um nexo de temporalidades se dirija, projetivamente, para outro nexo. Somente neste movimento de dirigir-se-a que projeta temporalidades em direção a outras temporalizações é possível constituir-se a envergadura das temporalizações do tempo e dos acontecimentos históricos. Neste nexo entre temporalidades, ser é projetado temporalmente como sentido. Neste primeiro entendimento de horizonte como abertura projetiva, podemos dizer que a temporalidade, caracterizada como dirigir-se a, é determinada como projeção do sentido de ser. Nesta caracterização, a envergadura de temporalidades projeta o sentido de ser que ela temporaliza, e fundamenta

47 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 425, 428, 429.

48 *Idem. Ser e tempo*, p. 55.

a envergadura da constituição de ser do *Dasein* e do mundo, a saber, ser-no-mundo e intramundanidade. Isto quer dizer que a compreensão de ser e a intencionalidade do *Dasein*, enquanto são constituídas pelo caráter de dirigir-se à significação do mundo, são aberturas que projetam sentido de ser ao ente. Mediante tais considerações entendemos que o caráter de dirigir-se-a da temporalidade originária, enquanto abertura e projeção de ser ao ente, condiz com o caráter de ultrapassagem próprio à intencionalidade, no qual ser excede o ente como significação, isto é, no qual ser é além do ente. Já no dirigir-se a da temporalização, tempo excede ser como sentido, assim, tempo é além do ser. Desta feita, o caráter de dirigir-se a significa ser-além-de-si. Enquanto tal, ele determina a temporalidade como horizontal e estendida. Por causa disto, designaremos o caráter de dirigir-se a como *a priori* projetivo e, portanto, como constituinte da temporalidade, da transcendência e da intencionalidade.

Porém, a transcendência do *Dasein*, a constituição de ser na qual ele é além-de-si-mesmo, não se fundamenta apenas no caráter horizontal da temporalidade, mas também no caráter ekstático da temporalidade; o qual determina a abertura projetiva da temporalidade horizontal como sair-de-si. Devido a esta determinação, o caráter ekstático da temporalização fundamenta o estender-se da temporalidade como ser-fora-de-si, ou seja, como *suspensão de lapsos de tempo* nos quais o *Dasein* guarda, aguarda e atualiza os nexos de acontecimentos, que determinam a sua existência como histórica. Logo, a suspensão da envergadura da temporalidade estendida e a abertura projetiva da temporalidade horizontal se fundamentam no caráter de ser-fora-de-si da temporalidade ekstática. Porque este caráter ekstático da temporalidade determina tanto o caráter de dirigir-se a da abertura projetiva da temporalidade horizontal, quanto o caráter transcendental e de suspensão da envergadura da temporalidade estendida, ele pode ser considerado como o caráter originário e essencial para qualquer temporalização do tempo e da existência. Logo, toda temporalização é ekstática, mas somente as ekstases têm uma estrutura ekstática. Nesta perspectiva, Heidegger nomeia a temporalidade originária de unidade ekstático-horizontal: a unidade das ekstases do porvir, vigor de ter-sido e atualidade. Ao passo que estas ekstases são temporalizações do tempo originário, este que, em si mesmo, é fora-de-si, elas se modificam estruturalmente e fundamentam o modo de temporalização da temporalidade estendida. Nesta modificação, o porvir transfigura-se em aguardar, o vigor de ter sido em guardar e a atualidade em atualização.

Caracterizamos, terminologicamente, [o fora-de-si como suspensão e caracterizamos], este caráter de suspensão [Entrückung] como o caráter ekstático do tempo. [...] É com este caráter ekstático que interpretamos a existência que, vista ontologicamente, é a unidade originária de vir-em-direção-a-si, de retornar-a-si e de ser-fora-de-si que atualiza. A temporalidade determinada ekstaticamente é a condição da constituição de ser do Dasein.⁴⁹

Fundamentada pelo caráter essencial do tempo originário – fora-de-si –, a temporalidade ekstática apropria o caráter de dirigir-se a da temporalidade horizontal-estendida, e determina a constituição de ser do *Dasein* como ser-fora-de-si-para-além-de-si, na transcendência. Nesta determinação ekstático-horizontal, o modo de ser do *Dasein* é constituído como uma unidade originária de ser-fora-de-si, vir-em-direção-a-si e retornar-a-si; respectivamente, como uma unidade originária de atualidade, porvir e vigor de ter sido. Assim, a temporalidade ekstático-horizontal constitui o ser do *Dasein* como o ente que sai-de-si em direção ao sentido de ser do mundo, isto é, como o ente que, ao dirigir-se-a-si, é em virtude de si mesmo e em virtude do mundo. Isto significa que o *Dasein* existe-fora-de-si em direção ao sentido de ser do mundo. Neste direcionamento o *Dasein* demora-se-junto-ao mundo para retornar ao ente como significância de mundo. Existindo ekstática e horizontalmente, o *Dasein* sai de uma ekstase em direção a outra, retornando para mais uma temporalização do sentido do ser e, portanto, para mais um acontecimento da existência. Na temporalidade ekstático-horizontal, a constituição de ser do *Dasein* é determinada pela relação que congrega a unidade dos nexos de temporalidades e a unidade dos nexos de compreensão de ser do mundo. Nesta relação de nexo de unidades, os entes e o *Dasein* têm o modo de ser no qual eles são temporalizados. Determinado pelo caráter de dirigir-se-a-si, entendido como sair-se-de-si, o *Dasein* transcende, ultrapassa a temporalidade na qual ele demora-se-junto-a e retorna para novas temporalizações de si e do mundo. Neste movimento de ultrapassagem da transcendência, a existência está fundamentada no caráter de suspensão e de dirigir-se-a da temporalidade ekstático-horizontal. Pois, ao dirigir-se-a-si o *Dasein* sai-de-si e vai-além-de-si, já que vai-em-direção-a outro modo de ser que integrar-se-á à totalidade de sua existência.

Então, no movimento de ultrapassagem próprio a transcendência, o *Dasein* está-fora-de-si, suspenso no sentido de ser enquanto retorna para o ente

49 *Idem. Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 377, 378.

como significância, como compreensão do sentido de ser do mundo. Na medida em que o caráter de suspensão consiste no fora-de-si primordial da temporalidade ekstático-horizontal, ele fundamenta o caráter de dirigir-se-a-si da transcendência. Este que caracteriza o movimento de ultrapassagem da transcendência do *Dasein* como ser-além-de-si e, similarmente, caracteriza o movimento de ultrapassagem da transcendência do mundo como ser-além-do-ente. Dessa maneira, na transcendência, o *Dasein* é ser-fora-de-si, suspenso no movimento de temporalização do tempo originário e no movimento de ultrapassagem do ser em direção ao ente; isto é, ele está fundamentado na temporalidade ekstático-horizontal. A nosso ver, o caráter fora-de-si ou de suspensão, que Heidegger caracteriza como caráter ekstático da temporalidade originária, pode ser considerado como o *a priori* que fundamenta toda e qualquer temporalização do tempo. Assim, o *a priori* ekstático constitui a estrutura e o horizonte das ekstases da temporalidade como unidade originária. Por isto, as ekstases da temporalidade têm uma estrutura ekstática e são constituídas pelos horizontes ekstáticos da temporaneidade. À medida que a transcendência, a compreensão de ser e a intencionalidade do *Dasein* estão enraizadas na temporalidade ekstático-horizontal, podemos considerar que o *a priori* ekstático fundamenta o *a priori* histórico, que constitui a historicidade do *Dasein* e a história do mundo. Partindo deste pressuposto, podemos acrescentar que o caráter ekstático fundamenta o caráter de ser-fora-de-si-além-de-si que constitui o *a priori* histórico. Por quê?

Se a temporaneidade é o modo da temporalidade que fundamenta a compreensão ontológica e pré-ontológica de ser, então, ela fundamenta também as ekstases da temporalidade ekstático-horizontal e, conseqüentemente, a transcendência do *Dasein* e a do mundo. Isto significa que a temporaneidade fundamenta tanto a temporalidade ekstático-horizontal que constitui o *Dasein* como existência e ser-no-mundo; quanto a temporalidade estendida que constitui a intratemporalidade do mundo, esta que fundamenta a intramundanidade dos entes. Quer dizer, a temporaneidade funda a compreensão de ser em seu caráter de circunvisão da ocupação [*Umsicht des Besorgen*], mediante o qual o *Dasein* compreende o sentido do mundo como intramundanidade. E funda também a compreensão de ser em seu caráter de transparência [*Durchsichtigkeit*] e de consideração da preocupação [*Rücksicht der Fürsorge*], nos quais o *Dasein* compreende a si e o outro como existencialidade e facticidade. Neste viés, a temporaneidade é o modo de temporalização mais originário do que este da temporalidade ekstático-horizontal e, por contiguidade, da temporalidade estendida. Por este motivo, entendemos que ela é a fonte originária e fundante dos nexos de comportamentos que constituem os

acontecimentos históricos e dos nexos de temporalidade que constituem a temporalidade ekstático-horizontal e a estendida. Nesta medida, consideramos que a temporaneidade é o *a priori* originário da temporalização. Enquanto tal, a temporaneidade é a relação *apriorística* originária que funda cada *a priori* em seu modo de temporalização (abertura, suspensão, horizonte) e determina o caráter (dirigir-se a, fora-de-si, indício esquemático) que constitui cada *a priori*; respectivamente, o *a priori* projetivo (abertura/dirigir-se-a), o *a priori* ekstático (suspensão/fora-de-si) e *a priori* horizontal (horizonte/indício esquemático). Enquanto relação *apriorística* originária, a temporaneidade determina os modos de temporalidade que fundamentam os modos de ser do *Dasein*, quais sejam, a temporalidade ekstático-horizontal e a estendida.

Em *Os Problemas fundamentais de fenomenologia*, Heidegger procura responder as questões feitas por ele e não respondidas em *Ser e tempo*, quais sejam: como podemos partir da temporalidade originária e ekstática para retornarmos ao sentido do ser? Qual será o modo de temporalização desta temporalidade? Para ele, este modo é a temporaneidade de ser. Entendemos que esta é “a coisa mesma” da filosofia. Portanto, é para ela que devemos retornar,⁵⁰ para mostrar como se fundamenta o sentido de ser e a compreensão ontológica e pré-ontológica de ser. Consecutivamente, perguntamos: em que medida a temporaneidade funda a temporalidade ekstático-horizontal e o *Dasein* como historicidade? Qual é o elo de interseção entre transcendência, compreender, intencionalidade e temporalidade? Por que a temporaneidade constitui o caráter de ser-fora-de-si-além-de-si, que fundamenta a transcendência, como *a priori* histórico?

Em *Ser e tempo*, o *a priori* fático que constitui a compreensão de ser do mundo é a conjuntura. Enquanto constituição de ser dos entes intramundanos, a “conjuntura é um *perfeito a priori*,”⁵¹ que deixa e faz ver numa totalidade referencial o modo de ser dos entes intramundanos na lida. A conjuntura “é precisamente este *a priori* fático [...] que Heidegger tentará confrontar com o *a priori* derivado e secundário,”⁵² este que ele entende como o *a priori* ideal ou consciência intencional. Então, a temporalidade ekstático-horizontal deixa e faz ver o comportamento relacional e intencional do *Dasein* com os entes. Desta feita, o ser-no-mundo é o *a priori* que constitui o ser do *Dasein*

50 *Idem. Ibidem*, p. 535, 56.

51 Heidegger, Martin. *Ser e tempo*, p. 135.

52 Jollivet, Servanne. *Heidegger: sens et histoire (1912-1927)*. Paris: PUF, 2009; p. 114.

como além-de-si-mesmo, como ultrapassagem; e a conjuntura é o *a priori* no qual o ser dos entes intramundanos é descoberto como além-do-ente-mesmo, como ser excede o ente. Enquanto horizonte do tempo, a temporalidade ekstática abre o sentido de ser do *Dasein* e do mundo como transcendência. Por este motivo, a transcendência é o fundamento dos momentos estruturais constitutivos do *Dasein* (ser-em-direção-a-si, ser-com-os-outros e ser-junto-ao simplesmente dado) e dos momentos estruturais constitutivos do mundo (manualidade e ser-simplesmente dado).

“Com base na *temporalidade que fundamenta a transcendência do Dasein*, a tarefa agora é entender como a *temporaneidade do Dasein torna possível a compreensão do ser*.”⁵³ E, simultaneamente, esclarecer como a temporaneidade do ser fundamenta o *a priori* histórico que constitui o *Dasein* como transcendência e historicidade. Com este intuito, retornaremos ao caráter de suspensão da temporalidade ekstático-horizontal, para notificar que cada ekstase tem um indício da estrutura formal do *para-onde* [wozu] da suspensão,⁵⁴ que as determina como fora-de-si. Nesta perspectiva, “pertence a cada ekstase enquanto tal um horizonte determinado por ela, que consuma, antes de tudo, a sua própria estrutura.”⁵⁵ Nesta determinação, cada ekstase projeta isto que ela temporaliza para fora dela mesma como compreensão do sentido de ser. Por isto, o caráter constitutivo da compreensão de ser do *Dasein* é determinado como projetivo, isto é, como projeção do sentido de ser para o mundo. No projetar-se da temporalização, cada ekstase temporaliza-se como além-de-si em uma unidade da temporalidade ekstático-horizontal. Assim, a temporaneidade, através de seus indícios esquemáticos que se temporalizam como ekstases, é a condição de possibilidade da compreensão de ser. “Daí demonstra-se a função do tempo como possibilitação do compreender ser.”⁵⁶

Heidegger nomeia o indício formal, que constitui o destino ou o *para-onde* cada ekstase se dirige-a e se projeta para, como horizonte ou esquema horizontal.⁵⁷ Nós designaremos este indício esquemático de *a priori* horizontal da temporalização. Frente a tal designação, enfatizamos que a temporaneidade, enquanto *a priori* originário, consiste na relação entre os *a priori*

53 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 429.

54 Cf. *Idem. Ibidem*, 429.

55 *Idem. Ibidem*, 435.

56 *Idem. Ibidem*, 430.

57 Cf. *Idem. Ibidem*, 429.

projetivo (abertura/dirigir-se-a), *a priori* ekstático (suspensão/fora-de-si) e *a priori* horizontal (horizonte/indício esquemático). Enquanto relação *apriorística* originária, a temporaneidade funda todo e qualquer *a priori* que constitui a temporalização do tempo, a transcendência e a compreensão de ser do *Dasein* e do mundo.

Paralelamente, a constituição de ser do *Dasein* consiste também em uma relação *apriorística*. Por um lado, esta relação funda cada *a priori*, que constitui as estruturas determinantes dos modos de ser do *Dasein* (ser-no-mundo, decadência, conjuntura, transcendência). E por outro, esta relação funda os caracteres (ser-além-de-si-mesmo, demorar-se-junto-ao-mundo, deixar e fazer ver a mundanidade, ser-fora-de-si-além-de-si) que constituem cada *a priori* enquanto tal; a saber: *a priori* primário (ser-no-mundo/ser-além-de-si-mesmo), *a priori* prático (decadência/demorar-se-junto-ao-mundo), *a priori* fático (conjuntura/deixar e fazer ver a mundanidade) e *a priori* histórico (transcendência/ser-fora-de-si-além-de-si). Nosso pressuposto para considerarmos o indício esquemático como caráter do *a priori* horizontal, que constitui a temporaneidade do ser como a relação *apriorística* originária, está pautado no próprio esquema horizontal da ekstase, qual seja:

*Cada ekstase tem em si um esquema totalmente determinado, que modifica a si mesmo com o modo como a temporalidade se temporaliza, isto é, com o modo como as ekstases se modificam. Assim como as ekstases constituem em si a unidade da temporalidade, assim elas correspondem a unidade ekstática da temporalidade e a cada vez a uma tal unidade de seus esquemas horizontais.*⁵⁸

Esta afirmação de Heidegger nos esclarece que a unidade dos esquemas horizontais ou indícios esquemáticos constitui a unidade das ekstases do porvir, vigor de ter-sido e atualidade como unidade da temporalidade ekstático-horizantal. Tal afirmação explicita, ainda, que a cada modificação da unidade da temporalidade ekstático-horizantal, simultaneamente, há uma modificação da unidade dos seus esquemas horizontais, os quais modificam a si mesmos a cada temporalização das ekstases. Então, a relação *apriorística*, enquanto unidade dos indícios esquemáticos da temporaneidade, é decisiva para a fundamentação da temporalidade como ekstático-horizantal e do *Dasein* como transcendência. Isto significa que a relação *apriorística* originária, a

58 *Idem. Ibidem*, 429.

temporaneidade, constitui o *a priori* histórico como ser-fora-de-si-além-de-si, que fundamenta o *Dasein* como historicidade. Quais são os esquemas horizontais ou indícios esquemáticos das ekstases da temporalidade originária?

Em *Os Problemas fundamentais de fenomenologia*, Heidegger denomina apenas o esquema horizontal da ekstase da atualidade. Talvez porque esta seja a ekstase que, em *Ser e tempo*, fundamenta a conjuntura da circunvisão – o *a priori* fático que constitui a mundanidade como modo de ser do mundo – e também o existencial da decadência, que consideramos como *a priori* prático, este que constitui o ser do *Dasein* como facticidade. Porque Heidegger não enunciou quais seriam os esquemas horizontais ou indícios esquemáticos referentes às ekstases do porvir e do vigor de ter sido, trataremos apenas do esquema horizontal da ekstase da atualidade: *Praesenz* e de sua modificação como *Absenz*. Manteremos a grafia destas palavras em latim, assim como sugere Heidegger,⁵⁹ para diferenciá-las das terminologias de temporalidades já denominadas por ele ou daquelas que cotidianamente utilizamos para expressar tempo.

O que *Praesenz* significa com relação ao tempo e a temporalidade em geral? [...] O nome “*Praesenz*” indica que não temos em vista nenhum fenômeno ekstático como temos com atualidade e porvir. [...] Entretanto, existe um nexo entre atualidade e *Praesenz*. [...] A atualidade tem em si mesma um indício esquemático disto que para fora dela é “além de si para fora de si.” Aquilo que reside para além da ekstase enquanto tal com base em seu caráter de suspensão e que se encontra para além dela como por ela determinado, mais exatamente, o que em geral determina o destino do “além de si para fora de si” enquanto tal é a *Praesenz* como horizonte. A atualidade projeta-se a si mesma ekstaticamente em direção a *Praesenz*. A *Praesenz* como determinação fundamental do esquema horizontal desta ekstase, constitui a estrutura do tempo da atualidade. [...] Algo correspondente vale para as outras duas ekstases.⁶⁰

Em síntese, a temporalização das ekstases consiste no projetar-se destas para fora-de-si em direção a seu horizonte. Isto significa que os esquemas horizontais determinam os momentos estruturais que constituem cada ekstase. Nesta temporalização, o horizonte é o fora da ekstase e, portanto, ele é além

59 Cf. *Idem. Ibidem*, p. 433.

60 *Idem. Ibidem*, p. 433, 435.

da ekstase que ele determina como esta e não outra ekstase. Mas, correlativamente, o horizonte também se temporaliza ao dirigir-se para a ekstase que ele fundamenta e, nesta temporalização, o horizonte é fora-de-si-além-de-si. Neste sentido, o horizonte é constituído pelo caráter de suspensão, ou seja, ele é ekstático, apesar de não ter uma estrutura ekstática como as ekstases. À medida que *Praesenz* é o horizonte do tempo ou o esquema horizontal, que constitui a ekstase da atualidade e para o qual esta ekstase se dirige, *Praesenz* se temporaliza como ekstase. A estrutura da ekstase da temporalidade com vistas a *Praesenz* é a atualidade. O caráter temporal ekstático desta ekstase é o instante, “o modo da atualização de algo, que é pronunciado no dizer-agora.”⁶¹ Dessa maneira, podemos dizer que o agora, enquanto caráter temporal da atualização, é uma modificação do instante, ao passo que a atualização é uma modificação estrutural da ekstase da atualidade. Sendo assim, a atualização é o modo de temporalização da lida, que denominamos de temporalidade estendida. Consequentemente, a temporalidade estendida é uma modificação da temporalidade ekstático-horizontal. Entendemos que a ekstase da atualidade com sua modificação estrutural é a condição de possibilidade do demorar-se-junto-ao-mundo, que caracteriza o existencial da decadência e constitui a compreensão de ser do mundo como significativa. Isto significa que o horizonte temporal da constituição de ser do mundo é *Praesenz*, ou seja, *Praesenz* é o horizonte ekstático da atualidade. Daí, podemos inferir que o nexa entre *Praesenz* e atualidade determina a ekstase da atualidade como “a condição de possibilidade de um determinado ‘além-de-si-para-fora-de-si’ da transcendência, ela é o projeto com vistas a *Praesenz*.” E enquanto tal, a ekstase da atualidade fundamenta a transcendência do *Dasein* e constitui a compreensão de ser como projetiva. Nesta temporalização horizontal de ser, o sentido do mundo é projetado como significância, e a constituição de ser do mundo é determinada como intramundanidade. Quer dizer, o *Dasein* compreende temporalmente o mundo como mundanidade. Nela, a manualidade é o modo de ser-manual do ente intramundano na lida, onde o *Dasein* é um ser-junto-ao-mundo perdido de si em suas ocupações. Na manualidade, o *Dasein* se temporaliza no modo do aguardar que guarda e atualiza. Na temporalidade estendida, o *Dasein* está fora-de-si, porque o seu modo de ser é este da própria lida; nela ele está além-de-si-mesmo, porque está junto-ao-mundo e com o outro *Dasein*.

61 *Idem. Ibidem*, p. 434.

Se a cada modificação da unidade ekstática da temporalidade acontece uma modificação dos indícios esquemáticos da temporaneidade, perguntamos: qual é a modificação que concerne a *Praesenz*? Visto que, a transcendência do *Dasein* está fundamentada na temporalidade ekstático-horizontal, e que esta se modifica a cada temporalização; então, necessariamente, a cada modificação do modo de ser do *Dasein*, haverá também uma modificação da temporalidade ekstático-horizontal. Portanto, quando acontece uma modificação na manualidade, ou seja, no comportamento do *Dasein* com os entes no modo de ser-manual, necessariamente, acontece uma modificação na unidade ekstática da temporalidade e na unidade de seus esquemas horizontais, de acordo com a própria constituição estrutural das ekstases. Qual é a modificação que ocorre na manualidade?

Se a temporalidade da manualidade é a atualidade enquanto atualização, logo, a temporalidade da quebra da manualidade é a não-atualização. Qual é o indício esquemático desta temporalidade? Assim como Heidegger nomeia o esquema horizontal da atualidade/atualização de *Praesenz*, ele designará de *Absenz* o esquema horizontal da não-atualização. Na temporalidade estruturada como não-atualização, o modo de ser do ente intramundano é constituído como ser-simplesmente dado. Nesta medida, a quebra da manualidade é uma modificação da manualidade, o ser-simplesmente dado é uma modificação do ser-manual e *Absenz* é uma modificação do horizonte *Praesenz*.⁶² Dessa maneira, *Praesenz* e *Absenz* são considerados os indícios esquemáticos da temporaneidade do ser que constitui a ekstase da atualidade na unidade da temporalidade ekstático-horizontal. Então, a temporaneidade do ser significa que o ser do manual, a manualidade, é compreendido como *Praesenz* e que a temporalidade da lida, enquanto temporalização dos horizontes de *Praesenz* e *Absenz*, torna possível a lida com o manual e com o simplesmente dado. Isto implica que “a *Praesenz*, enquanto o não conceitualmente compreensível, já está desvelada na autoprojeção da temporalidade.”⁶³

Agora, lembremo-nos da definição da relação a priori do todo e da parte da *Terceira Investigação lógica*, que adotamos como suporte teórico para tratarmos de nossa problemática: o a priori histórico como desdobramento originário e horizontal do a priori ideal. Nossa finalidade, aqui, é apenas indicar, que a partir desta definição de a priori, Husserl concebeu as leis essenciais que são consideradas como a priori da fenomenologia transcendental, por exemplo,

62 Cf. *Idem. Ibidem*, p. 442.

63 *Idem. Ibidem*, p. 438.

presença e ausência, unidade e multiplicidade, universalidade e particularidade. Do nosso ponto de vista, Heidegger se inspirou nesta definição de relação *a priori* de Husserl, para pensar os indícios esquemáticos do horizonte do tempo: a temporaneidade como horizonte originário da compreensão de ser e da intencionalidade como comportamento relacional com os entes e abertura para o ser. Nesta perspectiva, designamos os esquemas horizontais ou indícios esquemáticos de *a priori* originário: a relação *apriorística* que funda a temporalidade ekstático-horizontal e o *Dasein* como historicidade. Especificamente, entendemos que o esquema horizontal da *Praesenz*, que, ao se temporalizar, temporaliza também a ekstase da atualidade, pode ser visto como um desdobramento da lei essencial de presença e ausência. Haja visto que Heidegger, semelhantemente, nomeou de *Absenz* a modificação do horizonte da *Praesenz*. Com isto, pretendemos indicar que os esquemas horizontais da ekstase da atualidade, *Praesenz* e *Absenz*, são um desdobramento da relação *a priori* de presença e ausência, que é originária da relação *a priori* do todo e da parte.

A presença e a ausência do que é intencionado deve ser considerado como momentos no todo que é a identidade do objeto apresentado. A noção de intencionalidade de Husserl inclui a consciência vazia e a preenchida. [...] A intencionalidade] é o todo que contém [...] a intenção vazia e a preenchida] como momentos, e estes por sua vez são mutuamente dependentes de cada outro. [...] Somente quando somos capazes de experienciar o objeto em sua presença e em sua ausência, somos capazes de encontrar a sua identidade.⁶⁴

Em analogia com a fenomenologia husserliana, na qual conhecemos o objeto através da identidade originária da relação *a priori* de presença e ausência, podemos dizer que, na fenomenologia heideggeriana, “*compreendemos o ser a partir do esquema horizontal originário das ekstases da temporalidade.*”⁶⁵ Como vimos, o esquema horizontal da ekstase da atualidade consiste na relação *a priori* de *Praesenz* e *Absenz*. Nesta relação, o ser do ente intramundano é projetado temporalmente, seja como ser do manual na atualização, ou como ser simplesmente dado na não-atualização. À proporção que consideramos a temporaneidade, enquanto unidade dos esquemas horizontais, como a

64 Sokolowski, Robert. *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974; p. 22.

65 Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 436.

relação *apriorística* originária da temporalidade, e afirmamos que esta é o *a priori* originário e horizontal que constitui o ser do *Dasein* como temporalidade, transcendência, intencionalidade e historicidade; entendemos que a temporaneidade, enquanto fundamento da temporalidade ekstático-horizontal, é o próprio *a priori* originário e horizontal que constitui o *a priori* histórico do *Dasein*. Desta feita, pensamos que o *a priori* histórico é o desdobramento originário e horizontal da temporaneidade enquanto *a priori* originário, qual seja, o indício esquemático e horizontal que constitui e estrutura as ekstases do tempo. Porque os esquemas horizontais constituem a relação *a priori* que funda toda e qualquer temporalização e intencionalidade, inferimos que o *a priori* originário e horizontal também fundamenta o *a priori* ideal. Mas, enquanto a relação *apriorística* originária fundamenta os demais tipos de *a priori* temporais e existenciais na fenomenologia heideggeriana, supomos que a temporaneidade, o *a priori* originário, é um desdobramento horizontal-ekstático do *a priori* ideal. Já que os indícios formais ou esquemáticos da ekstase da atualidade são análogos à relação *a priori* de presença e ausência concernentes à fenomenologia transcendental.